



**T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

KADİR MISIROĞLU'NA GÖRE TAHRİF HAREKETLERİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Sefa TOPCU

**Danışman
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR**

**RİZE
2025**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR danışmanlığında, Sefa TOPCU tarafından hazırlanan *Kadir Mısıroğlu'na Göre Tahrif Hareketleri* adlı bu tez çalışması, 25/08/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Ünvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan	: Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR	
Üye	: Doç. Dr. Aydın BAYRAM	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Ümit ERKAN	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Kadir Mısıroğlu’na Göre Tahrif Hareketleri” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

25/08/2025

Sefa TOPCU

ÖN SÖZ

Kadir Mısıroğlu, Osmanlı bakiyesi bir mütefekkir ve tarihçi olarak, tarih ilmini bir dava şuuru içinde ele almış mühim bir isimdir. Onun tarih anlayışı sadece akademik bir perspektifle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda bir dava şuuru ve medeniyet bilinci çerçevesinde şekillenmiştir. Kaleme aldığı eserlerde ve yaptığı konuşmalarda Osmanlı'nın mirasına sahip çıkmış, hassaten modern tarihin bazı meselelerine dair nevi şahsına münhasır bakış açıları getirmiştir. Tarihi yalnızca olayları aktarmakla sınırlı görmemiş, aynı zamanda bir medeniyet perspektifi sunarak nesillerin tarih şuuruna katkıda bulunmayı hedeflemiştir. Mısıroğlu ve eserleri üzerine din ilimleri çerçevesinde herhangi bir akademik çalışmanın bulunmaması, bu alandaki bilimsel boşluğu göstermektedir. Söz konusu akademik boşluk, çalışmamızın bu yönde bir ilk adım teşkil etmesi yönündeki beklentimizle birlikte bizi mevzuyu İslâm Mezhepleri Tarihi bağlamında ele alarak bir yüksek lisans tezi hazırlamaya yönlendirmiştir.

Bu tez, Mısıroğlu'nun bakış açısıyla tahrif gayesi güden hareketleri ele almakta, bu yapıların tarihsel kökenlerini, gelişim süreçlerini ve İslâm düşüncesi üzerindeki tesirlerini analiz etmektedir. Çalışmanın amacı, Mısıroğlu'nun tahrif kavramına dair görüşlerini tespit ederek, tahrif gayesi güden İslâm mezhepleri ve dinî oluşumların tarihsel kökenleri, gelişim süreçleri ve günümüze olan tesirleri hakkında nasıl bir değerlendirme yaptığını ortaya koymaktır. Böylece Mısıroğlu'nun düşüncelerinin daha kapsamlı ve sistematik bir biçimde anlaşılmasına katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Bu tezin hazırlanma sürecinde, değerli bilgi ve yönlendirmeleriyle katkı sağlayan başta danışmanım Prof. Dr. Ahmet İshak Demir olmak üzere tüm hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca, eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen değerli anne ve babam ile araştırmalarım sırasında bana destek olan kıymetli eşime minnettarlığımı sunarım.

Son olarak, insanlara dinimizi tebliğ etme ve akademik çalışmalar yapma imkânını bahşeden Yüce Rabbime şükürlerimi arz ederim.

Sefa TOPCU
RİZE/2025

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	I
ETİK BEYAN.....	II
ÖN SÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
ÖZET.....	VI
ABSTRACT.....	VII
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1
1. KADİR MISIROĞLU VE TAHRİF ANLAYIŞI.....	11
1.1. Hayatı.....	11
1.2. Eserleri.....	12
1.3. Tahrif Anlayışı.....	14
2. MEZHEPLER VE TAHRİF.....	17
2.1. Mezhep ve Dinî Oluşumların Ortaya Çıkış Sebepleri.....	17
2.1.1. Kader.....	18
2.1.2. Cehalet ve Taklit.....	18
2.1.3. Müteşâbih Naslar.....	19
2.1.4. Kötü Niyet.....	19
2.1.5. Felsefenin Tesiri.....	20
2.1.6. Siyasî Sebepler.....	21
2.1.7. Naslardan Hüküm Çıkarma Zarureti.....	21
2.1.7.1. Kader Meselesi.....	22
2.1.7.2. Mürtekib-i Kebîre Meselesi.....	23
2.1.7.3. Sıfât-ı İlâhiye Meselesi.....	23
2.2. Bâtıl Mezhepler.....	24
2.2.1. Hâricîler.....	24
2.2.2. Şia.....	26
2.2.3. Cebriyye.....	29
2.2.4. Kaderiyye.....	31
2.2.5. Mürcie.....	32

2.2.6. Mu'tezile.....	33
3. DİNÎ OLUŞUMLAR VE TAHRİF.....	36
3.1. Dîn-i İlâhî.....	36
3.2. Kâdiyânîlik.....	37
3.3. Selefîlik.....	38
3.4. Tasavvuf.....	40
3.4.1. Tasavvuf İçinden Tahrif Hareketleri.....	41
3.4.1.1. Tarihte Tasavvuf Adına Tahrif Hareketleri.....	41
3.4.1.2. Günümüzde Tasavvuf Adına Tahrif Hareketleri.....	42
3.4.2. Tasavvuf Dışından Tahrif Hareketleri.....	43
3.4.2.1. Tarihten Tasavvuf Düşmanlığına Örnekler.....	44
3.4.2.2. Günümüzden Tasavvuf Düşmanlığına Örnekler.....	45
3.5. Reform Hareketi.....	46
3.6. Kemalizm.....	58
3.6.1. Mustafa Kemal Paşa.....	61
3.6.2. Mısıroğlu'na Göre Kemalist Tahrifatın Öncü Reformistleri.....	62
3.6.3. Mısıroğlu'na Göre Kemalist Tahrifatın Uygulayıcı Reformistleri.....	83
3.6.4. Mısıroğlu'na Göre Kemalist Tahrifatın Günümüz Reformistleri.....	89
3.7. Fetullah Gülen Cemaati ve Dinlerarası Diyalog.....	97
3.7.1. Fetullah Gülen.....	97
3.7.2. Dinler Arası Diyalog.....	100
3.7.3. Fetullah Gülen Cemaati ve Dinlerarası Diyalog.....	101
3.7.3.1. Fetullah Gülen Cemaatinin Dinlerarası Diyalog Faaliyetleri.....	102
3.7.3.2. Dinlerarası Diyaloga Destek Verenler.....	104
3.8. Tarihseleccilik.....	108
4. SONUÇ.....	111
KAYNAKÇA.....	114

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Tez Türü : Yüksek Lisans Tezi
Danışman : Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Hazırlayan : Sefa TOPCU
Yıl : 2025
Sayfa Sayısı : 124

ÖZET

KADİR MISIROĞLU’NA GÖRE TAHRİF HAREKETLERİ

Bu tez, Kadir Mısıroğlu’nun tarih ve din yorumları çerçevesinde, tahrif gayesi güden İslâm mezhepleri ve dinî oluşumlar hakkındaki görüşlerini ele almakta ve bu mevzuyu İslâm Mezhepleri Tarihi bağlamında incelemektedir. Çalışmada, Mısıroğlu’nun eserlerinden hareketle tahrif kavramını nasıl tanımladığı, hangi mezhep ve dinî oluşumları bu kapsamda değerlendirdiği, bu mezhep ve dinî oluşumların tarihsel kökenleri, gelişim süreçleri ve bu yapıların İslâm düşüncesine tesirleri analiz edilmektedir.

Araştırma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın amacı, kullanılan kaynaklar gibi mevzular ile mezhep ve tahrif ile ilgili kavramlar ele alınmıştır. Birinci bölümde Mısıroğlu’nun hayatı, eserleri ve tahrif anlayışı, ikinci bölümde ise tahrif maksatlı mezheplerin ortaya çıkış nedenleri ve bu mezheplerin temel özellikleri analiz edilmiştir. Üçüncü bölümde de tahrif niyetli dinî oluşumlar ve bu oluşumlar içerisinde öne çıkan isimler üzerinde durulmuştur.

Tez, kapsamlı bir literatür taraması ve kaynak analizi yöntemiyle hazırlanmış olup, Mısıroğlu’nun eserleri ve video kayıtlarından hareketle ona göre bâtıl İslâm mezhepleri ve dinî oluşumların nasıl şekillendiği ve hangi unsurların tahrife yol açtığı akademik bir çerçevede ele alınmıştır. Bu haliyle çalışma, İslâm Mezhepleri Tarihi alanında Mısıroğlu’nun tahrif anlayışını ilk defa kapsamlı ve sistematik biçimde ele alması bakımından, konunun akademik zeminde tartışılmasına imkân tanımaktadır.

Bu tezin sonucunda, Mısıroğlu’nun tahrif kavramını yalnızca kutsal metinlerdeki lafzî değişimlerle sınırlı görmediği; mezhep ve dinî ilimlerin itibarsızlaştırılması, mezhepsizlik düşüncesi, modernist reform hareketleri ve ideolojik yönelimler gibi unsurları da bu çerçevede değerlendirdiği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Tahrif, Kemalizm, Reformizm, Kadir Mısıroğlu

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Basic İslamic Sciences
Thesis Type : Master Thesis
Supervisor : Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Author : Sefa TOPCU
Year : 2025
Pages : 124

ABSTRACT

**ACCORDING TO KADIR MISIROĞLU THE MOVEMENTS OF
DISTORTION**

This thesis examines Kadir Mısıroğlu's views on Islamic sects and religious formations that aim to distort, within the framework of his interpretations of history and religion, and examines this topic within the context of the History of Islamic Sects. Drawing on Mısıroğlu's works, the study examines how he defines the concept of distortion, which sects and religious formations he considers within this scope, the historical origins and developmental processes of these sects and religious formations, and the influence of these structures on Islamic thought.

The research consists of an introduction and three sections. The introduction section addresses topics such as the purpose of the study, the sources used, and concepts related to sects and distortion. The first section examines Mısıroğlu's life, works, and understanding of distortion. The second section analyzes the reasons for the emergence of sects with distortion purposes and their fundamental characteristics. The third section focuses on religious formations with distortion purposes and prominent figures within these formations. The thesis was prepared using a comprehensive literature review and source analysis. Drawing on Mısıroğlu's works and video recordings, the thesis examines within an academic framework how, in his view, false Islamic sects and religious formations were shaped and which elements led to their distortion. As such, the study, for the first time in the field of Islamic Sect History, comprehensively and systematically examines Mısıroğlu's understanding of distortion, enabling academic discussion of the subject.

The thesis concludes that Mısıroğlu does not limit his concept of distortion solely to literal changes in sacred texts; he also considers elements such as the discrediting of sects and religious sciences, the idea of non-sectarianism, modernist reform movements, and ideological orientations within this framework.

Keywords: History Of Sects, Distortion, Kemalism, Reformism, Kadir Mısıroğlu

KISALTMALAR

as	:	Aleyhisselam
b.	:	Bin. İbni
bk.	:	Bakınız
çev.	:	Çeviren
drl.	:	Derleyen
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	:	Editör
h.	:	Hicri
haz.	:	Hazırlayan
Hz.	:	Hazret, Hazreti
No.	:	Numara
m.	:	Miladi
ö.	:	Ölümü
S	:	Sayı
s.	:	Sayfa
sav	:	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
trc.	:	Tercüme eden
t.s.	:	Tarihsiz
vb.	:	Ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi
vd.	:	Ve diğerleri
vs.	:	Vesaire
yay.	:	Yayımlayan
yy.	:	Yüzyıl

GİRİŞ

Tezin Önemi

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında en temel sorunlardan biri, kullanılan kaynakların güvenilirliği, şahıs ve fikirlerin nasıl tasvir edildiği ile bu tasvirlerin tarihsel gerçeklikle ne ölçüde örtüştüğüdür. Kutlu'nun ortaya koyduğu gibi klasik mezhep literatürü çoğu zaman doktrin merkezli, 73 fırka şemasıyla sınırlı olarak yazıldığından; şahısların farklı mezheplere mal edilmesi, aynı fikrin farklı kimliklerle sunulması veya tarihî gerçekliği olmayan fırkaların üretilmesi gibi problemler ortaya çıkmıştır.¹ Böyle bir yaklaşım, mezhepler tarihinin teorik ve teolojik boyutlarını ön plana çıkarırken, tarihî ve toplumsal sürekliliği gölgede bırakmıştır.

Bu çerçevede tezin önemi, Kadir Mısıroğlu'nun (ö. 2019) “tahrif” anlayışını incelerken söz konusu metodolojik sorunları dikkate almasıdır. Çalışma, Mısıroğlu'nun eserlerinde tahrif gayesi güttüğünü düşündüğü mezhep ve dinî oluşumlara dair değerlendirmelerini, klasik mezhepler tarihi eserlerinin kaynak kritiği, fikir-hadise irtibatı ve şahıs/fikir merkezli yaklaşımlarıyla karşılaştırarak ele almıştır. Böylece hem Mısıroğlu'nun söylemi nesnel bir çerçevede tespit edilmiş, hem de bu söylemin tarihsel gerçeklikle hangi noktalarda örtüştüğü veya ayrıştığı ortaya konmuştur.

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmaları, yalnızca tarihsel mezhep doktrinlerinin ve gelişim süreçlerinin tespitini değil, aynı zamanda bu mezhepler hakkındaki çalışmaları ve modern dönem İslâm düşünürleri ile mütefekkirlerinin mezheplere yönelik algı ve yorumlarını da kapsamaktadır.² Bu noktada, Cumhuriyet döneminin tartışmalı fakat müessir isimlerinden biri olan Mısıroğlu, “tahrif” kavramı etrafında geliştirdiği söylemle hem tarihsel mezhepleri hem de modern dönemde ortaya çıkmış dinî oluşumları değerlendirmiştir. Onun eserlerinde Şîilik, Hâricîlik, Mu‘tezile gibi klasik mezheplerin yanı sıra Selefilik, modernist-reformist akımlar, tarihselcilik, FETÖ yapılanması ve Kemalist reformlar da “tahrif gayesi güden” yapılar olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, İslâm Mezhepleri Tarihi literatüründe bilinen

¹ Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi I* (Ensar Neşriyat, 2005), 409-411.

² Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 23-29.

“fırak-ı dalle” veya “bidat fırkalar” tasnifiyle paralellik arz etmekte, fakat aynı zamanda günümüze uzanan yansımalarıyla okuyucuya yön vermektedir.

Bu yönüyle tez, Mısıroğlu’nun tahrif anlayışını sistematik bir şekilde inceleyerek literatürdeki önemli bir boşluğa katkı sunmaktadır. Zira bugüne dek Mısıroğlu hakkında yapılan akademik çalışmalar daha çok onun tarih yorumları, siyasî tutumları veya neşriyat faaliyetleri etrafında yoğunlaşmış; İslâmî ilimler bağlamında, özellikle de mezhepler tarihi disipliniinde ciddi bir araştırmaya konu edilmemiştir.

Bununla birlikte tez, İslâm düşünce tarihinde farklılıkların hangi zeminlerde ortaya çıktığını, bu farklılıkların günümüze nasıl taşındığını ve modern ideolojik yaklaşımlar ile nasıl iç içe geçtiğini anlamaya imkân sağlamaktadır. Mısıroğlu’nun meseleleri yalnızca ilmî bir tartışma zemininde değil, aynı zamanda bir medeniyet perspektifi ile geçmiş tecrübelerden ders çıkararak günümüzü anlamak ve geleceğe şekil vermek için bir katkı çerçevesinde değerlendirmesi, çalışmayı hem akademik hem de fikrî açıdan değerli kılmaktadır.

Nitekim Mısıroğlu, klasik mezhep ve fırkaları yalnızca tarihî hadiseler olarak ele almakla yetinmemiş; onların günümüze yansıyan boyutlarını ve çağdaş dinî oluşumlarla irtibatlarını gündeme taşıyarak, mezhepler tarihini donuk bir geçmiş bilgisinden çıkarıp güncel bir perspektifle yeniden değerlendirme imkânı sunmuştur. Tarih ve mezhepler tarihini yalnızca ilmî bir tartışma alanı değil, aynı zamanda medeniyetin sürekliliği ve ümmetin birliği açısından bir mesele olarak gören Mısıroğlu, bu yönüyle İslâm ümmetinin tarihî hafızasını diri tutmaya ve geçmiş tecrübelerden ders çıkarmaya katkıda bulunmuştur. Nitekim onun Selefilik, reformizm, tarihselcilik, FETÖ yapılanması ve Kemalist reformlar gibi muasır oluşumları “tahrif” kavramı ekseninde değerlendirmesi, bu akımların İslâm’ın aslî kaynaklarıyla ilişkisini sorgulama imkânı doğurmuş; böylece hem ilahiyat disiplini hem de toplum açısından güncel ve kritik bir bakış açısı geliştirmiştir.

Bu noktada tez, Mısıroğlu’nun tahrif kavramını nasıl tanımladığını, hangi mezhep ve dinî oluşumları bu kavram etrafında tenkit ettiğini ortaya koymaktadır. Böylece tez, Mezhepler Tarihi alanına, şahsiyet merkezli söylem analizini örnekleyen yeni bir metodolojik bakış açısı kazandırmaktadır.

Tezin Amacı

Bu tezin temel amacı, Mısıroğlu'nun din ve tarih anlayışı çerçevesinde, eserlerinde sıklıkla kullandığı ve düşünce dünyasında merkezî bir konuma sahip olan “tahrif” kavramına yüklediği anlamı ortaya koymak böylece bu kavram üzerinden İslâm düşüncesinde “sapma” olarak nitelendirdiği mezhep ve dinî oluşumlara ilişkin değerlendirmelerini incelemektir.

Tezde öncelikle, Mısıroğlu'nun tahrif kavramını hangi bağlamlarda ele aldığı, bu kavramı nasıl tanımladığı ve hangi alanlara teşmil ettiği ortaya konulacaktır. Bunu müteakiben, onun hangi mezhep, hareket veya dinî oluşumları “tahrifçi” olarak gördüğü ayrıntılı biçimde incelenecek; bu oluşumların ortaya çıkış dinamikleri, tarihsel kökenleri, gelişim süreçleri ve günümüze yansımaları, Mısıroğlu'nun perspektifi doğrultusunda ele alınacaktır. Bu inceleme sırasında, Mısıroğlu'nun söz konusu hareketleri hangi gerekçelerle “tahrifçi” olarak nitelendirdiği, değerlendirmelerini hangi tarihî, teolojik ve ideolojik argümanlarla temellendirdiği analiz edilecektir. Böylece onun “tahrif” kavramını yalnızca bir teolojik kavram olarak değil, aynı zamanda tarihî ve sosyo-politik bir kategori olarak da kullandığı boyutları açığa çıkarılacaktır.

Araştırmanın bir diğer amacı, Mısıroğlu'nun değerlendirmelerinin klasik ve modern Mezhepler Tarihi literatürü ile mukayeseli bir şekilde ele alınmasıdır. Bununla birlikte bu mukayese, ayrıntılı bir incelemeden ziyade temel farklılıkların ortaya konulmasıyla sınırlı tutulmuş, çalışmanın esas odağı Mısıroğlu'nun düşünce sisteminin analizi olmuştur.

Böylelikle tez, Mısıroğlu'nun düşünce yapısını kapsamlı ve sistematik bir şekilde analiz etmek suretiyle, hem çağdaş Türk-İslâm düşüncesi içerisindeki konumunu daha belirgin hale getirmeyi hem de Mezhepler Tarihi alanındaki araştırmalara kavramsal ve metodolojik katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Kapsam ve Sınırlılıklar

Tez, Mısıroğlu'nun tahrif kavramına ilişkin bakış açısını merkeze almakta ve onun İslâm tarihinde tahrif amacıyla ortaya çıktığını ileri sürdüğü mezhep ve dinî oluşumlara odaklanmaktadır. Araştırmanın kapsamı, bütün İslâm mezhepleri ve dinî oluşumlarını içermeyip yalnızca Mısıroğlu'nun tahrif bağlamında ele aldığı Hâriciler,

Şia, Mu'tezile, Dîn-i İlâhi, Selefilik, Kemalizm ve FETÖ hareketi gibi örneklerle sınırlı kalmaktadır. Bu sınırlama derinlikli bir analiz yapabilmek amacıyla tercih edilmiştir.

Tezin, Mısıroğlu'nun fikirleri hakkındaki kaynakları 1964-2018 yılları arasında yayımladığı “*Asrın İhaneti Paralel Yapı veya F. Gülen'in Günah Galerisinden Sayfalar, Geçmiş Günü Elerken (2 cilt), Geçmişi ve Geleceği ile Hilâfet ve Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri (3 cilt)*” eserleri başta olmak üzere basımı yapılan eserleri ve çeşitli konferans konuşmalarıyla sınırlıdır. Bu çerçevenin dışında kalan özel sohbet notları veya yayımlanmamış kayıtlar kapsam dışı bırakılmıştır. Mısıroğlu'nun tenkit ettiği tarafların kaynakları ise yalnızca tenkit konusu çerçevesinde seçmeli şekilde değerlendirilmiştir.

Ayrıca, tezde Mısıroğlu'nun değerlendirmelerinin klasik ve modern Mezhepler Tarihi literatürü ile yapılan mukayesesi, tezin hacim ve odak sınırlılıkları nedeniyle ana hatlar düzeyinde ele alınmıştır; esas ağırlık Mısıroğlu'nun düşünce analizine verilmiş, daha kapsamlı karşılaştırmalı incelemeler sonraki çalışmalara bırakılmıştır.

Yöntem ve Veri Toplama Tekniği

Bu tezde ağırlıklı olarak Mısıroğlu'nun “tahrif” kavramı etrafında şekillenen değerlendirmelerinin ortaya konulması hedeflenmiş; bu amaç doğrultusunda, genelde tarih araştırmalarının, özelde ise İslâm Mezhepleri Tarihi'nin yöntem ve metotları esas alınmaya çalışılmıştır. Araştırma yöntemi, kaynak kritiği, betimsel yaklaşım, fikir ve hadiseler arasındaki ilişkilendirme, düşünce ve şahısların derinlemesine incelenmesi, tarafsızlık ilkesi ve disiplinler arası iş birliği esasları üzerine inşa edilmiştir.

Araştırmada temel amaç, Mısıroğlu'nun görüşlerini betimleyici yöntem³ ile olduğu gibi, yani “ne ise o” biçimde ortaya koymaktır. Bu çerçevede, Mısıroğlu'nun tahrif kavramına ilişkin kullandığı terimler, eleştirdiği mezhepler ve şahıslar tarihsel süreçleriyle birlikte betimlenmiş; araştırmacının kendi yargıları metodolojik olarak paranteze alınmıştır. Böylece Mısıroğlu'nun düşünce sisteminin kapsamlı bir fotoğrafı çıkarılmıştır. Ancak bu süreçte çalışmanın tümüyle bir aktarım olmaması

³ Kutlu, *Mezhepler*, 117.

çerçevesinde Mısıroğlu'nun düşünceleri ana hatlarıyla klasik ve çağdaş literatür ile karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

Tez bir şahsın görüşleri üzerine odaklanma üzerine hazırlandığı için “fikirler üzerine derinleşme”⁴ metodundan da faydalanılmıştır. Bunun yanı sıra çalışmanın temel kaynaklarını oluşturan Mısıroğlu'nun eserleri ve konferans konuşmaları tarih biliminde kullanılan “tarihî tenkit”⁵ yöntemiyle ele alınmıştır. Öncelikle, kullanılan eserlerin Mısıroğlu'na aidiyeti, daha sonraki dönemlerde sansüre uğrayıp uğramadığı ve aktarılan bilgilerin tutarlılığı sorgulanmıştır. Ardından, Mısıroğlu'nun değerlendirdiği mezhep ve şahıslarla şahıs veya görüşlere dair öncelikle tenkit ettiği düşüncenin yer aldığı asıl kaynaklar tespit edilmeye çalışılmış, mümkünse bu kaynaklardan alıntılar yapılmıştır. Bu mümkün olmadığında, ilgili şahıs hakkında yapılmış bilimsel çalışmalar veri kaynağı olarak kullanılmıştır. Böylece hem Mısıroğlu'nun değerlendirmeleri hem de eleştirdiği görüşlerin bağlamı nesnel biçimde yansıtılmıştır. Ayrıca tarihî vesikalar ve ansiklopedik kaynaklardan faydalanılarak çalışmaya akademik bir üslup kazandırılmıştır.

Fikir-hadise irtibatı, tarih araştırmalarında hem fikrî hem de toplumsal gerçeklikleri analiz edebilmek açısından kullanılan bir yöntem olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşıma göre, bir fikir ancak tarihsel olaylar ve mevcut malzemeler izlenerek ortaya çıkarılabilir.⁶ Bu çalışmada da Mısıroğlu'nun tahrif anlayışını çözümlemek için, tenkit ettiği mezheplerin ve dinî oluşumların ortaya çıkışında rol oynayan tarihsel ve toplumsal olaylarla, bu hareketlere nispet edilen fikirler arasındaki fikir-hadise ilişki analiz edilmiştir. Ayrıca şahısların veya toplulukların fikir ve görüşlerinin, içtimai, tarihî ve siyasî bağlamdan bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği bilinen bir gerçektir.⁷ Bu kapsamda misal olarak Mısıroğlu'nun Şia mezhebinin İbn Sebe etrafında şekillendiğine dair iddiaları bu yöntemler çerçevesinde analiz edilerek farklı görüşlere de yer verilmiştir. Böylece,

⁴ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 436.

⁵ Fatma Betül Altıntaş, “Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslami Rivayetlere Uygulanma İmkânına Dair Bazı Mülâhazalar”, *Milel ve Nihal* 16/2 (31 Aralık 2019), 280-281.

⁶ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 1-2.

⁷ Sabri Hizmetli, “İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 653; Ebu Mansur Abdülkahir el-Bağdadi, “Önsöz”, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), XXII.

Mısıroğlu'nun fikirleri yalnızca teolojik düzlemde değil, tarihî ve sosyo-politik bağlamlarıyla da değerlendirilmiştir.

Herhangi bir mezhep, dinî oluşum yahut kavramın teşekkül sürecini konu edinen çalışmalarda, ilgili “şahıslar üzerinden derinlemesine incelemelerde bulunmak” ilmî açıdan en güvenilir ve sağlıklı yöntemlerden biri olarak değerlendirilmektedir.⁸ Bizde çalışmamıza Mısıroğlu'nun hareketler hakkında değerlendirme yaparken ele aldığı şahısları da dahil ederek bu yöntemi kullanmaya gayret ettik.

İlmî açıdan sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için, konuya ilişkin tüm verilerin objektif bir tutumla ele alınması; eleştirel ve bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilerek sonuca ulaşılması gerekmektedir.⁹ Bu çalışmada da Mısıroğlu'nun sert polemikçi üslubuna rağmen, araştırmacının kendi mezhebî veya ideolojik yönelimlerini paranteze alması ilke edinilmiştir. Bu çerçevede, Mısıroğlu'nun “tahrif”e dair ithamları aktarılırken, literatürde mevcut olan alternatif yorum ve değerlendirmelere de yer yer atıfta bulunmaya gayret gösterilmiştir. Buradaki amaç, bir savunma veya reddiye üretmek değil; Mısıroğlu'nun İslâm mezhepleri ve dinî oluşumlarına dair tahrif bağlamında yapmış olduğu değerlendirmesi nesnel bir biçimde ifade etmektir.

Ayrıca, çalışmada akademik yazım sürecini desteklemek amacıyla sınırlı ölçüde yapay zekâ tabanlı bir dil modelinden; redaksiyon ve cümle düzenleme noktasında faydalanılmıştır. Bununla birlikte, bilimsel değerlendirme, kaynak seçimi, yorumlama ve analiz gibi tüm süreçleri bütünüyle araştırmacıya aittir.

Kaynaklar

Tezin birincil kaynaklarını, Mısıroğlu'nun 1964-2018 yılları arasında yayımladığı “*Asrın İhaneti Paralel Yapı veya F. Gülen'in Günah Galerisinden Sayfalar, Geçmiş Günü Elerken (2 cilt), Geçmişi ve Geleceği ile Hilâfet ve Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri (3 cilt)*” eserleri başta olmak üzere basımı yapılan eserleri ve çeşitli video kayıtları oluşturmakta olup, çalışmada ele alınan mezhep ve dinî oluşumlar hakkında yazılmış klasik ve modern literatür de araştırmacının

⁸ Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 14.

⁹ Hasan Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVI (1997), 79.

dayanakları arasında yer almaktadır. Ayrıca, tez kapsamında incelenen şahsiyetlerin kaleme aldığı gazete ve dergi yazıları, kitapları, bu şahıslar hakkında yapılmış akademik çalışmalar, tarihî vesikalar ve ilgili ansiklopedik kaynaklar da çalışmanın temel referans çerçevesini oluşturmaktadır.

Yaptığımız literatür taraması neticesinde, bugüne kadar gerçekleştirilen akademik çalışmalarda Mısıroğlu'nun tarih anlayışının bir doktora tezine¹⁰ konu edildiği, siyasi tutum ve yaklaşımlarının ise 2022 yılında gerçekleştirilen I. Ulusal Siyaset Bilimi Kongresi'nde çeşitli bildirilerde değerlendirildiği¹¹ ayrıca başyazarlığını yaptığı *Sebil* dergisi üzerinden bir yüksek lisans tezinde¹² ele alındığı görülmüştür. Buna mukabil, Mısıroğlu ve eserleri hakkında İslamî ilimleri çerçevesinde herhangi bir akademik çalışmanın bulunmaması, bu alandaki bilimsel boşluğun varlığını göstermektedir. Bu tezde mezkûr boşluğa bir katkı sunması amacıyla Mısıroğlu'nun düşüncelerini İslâm Mezhepleri Tarihi çerçevesinde ele almıştır.

Kavramlar

Mezhep ve Dinî Oluşum

Dilimizde mezhep kavramı, itikâdî ve fikhî akımları ifade etmek için kullanılmakla birlikte kavramın bu denli kapsamlı kullanımı yakın zamana aittir. Nitekim İslâm Mezhepleri Tarihi'nin klasik kaynaklarında siyasî ve itikâdî düşüncelere sahip toplulukları ifade etmek için fırka kavramı kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in (sav) fırka-i naciye hadisi¹³ de bu bağlamda ele alınmıştır. Bunun yanı

¹⁰ Münevver Yağmur Erdem Okumuş, *Mukaddesatçılık ve Mukaddesatçı Tarih Yazımı: Necip Fazıl Kısakürek, Kadir Mısıroğlu ve M. Şevket Eygi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025).

¹¹ İlgili konu bu kongrede 10'un üzerinde bildiride tartışılmıştır. Bkz. *I. Ulusal Siyaset Bilimi Kongresi* (İstanbul, 2022).

¹² Abdurrahim Alkış, *Türk Siyasi Hayatında Muhallif Bir Yayın Organı: Sebil Dergisi (1976-1980)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹³ Kadir Gömbeyaz fırka-i naciye hadisinin dışlayıcı ve tekfir edici bir söylemin aracı haline geldiğini, bu hadisin Allah'ın rahmetini daraltacak şekilde kullanılmaması gerektiğini savunmaktadır. Ayrıntılar için bkz. Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Haziran 2005), 147-160; Sadiye Seymen - Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisi 'Allah'ın Rahmetini Daraltır' mı? Gazzâlî'nin Faysalü't-tefrika'daki 73 Fırka Hadisine Yaklaşımı Üzerine Bir Analiz", *Selçuk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2020);

Ahmet Keleş, Hz. Peygamber'in ümmetini birlik ve beraberlik hakkında uyarısı bağlamı dışındaki rivayetlerin anlam ve sıhhatini kaybettiğini savunmakta ve rivayetleri çeşitli gruplara ayırarak

sıra ehl-i ehvâ tabiri, ilmî ve dinî açıdan sağlam delil ve temellere dayanmayan grupları ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁴

Mısıroğlu, fırka-i naciye hadisine atıfta bulunarak burada geçen yetmiş üç sayısının mutlak bir rakamı mı yoksa çokluğu ifade eden kinayeli bir anlatımı mı temsil ettiği hususunda değerlendirmelerde bulunmuştur. Tевbe Sûresi 80. ayetindeki yetmiş sayısının çokluktan kinayeyi ifade eden mecazi bir anlam taşıdığı gibi, hadiste geçen rakamın da benzer bir anlatıma işaret ettiği şeklindeki yorumları isabetli bularak bu mevzudaki yorum farklılıklarına dikkat çekmiştir.¹⁵

Dinî oluşumlar ise düşünce hareketleri yahut siyasî sebeplerle ortaya çıkan, ancak bir mezhep olabilme şartlarını tam anlamıyla karşılamayan tâli bir kol veya fiilî gruplar olarak faaliyet sürdüren hareketlerdir. Bu tür oluşumların müstakil bir İslâm mezhebi sayılabilmesi için, belirli kriterleri karşılaması gerekmektedir. Öncelikle, söz konusu oluşumun kendisini İslâm’a nispet etmesi esastır. Bunun yanı sıra, itikadî ve siyasî mevzulara yoğunlaşarak Allah’ın zât ve sıfatları, kader inancı, iman mahiyeti, akıl ve nakil ilişkisi ile imâmet gibi temel meselelerde belirli bir metodolojiye dayalı özgün görüşler geliştirmesi beklenmektedir. Bu unsurlar, bir dinî oluşumun bağımsız bir mezhep niteliği kazanabilmesi için gerekli epistemolojik ve doktrinel çerçeveyi oluşturmaktadır.¹⁶

Tahrif

Tahrif kavramı, terim olarak bir sözün asıl anlamından saptırılarak farklı bir anlama gelecek şekilde yorumlanması şeklinde tanımlanabilir.¹⁷ İslâm literatüründe

değerlendirmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2005), 23-45;

Mevlüt Özler ise, ilgili hadis rivayetlerini reddetmeyerek Hz. Peygamber’in 73 fırka ifadesiyle fırkaları sınırlandırmayı değil onların çokluğuna işaret ettiğini savunmakta ve bu rivayetleri 4 grupta incelemektedir: 1. Sadece fırka sayısını bildiren rivayetler (Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Nisâbü’rî, Beyhakî, İbn Hibbân), 2. Sadece bir fırkanın Cennetlik, diğerlerinin Cehennemlik olduğunu belirten rivayetler (Dârimî, Ahmed b. Hanbel), 3. Kurtuluşa erecek fırkanın vasıflarını açıklayan rivayetler (Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel, Nisâbü’rî), 4. Tüm fırkaların kurtulacağı, yalnızca birinin helâk olacağına dair rivayetler (Aclûnî, Süyûtî, Aliyyü’l-Kârî, İbn Arrâk). İlgili rivayetler ve konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

¹⁴ İlyas Üzüm, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/526.

¹⁵ Kadir Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 2010), 1/131; Kadir Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 2012), 2/29.

¹⁶ Üzüm, “Mezhep”, 29/526-527; Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/131.

¹⁷ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İsam Yayınları, 2015), “Tahrif”, 302.

tahrif kavramı, Yahudi ve Hristiyanların kendi kutsal metinlerini kasıtlı şekilde değiştirmelerini veya yanlış yorumlamalarını ifade etmek için kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de tahrif kelimesi Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili olarak mukaddes kitapların anlam ve bağlamının çarpıtılarak murad-ı ilâhiye aykırı bir şekilde tahrif edildiği anlamında dört yerde geçmektedir.¹⁸ (el-Bakara 2/75, en-Nisa 4/16, el-Maide 5/13,41)

Bâtıl

Gerçekliği olmayan inanç ve düşünceleri ifade eden bâtil terimi hak teriminin zıttı olarak kullanılmaktadır. Dinî terminolojide, gerçek bilgiye dayanmayan delil ile gerçekte herhangi bir temele dayanmayan, asılsız ve dayanaksız inanç ve düşünceler bâtil olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca Müslümanlar ehl-i hak olarak adlandırılırken, ilâhi kaynaklı olmayan dinlere mensup olanlar ehl-i bâtil kabul edilmektedir.¹⁹

Telfik

Telfik, bir fikhî meselenin hükmünü, farklı mezheplerden seçilen görüşleri birleştirerek oluşturma yöntemidir. Bu yaklaşımda, herhangi bir mezhebin bütüncül görüşü değil, çeşitli mezheplerin ilgili meseleye dair farklı hükümleri bir araya getirilerek yeni bir çözüm ortaya konur. *Telfik*, özellikle mezhepler arası esnekliğin gündeme geldiği modern dönemlerde daha fazla tartışılmaya başlanmıştır.²⁰

Telfik kavramı her ne kadar yakın dönemde tartışmalı bir mevzu olarak ortaya çıkmış olsa da tarihsel süreçte Müslümanlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından amelî meselelerde farklı âlimlere müracaat etmiş ve aldıkları cevaplar farklı da olsa bunlarla amel etmişlerdir. Günümüzde telfikin hükmü mevzusunda üç farklı yaklaşım bulunmaktadır: telfikin mutlak olarak caiz olmadığını savunanlar, herhangi

¹⁸ Muhammet Tarakçı, "Tahrif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/422.

¹⁹ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İsam Yayınları, 2015), "Batıl", 44; İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), "Batıl", 57.

²⁰ Eyyüb Said Kaya, "Telfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 40/401; İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), "Telfik", 646.

bir sınırlama olmaksızın caiz olduğunu kabul edenler ve belirli şartlar çerçevesinde caiz görenler.²¹

Mısıroğlu, telfiki yaşadığı dönemde din anlayışında ortaya çıkan tahrifatın en belirgin yansımalarından birisi olarak değerlendirmektedir. Ona göre, telfik ve bunun sonucunda gelişen mezhepsizlik düşüncesi tahrife zemin hazırlayan unsurlardandır. Bununla birlikte, bazı zaruret ve maslahat şartları altında telfikin şer‘an caiz olabileceğini belirtmekte; nitekim Mecelle’nin hazırlanışını bu duruma örnek göstermektedir. Ancak o, mezheplerin birleştirilmesi fikrinin reformist zihniyetlerce çoğu zaman mezhep düşmanlığı saikiyle gündeme taşındığını ve bu durumun nihayetinde dinsizliğe kapı aralayabilecek bir mahiyet taşıdığını vurgulamaktadır.²²

²¹ Mehmet Ali Sezer, “Telfik ve Hükümü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (2019), 1296.

²² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/45-49.

1. KADİR MISIROĞLU VE TAHRİF ANLAYIŞI

1.1. Hayatı

Tarihçi yazar Kadir Mısıroğlu, 1933 yılında Trabzon'un Akçaabat kazasında dünyaya gelmiştir. İlk eğitimine bir Kur'an hocası eşliğinde başlamış, ancak o dönemde hocasına yönelik jandarma baskınları nedeniyle bu eğitimi kısa süreli olmuştur. Ailesinin tek erkek çocuğu olması sebebiyle babası, ileride memuriyete yönelip gideceği endişesiyle onun eğitimine devam etmesini istememiştir. Buna rağmen, ilk ve orta öğrenimini Akçaabat'ta tamamlamıştır. Bu yıllardan itibaren edebiyata, bilhassa şiire olan ilgisi ve mahareti dikkat çekmiş, aynı zamanda kendi ifadesiyle 'İslâm Harfleri' olarak isimlendirdiği Osmanlı Türkçesi'ni öğrenmiştir.

Lise öğrenimi sırasında *Büyük Doğu*, *Sebîlürreşâd* ve *Serdengeçti* gibi mecmualarla fikrî dünyasını şekillendiren Mısıroğlu, 1954 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesine kaydolmuştur. Ancak bu dönemde hukuk alanından ziyade tarihe ilgi duymuş ve bu alana yönelmiştir. Üniversite yıllarında eşi Aynur Hanım ile evlenmiş ve bu evlilikten Abdullah Sünûsî, Fâtıma Mehlika ve Mehmed Selman isimli üç çocuğu dünyaya gelmiştir.

Fakülte yıllarından itibaren sürdürdüğü neşriyat faaliyetleri ve verdiği konferanslar, onun hayatında yeni bir dönemin başlamasına vesile olmuştur. 1964 yılında *Sebil Yayınevi*'ni kurarak ilk eseri olan *Lozan: Zafer mi, Hezîmet mi?* başlıklı araştırmasını yayımlamıştır. 1970 yılında, Millî Türk Talebe Birliği'nde düzenlediği Harf İnkılâbı mevzulu konferanstaki ifadeleri nedeniyle yedi yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. Ancak hapishane şartlarının sıhhat durumuna olumsuz tesir ettiği gerekçesiyle Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği'nden aldığı sağlık raporu doğrultusunda cezanın infazına ara verilmiş, akabinde çıkarılan af ile serbest kalmıştır.

Mısıroğlu hakkında, 1964 yılından itibaren haftalık olarak yayımladığı *Sebil Dergisi* nedeniyle birçok dava açılmıştır. Bu davalar sebebiyle hapse girmemek amacıyla 1977 yılında Millî Selamet Partisi'nin Trabzon listesinden meclise girmeye çalışmış ancak başarılı olamamıştır. 1978 yılında MSP Genel İdare Kurulu üyeliğine getirilmiştir. 1980 askeri darbesi sonrasında parti idarecilerine yönelik tutuklama kararlarının kendi davalarıyla birleşeceğini öngören Mısıroğlu, Almanya'ya

yerleşmiştir. Bu süreçte 1983 yılında Kenan Evren hükümeti tarafından Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığından çıkarılmış ve ardından İngiltere'ye iltica etmiştir. Ancak İngiltere'de maddi zorluklarla karşılaşması nedeniyle, gurbetçilerin yoğun bir şekilde bulunması hasebiyle yeniden Almanya'ya dönmüştür.

1991 yılında çıkarılan umumi af ile yurduna dönen Mısıroğlu, 1994 yılında *Osmanlılar İlim ve İrfan Vakfı*'nı kurarak burada düzenli konferanslar vermeye başlamıştır. Tarih, edebiyat, siyaset ve dinî araştırmalar alanında altmıştan fazla esere imza atmış, 6 Mayıs 2019 tarihinde vefat etmiş ve Üsküdar'daki Nasuhî Efendi Camii haziresine defnedilmiştir.²³

Bu biyografik veriler, Mısıroğlu'nun tarih ve din anlayışını şekillendiren arka planı göstermekte ve onun tahrif kavramını hangi tecrübeler üzerinden geliştirdiğini anlamamıza zemin hazırlamaktadır.

1.2. Eserleri

Mısıroğlu'nun din, tarih, siyaset, sosyoloji, eğitim, edebiyat ve hatırat olmak üzere geniş bir yelpazede yayımlanmış eserleri vardır.

- *Amerika'da Zenci Müslümanlık Hareketi*
- *Asrın İhaneti: Paralel Yapı veya F. Gülen'in Günah Galerisinden Sayfalar*
- *Aşıklar Ölmez*
- *Barbaros Hayreddin Paşa (Roman)*
- *Benden Tarihe Haberler*
- *Bin Uydurma Kelimeyi Boykot Yahud Doğru Türkçe Rehberi*
- *Bir Mazlum Padişah Sultan Abdülaziz*
- *Bir Mazlum Padişah Sultan II. Abdülhamid*
- *Bir Mazlum Padişah Sultan Sultan Vahideddin*
- *Cem Sultan'ın Papağanı (Roman)*
- *Cemre (Şiir)*
- *CHP'nin Günah Galerisinden Sayfalar*
- *Düzmece Mustafa (Roman)*
- *Filistin Dramı'nın Düşündürdükleri*
- *Geçmiş Günü Elerken (2 cilt)*

²³ Bu hayat hikayesi, Kadir Mısıroğlu, *Geçmiş Günü Elerken 1* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993); ve "Terceme-i Hâl | Kadir Mısıroğlu", 2014. Kaynaklarından faydalanılarak hazırlandı.

- *Geçmişi ve Geleceği ile Hilafet*
- *Gurbet İçinde Gurbet*
- *Hayat Felsefesi Yahud Yaşamak Sanatı*
- *Hicret Aziz Vatandan Ayrılışın Hikayesi*
- *İşlâmcı Gençliğin El Kitabı*
- *İşlâm Dünya Görüşü*
- *İşlâm Yazısı'na Dair*
- *İthaflı Fıkralar*
- *Kanlı Düğün (Roman)*
- *Kavuklu İhtilâlcı: şeyh Bedreddin (Roman)*
- *Kırık Kılıç (Roman)*
- *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahidler*
- *Lozan: Zafer mi, Hezimet mi? (3 cilt)*
- *Macar İhtilâli*
- *Malkoçoğlu Kardeşler Bali Bey ve Yahya Paşa (Roman)*
- *Makbul ve Maktul İbrahim Paşa (Roman)*
- *Masonluk: Yahudi'nin Kızıl İhtilal Tezgâhı*
- *Mimar Sinan (Roman)*
- *Muhtasar İşlâm Tarihi (3 cilt)*
- *Musul Meselesi ve Irak Türkleri*
- *Moskof Mezâlimi*
- *Of Lala (Masal)*
- *Osmanlı Tarihi (3 cilt)*
- *Osmanoğulları'nın Dramı*
- *Özlü Sözler Akıllı Adamlar İçin*
- *Perili Köşk (Masal)*
- *Pîrî Reis (Roman)*
- *Sokullu Mehmed Paşa (Roman)*
- *şehid-i Muazzez Ali şükrü Bey*
- *Tarihten Günümüze Ermeni Meselesi ve Zulümler*
- *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri (3 cilt)*
- *Trabzon Meb'usu şehid-i Muazzez Ali şükrü Bey*

- *Uzunca Sevindik (Roman)*
- *Üç Hilâfet Çağında Osmanlı*
- *Üç Hilafetçi Şahsiyet*
- *Üstad Necip Fazıl'a Dair*
- *Veli Bâyezid'in Bedduâsı (Roman)*
- *Yunan Mezalimi*
- *Zağanos Paşa (Roman)*
- *Zoraki Âsi, Şehzâde Bâyezid (Roman)*

1.3. Tahrif Anlayışı

Mısıroğlu, tahrif kavramını Kur'an-ı Kerîm'in Allah Teâlâ tarafından nazil olduğu şeklienden değiştirilerek murad-ı ilâhîye aykırı biçimde yorumlanması olarak anlamaktadır.²⁴ Mısıroğlu, yaşadığı dönemde din anlayışında meydana gelen tahrifatın en bariz tezahürlerinden biri olarak mezheplerin itibarsızlaştırılması ve telfiki gibi meseleleri ön plana çıkarmakta, bu hususlar üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Ona göre, mezheplerin birleştirilmesi anlamına gelen telfik düşüncesi ve bu süreç sonrasında gelişen mezhepsizlik düşüncesi, tahrife zemin hazırlayan unsurlar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte Mısıroğlu, telfikin bazı zaruret ve şartlar altında şer'an caiz olabileceğini de belirtmektedir. Nitekim, farklı mezheplerin görüşlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan *Mecelle Kaideleri*, ona göre halifenin maslahat gereği aldığı bir telfik kararı misalidir. Ancak, mezheplerin birleştirilmesi mevzusunda bazı reformist düşünceye sahip kimseler mezhep düşmanlığı saikiyle hareket ederek telfiki dinsizliğe bir basamak olarak kullanmaktadır. Bunlardan Reşid Rıza (ö.1935) telfik kavramını mezhepleri birleştirerek Müslümanları bir fikir ve yolda toplama çabası gibi göstermekte, ancak gerçekte mezhep düşmanlığı yaparak Ehl-i Sünnet âlimlerinin eserlerini karalayıp onun yerine yeni içtihadlar çıkararak reformcuların iddialarını gerçekleştirmek istemektedir.²⁵ Mısıroğlu Reşid Rıza'nın telfiki mevzu edinen '*Muḥâverâtü'l-muşlih ve'l-muḳallid fi mes'eleti'l-ictihâd ve't-taklîd*' isimli eserine Mehmet Es'ad Dilaveroğlu'nun (ö.1988) yazmış olduğu reddiye mahiyetindeki eserini Sebil

²⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/116.

²⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/45-49.

yaynevinden ‘*Telfik-i Mezahibe Reddiye*’²⁶ ismi ile yayımlamıştır. Bu hususa tezimizin ilgili başlığında daha detaylı olarak temas edilecektir.

Mısıroğlu, tahrife zemin hazırlayan sebepler arasında değerlendirdiği mezhepsizlik düşüncesini, kaptansız bir gemide seyahat etmeye benzetmekte ve bu düşünceye yönelik çeşitli tenkitlerde bulunmaktadır. Ona göre, mezhep muhalifleri Müslümanların birlik ve beraberliğini sağlama gayesi göttüklerini öne sürmekle birlikte, gerçekte Hz. Peygamber’in (s.a.v.) siyerini, hadislerini ve İslâm âlimlerinin bin dört yüz yıllık ilmî müktesebatını reddetmektedirler.²⁷

Mısıroğlu, eserinde mezhep muhalifi görüşlere yönelik tenkitlerini, Muhammed Zâhid Kevserî’nin (ö.1962) ‘*Mezhepsizlik Dinsizliğe Köprüdür*’ isimli makalesinden iktibaslar yaparak desteklemektedir. Kevserî’ye göre “mezhepsizlik” düşüncesi, yeterli ilmi düzeye ulaşmış Müslüman kimselerin iltifat edebileceği bir düşünce değildir. Çünkü mezhep muhalifi söylemi benimseyen kimseler, şöhret tutkusu gibi nefsanî hislerinin tesiri ile hareket ederek âhad haberleri itibarsızlaştırarak, rivâyet usulü ile ele alınmış klasik kaynakları reddetmekte, icmâ ve kıyas gibi şer’î delilleri inkâr etmek suretiyle İslâm alimlerinin geliştirmiş oldukları yerleşik usullerden ayrılmaktadırlar. Hatta bu düşünce sahipleri, müçtehit imamların Müslümanlar arasında tefrika ve bölünmeye sebep olduklarını öne sürerek, adeta Müslümanlara ilhâd çağrısında bulunmaktadırlar.²⁸

Mısıroğlu, ayrıca “*Kur’an Araştırmaları Grubu*” tarafından yayımlanan eserlerdeki²⁹ mezhep muhalifi görüşlere de tenkitler yöneltmektedir. Ona göre, bu grup, hadisleri bağlayıcı bir delil olarak kabul etmemekte, Ehl-i Sünnet müçtehid imamlarını Hıristiyan ruhban sınıfına benzetmekte ve bâtil mezheplere yöneltilebilecek tenkitleri, Ehl-i Sünnet mezheplerine teşmil etmektedir.³⁰ Bunun yanı sıra Mısıroğlu, söz konusu grubun kitaplarında Yaşar Nuri Öztürk’ten yapılan iktibaslarla, mezheplerin değişen dünya şartlarına ayak uyduramadığı ve herkesin doğrudan Kur’an-ı Kerîm’den hüküm çıkarabileceği yönündeki görüşlerin savunulduğunu belirtmektedir. Bu tür düşüncelere karşılık olarak ise, kendi

²⁶ Mehmet Es’ad Dilaveroğlu, *Telfik-i Mezahibe Reddiye* (Sebil Yayınevi, 2015).

²⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/57-59.

²⁸ Muhammed Zâhid Kevserî, *Mezhepsizlik Dinsizliğe Köprüdür* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 9-16.

²⁹ Kuran Araştırmaları Grubu, *Kur’an Hiç Tükenmeyen Mucize* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013); Kuran Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kuran’daki Din* (İstanbul Yayınevi, 2016).

³⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/72-74.

yayınevinden yayımladığı Refik Gür'ün eserlerinden³¹ iktibaslar yaparak cevap vermektedir.³²

Tahrif Kapsamında Mezhepler ve Dinî Oluşumlar

Mısıroğlu, eserlerinde mezhepler ve dinî oluşumların ekseriyetine temas etmiş olsa da bilhassa tarihten günümüze tahrif hareketleri bağlamında fâsid düşüncelerin sadece İslâm'ı tahrif etme gayesi güdenlerini ele almıştır.³³ Çalışmalarında tarihsel olayları bütüncül bir bakış açısıyla ele alan Mısıroğlu, geçmişte ortaya çıkan sapkın görüşlerle günümüzdeki tahrif hareketleri arasında paralellikler kurarak, bu tür aykırı düşüncelerin tarih boyunca benzer biçimlerde ya da doğrudan tekrarlandığını ifade etmektedir.³⁴

³¹ A. Refik Gür, *Mecelle: Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından* (Sebil Yayınevi, 1993).

³² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/77-80.

³³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/16.

³⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/15.

2. MEZHEPLER VE TAHRİF

2.1. Mezhep ve Dinî Oluşumların Ortaya Çıkış Sebepleri

İslam düşüncesinde itikadi mezheplerin ve dini oluşumların ortaya çıkış sebeplerini anlamak hem İslam tarihi hem de günümüz Müslüman toplumlarının dini, sosyal ve siyasal yapılarının analizinde temel bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan mezhepler ve dini oluşumlar, sadece teolojik tartışmaların değil, aynı zamanda toplumsal, siyasal ve kültürel dinamiklerin de bir ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Mezheplerin ve dinî oluşumların ortaya çıkış sebepleri, İslâm Mezhepleri Tarihi literatüründe en çok tartışılan konulardan biridir. Araştırmacılar, bu süreci tek bir sebebe indirgemek yerine çok boyutlu bir perspektiften ele almışlardır. Öncelikle siyasî iktidar mücadeleleri, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra halifelik meselesinde ortaya çıkan tartışmalardan itibaren mezhepleşme sürecini derinden etkilemiştir. Sakîfe toplantısı, Hz. Osman devrinde patlak veren iç karışıklıklar ve Hz. Ali dönemindeki Cemel ve Sıffin savaşları, farklı siyasî kamplaşmaların zamanla itikadî ve fikhî ekollere dönüşmesine zemin hazırlamıştır.³⁵

Mezheplerin doğuşunda insan unsuru ve toplumsal yapı önemli bir etkiye sahiptir. Farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanların sosyo-kültürel birikimleri, kabile bağları, siyasi eğilimleri ve bireysel dini tecrübeleri, inanç ve düşünce farklılıklarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu farklılıklar, toplumsal talepler ve otoriteyle ilişkilerle birleşerek mezheplerin ortaya çıkışını hızlandırmıştır. Kur'an ve hadislerin yorumlanmasındaki metodolojik ayrışmalar da mezhep farklılaşmasının temel dinamiklerinden biri olmuştur. Nassların zahirine bağlı kalan literalist yaklaşımlar ile daha akılcı ve te'vile dayalı yorum biçimleri arasında ciddi ayrılıklar doğmuştur. Ayrıca, dil ve kültür farklılıkları da mezheplerin teşekkülünde önem arz etmiştir. İslâm'ın doğduğu toplumdaki kültürel birikim ve önceki inanç sistemlerinden taşınan unsurlar mezheplerin doğuş sürecinin müessirleri arasında yer almıştır.³⁶

Bu noktada Mısıroğlu'nun konuya yaklaşımı dikkat çekici farklılıklar arz etmektedir. Mısıroğlu, mezheplerin doğuşunu ilâhi takdir, cehalet, kötü niyet,

³⁵ Kutlu, *Mezhepler*, 47-49.

³⁶ Kutlu, *Mezhepler*, 43-54.

felsefenin olumsuz tesiri ve siyasî ihtilaflar gibi daha çok normatif ve tenkitli bir çerçevede ele almaktadır. Dolayısıyla Mısıroğlu'nun yaklaşımı, akademik Mezhepler Tarihi araştırmalarında öne çıkan sosyo-tarihî analizlerden farklı bir ton taşımakta; daha çok ideolojik ve itikadî bir hassasiyeti yansıtmaktadır.

2.1.1. Kader

Mısıroğlu, farklı inanç gruplarının ortaya çıkışını ve bu grupların birbirleri ile mücadele etmelerini kader bağlamında âlemin zıtlıklar ile kâim olmasının gereği olarak yorumlamaktadır. Ona göre, Hûd Suresi'nin 118 ve 119. ayetlerinde Allah Teâlâ, insanların ihtilaf etmeleri için yaratıldığını söylemektedir. Ona göre, hak olan mezhep ve görüşlerin karşısında bâtil olan mezhep ve görüşlerin ortaya çıkması da bir hükm-i ilâhî'dir.³⁷

Mısıroğlu, bu durumu kâinattaki zıtlıkların ve çeşitliliğin ilâhî bir gereklilik olduğu düşüncesiyle temellendirmektedir. Ona göre, hak ile bâtilin mücadelesi, insanlığın imtihanının bir parçasıdır ve bu mücadele, insanların doğruyu bulma ve tercih etme sürecinde bir sınav niteliği taşımaktadır. Bu perspektif, tarih boyunca ortaya çıkan farklı dinî, felsefî ve siyasî akımların varlığını, ilâhî iradenin bir tezahürü olarak açıklamaktadır.³⁸

2.1.2. Cehalet ve Taklit

Mısıroğlu'na göre, insan aklının ilahi beyanların önüne geçirilerek metafizik mevzular hakkında yeterli bilgiye sahip olunmaksızın görüş beyan edilmesi, bâtil mezheplerin ve tahrif hareketlerinin ortaya çıkmasına tesir etmiştir. Bilhassa, Arapça diline yeterince vakıf olmadan dinî nasları yorumlamaya kalkışan fertlerin, asıl maksadın dışında hükümlere ulaşmaları, bilgi eksikliğinden kaynaklanan yanlış anlamalara ve sapkın görüşlerin yayılmasına neden olmaktadır.³⁹

Bunun yanı sıra, fertlerin fikir edinme süreçlerinde taklit eğilimi göstermeleri de bu tür sapmaların yayılmasını kolaylaştıran bir başka etkidir. İnsanlar, bireysel farklılıklara sahip olmalarına rağmen, toplumsal yaşamlarında çevrelerindeki örneklikleri taklit etme eğilimindedir. Eğer bir toplumda bâtil düşünceler hâkim bir

³⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/17.

³⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/17.

³⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/118-119.

referans çerçevesi oluşturursa, fertler de kaçınılmaz olarak bu düşüncelerin tesiri altında kalacak ve böylece yanlış inanç ve anlayışlar nesiller boyunca aktarılmaya devam edecektir.⁴⁰

2.1.3. Müteşâbih Naslar

Kur'an-ı Kerîm'de yer alan ayetlerin tamamı, anlamları herkes tarafından doğrudan ve kolaylıkla anlaşılabilecek bir açıklıkta değildir. Manaları te'vile ihtiyaç duymayacak şekilde açık ve net olan muhkem ayetler bulunmakla birlikte, birden fazla anlama gelebilecek ve te'vile ihtiyaç duyan müteşâbih ayetler de mevcuttur. Müteşâbih ayetlerin mahiyeti, İslâm düşüncesinde tarihsel süreç boyunca üzerinde tartışılan mevzular arasında yer almakta olup, bu mesele etrafında ihtilaflı görüşler ortaya çıkmıştır.⁴¹

Bilhassa, hangi ayetlerin müteşâbih kabul edileceği, bu ayetlerin te'vil edilip edilemeyeceği ve edilmesi durumunda hangi sınırlar çerçevesinde te'vil edilebileceği hususlarında İslâm âlimleri arasında ciddi ihtilaflar meydana gelmiştir. Mısıroğlu'na göre, bu ayetlerin farklı şekillerde yorumlanmasından doğan bazı problemli görüşler, zamanla bâtil mezheplerin ve tahrif hareketlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan unsurlardan biri hâline gelmiştir. Bu mevzu bağlamında, müteşâbih ayetlerin yorumlanışı ve te'vil metodolojisi, İslâmî ilimler içerisinde kritik bir mevzu olarak değerlendirilmekte ve bu mesele etrafında geliştirilen farklı yaklaşımlar, itikadî ve mezhebî farklılıkların oluşumunda mühim bir rol oynamaktadır.⁴²

2.1.4. Kötü Niyet

Mısıroğlu'na göre, bâtil mezhepler ve tahrif hareketlerinin doğuşunun temel sebeplerinden birisi de kötü niyet sahibi kişilerin topluma yaydığı fitnelerdir. Ona göre, İslâm tarihi boyunca kaynaklarda yer edinmiş ve İslâm'ın özüne aykırı olan görüşlerin hemen hepsi, İsrâiliyat adı altında kötü niyetli kişiler tarafından üretilen rivayetlerden beslenmiştir. Bu tür rivayetler, İslâm toplumunun inanç ve düşünce yapısını tahrif etmek amacıyla kasıtlı olarak yayılmıştır.⁴³

⁴⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/119.

⁴¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/120.

⁴² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/120.

⁴³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/120.

Bu durumun tarihî örneklerine bakıldığında, Hz. Peygamber (sav) döneminde Medine’de yaşayan münafıkların önderi Abdullah b. Übey b. Selûl’ün, Hz. Âişe hakkında ortaya atılan iftiranın kaynağı olması, bu tür kötü niyetli faaliyetlerin erken bir örneği olduğu görülmektedir. Benzer şekilde, Abdullah b. Sebe’nin, Şîî düşüncesinin gulat kollarından birini temsil eden ve Hz. Ali’ye ulûhiyet isnat eden sapkın inancın yayılmasındaki rolü, Mısıroğlu’na göre bu tür fitne hareketlerinin İslâm toplumu üzerindeki yıkıcı tesirlerini açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁴

2.1.5. Felsefenin Tesiri

Mısıroğlu’na göre, felsefe yalnızca akli esas alarak hareket ettiği ve naklî delilleri göz ardı ettiği için, İslâm düşüncesinin saflığını bozarak bâtil inanç ve görüşlerin yayılmasına kapı aralamaktadır. Akıl yürütmeyi merkeze alan felsefî yaklaşımın, vahyin rehberliğini ikinci plana itmesi, İslâm düşüncesi içinde bazı sapmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁴⁵

Nitekim Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslâm filozofları, Yunan düşüncesinin tesirlerine ve temel kavramlarını İslâm dünyasına taşıyarak, akılcı bir yorum çerçevesinde dinî meseleleri ele almışlardır. Bu mütefekkirlerin eserleri, İslâm medeniyetinde entelektüel bir müktesebat oluşturmuş olsa da Mısıroğlu’na göre, onların düşünceleri Müslümanların bir kısmına tesir etmiş ve onların yoldan çıkmalarına ve ilahi buyruklara aykırı davranmalarına sebebiyet vermiştir. Ancak, Ehl-i Sünnet âlimlerinden İmâm Gazzâlî, felsefenin bu tesirlerine karşı çıkarak, bilhassa “*Tehâfütü’l-Felâsife*” adlı eserinde filozofların görüşlerini tenkit etmiş ve akılcı yaklaşımların dinî inançlar açısından sakıncalar barındırabileceğini ifade etmiştir. Böylece, Gazzâlî’nin çalışmaları, felsefî bâtil görüşlerin önünü keserek, İslâm düşüncesinde Ehl-i Sünnet çizgisinin korunmasına mühim katkılar sağlamıştır.⁴⁶

2.1.6. Siyasî Sebepler

Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra Müslümanların karşı karşıya kaldıkları en önemli ihtilaflardan birisi siyasî sebeplere dayanmaktadır. Bu ihtilafın

⁴⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/120.

⁴⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/561-562.

⁴⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/563-564.

kaynakları, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından önceki günlerde, "kalem kırtas olayı" olarak bilinen ve vasiyet meselesiyle ilgili tartışmalara kadar uzanmaktadır. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber (sav) son hastalığı sırasında yazılı bir vasiyet bırakmak istemiş, ancak bu isteği çeşitli sebeplerle yerine getirilememiştir. Bu olay, daha sonraki dönemlerde, bilhassa mezheplerin teşekkül sürecinde mühim bir ihtilaf mevzusu haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in (sav) vefatıyla birlikte, bu siyasî ihtilaf daha da belirgin hale gelmiş ve devlet başkanının seçimi meselesi, Müslüman toplumunun önünde duran en kritik sorunlardan biri olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) halife seçilmesiyle başlayan süreç, daha sonraki dönemlerde yaşanan olaylarla daha da karmaşık bir hal almış ve siyasî ayrılıklar katlanarak artmıştır.⁴⁷

Mısıroğlu'na göre, bu siyasî ihtilaflar, İslâm tarihinde bâtil mezheplerin ve tahrif hareketlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sebeplerin en kapsamlısıdır. Bilhassa Hz. Ali döneminde yaşanan olaylar ve sonrasında gelişen süreç, Müslüman toplumunun siyasî ve itikadî anlamda bölünmesine yol açmıştır. Bu bölünmelerin en somut örnekleri, İslâm tarihinin en aşırı görüşlerine sahip olan "Hâricîler" ve "Şia" mezheplerinin ortaya çıkışıdır. Bu iki mezhebin görüşleri başlangıçta siyasî bir mahiyet oluştururken, zamanla ihtilafların dinî ve itikadî boyutlara taşınmasının belirgin örneklerini oluşturmaktadır. Mısıroğlu, bu süreçte yaşananların, İslâm toplumunun birliğini zedeleyen ve bâtil inançların yayılmasına yol açan en müessir dönüm noktalarından birisi olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁸

2.1.7. Naslardan Hüküm Çıkarma Zarureti

İnananlarına olumlu ve olumsuz emirlerle çeşitli yükümlülükler getiren bir din olarak İslâm'ın kaynakları anlamında kullanılan nas kavramı Kur'an-ı Kerîm ve hadis-i şerifleri ifade için kullanılır.⁴⁹

Mısıroğlu, naslardan hüküm çıkarma zaruretinin, tarih boyunca mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının ortaya çıkışında belirleyici bir etken olduğunu vurgulamaktadır. İslâm dininde şer'i delillerden çıkarılan şer'i hükümler ve bu

⁴⁷ Mustafa Öz, *Başlangıç Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 52-64.

⁴⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/121.

⁴⁹ Yunus Apaydın, "Nas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 32/391; İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), "Nass", 517.

hükümlerin çıkarılma usulleri hakkında farklılaşmalar söz konusu olmuştur. Bazı mezhepler nasların zahiri anlamlarını esas alırken, diğerleri te'vil ve akli yorumlara daha fazla ağırlık vermiştir. Bu metodolojik farklılıklar, yalnızca fikhî mezheplerin değil, aynı zamanda kelâmî ekollerin de şekillenmesinde mühim bir rol oynamış; bu farklılaşmalar aynı naslardan hareketle farklı sonuçlara ulaşılmasına yol açmış ve zaman içinde İslâm dünyasında mezhepsel ayrışmalara sebebiyet vermiştir. Mısıroğlu da naslardan hüküm çıkarma zarureti sonucu kader, büyük günah işleyeninin durumu ve ilahî sıfatlar mevzularındaki tartışmaları bâtil mezhep ve dinî oluşumların doğuş sebepleri arasında değerlendirmiştir.⁵⁰

2.1.7.1. Kader Meselesi

Kader meselesi Hz. Peygamber (sav) tarafından yapılan iman tanımında⁵¹ yer almakta olup, aynı zamanda İslâm akaid sisteminin temel unsurlarını toplayan âmentü'nün bir parçasını teşkil etmektedir. Mısıroğlu, mevzuyu ele aldığı eserinde kader meselesine ilişkin olarak Muhammed Ebû Zehrâ'nın (ö. 1974) görüşlerini isabetli bularak aktarmaktadır.⁵²

Ebû Zehrâ'ya göre kader meselesi, İslâm tarihinde ortaya çıkan ilk itikadî ihtilâflardan biri olup, bâtil itikadî mezheplerin teşekkülünde belirleyici rol oynamıştır. Nitekim Hz. Peygamber (sav), kader mevzusunun tartışılmasının düşünceleri saptıracağını, mezhepsel ayrılıklara ve ihtilaflara sebebiyet vereceğini ifade etmiş; bu nedenle insanları kadere iman etmeye davet ederken, bu hususta münakaşaya girişmeyi yasaklamıştır.⁵³ Kader anlayışındaki farklı yorumlar, Cebriyye ve Kaderiyye gibi iki zıt mezhebin doğuşuna zemin hazırlamış ve bu mezhepler, kader meselesi etrafında şekillenen bâtil itikadî akımlar arasında bir örnek olarak yerini almıştır.⁵⁴

2.1.7.2. Mürtekib-i Kebîre Meselesi

Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde, Müslüman toplumunun içinde yaşanan siyasi ve itikadi çatışmalar, bilhassa Sıffin Savaşı'nda doruk noktasına ulaşmıştır. Bu harp,

⁵⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/553-556.

⁵¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih* (Kahire Yayınevi, ts.), "İman", 1.

⁵² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/556-557.

⁵³ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya- Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınları, 1983), 120-121.

⁵⁴ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 118-121.

Hiz. Ali taraftarları ile Muâviye b. Ebî Süfyân liderliğindeki Şam ordusu arasında gerçekleşmiş ve taraflar arasında savaşta bir sonuç alınamayınca, çözüm olarak hakem tayini gündeme gelmiştir. Ancak, hakem olayı (Hakem Vak'ası) beklenen uzlaşmayı sağlamak yerine, Müslümanlar arasında daha derin bir bölünmeye yol açmıştır. Bilhassa Hiz. Ali'nin başlangıçta destekçisi olan bir grup, hakem sürecine karşı çıkarak bu süreci meşruiyetini kaybetme olarak değerlendirmiş ve sonunda Hiz. Ali'den ayrılmıştır. Bu grup, daha sonra Hâricîler olarak isimlendirilmiş ve Hiz. Ali ile Muâviye'nin hakem sürecine başvurmalarını büyük bir günah olarak nitelendirerek, her ikisini de tekfir etmiştir. Hâricîler, hilâfet meselesinde Hiz. Osman'ın ikinci 6 yıllık döneminden itibaren gelen yönetimleri İslâm'ın temel prensiplerine aykırı bularak meşru kabul etmemiş ve bu tutumlarıyla Müslüman toplumunda radikal bir muhalefet hareketi oluşturmuştur.⁵⁵

Hâricîlerin bu görüşleri, dönemin çoğunluğunu oluşturan Müslüman âlimler tarafından reddedilmiş olsa da İslâm tarihinde mühim bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Mısıroğlu, dönemin siyasi ve toplumsal şartları bağlamında büyük günah işleyenin dünya ve ahiretteki durumu hakkındaki görüş ayrılıklarının, Hakem Vak'ası ile başlayarak İslâm dünyasında siyasi ve itikadi ayrılıkları körüklediğini ve bilhassa büyük günah işleyenleri kâfir olmakla suçlayan Hâricîler başta olmak üzere çeşitli bâtıl mezhep ve tahrif hareketlerinin doğuşuna zemin hazırladığını ifade etmiştir.⁵⁶

2.1.7.3. Sıfât-ı İlâhiye Meselesi

Allah Teâlâ'nın zatı ve mahiyeti ile O'nun ne olduğu ve ne olmadığı hususunda bilgi edinmemizi sağlayan ilâhî sıfatlar, İslâm toplumunda mühim teolojik tartışmalara mevzu olmuştur. Mısıroğlu'na göre, ilâhî sıfatları izah ederken, Allah'ı sonradan yaratılmış varlıkların nitelikleriyle tavsif eden bâtıl itikadî mezhep 'Müşebbihe' ile Allah'ı tenzih etme çabası içinde O'nun var olan bazı sıfatlarını inkâr eden bâtıl itikadî mezhep 'Mû'tezile'nin ortaya çıkışına tesir eden hususlardan biri de ilâhî sıfatlar meselesidir.⁵⁷

⁵⁵ Öz, *Mezhepler Tarihi*, 85-94.

⁵⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/560.

⁵⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/561.

2.2. Bâtıl Mezhepler

2.2.1. Hâricîler

Hâricîlerin doğuşu, İslâm tarihçilerinin kahir ekseriyeti tarafından Sıffîn Savaşında yaşanan hakem olayı ve bu olayın sonrasında gelişen süreçle ilişkilendirilmektedir. Sıffîn Savaşı, Müslümanlar arasında siyasi sebeplerle ortaya çıkan bir iç çatışma olup, Hz. Ali'nin ordusu, Hz. Muaviye'nin ordusu karşısında zafer kazanmak üzereyken, Muaviye tarafında yer alan Amr b. el-Âs'ın, taraflar arasında barış sağlanması amacıyla Allah'ın kitabı Kur'an'ın hakemliğine başvurulması yönündeki teklifi ve bu teklifin ardından yaşanan gelişmeler, hakem olayı olarak adlandırılmaktadır. Bu olay, İslâm tarihinde mühim bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Hakem olayı öncesinde Hz. Ali'ye bağlı olan askerlerden bir grup, "hüküm yalnızca Allah'a aittir" (لَا حَكَمَ إِلَّا لِلَّهِ) sloganını öne sürerek, hakem olayına şiddetle karşı çıkmış ve Hz. Ali'den ayrılmıştır. Bu grup, Hâricîlerin ilk nüvesini oluşturmuştur. Hz. Ali, başlangıçta Hâricîleri ikna etmek ve onları yatıştırmak amacıyla çaba sarf etmişse de bu çabalar sonuçsuz kalmıştır. Bunun üzerine Hz. Ali, Hâricîlere karşı askerî bir harekât düzenlemiş ve Nehrevan Savaşı'nda onları ağır bir hezimete uğratmıştır.⁵⁸

Hâricîler, Nehrevan Savaşı'nda büyük kayıplar vermelerine rağmen, varlıklarını devam ettirmiş ve zamanla terör niteliğinde faaliyetler gerçekleştirmeye başlamışlardır. Bu süreç, Hz. Ali'nin Abdurrahman b. Mülcem adındaki bir Hâricî tarafından suikast sonucu şehit edilmesiyle sonuçlanmıştır.⁵⁹ Hâricîler, tarihsel süreç içerisinde başlangıçtaki formlarını muhafaza etmeyip çeşitli dönüşümlere uğramışlardır. Bu dönüşüm neticesinde hareket, farklı alt kollar halinde teşekkül etmiştir. Bunlar arasında mutedil bir çizgide varlığını sürdüren İbâdiyye, Emevîler tarafından bertaraf edilen radikal nitelikli Ezârîka ve bunların arasında yer alan Necedât ile Sufriyye fırkaları zikredilebilir.⁶⁰

⁵⁸ Ethem Ruhi Fırlı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 16/169-170; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 194-197.

⁵⁹ Ethem Ruhi Fırlı, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 2/374.

⁶⁰ Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 106,189.

Mısıroğlu, Hâricîlerin düşünce yapısındaki sertlik ve basitliği, büyük ölçüde bedevî karakterleriyle ilişkilendirmektedir. Hâricîlerin ortaya çıkışı, her ne kadar Sıffin Savaşı'nda yaşanan hakem olayı gibi siyasi bir nedene dayanıyor olsa da hem bu hareketin doğuşu hem de sonrasında düşüncelerini sürdürmelerindeki başat faktör cehalettir. Nitekim Hâricîlerin ortaya koydukları fikirler ve gerçekleştirdikleri faaliyetler, bu cehaletin tesirlerini açık bir şekilde yansıtmaktadır. Onların bedevî karakterleri ve cehaletleri, İslâm toplumunun karmaşık siyasi ve itikadi meselelerini anlamada yetersiz kalmalarına ve bu nedenle aşırılıkçı bir tutum benimseyip sık sık isyan ederek kan dökmeye meyilli bir yapıda olmaları sonucunu doğurmuştur.⁶¹

Ancak modern akademik literatürde Hâricîleri bedevî karakterleri merkezli okumaya karşı tartışmalar bulunmaktadır. Hilmi Demir'e göre, Hâricîlik "bedevî İslâm" olarak kodlanmamalıdır. Ona göre, Hâricîlik söz konusu olduğunda bedevîlik ve hadarîlik arası karşıtlıkları öne çıkarmak yerine, bu anlayışların her ikisinin de toplumda birbirine paralel olabileceği kabul edilmeli ve Hâricîliğin şekillenme süreci dönemin kamusal ve siyasal alanının oluşumuyla bağlantılı olarak değerlendirilmelidir.⁶²

Hilâfet meselesinde ise Hâricîler, ilk dönemlerde halifenin mutlaka Arap asıllı Müslümanlardan olması gerektiği yönünde bir anlayış ortaya koymuşlardır. Ancak zamanla bu görüşlerinde değişiklik yaşanmış ve mevâlînin de halife olabileceği fikrini benimsemişlerdir. Bu değişimin temel nedeni, Hâricî hareketine mevâlîden mühim bir katılımın gerçekleşmesi ve onların, mevâlînin halife olması durumunda adaletten sapmaları halinde azledilmelerinin daha kolay olacağı düşüncesidir. Mısıroğlu Hâricîlerin siyasi görüşlerindeki bu değişimle birlikte Ehl-i Sünnet'in hilâfet anlayışından kayda değer bir şekilde ayrıldıklarını ifade etmektedir.⁶³

Ayrıca Mısıroğlu'na göre Hâricîler, İslâm düşünce tarihinde Ehl-i Sünnet anlayışına aykırı pek çok görüş benimsemişlerdir. Bu görüşler hem itikadi hem de siyasi alanlarda kendini göstermektedir. Öncelikle, Hâricîler, Kur'an-ı Kerîm'in te'vil ve tefsirine karşı çıkararak, metni zahiri bir şekilde anlama eğiliminde olmuşlardır. İman ve ameli bir bütün olarak kabul eden Hâricîler, büyük günah

⁶¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/127.

⁶² Daha fazla bilgi için bkz. Hilmi Demir, "Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricîlik Ruhu", *Dinî Araştırmalar* 5/15 (2003), 65-88.

⁶³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/128.

işleyenleri tekfir etmişlerdir. Bu durum Mısıroğlu tarafından onların "amelin imandan bir cüz olduğu" şeklindeki temel itikadi anlayışlarının bir sonucu olarak değerlendirilmiştir ve bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in iman-amel ayırımına dair görüşleriyle taban tabana zıttır.⁶⁴

Mısıroğlu'nun ameli imandan bir parça kabul eden Hâricîlerin bu görüşlerini Ehl-i Sünnet'le bağdaşmayacak şekilde yorumlarken meseleyi Ehl-i Sünnet'in Hanefî-Mâtürîdî yapısı üzerinden yorumladığı görülmektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet'in diğer temsilcileri olan İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin amelin imanın ayrılmaz bir unsuru olduğuna dair görüşleri bulunmaktadır. Buna göre bir kimsenin mümin ve müslim sıfatını haiz olabilmesi, haram kılınmış fiillerden kaçınmasına ve farz kılınan ibadetleri yerine getirmesine bağlıdır. Ancak bu âlimler de ameli olmayan kimseleri küfre nispet eden bir yaklaşım göstermemişlerdir.⁶⁵

2.2.2. Şia

Şia'nın temelleri, Hz. Muhammed'in (sav) vefatının ardından İslâm toplumundaki ruhanî ve cismanî riyaset anlamındaki devlet idaresinin (imâmet) Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere ait olması gerektiği düşüncesi etrafında şekillenmiştir.⁶⁶ Kerbela hadisesinin ardından gelişen süreçte, Emevî muhalifliği ve Hz. Ali evlatlarının haksız yere öldürüldüğü inancı, Şia'nın tedrici olarak sistemleşerek mezhepleşme sürecini başlatmıştır. Zeydiyye, İsmâiliyye, İmâmiyye ve Gâliyye Şia'nın başlıca fırkaları arasında yer almaktadır.⁶⁷

Şiîliğin temel inançları çoğunlukla beş temel esas üzerinden ifade edilmektedir: tevhîd (Allah'ın birliği), adl (ilâhî adalet), nübüvvet (peygamberlik), imâmet (ilâhî liderlik) ve me'âd (âhiret inancı) esaslarına dayanır. Bunlara ek olarak, Şia'nın diğer mezheplerden farklı görüşleri arasında rec'at (kıyamet öncesi

⁶⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/127-128.

⁶⁵ Süleyman Uludağ, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 3/14.

⁶⁶ Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 513.

⁶⁷ Mustafa Öz, "Şia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/111-113.

imamların dönüşü) ve takiyye (zaruret hâlinde inançlarını gizleme) gibi uygulamalar da doktriner çerçevenin önemli unsurları arasında yer almaktadır.⁶⁸

Mısıroğlu, Şia'nın teşekkül sürecinde Abdullah b. Sebe'nin merkezi bir rol oynadığını savunarak, bu fırkanın doğuşunu İslam dışı unsurların etkisiyle açıklamaktadır. Ona göre, Yahudi asıllı olduğu rivayet edilen İbn Sebe, Şîi düşüncenin ilk tohumlarını atan ve sahabe arasında fitne çıkarmak suretiyle ümmet birliğini zedeleyen bir figürdür. Mısıroğlu, bu şahsiyetin etkisini sadece bireysel bir kışkırtıcılıkla sınırlı görmeyip, aynı zamanda Şia'nın temel inanç yapısına yön veren zihniyetin başlangıç noktası olarak değerlendirmektedir.⁶⁹

Buna mukabil, modern akademik literatür bu meseledeki İbn Sebe merkezli anlatıları sorunlu görmektedir. Sıddık Korkmaz, İbn Sebe anlatısının tarihî gerçekliğe değil, ideolojik ve mezhebî saiklerle şekillendirilmiş bir kurgusal yapıya dayandığını ortaya koymaktadır. Korkmaz, İbn Sebe'ye atfedilen rollerin büyük ölçüde uydurma olduğunu ve bu figürün tarihsel değil, fırkalar arası mücadelelerin neticesinde üretilmiş bir efsane olduğunu belirtmektedir.⁷⁰

Ayrıca Şia'nın ortaya çıktığı bölgenin tarihsel ve kültürel arka planına da dikkat çeken Mısıroğlu; İran kaynaklı Fars milliyetçiliğinin, Hinduizm ile olan ritüel benzerliklerin ve bedevî kültürün taşıdığı unsurların yanı sıra Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinî geleneklerin de bu oluşuma yön verdiğini ifade etmektedir.⁷¹

Mısıroğlu'na göre, Şia 73 fırka hadisinde bahsedilen “fırak-ı nâriye” yani ateş ehli olan fırkalardan biri olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Şia başlangıçta Hz. Muhammed'in (sav) vefatının ardından hilâfetin Hz. Ali ve onun neslinden belirli kimselerin hakkı olduğunu savunan siyasi bir görüş iken zamanla itikâdî ve fikhî farklılıklara sahip bâtil bir mezhep niteliğinde teşekkül etmiştir. Öyle ki Şia mensupları, Hz. Ali'nin kendisinden önceki ilk üç halifeye biat etmesini “takiyye” olarak nitelendirerek Mısıroğlu'na göre Hz. Ali'yi ikiyüzlü riyakâr bir tutumla itham etmişlerdir.⁷²

⁶⁸ Avni İlhan, “Şîilik ve Ana Prensipleri”, *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 8/23 (04 Ocak 1996), 379-391.

⁶⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/134-135.

⁷⁰ Daha fazla bilgi için bkz. Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi/İbn Sebe Meselesi* (Araştırma Yayınları, 2005).

⁷¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/134-135.

⁷² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/131-134.

Mısıroğlu'na göre, Şia'nın akaid esasları, Ehl-i Sünnet inancına aykırı pek çok inancı barındırmaktadır. Bu farklılıkların başında, Şia'nın Hz. Ali ve neslinden gelen belirli kişilere velâyet makamını atfetmesi yani dinî ve siyasi liderlik salahiyetini yalnızca onlara has kılması gelmektedir. Buna ek olarak, Şia inancında bu liderlere ismet sıfatı nispet edilmekte, yani onlara günahlardan beri olma anlamında masumluk isnad etmeleri gelmektedir. Bu anlayış, Ehl-i Sünnet'in peygamberler dışında kimseye ismet sıfatı tanımayan yaklaşımıyla doğrudan çelişmektedir.⁷³

Mısıroğlu'na göre İslâm dininde yalnızca zarurat-ı hamse gibi temel mevzuların tehdit edilmesi durumunda ruhsat olarak cevaz verilen takiyye, Şia inancında vâcip olarak telâkki edilmiş ve sürekli bir uygulama haline getirilmiştir.⁷⁴ Mısıroğlu, Şia'nın akaid esaslarındaki bu bâtil görüşlerinin yanı sıra, mut'a nikâhı ve Kerbela toprağına secde etmek gibi bâtil fikhî görüşlerinin de bulunduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, Mısıroğlu İslâm âlimlerince umumi olarak kabul gören ilmî anlayışa uygun davranarak Şia'yı doğrudan küfür ile itham etmemekte, ancak onların itikadî ve fikhî görüşlerini Ehl-i Sünnet çerçevesinde tenkit ederek değerlendirmektedir.⁷⁵

Şia'nın Tarikatlara Tesiri: Bektaşîlik

Bektaşîlik, 13. yüzyılda Anadolu'da ortaya çıkan sosyal, dinî ve kısmen siyasi nitelikli hareketlerin, özellikle Babaî İsyanı'nın etkisiyle teşekkül etmeye başlayan; 15. yüzyıl sonlarında ise Hacı Bektaş-ı Veli'nin manevi mirası etrafında şekillenerek Anadolu'da kurumsallaşan gayri-sünni bir tarikattır.⁷⁶

Tasavvuftaki tarikatların silsileleri, Hz. Peygamber'den (sav) sonra umumiyetle Hz. Ebû Bekir ya da Hz. Ali ile başlamaktadır.⁷⁷ Mısıroğlu'na göre, tarikat silsileleri Hz. Ali ile başlayan tarikatlardan bazıları, Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki siyasi ihtilafa taraflı bir yaklaşım sergileyerek Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer,

⁷³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/146-147.

⁷⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/150.

⁷⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/155.

⁷⁶ Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 70-71.

⁷⁷ Needet Tosun, "Silsile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 37/207.

Hız. Muâviye gibi sahabeler hakkında olumsuz ifadeler kullanmaktadır. Mısıroğlu, bu durumu söz konusu tarikatların Şîî tesiri altında kalmalarına bağlamaktadır.⁷⁸

Mısıroğlu'na göre, Bektaşîlik Şîî ve bâtinî kaynaklı olmasına rağmen, Osmanlı Devleti'nde istisnai bir şekilde itibar görmüştür. O, Bektaşîliğin Sünnî bir tarikat olmamasına rağmen Osmanlı'da kabul görmesinin nedenlerini, Bektaşîlerin sapkın görüşlerini sır gibi saklayarak Sünnîleri yanıltmalarına bağlamaktadır. Bilhassa Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşîliği benimsemesi, bu tarikatın Osmanlı'daki konumunu güçlendirmiştir. Bu durum, Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında kaldırılmasına kadar devam etmiştir. Yeniçeriliğin ilgasından sonra ise Bektaşî baba ve dedeleri, Mason localarına girmiş ve 'Jön Türkler' ile 'İttihad ve Terakki' gibi hareketlerde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.⁷⁹

Mısıroğlu, Bektaşîliğin kökeninde Şamanizm, Budizm, Caferîlik, Hurufîlik hatta Yahudi inançlarının mezcedildiğini ifade etmektedir. Bu nedenle Mısıroğlu, Bektaşîliğin daha sonradan Şîîleşmediğini başlangıcından itibaren bu farklı inanç sistemlerinin sentezi olarak ortaya çıktığını savunmaktadır.⁸⁰

Modern akademik literatürde, Mısıroğlu'nun Bektaşîliğin kökeninde farklı inançların etkisinin bulunduğuna dair görüşünü teyit eden araştırmalar mevcuttur. Nitekim Ahmet Yaşar Ocak, menâkıbnâmeler üzerine yaptığı incelemelerde Bektaşî inanç motiflerinde Kitâb-ı Mukaddes, Uzak Doğu ve İran dinleri, Şamanizm, Budizm, Maniheizm ve tabiat kültürleri gibi çeşitli inanç motiflerinin izlerini tespit etmiştir.⁸¹

2.2.3. Cebriyye

Cebriyye, insanların irâdî ve ihtiyarî fiillerinin ilahi iradenin mutlak takdiri ve mecburi kılması sonucu gerçekleştiğini, bu konuda fertlerin herhangi bir tesirinin bulunmadığını savunan bir anlayışa sahiptir.⁸² Bu mezhebin anlayışına göre, insanların hür iradesiyle yaptıkları ve neticesinde ceza veya mükâfat gerektiren fiiller, aslında bireysel iradenin değil, ilahi iradenin bir tecellisi olarak meydana

⁷⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/280-281.

⁷⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/281-293.

⁸⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/283.

⁸¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (İletişim Yayınları, 2002), 279-281.

⁸² Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 97.

gelmektedir. Dolayısıyla, insan fiilleri, ilahi kaderin bir gereği olarak zaruri bir şekilde gerçekleşmekte ve insan iradesi bu süreçte tamamen pasif bir konumda kalmaktadır.⁸³

Mezhepler tarihi kaynaklarına göre Cebriyye, insanın fiillerinde iradesini tamamen yok sayan aşırı (Cebriyye-i Hâlisâ) ve sınırlı bir kudret tanıyan mutedil görüşler şeklinde ikiye ayrılmış; Cehm b. Safvân gibi isimlerle ilişkilendirilen aşırı cebir anlayışı bazı sûfilerce de tevhid ve tevekkül düşüncesiyle yorumlanmış, ancak bu yaklaşımın tutarlılığı alimler tarafından tartışılmıştır.⁸⁴

Mısıroğlu Cebriyye'yi, naslardan hüküm çıkarma zarureti nedeniyle ortaya çıkmış bâtil bir mezhep olarak değerlendirmekte ve Cebriyye hakkındaki görüşlerini, bilhassa Muhammed Ebu Zehrâ'nın çalışmalarından yaptığı iktibaslarla desteklemektedir. Ona göre, Cebriyye, Yahudiler ve Mecûsîler'in tesiri altında Emevîler döneminde teşekkül etmiş ve Ehl-i Sünnet inancına aykırı görüşler benimsemiştir.⁸⁵ Modern akademik literatürde Cebriyye'nin ortaya çıkışı diğer dinlerin tesirinden ziyade Emevîlerin cebir ideolojisi doğrultusunda siyasî bağlamı daha çok vurgulanmaktadır.⁸⁶

Mısıroğlu'nun aktardığına göre, Cebriyye'nin Ehl-i Sünnet'e aykırı irade meselesinden sonraki başlıca görüşlerinden ilki rü'yetullah hakkındaki görüşleridir. Onlar ahirette Allah'ın görülemeyeceği kanaatini taşımakta ve bu görüş doğrultusunda düşüncelerini temellendirmektedirler. Ayrıca, Kur'an'ın yaratılmış (mahlûk) olduğunu ve Kelamullah'ın sonradan meydana gelen (hâdis) bir nitelik taşıdığını iddia ederler. Cebriyye, Allah'ın sıfatlarla nitelendirilemeyeceğini öne sürerken, Yahudilerin durumu mevzusunda ise Hz. Muhammed'i (sav) peygamber olarak kabul etmemelerine rağmen onu yakından tanıdıkları için mümin sayılabileceklerini iddia etmektedir. Horasan bölgesinde taraftar bulan Cebriyye bu aykırı görüşleri sebebiyle Mâtürîdî kelimcileri karşısında tutunamamış ve zamanla tesirini kaybetmiştir.⁸⁷

⁸³ İrfan Abdulhamid Fettâh, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 7/205.

⁸⁴ Fettâh, "Cebriyye", 7/207.

⁸⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/566.

⁸⁶ Adem Çaylak, "İslam'da Siyasî Akıl ve Düşüncenin Oluşumu", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/43 (15 Mart 2015), 69.

⁸⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/570-571.

2.2.4. Kaderiyye

Kaderiyye, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasi çekişmeler ve bunların yol açtığı toplumsal meselelerin ilâhî takdirle ilişkilendirilmesine karşı çıkan bir anlayışa sahiptir. Bu akım, bilhassa kötü sonuçlar doğuran fiillerin insanların kendi hür iradeleriyle gerçekleştiğini kabul etmiş ve bu doğrultuda bir görüş geliştirmiştir.⁸⁸

Kaderiyye, İslâm'ın ilk dönemlerindeki iç çekişmeler ve Emevî yönetiminin uygulamalarını kadere yüklemesine tepki olarak, Ma'bed el-Cühenî temsilciliğinde insan iradesinin fiiller üzerindeki rolünü vurgulayan görüşler çerçevesinde ortaya çıkmış ve hem kelâmî hem de siyasî boyut kazanmıştır. Kaderiyye'ye göre, sorumluluk gerektiren fiiller, Cebriyye'nin iddia ettiğinin aksine, ilâhî iradenin mutlak takdiriyle değil, insanların kendi iradeleri ve tercihleri sonucu ortaya çıkmıştır.⁸⁹

Mısıroğlu, eserlerinde Kaderiyye'yi naslardan hüküm çıkarırken ortaya çıkan farklı görüşler sonucunda teşekkül eden bâtil bir mezhep olarak değerlendirmekte ve onlar hakkındaki görüşlerini de Ebu Zehrâ'dan yaptığı iktibaslarla desteklemektedir. Ona göre insanların kendi iradeleri ile yapmış oldukları fiiller de dahil olmak üzere tüm fiiller, Allah Teâlâ'nın 'Hâlık' sıfatı çerçevesinde gerçekleşmektedir. Kaderiyye ise bazı ayet ve hadis-i şerifleri kendi görüşlerine uydurmak için zorlayarak Allah Teâlâ'nın ezeli irâde ve ilmini inkâr etmektedir. Mısıroğlu'na göre Kaderiyye'nin bu düşünceleri, gayri müslimler tarafından İslâm düşüncesini tahrif etmek niyeti ile yayılmıştır.⁹⁰

Bu meseleye dair, İslâm tarihi kaynaklarında yer alan, Kaderiyye mensubu ile bir Sünni arasında geçen tartışma olarak bilinen Hişâm b. Abdülmelik'in Gaylân ed-Dimeşkî'yi sorgulamak için Evzâi'ye yaptırmış olduğu sorgulama⁹¹ Mısıroğlu'na göre, Hişâm b. Abdülmelik'in Gaylân'ı öldürmek için hüküm verdikten sonra bunu

⁸⁸ Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 263; İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 24/64.

⁸⁹ Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 263; Üzümlü, "Kaderiyye", 24/64.

⁹⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/571-572.

⁹¹ Söz konusu sorgulama Evzâi'nin Gaylân'a cevaplayamayacağı şekilde sorduğu sorular üzerinden cereyan etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 141-144.

meşru bir gerekçe göstermeyi amaçlayan, halk nezdinde göstermelik bir tartışma niteliğindedir.⁹²

2.2.5. Mürcie

Mürcie'nin ortaya çıkışında birden fazla etken rol oynamıştır. Bu bağlamda, Haricî düşünce tarzının etkisi, Emevî-Haşimî rekabeti, Emevî yönetiminin iktidarını sürdürmek amacıyla uyguladığı siyasal ve ekonomik politikalar ile kentleşme sürecinin ve yerleşik hayata geçişin beraberinde getirdiği siyasî, ekonomik ve toplumsal sorunlar belirleyici faktörler arasında yer almaktadır.⁹³ Mürcie; Gaylâniyye, Cehmiyye, Yunusiyye, Gassâniyye, Tûmeniyye, Sevbâniyye, Merîsiyye, Neccâriyye ve Kerrâmîyye şeklinde farklı fırkalara ayrılmıştır.⁹⁴

Mürcie'yi diğer mezheplerden ayıran çeşitli görüşleri bulunmaktadır. Onlara göre iman kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret olup amel imanının bir parçası değildir; bu nedenle iman eden kimse günah işlese dahi mümin olarak kalır. Büyük günah işleyenler tekfir edilmez, onların akıbeti Allah'ın iradesine bırakılır. Müminler arasında günahkâr ile salih olanın iman bakımından eşit olduğu kabul edilir, zira iman derecelere ayrılmaz. İman, artma ve eksilme kabul etmez; sabit bir hakikattir. Münafıkların durumu ise Allah'a havale edilir, insanlar tarafından kesin hüküm verilemez. Allah'ın vaadi kesin olup müminler için gerçekleşecektir, tehdidi ise Allah'ın dilemesine bağlıdır. İman yalnızca kalp ve dil ile sabit olacağından, amel noksanlığı kişiyi dinden çıkarmaz. Son olarak, hüküm koyma ve nihai yargılama yetkisi yalnızca Allah'a aittir. Bu çerçevede Mürcie, tekfirci yaklaşımlara karşı uzlaşmacı ve müsamahakâr bir duruş sergileyerek ümmet birliğini korumayı amaçlamıştır.⁹⁵

Mısıroğlu, Mürcie'yi de naslardan hüküm çıkarırken ortaya çıkan bâtil bir mezhep olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Mürcie amelin imandan bir cüz olmadığı kaidesini tahrif ederek amellerin dinî hayattaki rolünü küçümsemiş ve imanının yalnızca kalp ile tasdik olarak kabul edilmesiyle yetinmiştir. Onlar kişinin kalben imanını tasdik ettiği sürece, işlediği günahların Allah Teâlâ tarafından affedileceğini iddia etmişlerdir. Bu görüş, bilhassa günaha karşı zaafi olan ve fâsık

⁹² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/577.

⁹³ Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 172-174.

⁹⁴ Kutlu, "Mürcie Mezhebi", 199-201.

⁹⁵ Kutlu, "Mürcie Mezhebi", 188-194.

olarak nitelendirilen kimselerin Mürcie mezhebi etrafında toplanmasına neden olmuştur.⁹⁶

Mısıroğlu, büyük günah meselesini ele alırken, Ebû Hanife gibi âlimlerin, amelin imandan bir cüz olmadığı prensibini koruyarak, mevzuyu Ehl-i Sünnet çerçevesinde dengeli bir şekilde değerlendirdiklerini vurgulamaktadır. Bu nedenle, Ebû Hanife ve benzeri âlimlerin Mürcie mezhebiyle tavsif edilmesinin yanlış bir yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Mürcie'nin amelleri küçümseyen ve günah işlemeyi hafife alan tutumu, Ehl-i Sünnet inancıyla bağdaşmamakta ve bu nedenle bâtil bir mezhep olarak kabul edilmektedir.⁹⁷

Mısıroğlu, Mürcie'nin amellere dair yaklaşımını amellerin dinî hayattaki rolünü küçümsemek olarak değerlendirmektedir. O Mürcie'yi amelleri hafife almakla suçlayan ilk tarihçi de değildir. Ancak Mezhepler Tarihi kaynaklarında Mürcie'nin ammelere dair yaklaşımı hakkında onların ammelere inanmayı ve farz olduğunu bildiği halde yapmamayı birbirinden ayrı olarak değerlendirdiği geçmektedir. Mürcie'ye göre amel dinin önemli bir parçasıdır ve terk edilmesi günah sayılır, fakat günahkâr kimse bu sebeple iman dairesinden çıkmaz. Mürcie'nin bu meseledeki yaklaşımını örnekleyen güzel bir misal olarak, fakirin zekât vermesinin gerekmediği fakat zekât farz olduğuna iman etmesi gerektiği noktasındaki ısrarı verilebilir.⁹⁸

2.2.6. Mu'tezile

Hasan Basrî'nin (ö.110/728) ders halkasında talebe olan ancak büyük günah işleyenlerin durumu hakkındaki tartışmalar sonucunda bu halkayı terk eden Vasıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö.144/761) öncülüğünde teşekkül ettiği bilinen Mu'tezile, bilhassa itikadî meselelerde nakle karşı akla verdikleri öncelik ile tebarüz etmektedir.⁹⁹ Mu'tezile iki ana ekole ayrılmıştır: Basra ekolü, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile başlayan çizgiyi geliştirerek Ebü'l-Hüzeyl, (ö. 235/850) Nazzâm, (ö. 231/845) Câhiz, (ö. 255/869) gibi âlimlerle sistematik hale gelmiş, mezhebin klasik öğretilerinin büyük kısmını belirlemiştir. Bağdat ekolü ise Bishr b. Mu'temir (ö. 210/825) ile ortaya çıkmış, daha sonra Ca'fer b. Harb, (ö. 236/850) Ca'fer b.

⁹⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/578.

⁹⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/579.

⁹⁸ Kutlu, "Mürcie Mezhebi", 190.

⁹⁹ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 50-52.

Mübeşşir (ö. 234/848) gibi isimlerle temsil edilmiş ve bazı noktalarda Basra'dan farklı görüşler geliştirmiştir; özellikle kelâm metodunda, imâmet ve siyâsî konularda Basra'ya kıyasla daha esnek ve farklı yaklaşımlar benimsemiştir.¹⁰⁰

Mu'tezile, İslâm düşüncesinde diğer mezheplerden; akli merkeze alması, insan fiillerini kendi iradesine bağlaması, büyük günah işleyeni “ne mümin ne kâfir” sayarak fâsık kabul etmesi, Kur'ân'ı yaratılmış (mahlûk) görmesi, Allah'ın sıfatlarını O'nun zatından bağımsız varlıklar saymanın tevhidî tehlikeye düşüreceği gerekçesiyle mecâzî yorumlaması ve ilâhî adaletin zorunluluğunu vurgulamasıyla ayrılmaktadır.¹⁰¹

Mısıroğlu, Mu'tezile mezhebini değerlendirirken de kaynak olarak Ebû Zehrâ'dan iktibaslar yapmaktadır. Ebû Zehrâ'ya göre Mu'tezile'nin Vâsıl b. Ata ile başladığı iddiasının nedeni, onun mezhebi yayma mevzusundaki müessir rolü ve öne çıkmasıdır. Ancak Mu'tezile Vâsıl b. Ata'dan da önce ortaya çıkmış ve Zeyd b. Ali (ö. 122/740) başta olmak üzere birçok Ehl-i beyt mensubu bu ekolün görüşlerini benimsemiştir.¹⁰²

Mısıroğlu ise Mu'tezile'nin asıl teşekkül sürecinin Emevîler döneminde başlayan tercüme hareketinin tesiriyle şekillendiği kanaatindedir. Nitekim, mezhebin görüşlerinde belirgin bir felsefî tesirin bulunması da bu düşüncüyü desteklemektedir.¹⁰³

Mu'tezile, bu tercüme faaliyetlerinin neticesinde, tevhid inancının temellendirilmesinde yetersiz kalan selefî usulünün yerine akli önceleyen bir yaklaşımı benimseyerek daha sistemli ve rasyonel bir düşünce zemini oluşturmuştur. Ancak Mısıroğlu'na göre, Mu'tezile'nin bu katkılarına rağmen ‘usûl-i hamse’ olarak bilinen ve Ehl-i Sünnet inancına aykırı birtakım görüşleri bulunmaktadır;

Mısıroğlu'na göre, Mu'tezile ‘tevhid’ ilkesi çerçevesinde, Allah'ın vahdâniyeti ile kadîm oluşuna verdiği önem sebebiyle ilahi sıfatlar mevzusunda Ehl-i Sünnet ile ihtilafa düşmektedir. Bu düşünceleri onları Kur'an'ı mahluk olarak yorumlamaları ile ru'yetullahı inkâr etmeleri sonucunu doğurmuştur. Mu'tezile ‘adl’ ilkesi doğrultusunda aynı Kaderiyye mezhebi gibi ilâhî irâdenin mutlak

¹⁰⁰ İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 31/393-394.

¹⁰¹ Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 67-79.

¹⁰² Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 155.

¹⁰³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/581.

belirleyiciliğini reddetmekte, insan iradesine merkezi bir konum atfetmektedir. ‘Mu’tezile ameli imandan bir cüz saymaları dolayısı ile büyük günah işleyenleri iman dairesinden çıkmış olarak değerlendirmektedirler. Ancak ‘el-menzile beyne’l-menzileteyn’ ilkesi çerçevesinde, büyük günah işleyenler doğrudan küfre girmiş olmayıp iman ile küfür arasında bir konumda görülmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber’in (sav) şefaatinde de inkâr eden Mu’tezile ‘emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker’ ilkesini, bahsi geçen kendi görüşlerini Müslümanlara dayatmakta bir araç olarak tahrif ederek kullanmış ve bu doğrultuda baskıcı bir yaklaşım sergilemiştir.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/582-585.

3. DİNÎ OLUŞUMLAR VE TAHRİF

3.1. Dîn-i İlâhî

Dîn-i İlâhî, Babür hükümdarlarından Ekber Şah (ö. 1014/1605) tarafından Hindistan bölgesindeki çok dinli toplumu bir arada tutarak siyasi birliği tesis etmek, otoritesini güçlendirmek ve farklı dinî gruplar arasındaki uzlaşmayı sağlamak amacıyla ortaya konulan ‘tevhîdullâhiyye’ ismiyle de bilinen senkretik bir çabanın ürünüdür. Bu yapı, bölgede hâkim olan İslâm, Hristiyanlık, Zerdüştilik, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin unsurlarını bünyesinde mezc ederek eklektik bir karakter taşımaktadır.¹⁰⁵ Ekber Şah’ın ortaya koyduğu Dîn-i İlâhî’nin ne kutsal kabul edilen bir kitabı ne de kurumsallaşmış bir din adamı sınıfı bulunmaktadır. Bu anlayış, daha çok toplumsal düzeni temine yönelik olarak eşitlik, doğruluk ve farklı inanç mensuplarına karşı mutedil ve saygılı bir yaklaşımı esas almış, böylelikle dönemin sosyal ihtiyaçlarına cevap verme gayesi gütmüştür.¹⁰⁶

Mısıroğlu’na göre, günümüzdeki dinlerarası diyalog taraftarlarının düşünce babalarından biri olan Ekber Şah, askerî ve siyasî açıdan son derece zeki ve büyük bir lider olmasına rağmen İslâmiyet hakkında çok zayıf bilgilere sahipti. Başlangıçta Müslüman olan Ekber Şah, ülkesinde bir divanhâne inşa ettirerek Batı’dan gelen seyyah ve misyonerlerin yanı sıra Mecûsî, Hindû, Zerdüş gibi farklı dinlerin âlimleriyle münakaşa ve müzakereler yaptırdı. Çeşitli dinî inançların bir arada bulunduğu ve bu durumun sosyal ve siyasi sorunlara yol açtığı ülkesinde, dinler hakkında bilgi eksikliği, çevresindeki danışmanların tesirleri ve dinî çatışmaları çözme iddiasıyla, bölgedeki tüm dinlerin sözde doğrularını bir araya getirerek Dîn-i İlâhî adını verdiği yeni bir din ilan etti.¹⁰⁷

Mısıroğlu’na göre Ekber Şah’ın ölümünden önce İslâm’a geri döndüğüne dair rivayetler mevcuttur, ancak bu iddiaların doğruluğunu kesin olarak tespit etmek oldukça güçtür. Onun vefatının ardından Dîn-i İlâhî, hedefine ulaşamamış ve zamanla unutulmuş tarih sahnesinden silinip gitmiştir. Ekber Şah’ın tertiplemediği bu

¹⁰⁵ Enver Konukçu, “Ekber Şah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 10/543; Sadık Amber, “Ekber Şah’ın Kurduğu Dini İlâhî’nin, Babürlü Toplumunda Karşılık Bulamayıp, Tarih Sahnesinden Çekilme Sebepleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 15/86 (2022), 37-39.

¹⁰⁶ Hilal Şahin, *Hindistan’da Türk Rönesansı: Ekber Şah ve “Din-i İlâhî”si* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2020), 216-217.

¹⁰⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/343-345.

tür dinî müzakerelerin benzerleri, günümüzde dinler arası diyalog taraftarları tarafından ‘tesâmüh’ (hoşgörü) kavramı çerçevesinde sürdürülmektedir.¹⁰⁸

Mısıroğlu’nun Dîn-i İlâhî’yi senkretik bir din olarak değerlendirmesi karşısında modern tarih araştırmalarında, Dîn-i İlâhî’nin tam teşekküllü geniş halk kitlelerine yayılan bir din olmadığını, daha çok saray çevresinde sınırlı bir entelektüel girişim olarak kaldığını vurgulayan yorumlar da bulunmaktadır. Nitekim Malleson G. B. ve benzeri bazı araştırmacılar, Din-i İlâhî’nin bağımsız bir din teşebbüsü olmadığı görüşünü dile getirmişlerdir.¹⁰⁹

3.2. Kâdiyânîlik

Kâdiyânîliğin doğuşu, 19. yüzyıl Hindistan’ında İngiliz sömürge yönetiminin siyasî, sosyal ve kültürel etkileri ve Hristiyan misyonerlerin yoğun faaliyetleri altında dinî kimliklerin yeniden tanımlandığı bir süreçte gerçekleşmiştir.¹¹⁰ Mirza Gulâm Ahmed, (ö. 1908) başlangıçta İslâm’ı açıklamak ve diğer din mensuplarına karşı İslâm’ın hakikatini ortaya koymak amacıyla Hindu ve Hristiyanlara karşı yazılar yazmış ve "*Berâhîn-i Ahmedîyye*" adlı eserini yayımlamıştır.¹¹¹

Gulâm Ahmed zamanla kendisinin hicrî 14. yüzyılın müceddidi olduğunu ilân etmiş ve daha sonra Mehdî ve Mesîh olduğunu iddia etmiş ve oluşumun temel özellikleri bu iddialar etrafında şekillenmiştir. Bu anlayışa göre ona iman edenler gerçek mümin kabul edilirken, onun otoritesini reddedenler İslâm dairesi dışında görülmüştür. Ayrıca Kâdiyânîlik, Müslümanların inanç ve ibadet esaslarını sürdürmekle birlikte, Gulâm Ahmed’in şahsında vahyin devam ettiğini savunmuş, bu yönüyle klasik İslâm anlayışından ayrılmıştır.¹¹²

Gulâm Ahmed tarafından kurulan Kâdiyânîlik Mısıroğlu’na göre amelî olarak Hanefî fikhını tatbik etmekte, birçok meselede de Ehl-i Sünnet’e uygun görüşleriyle uyumlu bir çizgi çizmektedir. Ancak bu hareketin mensupları ‘mehdîlik’ ve ‘cihad’ gibi meselelerde Hindistan’daki İngiliz sömürge hükümetinin çıkarlarına hizmet eden sapkın görüşler ortaya koymuşlardır. Örneğin, Kâdiyânîler cihadı önemserler fakat

¹⁰⁸ Mısıroğlu, *Tahrîf Hareketleri*, 2010, 1/349.

¹⁰⁹ Amber, “Ekber Şah’ın Kurduğu Dini İlâhî’nin, Babürlü Toplumunda Karşılık Bulamayıp, Tarih Sahnesinden Çekilme Sebepleri”, 40.

¹¹⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, *Kâdiyânîlik* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 14.

¹¹¹ Fırlalı, *Kâdiyânîlik*, 43.

¹¹² Fırlalı, *Kâdiyânîlik*, 115.

bu mücadelenin silahlı mücadele olarak yapılamayacağını düşünürler. Onlar İslâm toplumunda dinî bir lider mahiyetinde bir halifenin bulunmasını gerekli görmekte, ancak bu halifeliğin seçim yoluyla belirlenmesi gerektiğini düşünmektedirler.¹¹³

Mısıroğlu'nun aktardığına göre, Kâdiyânîlik içerisinde yer alan Kâdiyân grubu, Gulâm Ahmed'in peygamber olduğunu kabul etmekte ve bu inancı kabul etmeyenleri kâfir olarak nitelendirmektedir. Bu grup, görüşlerini yaymak amacıyla geniş bir propaganda ağı oluşturmuş ve çeşitli dillerde gazete ve dergi yayımlayarak fikirlerini uluslararası düzeyde yayma çabası içerisine girmiştir. Kâdiyânîlik içerisindeki diğer bir grup olan Lahor grubu ise Gulâm Ahmed'i bir peygamber olarak değil, bir müceddid, mehdî ve mesih olarak kabul etmektedir. Lahor grubu, sayıca Kâdiyân grubundan daha az olmakla birlikte daha faal ve dinamik bir yapı sergilemektedir. Mısıroğlu, bu grupların benimsediği görüşlerin İslâm'ın temel inanç esaslarıyla çeliştiğini ve bu hareketin "sapkın" bir karakter taşıdığını vurgulamaktadır.¹¹⁴

3.3. Selefilik

Selefilik tarihî süreçte farklı evrelerden geçmiştir; başlangıçta hicrî 1. ve 2. yüzyıllarda sahabe ve tâbiîn'in görüşlerini esas almayı ifade eden metodolojik bir ilke iken, İbn Teymiyye (ö.1328) ile birlikte sistematik bir nazariyeye dönüşmüş, 18. yüzyılda Muhammed b. Abdülvehhab (ö.1297) önderliğinde Vehhâbî hareketle dini ve siyasi bir akım halini almış, 1979'da Sovyetlerin Afganistan'ı işgali sonrasında ise El-Kaide ve IŞİD gibi gruplar aracılığıyla radikal ve savaşçı bir yapıya evrilmiştir.¹¹⁵

Selefilik'in temel özellikleri; sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in dini anlayışını esas alarak İslâm'ı onların anladığı şekilde yorumlamayı savunması, akla dayalı yorumları ve bidat kabul edilen uygulamaları reddetmesi, iman ve ameli birbirinden ayırmayıp günahı imanı zedeleyen bir unsur olarak görmesi, Kur'an'ın mahluk olmadığına inanmaları, itikatta tevhide vurgu yapması, dini nasları zahirî anlamlarıyla kabul ederek ve teşbîh ve tecsîme kaçmaları, Kur'an ve sünneti eşit

¹¹³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/354-356.

¹¹⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/354-356.

¹¹⁵ Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 17-22.

kategoride kabul etmeleri ve hilafetin kıyamete kadar Kureyş kabilesinin hakkı olduğuna inanmaları şeklinde ifade edilebilir.¹¹⁶

Mısıroğlu, günümüzde mezhepsizlik fikrini savunan kişilerin kendilerini Selefi olarak nitelendirmelerinden dolayı Selefiligi adeta mezhepsizliğe bir geçiş köprüsü olarak görmektedir. Bu bağlamda mevzuyu “*Kur’an Araştırmaları Grubu*”¹¹⁷ tarafından yayımlanan kitaplardaki görüşler çerçevesinde tenkitçi bir perspektifle değerlendirmektedir. Mısıroğlu’na göre, mezhepleri reddederek müçtehidlik edası ile ortaya çıkanların neredeyse tamamı Selefi olduklarını iddia etmekte ve bu iddialarına delil olarak Selefilğin ortaya çıktığı hicri birinci asırda mezhep diye bir kurumun bulunmamasını sunmaktadırlar. Ancak Mısıroğlu, bu argümanın tarihî gerçekler ile örtüşmediğini vurgulamaktadır. Zira Ehl-i Sünnet mezheplerinin ortaya çıkışı, İslâm toplumunun ihtiyaçları ve tarihî zaruretlar doğrultusunda gerçekleşmiş, bu mezhepler dinî metinlerin doğru anlaşılması ve uygulanması için sistematik bir çerçeve oluşturmuştur.¹¹⁸

Mısıroğlu, Selefiligi mezhepsizliğe köprü olarak görmektedir. Ancak modern akademik literatürde Selefilğin özellikle Hanbelî fıkına bağlılık gösterdiğini ve Selefi düşüncenin temsilcileri olarak Hanbelîleri ifade eden yorumlar da bulunmaktadır.¹¹⁹

Mısıroğlu, söz konusu grubun temel yaklaşımlarını tenkit ederken, bilhassa üç ana noktaya dikkat çekmektedir. Birincisi, bu grubun hadisleri büyük ölçüde inkâr etme eğiliminde olmaları; Mısıroğlu, bu grubun hadisleri inkâr etme eğilimini, İslâm’ın temel kaynaklarından birini görmezden gelmek ve dinî mirası ciddi şekilde zayıflatmak anlamına geldiği gerekçesiyle tenkit etmektedir. Ona göre, hadisler, Kur’an’ın doğru anlaşılması ve uygulanması için vazgeçilmez bir kaynak teşkil etmekte ve bu kaynağın reddedilmesi, dinî anlayışta ciddi boşluklara yol açmaktadır. İkincisi, bâtil mezheplerle mücadele etmek yerine, hak ile bâtil arasında ayırım yapmaksızın tüm mezhepleri toptan reddetmeleri; Mısıroğlu, bu grubun hak ile bâtil

¹¹⁶ Koca, “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, 59.

¹¹⁷ “Kur’an Araştırmaları Grubu”, farklı disiplinlerden (ilahiyat, sosyoloji, felsefe, mühendislik vb.) akademisyenler ve entelektüellerin gönüllü iş birliğiyle oluşturduğu, bağımsız bir oluşumdur. “<https://www.kurandakidin.com/category/biz-kimiz/>” (Erişim 30 Ağustos 2025).

¹¹⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/87-91.

¹¹⁹ Detaylı bilgi için bkz. Muhyettin İğde, “Selefilğin Tarihi Arka Planı”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 (26 Nisan 2016), 151-181; Koca, “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”.

mezhepleri ayırt etmeksizin hepsini reddetme yaklaşımını, İslâmî ilimlerin müktesebatını yok saymak olarak değerlendirmektedir. Üçüncüsü, Kur'an-ı Kerîm'i herkesin kolayca anlayabileceği yönündeki iddialarının, İslâmî ilimlerin derinliği ve karmaşıklığı karşısında yüzeysel ve gerçekçilikten uzak bir tavır olmasıdır; Mısıroğlu, herkesin Kur'an'ı kolayca anlayabileceği iddiaları hakkında ise büyük İslâm âlimlerinin bile bazı ayetlerin tefsirinde zorlandığını ve bu mevzuda ihtiyatlı davrandığını bu nedenle bu iddia sahiplerinin hem dinî metinlerin derinliğini hafife aldığını hem de İslâmî ilimlerin otoritesini zayıflatmakta olduğunu düşünmektedir.¹²⁰

Mısıroğlu, hadislere yaklaşım meselesinde “Kur'an Araştırmaları Grubu'nu” Selefilik başlığı altında değerlendirerek Selefilikle ilişkilendirmektedir. Ancak, literatürde Selefî hareketlerin hadis merkezli olduğu hatta Kur'an ve sünneti eşit kategoride kabul ettikleri,¹²¹ hadis inkârının ise modern ‘Kur'ancılık’ akımlarında görüldüğü ifade edilmektedir.¹²²

3.4. Tasavvuf

Tasavvuf, İslâm'ın zahirî ve bâtinî hükümleri doğrultusunda nefis terbiyesi, kalp temizliği ve güzel ahlâk gibi manevî disiplinlerle Allah'a yakınlaşmayı amaçlayan derunî bir hayat yoludur. Tasavvufun kaynağı, özellikle şarkiyatçı perspektifi benimseyen çevrelerce İslâm dışı unsurlardan etkilendiği iddiasıyla tenkit edilmiş olsa da farklı dinlerin mistik gelenekleriyle tasavvuf arasında bazı benzerlikler bulunmakla birlikte her biri kendi bağlamında müstakil bir bütünlük arz eder; bu doğrultuda, tasavvufun esasen İslâmî kaynaklara dayandığı yönünde güçlü görüşler de ileri sürülmüştür.¹²³

Mısıroğlu'na göre tasavvuf ilminin ortaya çıkışı, mezheplerin oluşumunda olduğu gibi bir dinî disiplin ve düşünce sistemi olarak kaçınılmaz bir durumdur. Kur'an-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde açıkça yer almamasına rağmen tasavvufun sistemleştiği usul ve esaslar dinî dayanaklara sahiptir ve İslâm'ın emirleri içerisinde yer almaktadır.¹²⁴

¹²⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/89-93.

¹²¹ Koca, “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, 59.

¹²² Ahmet Yazıcı, “Kur'ancılık Ekolü'nün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 546.

¹²³ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 40/119-124.

¹²⁴ Kadir Mısıroğlu, *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 2012), 3/37.

Mısıroğlu, tasavvuf müntesiplerinin, İslâm'ın korunmasında ve yayılmasında mühim bir rol oynadıklarını, tarih boyunca, dış tehditlere karşı İslâm devletlerinin savunulmasında çeşitli hizmetler ifa ettiklerini belirtir.¹²⁵ Tasavvuf müntesipleri, günümüzde de başta Avrupa ve Amerika olmak üzere birçok ülkede, İslâm'ı tebliğ etme ve Müslümanları bozguncu akımlardan koruma vazifelerini üstlenmektedir. Bu yönüyle, Müslümanların inançlarına uygun bir yaşam sürmeleri ve manevi olgunluğa ulaşmaları mevzusunda rehberlik yaparak mühim hizmetler sunmaktadırlar.¹²⁶

3.4.1. Tasavvuf İçinden Tahrif Hareketleri

Tarihsel süreç içerisinde tasavvufî düşünceler, kimi zaman İslâm akâidine aykırı fikir ve hareketlere zemin hazırlamak amacıyla istismar edilmiştir. Bu çerçevede Mısıroğlu, eserlerinde tasavvuf kurumunun mahiyeti, gelişim süreci ve hizmetleri hakkında düşüncelerini aktardıktan sonra tasavvuf kavramının asıl manasından saptırılarak farklı niyetlerle kullanıldığı vakaları titizlikle ele almakta hem tarihten hem de günümüzden örnekleri vererek, çeşitli olay ve şahsiyetler üzerinden eleştirel bir bakış açısıyla derinlemesine bir analiz sunmaktadır.

3.4.1.1. Tarihte Tasavvuf Adına Tahrif Hareketleri

Mısıroğlu'na göre, İslâm tarihindeki Bâtînî akımların yol açtığı isyanlar, Ehl-i Beyt sevgisinin Şîîler tarafından bir perde olarak kullanıldığı olaylarla ilişkilidir. Bu minvalde Babaî İsyanı ve Şeyh Bedreddin Olayı, söz konusu akımların tarihî örnekleri arasında yer almaktadır. Bunlardan Babaî isyanı Baba İshak'ın peygamberlik iddiası ile ortaya çıkarak henüz İslâm dinini idrak edememiş olan Türkmenler'i dinî ve siyasî tesirlerle etrafında toplayarak çıkarmış olduğu isyandır.¹²⁷ Şeyh Bedreddin'in ise Ehl-i Sünnet yapılarının siyasî yaklaşımına muhalefet ederek Kızılbaş topluluklarını devlete karşı isyana teşvik etmiştir. Ayrıca, müritlerine şarap içmeyi ve müzik eşliğinde eğlenmeyi serbest bırakması, Mısıroğlu tarafından, İslâm'ın yasakladığı fiilleri helal sayan ibâhâcî bir yaklaşımın somut bir örneği olarak değerlendirilmektedir.¹²⁸

¹²⁵ Kadir Mısıroğlu, *Sarıklı Mücahidler / Kurtuluş Savaşında* (Sebil Yayinevi, 2010), 22-33.

¹²⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/84-85.

¹²⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/87.

¹²⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/93-105.

Mısıroğlu, Babaî isyanını tasavvuf adına tahrifin örneklerinden sayarak dinî bir mahiyet olarak değerlendirmektedir. Ancak modern literatürde bu isyan hakkında farklı değerlendirmelerde mevcuttur. Ahmet Yaşar Ocak, Babaî isyanının dinî bir mahiyet taşımadığını ifade etmektedir. O, bu isyanı göçebe Türkmenlerin sosyo-ekonomik sıkıntılarının sonucu olarak yorumlamış ve onu yalnızca dinî bir sapma olarak nitelememiştir.¹²⁹

3.4.1.2. Günümüzde Tasavvuf Adına Tahrif Hareketleri

Mısıroğlu, günümüzde tasavvuf anlayışını temel göstererek ortaya çıktığı halde dini tahrif eden kişi ve hareketleri ele alırken İskender Evrenesoğlu (ö.2019) ve Ömer Öngüt (ö.2010) örneklerine dikkat çekmektedir. Mısıroğlu'nun Evrenesoğlu ile tanışıklığı 1970'li yıllara dayanmaktadır. O tarihlerde görüşlerinin bir kısmını saklı tutan Evrenesoğlu, Mısıroğlu'nun çıkarmış olduğu haftalık Sebil Dergisinde tasavvufî mevzularda yazılar yazmaktaydı. Mısıroğlu onun yazılarındaki itiraz gerektiren noktaları başta tasavvufî bir neşvenin coşkunluğu olarak yorumlamış olsa da zamanla bu neşvenin İslâm'ın sınırlarını aşacak noktaya gelmesi ile yazılarına son vermiştir. Zamanla gizlediği sapık görüşlerini ortaya çıkaran Evrenesoğlu kendini mehdi ve kitaplı bir peygamber olarak ilan etmiş ve vahiy mahsulü olarak iddia ettiği satırlar kaleme almıştır. Mısıroğlu, onun bu iddialarını “zihinsel bir hastalığın eseri olarak şapla şekerini birbirine karıştırmak nev'inden” mefhum kargaşası ile ortaya konulmuş düşünceler olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Evrenesoğlu, Mısıroğlu'na göre Ergenekon adı verilen din muhalifi ihtilalcilerin aktörleri arasında da yer almaktadır.¹³⁰

Mısıroğlu'na göre ‘derin devlet’ olarak da anılan İslâm muhalifi Ergenekon yapılanmasının güdümünde olan bir başka müteşeyyih de Ömer Öngüt'tür. Öngüt İslâm düşmanları ile mücadele etmek yerine İslâm'ı ihya etmeye çalışan Müslüman gruplara yönelik itham ve iftiralarla onları itibarsızlaştırma çabası içinde olmuştur. O hangi hatanın küfrü gerektirdiği hangi hatanın insanı dinden çıkarmayıp sadece günah sayıldığı mevzusunda yeterli bilgiye sahip olmadan, dinî gayret sahibi kişilerin sözlerini çarpıtarak onları tekfir etmektedir. Süleyman Efendi'nin talebeleri,

¹²⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), 220-221.

¹³⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/109-110,135.

Çarşamba Cemaati, Risale-i Nur Cemaati ve İhlâs Cemaati gibi İslâmi grupları hedef alarak bu toplulukları bağımsız birer din gibi göstermek suretiyle tekfir etmesi, Mısıroğlu'nun değerlendirmesine göre ise bu durum İslâm muhaliflerinin amaçlarına hizmet etmektedir. Hatta Mısıroğlu, Öngüt'ün eserleri incelendiğinde bunlardan sadece Müslümanlara yönelik tenkitleri kendisinin yazmış olabileceğini iddia etmektedir. Çünkü Öngüt'ün okur yazar olmak dışında herhangi bir tahsili bulunmamaktadır.¹³¹

3.4.2. Tasavvuf Dışından Tahrif Hareketleri

Tarih boyunca tasavvuf çeşitli tenkitlere maruz kalmıştır. Mısıroğlu'na göre, tasavvufa yönelik tenkitler büyük ölçüde iki temel kaynaktan beslenmektedir: Tasavvufun kendi içerisindeki bazı söylemler ve haricî unsurlar. Bu bağlamda, tasavvuf muhaliflerinin tenkitlerinde sıklıkla öne sürdükleri gerekçelerden biri, Şatahât-ı Sûfiyye¹³² olarak bilinen ve meczuplar tarafından dile getirilen sıra dışı ifadelerdir. Bu tür ifadeler, tasavvufun hakikatinden uzak, yanlış anlamalara yol açan söylemler olarak değerlendirilmekte ve tasavvufun içsel tenkit noktalarından biri olarak görülmektedir. Bilhassa matbaanın henüz icat edilmediği, sözlü aktarımın esas olduğu dönemlerde bu tür ifadeler, tasavvufa muhalefet eden çevreler için yanlış yorumlamaya müsait bir zemin oluşturmuş ve tenkitlerin odağında yer almıştır. Tasavvufa yönelik muhalefetin bir diğer mühim sebebi, akla ve bireysel üstünlük iddialarına aşırı değer veren kesimlerin, tasavvufî düşünceyi rasyonaliteye aykırı görmesidir.¹³³

Mısıroğlu'na göre, İslâm tasavvufunun diğer dinlerdeki mistik tecrübelerle gösterdiği benzerlik de tenkit unsurlarından biri olmuştur. Bununla birlikte, tasavvufun dinî hayatın özünü teşkil etmesi nedeniyle, İslâm'a umumi olarak karşı olan çevrelerin dinin diğer temel esaslarıyla birlikte tasavvufu da reddettiği görülmektedir. Bu tür haricî sebepler, tasavvufa yönelik tenkitlerin kapsamını daha

¹³¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/137-140.

¹³² Şatahât tasavvuf literatüründe, sâfinin vecd ve istiğrak hâlinde sarf ettiği ve muhtevasında iddia barındıran söz için kullanılan terimdir. Süleyman Uludağ, “Şathiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010).

¹³³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/197-204.

da genişleterek, zaman içerisinde farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹³⁴

Mısıroğlu'na göre tüm bu tenkitler incelendiğinde, tasavvufa karşı dile getirilen hususların temelsiz olduğu görülmektedir. 'Şatahât-ı Sûfiyye' olarak adlandırılan ifadeler, tasavvufun özüne uygun olmayan ve yanlış anlamaya müsait söylemlerden ibarettir. Ayrıca, dinlerin manevî yönlerinde bazı benzerliklerin bulunması tabiidir; ancak İslâm'ın ruhî öğretilerinin başka dinlerden müteessir olduğu iddiası tarihsel gerçeklerle bağdaşmamaktadır. İnsan aklı, dinin sırlarına ancak yüzeysel bir yaklaşım sunabilir. Dinin derin manalarına erişmek ve hakikatin özüne varmak için hissî ve ruhî bir idrak gereklidir; bu da tasavvufun sağladığı bir imkândır. Aklın mutlak hakimiyetinde kalarak tasavvufun getirdiği kalbî tasdikten mahrum olanlar, tasavvufu ve onun temsil ettiği derin dinî anlayışı reddetmektedirler. Dolayısıyla, tasavvufu reddetmek, dinin kâmil anlamda idrak ve tatbik edilmesini de reddetmekle eşdeğer bir tavidir.¹³⁵

3.4.2.1. Tarihten Tasavvuf Düşmanlığına Örnekler

Mısıroğlu'na göre İbn Teymiyye (ö.1328) İslâm tarihinde tasavvuf muhalifliğini başlatan şahsiyettir. İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd anlayışını Batı felsefesinde görülen materyalist panteizmin İslâm dünyasındaki karşılığı olan vahdet-i mevcûd suretinde algılayarak yanlış bir değerlendirmede bulunmuştur. Ona göre bu kavrayış, selef itikadına aykırı olarak kâinatı ilah kabul etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye, tasavvufta mühim sayılan manevî şahsiyetlerin türbelerini ziyaret etme, istiğase, tevessül ve şefa'at gibi uygulamaları şirk olarak nitelendirmiştir. Bununla birlikte, Abdulkadir-i Geylânî gibi bazı erken dönem mutasavvıflara saygı duymuş olmasına rağmen umumi olarak sûfî metodolojisinin büyük bir kısmını İslâm'ın özüne aykırı bularak tenkit etmiştir.¹³⁶

Mısıroğlu'na göre, Muhammed bin Abdülvehhâb (ö.1792) ise İbn Teymiyye'nin bu tenkitlerini daha da ileri götürerek tasavvuf aleyhtarlığının en sert temsilcilerinden biri haline gelmiştir. Bid'at ve hurafelerle mücadele amacıyla İbn Teymiyye'nin görüşlerini sistematik biçimde geliştirip genişleten İbn Abdülvehhâb,

¹³⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/204-205.

¹³⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/197-205.

¹³⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/210-212.

tasavvufu tamamen bid'at olarak kabul etmiş ve tarikatlara mensubiyeti küfürle eşdeğer saymıştır. Ayrıca vakıf müessesesini bâtil addederek Osmanlı Devleti'nin Mekke ve Medine'deki vakıflarını dağıtmış ve mallarını yağmalamıştır.¹³⁷

Mısıroğlu'na göre İbn Teymiyye ve İbn Abdülvehhâb'ın tasavvufa karşı bu sert tenkitleri, tasavvufun özünde barındırdığı manevi derinliği göz ardı etmelerinden kaynaklanmaktadır. Tasavvuf, onların tenkitlerinin aksine, İslâm'ın tevhid anlayışına aykırı değil, doğru bir şekilde kavrandığında tevhid inancını pekiştiren bir boyut sunmaktadır. Dolayısıyla, İslâm tarihinin mühim bir parçası olan tasavvuf geleneğini yok saymak, dinin manevi ve ahlaki yönünün eksik kalmasına neden olacaktır.¹³⁸

3.4.2.2. Günümüzden Tasavvuf Düşmanlığına Örnekler

Günümüz İslâm dünyasında tasavvufa yönelik tenkitler çeşitli isimler üzerinden tartışılmaktadır. Abdülaziz Bayındır, tasavvuf geleneğinde tarikat şeyhlerinin, Hristiyan azizlerine benzer şekilde, ruhani âlemle bağlantılı liderler olarak görüldüğünü ve Allah ile müritler arasında bir aracı konumunda olduklarını iddia etmektedir.¹³⁹ Ona göre, bazı tarikat mensupları Hz. Peygamber'i (sav) ve tarikat şeyhlerini ilah mertebesine yükseltmiş, rabıta yoluyla şeyhe ibadet ederek tevhid inancını zedelemişlerdir.¹⁴⁰

Mısıroğlu Bayındır'ın bu yaklaşımını eleştirerek onun bu görüşleri ile tasavvufun umumi usûl ve esaslarını şirk olarak değerlendirdiğini ve bu vesile ile de tasavvuf ehlini müşrik ilan ettiğini ifade etmektedir. Mutasavvıfların Hz. Peygamber'e (sav) duydukları sevgi ve bağlılık, onun Allah'ın kulu ve peygamberi olduğunu tasdik ettikten sonra onu övgüyle anmaktan ibarettir. Bayındır'ın Hz. Peygamber'in beşerî sıfatına ağırlık verip ondaki yüce vasıfları görmezden gelerek ona dair övgüleri ilâh ittihaz etmekle bir tutması zoraki bir te'vildir. Tasavvufta rabıta denilen mefhum ise şeyhi ilâh ittihaz etmek değil onun manevi olgunluğundan faydalanmak ve onun hâinden istifade etmek amacı taşımaktadır. Bu nedenle

¹³⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/212-216.

¹³⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/210-216.

¹³⁹ Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Aracılık ve Şirk* (Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 104.

¹⁴⁰ Bayındır, *Kur'an Işığında Aracılık ve Şirk*, 81-82; Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış* (Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 168.

rabitanın şirk sayılmasını da akıl ve mantıkla bağdaşmayan bir yorum olarak değerlendirmektedir.¹⁴¹

Mısıroğlu ayrıca, Mevdûdî'yi (ö.1979) de yakın tarihteki sureti haktan görünerek tasavvuf aleyhtarlığı yapan kişiler arasında saymaktadır. O tasavvufun temel esaslarına cahiliye damgası vurmakta, tasavvufun Yunan felsefesi ve Hindu mistisizminin tesiriyle ortaya çıkmış bir unsur olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'yi de öven Mevdûdî'nin mezheplerin birleştirilmesi ve hilâfet mevzusundaki görüşleri de Mısıroğlu'na göre İslâm'ın temel esaslarını tahrif etme mahiyetinde görüşlerdir.¹⁴²

Mısıroğlu, tasavvufu özünde İslâm'ın manevî derinliğini temsil eden bir disiplin olarak değerlendirmiş; ancak tarihsel süreçte ve günümüzde bu disiplinin bünyesinde ortaya çıkan bazı sapmaları tahrifat olarak nitelendirmiştir. Bu çerçevede onun tasavvufa yönelik yaklaşımı ikili bir mahiyet arz etmektedir: bir yandan tasavvuf geleneğini müdafaa, diğer yandan ise bu gelenek içerisindeki istismarlara karşı tenkit. Böylelikle Mısıroğlu'nun tavrı hem tasavvuf mirasının korunması hem de muhtemel yozlaşmalara karşı bir uyarı hüviyeti taşımaktadır.

3.5. Reform Hareketi

Reform hareketi, dinde ıslahat yaparak inancı özgün haline döndürme hedefi taşıyan bir süreç olup, 16. Yüzyılda Alman mütefekkir Martin Luther'in (ö.1546) kilise uygulamalarına yönelik tenkitleriyle başlamış ve Avrupa Hristiyanlığının bir bölümünün Roma Kilisesi'nin egemenliğinden çıkarak Protestan mezheplerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır.¹⁴³

Literatürde reform kavramının eşanlamlısı olarak ıslahat kavramının kullanıldığı görülmektedir. Ancak reform kavramı “yeniden şekil verme” manasını içerirken ıslahat kavramı “orijinal haline döndürme” manasını içermekte ve bu anlamda birbirinden farklılık göstermektedir.¹⁴⁴ Reform kavramı bizde daha çok modernist anlayışları tanımlamak için kullanılmakta ve bu anlayışın temelini

¹⁴¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/232-267.

¹⁴² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/279-288.

¹⁴³ Jacques Waardenburg, “Reform”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 34/53-532; İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), “Reform”, 549.

¹⁴⁴ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 139.

Müslümanların karşılaştığı sorunlar karşısında tarihsel dini mirasını tekrardan gözden geçirerek dinin asıl kaynaklarına dönüş yapması oluşturmaktadır.¹⁴⁵

Mısıroğlu, Türkiye’deki reform taraftarlığı tahrif hareketinin, 1839 tarihli Tanzimat Fermanı ile başladığını ve bilhassa gayri müslimlerin Müslümanlar karşısında eşit haklara sahip olması gibi uygulamalar ile şekillendiğini ifade etmektedir.¹⁴⁶ Ona göre, Türkiye’de İslâm dini hakkında reform söylemini savunan çevreler, mezhepsizlik fikrini teşvik etmekte, Kur’an-ı Kerîm’in Türkçe mealıyla namaz kılınmasını ve Kur’an metninin Latin harfleriyle yazılmasını talep etmektedir. Bu doğrultuda, İslâmî esasların tahrif edilmesine yönelik girişimlere karşı bir duruş sergileyen yayın organlarının eksikliği nedeniyle, Mısıroğlu “Fetih Gazetesi” aracılığıyla söz konusu görüşlere karşı geliştirilen mücadeleye öncülük ederek gazetenin yeniden çıkarılmasını önermiş ve gazetenin nakdî ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlayarak yeniden basılmasını sağlamıştır.¹⁴⁷

Mısıroğlu’nun Tanzimat’ı tenkit eden bu görüşleri karşısında akademik literatürde Tanzimat’ı hukuk reformu, eşit vatandaşlık ve modernleşme bağlamında farklı yorumlayan yaklaşımlarda bulunmaktadır. Halil İnalcık, Tanzimat ile birlikte Osmanlı’da klasik şer’î usûlle hukuk üretimi yerini hukuk sistemlerinin yabancı modeller hâlinde alınmasını bir gelişme olarak yorumlamakta ve bu gelişmeye karşı bir tepki olarak yerli ve İslâmî temelde hazırlanmış “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye” kanununun oluşturulduğunu belirtmektedir.¹⁴⁸

Mısıroğlu’na göre, günümüzde İslâm’ın bugünkü durumu ve geleceği üzerine fikir beyan eden bazı “yenilikçi” düşünürler, Luther’in reformist yaklaşımını benimseyerek İslâm dinî içinde benzer bir reform hareketini desteklemektedir. Ancak İslâm dinî için reform kavramı, dinin temel yapısıyla örtüşmemektedir. Çünkü Mısıroğlu’na göre, İslâm dininde ibadetlerin zamanlaması, adap ve erkânı aklî değerlendirmelerle değil, naklî delillerle belirlenmiştir. Batı’daki Reform hareketi bizde uygulanmaya çalışıldığı gibi ibadatlara müdahale olarak değil, Hristiyanlıkta sonradan eklenen unsurların ayıklanmasına yönelik bir süreç olarak şekillenmiştir. Ayrıca Hristiyanlıktaki gibi dinî bidatleri din olarak sunan Papalık Makamının

¹⁴⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 209.

¹⁴⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/107.

¹⁴⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/129.

¹⁴⁸ Bülent Arı, “Halil İnalcık ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (01 Mayıs 2005), 800-803.

karşılığı İslâm dininde, dinin vahye dayalı bir dinî otoriteye bağlı olması sebebiyle yoktur. İslâm toplumu içinde yanlış veya sapkın uygulamalarıyla dalalet içerisinde olanlar elbet ki mevcuttur, ancak bunların dinin özüne nüfuzu söz konusu değildir. Bu sebeple, Avrupa’da ortaya çıkan reform hareketi, İslâm dinî için örnek teşkil edemez.¹⁴⁹

Cemâleddin Efgânî

Cemâleddin Efgânî 1838 senesinde doğmuş 19. yüzyıl siyaset adamı ve mütefekkidir. Onun İran’da mı Afganistan’da mı doğduğu mevzusu hem milliyeti hem de mezhebi bağlamında tartışmalara mevzu olmuştur. Eğitim hayatına erken yaşta başlayan Efgânî, İslâmî ilimler, felsefe ve Batı düşüncesine dair çeşitli görüşler sunmuştur. Modern İslâm düşüncesinde mühim bir yere sahip olan Efgânî 1897 senesinde İstanbul’da vefat etmiş ve naaşı daha sonra Afganistan’a nakledilmiştir.¹⁵⁰ Mısıroğlu Efgânî’yi dinî ve siyasi görüş ve faaliyetleri çerçevesinde değerlendirmiştir.

Mısıroğlu, Efgânî’nin düşünce çizgisine yönelik tenkitlerinde, onun İslâm dünyasındaki faaliyetlerinin arka planında mezhebî ve siyasî bazı saiklerin bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Efgânî’nin İran’ın Esedâbâd şehrinde doğması ve Şîî menşeli olması, özellikle Ehl-i Sünnet’i parçalayıcı söylemlerinde belirleyici bir zemin teşkil etmektedir. Nitekim Mısıroğlu, onun Şîî aidiyetini gizlemek amacıyla Efgânî (Afganlı) ismini kullandığını ifade etmektedir.¹⁵¹

Mısıroğlu ayrıca, Efgânî’nin siyasî ve fikrî söylemlerini dönemin sömürgeci güçlerinden olan İngiliz nüfuzu ile ilişkilendirmekte ve bu durumun, onun İslâm dünyasında üstlendiği rolü problematik hâle getirdiğini savunmaktadır. Bu sebeple Mısıroğlu, Efgânî’nin İngilizler ile ilişkilerini bir casusluk durumu olarak yorumlamaktadır. Onun bu ilişkilerini İslâm dünyasına yönelik faaliyetleri açısından

¹⁴⁹ Mısıroğlu, *Tahrîf Hareketleri*, 2012, 2/96-99.

¹⁵⁰ Hayreddin Karaman, “Efgânî Cemâleddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 10/456-459.

¹⁵¹ Mısıroğlu, *Tahrîf Hareketleri*, 2010, 1/394; “Mustafa İslamoğlu’nun Cemaledin-i Efgani ve Fes meselesi ile ilgili yazısına dâir”, haz. Kadir Mısıroğlu, *Youtube* (Erişim 03 Şubat 2025), ksm. 00.40-13.00.

sorgulayıcı bir unsur olarak değerlendirmekte ve bu ilişkilerin İslâm dünyasına yönelik faaliyetlerinin gerçek amacını gizleyen bir vasıf taşıdığını düşünmektedir.¹⁵²

Efgânî'nin masonlukla ilişkisi de Mısıroğlu'nun tenkitlerinin bir diğer mühim noktasını teşkil etmektedir. Mısıroğlu, Efgânî'nin mason olduğunu ve onun fikirlerinin arka planına bu kurumlarla olan bağlarının tesir ettiğini iddia etmiş ve bu kanaatini kitabına eklediği çeşitli evrak ve nakillerle desteklemiştir.¹⁵³

Akademik literatürde Mısıroğlu'nun Efgânî'nin mason olması hakkındaki iddialarını destekler yorumlarda bulunmaktadır. Literatür onun Mısır ve Avrupa'daki localara katıldığını, hatta çevresini de davet ettiğini gösterir. Sevenleri bunu sömürgecilere karşı bir araç olarak kullandığını söylerken, karşıtları masonluğu din karşıtı ve yabancı çıkarlarına hizmet eden bir cemiyet olarak görür. Afgânî ise kısa süreli üyeliğinin ardından ayrılmış, bu mesele onun hakkında yapılan yorumları derinden etkilemiştir.¹⁵⁴

Efgânî'nin hem milliyeti hem de mezhebî aidiyeti hususunda kaynaklarda görüş ayrılıkları mevcuttur. Kendisinin Afganistanlı ve Sünnî olduğunu ileri sürenler arasında, bazı Batılı araştırmacılar ile kendisini tutan talebeleri ve yakın çevresi yer almaktadır. Buna karşılık İranlı ve Şîî olduğu yönündeki iddialar hem bazı doğulu hem de Batılı araştırmacılar tarafından dile getirilmiş olup, bu görüş genellikle Efgânî'ye muhalif olan çevrelerce savunulmuştur. Kaynaklarda, Efgânî'nin mason localarına katılımının, bu yapıları kendi amaçları doğrultusunda kullanma niyetiyle gerçekleştiği bilgisine yer verilmektedir.¹⁵⁵ Efgânî'nin İngiliz casusluğu yaptığı iddialarına dair güvenilir bir bilimsel araştırma bulunmasa da dönemin masonik yapılarının Batılı siyasî odaklarla sıkı ilişkiler içinde olduğu göz önüne alındığında, onun bu çevrelerle olan irtibatı, bazı çevrelerce İngiliz çıkarlarına hizmet ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu yorumların bir komplo teorisi olduğu ilmî bir temele dayanmadığı şeklinde değerlendirmeler de söz konusudur.¹⁵⁶

Mısıroğlu, Efgânî'nin İslâm birliğinden önce ırkçılık düşüncesine sahip olduğunu, kan bağına din bağından daha sağlam addederek gittiği yerlerde milliyetçi

¹⁵² “Mustafa İslamoğlu'nun Cemaleddin-i Efgani ve Fes meselesi ile ilgili yazısına dâir”, ksm. 00:40-13:00.

¹⁵³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/395-401.

¹⁵⁴ Aliye Yılmaz, *Seyyid Cemaleddin Afgani ve din eğitimi anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 100-103.

¹⁵⁵ Karaman, “Efgânî Cemâleddin”, 10/456-463.

¹⁵⁶ Yılmaz Sait, “İngiliz Casus”, 09 Mayıs 2019, 8-10.

hisleri körüklediğini bu düşüncesi ile de diğer mütefekkilere de tesir ettiğini ifade etmektedir. Mısıroğlu Efgânî'yi İslâm dünyasında ortaya çıkan reform hareketinin kurucuları arasında kabul etmekte ve hakkında sert tenkitlerde bulunarak onu kâfirlikle itham etmektedir. Ayrıca Mısıroğlu'na göre Efgânî'nin peygamberliği bir sanat olarak değerlendiren yaklaşımı, dönemin ilmî ve siyasî çevrelerinde ciddi tepkilere yol açmış ve bu görüşü sebebiyle İstanbul'dan uzaklaştırılması söz konusu olmuştur.¹⁵⁷

Kaynaklarda Efgânî'nin “nübüvvet sanattır” ifadesine dair yapılan değerlendirmelerde, bu sözün bağlamından kopararak ele alındığı ve bu nedenle yanlış anlamalara sebebiyet verdiği belirtilmektedir. Nitekim Hasan Fehmi Efendi'nin, söz konusu ifadeyi esas alarak Efgânî'yi tekfir ettiği bilinmektedir. Ancak bu ifade, bir konferans konuşması esnasında sarf edilmiş olup konuşmanın bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, maksada muhalif daraltıcı bir yoruma tâbi tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, tek başına bu sözden hareketle Efgânî'nin, nübüvvet anlayışını tahrif ettiğini ileri sürmek ilmî açıdan isabetli görünmemektedir. İlgili değerlendirmelerde, Efgânî'nin nübüvveti sanata benzetirken, onun ilâhî kaynaklı olduğunu inkâr etmediği, daha çok mecazî ve felsefî bir anlatım tercih ettiği ifade edilmektedir.¹⁵⁸

Muhammed Abduh

Muhammed Abduh 1849 senesinde Mısır'ın kuzeyinde yer alan Buhayre şehrinde doğmuştur. 1871 yılından sonra Efgânî'den matematik, felsefe ve kelâm dersleri okumuştur. Eğitim hayatının ardından Kahire Dârülulûmu'nda tarih, Dârü'l-elsüni'l-Hidîviyye'de Arap dili ve edebiyatı dersleri vermiştir. Çıkardığı “*el-Menar*” isimli dergisinde İslâmî mevzularda yazılar kaleme alan Abduh'un bu yazı ve düşünceleri, modern İslâmî hareketler üzerinde derin bir tesir bırakmıştır. Abduh 1905 yılında Mısır'da vefat etmiştir.¹⁵⁹ Mısıroğlu Abduh'u, dinî görüşleri ve siyasi faaliyetleri çerçevesinde değerlendirmektedir.

¹⁵⁷ “Mustafa İslamoğlu'nun Cemaleddin-i Efgani ve Fes meselesi ile ilgili yazısına dâir”, ksm. 00:40-13:00; Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/396-397.

¹⁵⁸ Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (Eser Matbaası, 1977), 1/558-560; Karaman, “Efgânî Cemâleddin”, 10/457.

¹⁵⁹ M. Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 30/482-485.

Mısıroğlu'na göre Abduh, 1871 yılında Mısır'a gelen Cemaleddin Efgânî ile görüşükten sonra düşünce yapısında mühim bir kırılma yaşamış ve tamamen reformist bir hüviyet kazanmıştır. Bu temasın ardından Abduh'un fikrî yöneliminde köklü bir dönüşüm yaşanmış ve gazetelerde reformist düşüncelerini yansıtan istikamette makaleler yayınlamaya başlamıştır. Mısıroğlu, Abduh'un fikrî ve meslekî gelişiminin arka planında İngiliz nüfuzunun müessir olduğunu ileri sürmekte; bu çerçevede onun ifsad projeleri kapsamında İngilizler tarafından desteklenmesinin, zamanla müftülük makamına getirilmesinde müessir bir unsur olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁰

Kaynaklarda Abduh'un İngilizlerle ilişkisinin, bulunduğu tarihî döneme göre değişkenlik gösterdiği görülmektedir. Hayatının erken döneminde İngiliz emperyalizmine karşı net bir duruş sergileyen Abduh, bu tavrı sebebiyle sürgünle cezalandırılmıştır. Ancak Kahire'ye dönüşünün ardından gerçekleştirmeyi arzuladığı eğitim ve ıslahat projeleri için İngilizlerle sınırlı düzeyde iş birliği yollarını araştırdığı, bu çerçevede bir süre mason localarına katıldığı; fakat bu yapıların sömürgeci politikalarla bağlantılı olduğunu fark etmesi üzerine kısa sürede bu çevrelerden ayrıldığı belirtilmektedir.¹⁶¹

Mısıroğlu'na göre Abduh ve onun gibi reformist düşünceye sahip kişilerin savunduğu "Arap Kavmiyetçiliği" fikri, 1882 yılında vuku bulan Urâbî Paşa isyanında somut bir karşılık bulmuştur. Abduh'un sonraki dönemde siyasetten uzaklaşarak kendini ilmi çalışmalara adanmış süreçte kurduğu derneğin amacını "ilahî kaynaklı dinleri birleştirmek" olarak ifade eden Mısıroğlu, bu durumu günümüzdeki dinler arası diyalog faaliyetlerine benzetmektedir. Ayrıca Mısıroğlu'na göre Abduh'un reformist düşünceleri sadece Mısır ile sınırlık kalmamış, Osmanlı topraklarında da tesirini göstermiştir. Bilhassa Mehmet Akif Ersoy ve Ziya Gökalp gibi mütefekkirler, onun düşüncelerinden müteessir olmuş ve bu reformist anlayışın Türkiye'de yayılmasında mühim bir rol oynamışlardır.¹⁶²

Hüseyin Kâzım Kadri

Hüseyin Kâzım Kadri, 1870 yılında İstanbul Beylerbeyi'nde dünyaya gelen bir devlet adamı ve mütefekkiridir. Eğitimini Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi ve İngiliz

¹⁶⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/402-403.

¹⁶¹ Özervarlı, "Muhammed Abduh", 30/485.

¹⁶² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/403-408.

Ticaret Mektebi'nde tamamlamıştır. Osmanlı bürokrasisinde çeşitli vazifelerde bulunmuş, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra siyasete dahil olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde yer almıştır. Dilbilim alanında bilhassa 'Türk Lügatı' adlı eseri ile tanınan Kâzım Kadri, ayrıca tarih, siyaset, ziraat ve din gibi farklı disiplinlerde çeşitli telif eserler kaleme almıştır. Kâzım Kadri 1934 yılında vefat etmiştir.¹⁶³ Mısıroğlu Hüseyin Kâzım'ı bilhassa din alanındaki eserleri bağlamında ele almaktadır.

Hüseyin Kâzım Kadri'ye göre, İslâm toplumunun çöküşüne ve Müslümanların tefrika ve ihtilafa düşmesine neden olan başlıca etkenler tarikatlar ve mezheplerin kelâmî tartışmalarıdır. Ona göre Müslümanların geri kalmışlıklarından kurtulabilmeleri için körü körüne taklit anlayışını terk etmeleri ve kapanan içtihad kapısını yeniden açmaya yönelmeleri gerekmektedir.¹⁶⁴ Ayrıca Hüseyin Kâzım, Vehhâbî düşünceyle paralellik arz edecek bir yaklaşımla, bütün mezheplerin ilga edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, Selefî akideye dönüş sağlandığında Hanefilik, Şafîlik, Şîîlik, İbâdîlik ve Zeydîlik gibi mezhepler, ortak bir "Muhammedîlik" kimliğinde birleşecektir.¹⁶⁵

Mısıroğlu'nun değerlendirmelerine göre, II. Meşrutiyet döneminin fikrî atmosferinde ortaya çıkan bazı fikir akımları, dinî gelenekle bağdaşmayan reformist eğilimler taşımaktadır. Bu noktada, Kâzım Kadri dürüst, hamiyetperver ve dünya malına meyletmeyen bir şahsiyet olmasına rağmen özellikle Tevfik Fikret'in (ö.1915) dinin asli kaynaklarından uzaklaştırıcı delaletle yönlendiren tesirinden müteessir olmuştur. Mısıroğlu, Kâzım Kadri gibi Hanbelî mezhebine ve Muhammed b. Abdülvehhâb'a (ö. 1792) ilgi duyan bazı fikir sahiplerini, görünürde mezhebe bağlılık sergilemelerine rağmen, arka planda mezhebî yapının bütünlüğünü zedeleyici bir yaklaşımı benimsediklerini belirtmektedir.¹⁶⁶

Mısıroğlu, bu tür mezhepsizlik yönelimlerine sıcak bakmamakta ve Ehl-i Sünnet çizgisi açısından tenkit etmektedir. O mezhepsizlik düşüncesini, dinî ilimlerin sahih temeller üzerinde inşa edilmiş sistematiğini tehdit eden bir unsur olarak görmektedir. Zira ona göre Ehl-i Sünnet mezhepleri, mezhep imamlarının heva ve

¹⁶³ Nurettin Albayrak, "Hüseyin Kâzım Kadri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 18/554-555.

¹⁶⁴ Sakin Taş - Samed Yazar, "Hüseyin Kâzım Kadri'nin Fikrî Hayatı -İstikbâl- Doğru' Adlı Eseri Özelinde", *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslamî İlimler*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 324-325.

¹⁶⁵ Fatih M. Şeker, *Osmanlılar ve Vehhabilik* (Dergah Yayınları, 2007), 40-45.

¹⁶⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/420-426.

heveslerinin bir ürünü değil, aksine hayatın dinamikleri ve fiili zaruretleriyle dinî nasların uyumunu gözeten ilmî içtihatlardan neşet etmiştir. Bu mezheplerin varlığı, ümmetin itikadî ve amelî sahada birlik içinde kalmasını ve bâtil anlayışlardan korunmasını temin eden bir işlev görmektedir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde Mısıroğlu, mezhep karşıtı düşünceleri geleneksel din anlayışının dışında, reformist ve tahrife açık bir zemin olarak değerlendirmekte; Kâzım Kadri gibi bu fikirleri savunan şahısları da dinî düşünce içerisinde muteber bir konuma yerleştirmemektedir. Bu yönüyle Kâzım Kadri, II. Meşrutiyet dönemi fikir dünyasında, dinî geleneği yeniden şekillendirme arzusunu taşıyan reformist anlayışların bir temsilcisi konumunda görülmektedir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, Mısıroğlu Kâzım Kadri'yi tahrifçi ve reformist bir zihniyete sahip kişiler arasında kabul etmekte ve onu II. Meşrutiyet devrinin siyaset ve fikir hayatının önemli şahsiyetlerinden biri olarak ele almaktadır.¹⁶⁷

Hüseyin Kâzım, Mısıroğlu'nun tenkidi ile irtibatlı olarak İslâm şeriatı hükümlerinin zaman ve mekânın değişmesiyle ahenkli olduğunu bu bağlamda kadınların miras paylaşımında eşit pay alması gerektiğini ayrıca tesettürün bir Arap geleneği olduğunu ve bu geleneği benimsemeyen toplumların, bu adetinden dolayı dinden çıkmış olmayacaklarını ifade etmektedir. Görüşünü desteklemek adına ise Hz. Ömer'in mut'a nikahını kaldırmasını bir delil olarak sunmaktadır.¹⁶⁸

Mısıroğlu Kâzım Kadri'nin Kur'an ayetlerine yönelik bu tarihselci yorumlarını şiddetle tenkit etmektedir. Özellikle ayetlerin bir kısmının yalnızca nâzil olduğu dönemin Arap toplumu için geçerli olduğu yönündeki yaklaşımlar, Mısıroğlu tarafından Kur'an'ın evrensel hitap boyutunu daraltan ve onu tarihsel bir metin konumuna indirgemeye teşebbüs eden bir anlayış olarak değerlendirilmektedir. Mısıroğlu, bu tür yorumları çağdaş tarihselcilik düşüncesinin bir uzantısı olarak görmekte ve Kur'an'ı dönemin sosyo-kültürel şartlarına hapseden bu yaklaşımı, ilâhî kelâmın evrenselliğine ve kıyamete kadar sürecek geçerliliğine aykırı bulmaktadır. Ona göre, bu tür düşünsel yönelimler, “zaman sana uymuyorsa sen zamana uy” şeklindeki seküler mantığın dinî metinlere tatbikinden ibarettir. Böyle bir anlayış ise

¹⁶⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/420-428.

¹⁶⁸ Hüseyin Kâzım Kadri- yay. Ergin, *İnsan Hakları Beyannamesi'nin İslam Hukukuna Göre İzahı* (İstanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, 1949), 41.

Kur'an'ı neshe yeltenmek anlamına gelmekte ve beşerî aklın ilâhî hükümler üzerinde tasarrufta bulunabileceği gibi sakıncalı bir zemine kapı aralamaktadır.¹⁶⁹

Reşîd Rızâ

Reşîd Rızâ 1865 senesinde bugünkü Lübnan sınırları içinde yer alan Kalemûn'da doğmuştur. 1889 yılında Beyrut'ta Abduh'un derslerine katılarak onun öğrencisi olmuştur. Kahire'de "el-Menar" dergisini yayımlayarak fikirlerini geniş kitlelere ulaştıran Rızâ, hayatı boyunca eğitim, siyaset ve İslâmî ilimler üzerine çalışmalar yürütmüş ve modern dönem İslâm dünyasında ismi geçen bir yazar olmuştur. Reşîd Rıza 1935 senesinde Kahire'de vefat etmiştir.¹⁷⁰ Mısıroğlu Reşîd Rızâ'yı dinî görüşleri ve hassaten mezhepler hakkındaki fikirleri çerçevesinde incelemektedir.

Mısıroğlu'na göre Efgânî'nin İran, Abduh ve Resid Rıza'nın Mısır asıllı olmalarına rağmen her üçü de reformist düşünceleri çerçevesinde kendi memleketlerinden ziyade Türkiye'de müessir olmuşlardır.¹⁷¹

Reşîd Rızâ'nın düşünce yapısı incelendiğinde, onun mezhepler karşısındaki yaklaşımının Mısıroğlu tarafından tenkit edilen çizgiye yakın olduğu görülmektedir. Nitekim Reşîd Rızâ'nın temel hedeflerinden biri, dinin katı mezhebî kalıplardan arındırılarak çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde yeniden yorumlanmasıdır. Ona göre, değişen zaman ve şartların doğurduğu meselelerin çözümünde Müslümanların yalnızca tek bir mezhebe bağlı kalmaları zarurî değildir; bilakis, Allah'a daha şuurlu bir kulluk amacıyla diğer mezheplerin içtihat ve fetvalarından da istifade edilmesi mümkündür.¹⁷²

Mısıroğlu, Reşîd Rızâ'nın çeşitli dinî ve siyasi fikir ve iddiaları arasında en dikkat çekici olan hususun, onun mezheplere harp ilan etmesi olduğunu düşünmektedir. Nitekim bu mevzu, Reşîd Rızâ'nın "*Muḥâverâtü'l-muşlih ve'l-muḥallid fî mes'ele'ti'l-ictihâd ve't-taklîd*" adlı eserinde ele alınmış olup, söz konusu eser Ahmet Hamdi Akseki tarafından "*Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*" başlığıyla Türkçeye çevrilmiş ve bir bölümü *Sebilürreşâd* dergisinde

¹⁶⁹ Mısıroğlu, *Tahrîf Hareketleri*, 2010, 1/427-428.

¹⁷⁰ M. Sait Özervarlı, "Reşîd Rızâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 35/14-15.

¹⁷¹ Mısıroğlu, *Tahrîf Hareketleri*, 2010, 1/388.

¹⁷² Özervarlı, "Reşîd Rızâ", 35/15.

yayımlandıktan sonra kitap olarak basılmıştır. Bu esere yönelik tenkitler arasında Mehmet Es'ad Dilaveroğlu'nun kaleme aldığı reddiye öne çıkmakta olup, bu çalışma Mısıroğlu tarafından "*Telfik-i Mezahibe Reddiye*" adıyla yayımlanmıştır.¹⁷³

Mısıroğlu, Reşid Rızâ'nın "telfik-i mezâhib" yani mezheplerin birleştirilmesi düşüncesini ön plana çıkarmasına rağmen, onun bu yaklaşımının aslında Ehl-i Sünnet'in yerleşik içtihat usulüne aykırı olduğunu ve mezhepsizlik fikrini barındırdığını savunmaktadır. Mısıroğlu, Reşid Rızâ'nın düşünce yapısının Ehl-i Sünnet fihkî ile amel eden Müslümanları, gayri müslimlere ve putperest müşriklere benzetme gibi Ehl-i Sünnet anlayışıyla bağdaşmayan fahiş hatalar ihtiva ettiğini ifade etmektedir.¹⁷⁴

Ömer Fevzi Mardin

Ömer Fevzi Mardin 1878 yılında Mardin'de doğmuştur. Askeri mektepte eğitim alarak Osmanlı ordusunda subaylık yapan Ömer Fevzi, Trablusgarp Savaşı sırasında Libya'da Arûsi Selâmi tarikatına intisap etmiş ve ömrünün kalanını tasavvuf hayatı çerçevesinde sürdürerek 1953 yılında vefat etmiştir.¹⁷⁵ Mısıroğlu Ömer Fevzi'yi tasavvuf ile ilgili mevzular ve gayri müslimler hakkındaki fikirleri çerçevesinde değerlendirmektedir.

Mısıroğlu, Ömer Fevzi'nin kendisini Arûsi tarikatının şeyhi olarak takdim etmesini mesnetsiz bir iddia olarak değerlendirmekte; bununla birlikte onun Nakşibendî, Halvetî, Kadirî, Mevlevî ve Şâbânî gibi çeşitli tarikatlardan icazetli olduğu yönündeki beyanlarının da güvenilir olmadığını ifade etmektedir.¹⁷⁶

Ömer Fevzi'nin gayri müslimler hakkındaki düşüncelerinin temelini, onlar için mevlid okutulabileceğine dair verdiği fetva teşkil etmektedir. Bu kapsamda Ömer Fevzi, "*Müslüman Olmayanların Din Durumları*" başlıklı bir eser kaleme almış ve bu eserde Mûsevî ve Hristiyanların dalalette olmadıklarını, bilakis onlardan kutsal kitaplarına tâbi olanların, hidayet ehli sayılabileceklerini ileri sürmektedir. Ayrıca gayri müslimler için yalnız mevlid değil, dua da edebileceğini ve bu tür

¹⁷³ Detaylı bilgi için bkz. Dilaveroğlu, *Telfik-i Mezahibe Reddiye*; Ahmed Hamdi Akseki, *Mezahibin Telfiki ve İslamın Bir Noktaya Cem'i* (Daru'l Hilafe, 1916).

¹⁷⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/410-412.

¹⁷⁵ Kamil Büyüker, "İstanbul'da Mardinli Bir Asker, Mutasavvıf: Ömer Fevzi Mardin (1878-1953)", *Makalelerle Mardin IV: Önemli Simalar - Dini Topluluklar*, ed. İbrahim Özcoşar (İstanbul, 2007), 76,81-82.

¹⁷⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/435.

ibadetlere mazhar olmanın yalnızca Müslümanlara mahsus olmadığını, Ehl-i kitap için de bunların geçerli olduğunu ayetler, hadisler ve çeşitli yorumlarla temellendirmektedir.¹⁷⁷ Ayrıca Mısıroğlu, eserinde Ömer Fevzi'nin gayri müslimler hakkındaki bu görüşlerini nakletmekte onların dalalette olmadıkları aksine hidayet ehli oldukları hakkındaki sözleri ile Kur'an-ı Kerîm'in önceki kitapları iptal etmediği, Hz. Muhammed'i (sav) tasdik etmeyenlerin de cennete girebileceğine dair ifadelerini dinler arası diyalog söylemi çerçevesinde değerlendirerek tenkit etmektedir.¹⁷⁸

Mısıroğlu, Ömer Fevzi'nin beş vakit namazın herkesin vaktine uygun olmadığı ve Kur'an-ı Kerîm'de de namazın üç vakit olarak emredildiği yönündeki görüşleri ile Ehl-i Sünnet çizgisindeki Müslümanlara yönelik tenkit ve imalarını da şiddetle tenkit etmektedir.¹⁷⁹

Ömer Fevzi "*Varidât-ı Süleyman Şerhi*"¹⁸⁰ isimli kitabının ön sözünde esere dair övgülerde bulunurken eserin bir kısmının yeni ilahi fikirler barındırdığını ifade etmektedir.¹⁸¹ Mısıroğlu Ömer Fevzi'yi bu eseri üzerinden de tenkit etmektedir. Ona göre, Ömer Fevzi bu kitabın ön sözünde, şerhini yaptığı metni Kur'an ile eşdeğer görmekte ve Hz. Peygamber'e gelen vahiy ile bir farkının bulunmadığını iddia etmektedir.¹⁸² Bu görüşleri nedeniyle Mısıroğlu, Ömer Fevzi'yi dinden çıkmakla itham etmektedir.¹⁸³

Besim Atalay

Besim Atalay, 1882 senesinde Uşak'ta doğmuştur. Dârülmuaallimîn'de eğitim olarak öğretmenlik ve idarecilik vazifelerinde bulunmuştur. Millî mücadele döneminde siyasi faaliyetlerde yer almış ve hassaten Türk dili üzerinde yaptığı çalışmalarla tanınmıştır. Atalay, bilhassa '*Dîvânü lugâti't-Türk*' tercümesi ile dilbilim alanında mühim bir şöhret kazanmış olup, ayrıca İslâm dini ve Arapça üzerine çeşitli

¹⁷⁷ Ömer Fevzi Mardin, *Müslüman Olmayanların Din Durumları* (İstanbul: Nûr Basımevi, 1952), 30-31.

¹⁷⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/436-438.

¹⁷⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/438-439.

¹⁸⁰ Ömer Fevzi Mardin, *Varidât-ı Süleyman Şerhi* (İstanbul: İlâhiyyat Kültür Te'lifleri Basım ve Yayım Kurumu, 1951). (Varidât-ı Süleyman, Enis Behiç Koryürek'in Mevlevî dervişi Çedikçi Süleyman Çelebi'nin ruhundan gelen ilhamla yazdığını iddia ettiği edebi eseridir.)

¹⁸¹ Mardin, *Varidât-ı Süleyman Şerhi*, 3.

¹⁸² Mardin, *Varidât-ı Süleyman Şerhi*, 3; Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/441.

¹⁸³ Kadir Mısıroğlu, "Ömer Fevzi Mardin Kimdir İtikâden Durumu Nasıldır?", *Youtube* (Erişim 10 Temmuz 2024), 00,01-20,51.

eserler kaleme almıştır. Kur'an-ı Kerîm tercümesi de bulunan Atalay 1965 senesinde vefat etmiştir.¹⁸⁴ Mısıroğlu Atalay'ı İslâm dini ve Arapça hakkındaki düşünceleri bağlamında incelemektedir.

Besim Atalay, Müslüman toplumların geri kalmışlığı üzerine çeşitli değerlendirmelerde bulunmuş ve bu bağlamda İslâm dünyasının Batı karşısında yaşadığı geri kalmışlığın temel nedenlerini ele almıştır. Atalay'a göre, bu durumun başlıca sebepleri arasında din adamlarının cehaleti ve bağnazlığı ile mezhep ve tarikatların artışı yer almaktadır. Ayrıca, Müslümanların ibadetlerinde Kur'an-ı Kerîm'in anlamını kavramadan yalnızca Arapçasını okumalarının ahlaki bir üstünlük kazandırmadığını ve bunun da geri kalmışlık sürecine katkıda bulunduğunu öne sürmüştür.¹⁸⁵

Atalay, Arapçayı "henüz yavru tüyünü dökmemiş zaman azlığı" mecazıyla ifade ederek dil dilbilgisi açısından yetersiz ve ilkel bir dil olarak değerlendirmiştir.¹⁸⁶ Ayrıca Atalay Kur'an'ın Arapça üzerinden ezberlenmesini yani hafızlığı İslâm'ın aslında bir gerekliliği olmayan bir bid'at olarak nitelendirmiş ve günümüzde hafızlığa ihtiyaç duyulmadığını dile getirmiştir.¹⁸⁷

Mısıroğlu ise Atalay'ın gerek din adamlarına gerekse Arapça'ya dair bu düşüncelerini ağır biçimde tenkit etmekte; bu görüşlerin ırkçı saiklerle şekillenmiş bir zihniyetin ürünü olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca, onun namazda Kur'an kıraatinin Türkçe tercümeyle ifa edilmesine yönelik anlayışına katkı sağlamak kastıyla tahrif gayesi güden bu düşünceleri dile getirdiği kanaatindedir. Nitekim Mısıroğlu'na göre, Atalay'ın hazırlamış olduğu Kur'an meâlini direkt 'Kur'an' olarak isimlendirmesi, onun lafzî vahyin yerine tercümeyi ikame etme yönündeki maksadının açık bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸⁸

Atalay, Türklerin bin yılı aşkın bir süre Arapları korumaya çalışmalarına karşılık Arapların Çanakkale'de Türklere karşı harp eden taraflar arasında yer

¹⁸⁴ Nuri Yüce, "Atalay Besim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 4/43.

¹⁸⁵ Besim Atalay, *Türk Dili ile İbadet* (İstanbul, 1965), 24'ten nakleden Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/465.

¹⁸⁶ Atalay, *Türk Dili ile İbadet*, 45'ten nakleden Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/449.

¹⁸⁷ Atalay, *Türk Dili ile İbadet*, 89'dan nakleden Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/452-453.

¹⁸⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/469-472.

aldığını ileri sürmüştür.¹⁸⁹ Hatta medrese ile sarayın din adamları ve padişahların el ele vererek ulusal varlığımızı halifelik uğruna feda ettiklerini ifade etmiştir.¹⁹⁰

Öte yandan Mısıroğlu, Atalay'ın lisan alanındaki ırkçı tutumunu tarihî olaylara da yansıttığını ileri sürerek, onun Arapların Türklere ihanet ettiği yönündeki değerlendirmesini çarpıtma ve tahrifat olarak nitelendirmektedir. Mısıroğlu'na göre Osmanlı'ya karşı girişilen hareketler bütün Araplara mal edilemez; söz konusu isyan, esasen yalnızca Şerif Hüseyin ve ona bağlı sınırlı bir grup tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁹¹

Atalay mezhep ve tarikatların insanda irâde, azim, düşünce ve hareket kabiliyeti bırakmadığını insanı kör bir âlet haline getirdiğini iddia etmekte ancak mezhepler arasında Mu'tezile'yi ayrı tutarak ondan övgü ile bahsetmektedir.¹⁹²

Mısıroğlu ise Atalay'ın mezhep ve tarikatlara yönelik tenkitlerini reddederek, ortaya attığı bu görüşlerin Mu'tezile gibi "bâtıl mezhep" ve onların tâlî kolları için doğru olabileceğini düşünmektedir. Ayrıca, ibadetlerin Türkçe ile yapılması yönündeki görüşlerinin de Müslüman birisi tarafından öne sürülmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹⁹³

3.6. Kemalizm

Mısıroğlu'nun, Kemalizm'i, İslâm dinini tahrif eden ideolojik oluşumlar arasında değerlendirmesinin temel nedeni, Kemalizm'in prensiplerinin ölçü alınarak dinî meselelerin açıklanmaya çalışılmasıdır. O İslâm'da şariat hükümlerinin hayatın tüm alanlarına hükmetme özelliğine sahip olduğunu vurgulayarak, laiklik düşüncesinin İslâm ile bağdaştırılma çabalarını bir tahrif girişimi olarak görmektedir. Bu yaklaşım ile Mısıroğlu'nun laiklik ve Kemalizm tenkitlerinin, dinî ve ideolojik temeller üzerinden şekillendiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁴

Din ve devlet işlerinin ayrılığını esas alan siyasî-hukukî bir ilke olan lâiklik Mısıroğlu'na göre ülkemizde devlet idaresinin herhangi bir dine bağımlı olmaktan çıkarılması cihetinde uygulanmamıştır. Mısıroğlu, Türkiye'de "ıslahat, inkılap ve

¹⁸⁹ Atalay, *Türk Dili ile İbadet*, 81'den nakleden Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/460.

¹⁹⁰ Atalay, *Türk Dili ile İbadet*, 18'den nakleden Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/459.

¹⁹¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/460.

¹⁹² Atalay, *Türk Dili ile İbadet*, 21'den nakleden Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/454.

¹⁹³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/455-457.

¹⁹⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/716.

laiklik” kavramlarıyla anılan hareketlerin temel amacının, devleti ve fertleri İslâm’dan uzaklaştırmak ve İslâm dışı bir hüviyet kazandırmak olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşünceyle, "Kemalist İnkılaplar" olarak adlandırdığı reformların belirleyici özelliğini laiklik değil, lâdinîlik (dinsizlik) olarak nitelendirmektedir.¹⁹⁵

Mısıroğlu’na göre Kemalist inkılâplar, Türk tarihinde batılılaşma hareketinin ilk somut adımı olarak görülen Tanzimat Fermanı ile başlayan sapmanın nihai bir safhasıdır. Bu inkılâpların zeminini oluşturan fikri arka plana dair reformistlerin düşünceleri Mısıroğlu tarafından incelenmiştir. Bizim çalışmamızda bunlar Kemalist tahrifatın öncü reformistleri başlığı altında ele alınmıştır. Ona göre, söz konusu inkılâpların ortaya çıkmasında yalnızca bu fikirler değil, aynı zamanda askerî buhranlar ve Batı’nın teknik üstünlüğü karşısında Türk aydınları arasında gelişen “aşağılık hissi” de müessir etkenlerden birisi olmuştur.¹⁹⁶

Mısıroğlu, Kemalist tahrifatı din, dil ve tarih olmak üzere üç temel veçheye ayırmaktadır ve bu dönüşümün nihai amacının dinî tahrifat olduğunu öne sürmektedir. Kemalist tarih anlayışı milliyetçiliği dava edinmiş ancak bunu yaparken içerisine dinin içtimai tezahürleri dahil olacağı için milliyetçiliği bir kültürel milliyetçilik şeklinde değil İslâm dininin reddettiği ırkçılık temelinde şekillendirmiştir.¹⁹⁷

Mısıroğlu, Arapçadan Türkçeye geçen ve İslâm düşünce dünyasının temel kavramlarını oluşturan kelimelerin büyük ölçüde Kur’an-ı Kerîm menşeli olduğunu ve bu terimlerin dinî ihtiyaçlarla dilimize yerleştiğini belirtmektedir. Bu itibarla Kemalizm’in bu kavramları dilimizden çıkararak, İslâm’dan uzaklaşmayı hedefleyen bir hafıza ve kültür dönüşümü gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.¹⁹⁸

Mısıroğlu’na göre Lozan Antlaşması sonrasında ülkenin idaresinde söz sahibi olan kadrolar, Millî mücadele sürecinde halkın desteğini kazanmak için İslâm ideolojisini sembol olarak kullanmış; ancak zaferin ardından pozitivist ve materyalist fikirleri benimseyerek bu politikaya tamamen zıt bir yol izlemişlerdir. Mısıroğlu, bu dönemdeki aydınların, hazırlık aşamasında Batı karşısındaki geri kalmışlığın sorumluluğunu din adamlarına yüklediklerini; fakat kısa süreli bu taktikten sonra asıl

¹⁹⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/485-486.

¹⁹⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/414-415.

¹⁹⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/434.

¹⁹⁸ Kadir Mısıroğlu, *Bin Uydurma Kelimeyi Boykot Yahud Doğru Türkçe Rehberi* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 2013), 62-70; Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/443.

meselenin İslâm'da olduğunu kabul etme konusunda fikir birliğine vardıklarını ifade etmektedir.¹⁹⁹

Kemalist inkılâpların icra safhasında mühim rol alanların, kendi düşüncelerini “demokrasi” ve “cumhuriyet” gibi kavramlarla meşrulaştırmaya çalıştıklarını belirten Mısıroğlu, bu reformların halkın iradesine rağmen gerçekleştirildiğini ifade etmektedir. 1925 yılında çıkarılan Şapka Kanunu’nu bu duruma örnek göstererek, bu kanuna karşı çıkan birçok kişinin, herhangi bir cezai müeyyide içermemesine rağmen devlete isyan etmiş olarak yargılanıp idam edildiğini hatırlatmaktadır. Bu, Mısıroğlu’nun Kemalist reformların dayatmacı karakterine yönelik tenkitlerinin temel unsurlarından biridir.²⁰⁰

Mısıroğlu’na göre Kemalist inkılâplar ile getirilen yasaların niteliği, İslâm dininin alanını daraltarak onu sadece mabetlere ve bireysel vicdanlara hapsedmekten ibarettir. Ezanın Türkçe okutulması ve ibadetlerin Türkçeleştirilmesine yönelik düzenlemeler, insan hakları ihlali olarak değerlendirilmelidir. Bu inkılâpların amacı yalnızca devleti değil, aynı zamanda milleti de İslâmsızlaştırmaktır. Tekke ve zaviyelerin, bir devlet kurumu değil sivil toplum kuruluşu oldukları halde laikliğe aykırı bulunarak kapatılması, milletin de İslâm’dan uzaklaştırılmasının hedeflendiğini göstermektedir. İslâm dininin yeri artık Kemalizm ile doldurulmak istenmiş, Kemalizm’in önderi Mustafa Kemal Paşa (ö.1938) da bazen ‘ilah’ bazen de ‘peygamber’ mevkiine konulmuştur. İslâm’ın altı iman esası yerine altı ok, camiler yerine ise halkevleri ikame edilmek istenmiştir.²⁰¹

3.6.1. Mustafa Kemal Paşa

Mısıroğlu’nun değerlendirmesine göre, Mustafa Kemal Paşa’nın hayatı ve siyasi duruşu, iki farklı dönemden oluşmaktadır. İlk dönem, Millî Mücadele’nin zaferle sonuçlandığı tarihe kadar uzanan süreci kapsamaktadır. Bu dönemde Mustafa Kemal Paşa’nın dinî söylemler kullandığı ve halk arasında dindar bir lider olarak görüldüğü ifade edilmektedir. Nitekim onu dindar göstermek isteyenler de delillerini hayatının bu ilk sürecindeki dönemden göstermektedir.²⁰²

¹⁹⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/417.

²⁰⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/418.

²⁰¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/417-424.

²⁰² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/460.

Mısıroğlu'na göre Mustafa Kemal Paşa Millî Mücadele boyunca halkın desteğini, dindar görünerek ve din adamlarını yanında bulundurarak temin edebilmiştir. Hatta Mustafa Kemal Paşa'ya Hahambaşı Hayim Naum Efendi'nin Lord Gürzon'un direktifleri doğrultusunda İzmir'de 'hilâfet ortadan kaldırılmadığı takdirde sulh olmayacağı' mesajını iletmesine kadar Mustafa Kemal Paşa bizzat kendisi Halife olmak istiyordu. Nitekim Saltanatın kaldırılması sürecindeki meclis konuşmalarında hilâfeti öven ifadeler kullanması ve diğer tutumları bu isteğini destekler niteliktedir. Ancak, halife olma ihtimalinin kalmadığını fark eden Mustafa Kemal Paşa, İzmir İktisat Kongresi'nde geri adım atmış ve barışı sağlamak amacıyla hilafeti feda etmiştir. Mısıroğlu, hilafeti milletin dinî hayatı için bir tür koruyucu baraj olarak değerlendirmekte, hilafetin bir defa yıkılmasının ardından Kemalist inkılâpların peşi sıra gerçekleştiğini ve bu reformları dinî değerlerin tahrifi olarak nitelendirmektedir.²⁰³

Mısıroğlu'na göre, Mustafa Kemal Paşa'nın hayatının ikinci dönemi ise tamamen din muhalifi söylem ve fiillerle şekillenmiştir. Bu görüşünü desteklemek amacıyla eserinde, Mustafa Kemal Paşa'nın din muhalifi ifadelerini aktaran çeşitli kaynaklara atıfta bulunmuştur. Ayrıca, Mısıroğlu, 5816 sayılı kanunun, Mustafa Kemal Paşa'ya dair tarihsel gerçeklerin ortaya konulmasını engellediğini ifade ederek, bu nedenle onun hakkında daha ayrıntılı bir değerlendirmede bulunamamasının mazur görülmesini talep etmektedir.²⁰⁴

3.6.2. Mısıroğlu'na Göre Kemalist Tahrifatın Öncü Reformistleri

Reform 16. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan Kitâb-ı Mukaddes'i temel alarak Katolik kilisesini tenkit eden ve Hristiyanlığın aslına dönülmesini savunan bir hareket olarak tanımlanmaktadır.²⁰⁵ İslâm'da reform, Batı'daki Hristiyanlık reformu ile kıyaslanabilir bir hareket olarak doğrudan bir karşılığa sahip değildir. Bununla birlikte ıslah terimi, dinî ve toplumsal değerlerin yeniden ihyası ve düzeltme girişimlerini ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁰⁶

²⁰³ Kadir Mısıroğlu, *Geçmişi ve Geleceği ile Hilâfet* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 2011), 247-248; Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2010, 1/491-496.

²⁰⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/459.

²⁰⁵ Jacques Waardenburg, "Reform", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 34/530.

²⁰⁶ Ali Merad, "İslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 19/143.

Mısıroğlu dinde reformu dinin özüne aykırı olan ilaveleri veya değiştirmeleri ortadan kaldırmayı amaçlayan bir müdahale olarak tanımlamaktadır. Ona göre reform bu mahiyeti ile İslâm dini için söz konusu olamaz. Çünkü İslâm dininde ibadetlerin zamanı adap ve erkanı akıl yürütmeye değil nakle dayalı olarak belirlenmiştir. Batı'daki reform hareketi, bizdeki uygulamalardan farklı olarak ibadetlerin biçimine müdahale etmekten ziyade, Hristiyanlığa sonradan eklenen unsurlara yönelik bir düzeltme girişimi olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Hristiyanlıktaki bidatleri resmî din kurumu aracılığıyla sunan Papalık makamının İslâm dünyasında bir karşılığı da bulunmamaktadır. Ancak tüm bunlara rağmen modern dönemde din hakkında yorum yapan yenilikçi düşünürlerin mühim bir kısmının açık ya da gizli olarak reform yanlısı bir tutum sergilediğini de ifade etmektedir.²⁰⁷

Ziya Gökalp

1876 yılında Diyarbakır'da dünyaya gelen Mehmed Ziya, Türk fikir hayatında mühim bir yere sahip olup, daha çok Ziya Gökalp ismiyle tanınmaktadır.²⁰⁸ Milliyetçi ve Türkçü hareketin fikir babası sayılan Gökalp bilhassa Cumhuriyet dönemi öncesinde kaleme aldığı eserleriyle Türkiye'deki inkılâp hareketlerine ilham kaynağı olmuştur. Gökalp 1924 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir.²⁰⁹ Mısıroğlu Gökalp'i dinî muhtevalı yazıları ile Kemalist inkılâplara kaynaklık eden fikirleri bağlamında incelemektedir.

Gökalp'in milliyetçilik hakkındaki düşüncelerine baktığımızda, Birinci Dünya Savaşı öncesinde Türk milliyetçiliği ile İslâmiyet'i mezcetmek düşüncesinde olduğunu ancak Müslümanların savaş esnasında cihad çağrısına uymadıkları hatta bir kısmının düşman ile iş birliği yaptıklarını düşünerek bu düşüncesinden vazgeçtiğini görmekteyiz. Bu durum Gökalp'in Türkleri bir Avrupa milleti olarak telakki etme eğilimine yönelmesine ve Türk milliyetçiliğini Avrupa medeniyeti ile sentezleme düşüncesine yönelmesine yol açmıştır.²¹⁰

²⁰⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/96-100.

²⁰⁸ M. Orhan Okay, "Ziya Gökalp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 14/124.

²⁰⁹ Süleyman Hayri Bolay, "Ziya Gökalp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 46/128.

²¹⁰ Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, çev. Cemil Meriç (Sebil Yayinevi, 1980), 72.

Gökalp'e göre artık yapılması gereken temel vazife, bir taraftan halkın benliğinde mevcut olan Türk kültürünü ortaya çıkarıp ihya etmek, diğer taraftan da Avrupa medeniyetinin unsurlarını millî kültüre aşılamdır.²¹¹ Bununla birlikte İslâm birliği düşüncesi Gökalp'e göre, bir zamanlar sanıldığı gibi Müslümanların istiklale kavuşmasını sağlamaktan ziyade bu sürece hem engel olmuş hem de onların terakkilerine mâni olmuştur.²¹² Ancak Gökalp, İslâmlaşma düşüncesinden tamamen uzaklaşmaktan ziyade bu kavramı Türk milliyetçiliği fikrini güçlendirmek için bir vasıta olarak kullanmış ve bu çerçevede değerlendirildiğinde, Türk milliyetçiliğini İslâmî referanslara kıyasla daha öncelikli ve belirleyici bir konumda tutmuştur.²¹³

Mısıroğlu'na göre Ziya Gökalp'in bâtil fikirlere yönelmesinin temelinde, pozitivist felsefeyi sosyolojik düşünceye aktaran ve bu alanda müessir olan Durkheim'in (ö.1917) görüşlerini benimseme ve tatbik etme çabası yatmaktadır.²¹⁴ Ona göre, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde etnik temelli milliyetçilik anlayışının herhangi bir zümre tarafından benimsenip yaygınlaştırılması, devletin dağılma sürecini hızlandıran müessir unsurlar arasında yer almıştır. Gökalp'in, Türkçülük mefkûresi çerçevesinde Osmanlı'nın siyasi birliğini yeniden inşa etme arzusu, Durkheim'in pozitivist sosyoloji anlayışından mülhemdir. Ancak bu yaklaşım, İslâm'ın temel inanç ve değer esaslarına aykırı düşen yönleriyle dinin asli yapısına adeta bir dinamit koyarak zarar vermiştir.²¹⁵

Mısıroğlu, Gökalp'in Türk milliyetçiliğini İslâm'a tercih eden fikirlerini sert şekilde tenkit etmekte ve onu fikrî anlamda tutarsızlıkla itham etmektedir. Nitekim bir yandan dinin evrenselliğiyle bağdaşmayan kavmiyetçi söylemleri savunan Gökalp, diğer yandan dindar bir hüviyet sergilemekte ve bu suretle İslâm'ın bütüncül yapısıyla çelişen bir görüntü arz etmektedir. Mısıroğlu'na göre, Gökalp'in din anlayışı, Durkheim'in pozitivist ve seküler temelli yaklaşımlarından etkilendiği için, İslâm'ın sahih ve naslara dayalı din telakkisiyle bağdaşması mümkün değildir.²¹⁶

Gökalp'in dinin ıslahı hakkındaki düşüncelerinin temelinde, İslâm'ın siyasi ve içtimai hayattan uzaklaştırılmasını amaçlayan bir laiklik anlayışı bulunmaktadır.

²¹¹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 42.

²¹² Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 85.

²¹³ Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, 72.

²¹⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/139.

²¹⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/141-142.

²¹⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/149.

Ona göre İslâmiyet artık her yönüyle toplumsal hayatı düzenleyen bir dünyevî hukuk sistemi olarak değil, daha çok bireysel vicdan ve ahlâk temelli bir anlayış olarak telâkki edilmelidir.²¹⁷ Bu hususta, Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe mealinin ibadetlerde kullanılmasını gerektiği düşüncesinde olan²¹⁸ Gökalp, şer'î delillerden örfün nassın yerini alabileceğini iddia ederek ilâhî hükümlerin zaman içerisinde değiştirilebilir olduğunu ileri sürmüştür.²¹⁹

Mısıroğlu'nun değerlendirmelerine göre, İslâm dini yalnızca bireysel ibadetleri değil, aynı zamanda toplumsal, siyasî ve hukukî alanları da kapsayan bütüncül bir hayat nizamı sunmaktadır. Bu itibarla, İslâm'ın bu kuşatıcı sistematiği dikkate alındığında, dinin temel esaslarına hâlel getirmeksizin bir devletin laikleştirilmesi imkân dâhilinde değildir. Zira laiklik, mahiyeti itibarıyla dinin kamusal alandan tecridini hedefleyen bir anlayıştır.²²⁰

Bu noktada Gökalp'in fikirleri, Mısıroğlu tarafından dinin toplumsal hayattaki düzenleyici rolünü ikinci planda bırakan ve devletin şer'î ilkelerden soyutlanmasını esas alan bir zihnî dönüşümün ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Gökalp'in, dinî otoriteyi toplumsal birlik düşüncesi adına zayıflatma eğilimi taşıyan görüşleri, Mısıroğlu'na göre Durkheim'ın seküler sosyoloji anlayışından mülhemdir. Özellikle Gökalp'in "Allah" mefhumunun yerine "millet" kavramının merkeze alınması gerektiği yönündeki görüşü, ilâhî otorite yerine toplumsal otoritenin ikame edilmesini öngörmekte; bu ise, toplumu kutsallaştıran ve onu aşkın bir değer hâline getiren seküler bir düşünceyi yansıtmaktadır. Söz konusu anlayış, dinin ulvî mahiyetini zedeleyen ve İslâm'ın tevhid esasına aykırı bir yönelişi ifade etmektedir.²²¹

Ayrıca Gökalp'in dinin tekâmülüne dair yaklaşımı, pozitivist bir evrim telakkisinin izlerini taşımaktadır. Gökalp, Auguste Comte'un meşhur 'üç hal kanunu'

²¹⁷ Uriel Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, çev. Cemil Meriç (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980), 61-63.

²¹⁸ "Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,
Köylü anlar mânasını namazdaki duanın...
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kuran okunur
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Huda'nın...
Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın!"
Ziya Gökalp, *Yeni Hayat* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1976), 11.

²¹⁹ Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, 72.

²²⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/155.

²²¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/156-160.

çerçevesinde, dinin insanlık tarihinin ilk safhalarında müessir bir rehberlik rolü üstlendiğini; bilahare bu görevin fakihler ve sonrasında felsefe tarafından devralındığını ifade etmektedir. Nihayetinde ise, deney ve gözleme dayalı müsbet ilmin dinin yerini aldığı kanaatini taşımaktadır. Gökalp'in bu anlayışına göre din, artık içtimai hayata yön veren bir esas değil; ferdin vicdanına inhisar etmiş, 'kalpteki vecd' hâline münhasır bir keyfiyet arz etmektedir. Bu yaklaşıma göre din, tarihî ve içtimaî bir olgu olarak devrini tamamlamış; dolayısıyla dünyevî müesseselere müdahalesi, gelişmeler karşısında menfi bir tesir olarak addedilmiştir.²²² Mısıroğlu ise bu tür yaklaşımların, İslâm'ı tahrife yönelik reformist temayülleri olan şahsiyetlerin İslâm'ın bağlayıcılığını reddeden müşterek ve bâtil düşüncelerinden biri olduğunu ifade etmekte ve söz konusu görüşleri şiddetle tenkit etmektedir.²²³

Abdullah Cevdet Karlıdağ

Abdullah Cevdet, Osmanlı'nın son dönemlerinde müessir olmuş bir siyasetçi, düşünür, çevirmen ve yazardır. 1869 yılında Malatya'nın Arapgir kazasında dünyaya gelen Cevdet, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Jön Türkler hareketinin kurucu isimlerinden birisi olarak öne çıkmıştır. Çok sayıda telif ve tercüme eser kaleme alan Cevdet, bilhassa din, bilim ve materyalizm üzerine geliştirdiği düşüncelerle dönemin tartışmalı karakterlerinden birisi olmuştur. Cevdet, 1932 yılında vefat etmiştir.²²⁴ Mısıroğlu Cevdet'in bilhassa yaptığı tercümeler ve başta '*İctihad*' dergisinde olmak üzere kaleme aldığı yazıları üzerinden, dinin yerine biyolojik materyalizm düşüncesini ikame etmeye yönelik fikirleri sebebiyle eleştirel olarak incelemiştir.

Mısıroğlu'na göre, erken Cumhuriyet döneminin fikrî arka planını teşkil eden iki önemli şahsiyetten biri Ziya Gökalp, diğeri ise Abdullah Cevdet'tir. Bu iki ismin Mustafa Kemal Paşa'nın düşünce dünyasında müessir olduğunu ifade eden Mısıroğlu, buna rağmen bu etkileşimin açık bir şekilde sahiplenilmediğini, bilhassa Mustafa Kemal Paşa'nın fikirlerinin başka kaynaklardan iktibas edildiği izlenimini

²²² Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 106-108.

²²³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/150-155.

²²⁴ M. Şükrü Hanioğlu, "Abdullah Cevdet" (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 1/90.

vermemek amacıyla her iki isme karşı mesafeli bir tutum sergilediğini ileri sürmektedir.²²⁵

Mısıroğlu, Abdullah Cevdet'in gençlik dönemlerinde dinî değerlere yakın bir çevrede yetiştiğini ve bu dönemde bir na't-ı şerif kaleme alacak derecede dindar bir mizaca sahip olduğunu belirtir. Ancak zamanla pozitivist düşüncenin tesirine giren Abdullah Cevdet'in, özellikle Batı'da revaç bulan bilimsel ve materyalist yaklaşımlardan etkilenerek dinî inançlarında ciddi bir dönüşüm yaşadığını ifade eder. Mısıroğlu'na göre, bu zihnî değişim Abdullah Cevdet'i deist düşüncelere yöneltmiş ve onu biyolojik materyalizmi dinin yerine ikame etmeye çalışan bir anlayışa sevk etmiştir.²²⁶

Abdullah Cevdet, dini tamamen reddetmek yerine, İslâm dininin geçmişte faydalı bir işlev gördüğünü kabul etmiş, ancak modern çağda dinin artık yerini akıl ve bilime dayalı bir sisteme bırakması gerektiğini benimsemiştir. Bu çerçevede, dinin toplumdaki mevcut yorumlarının yanlış olduğunu ileri sürerek, İslâm'ın akıl ve bilimle uyumlu bir şekilde yeniden yorumlanması gerektiği fikrini yaymaya çalışmıştır. İctihad dergisi, onun bu fikirlerini ifade ettiği en mühim platformlardan biri olmuştur. Ayrıca, çeşitli tercüme eserler yoluyla materyalist ve pozitivist fikirlerin Osmanlı aydınları arasında yayılmasına katkı sağlamıştır. Abdullah Cevdet, reform ihtiyacını vurgularken, İslâm dinini bilim dışı bir yapı olarak eleştirmiş ve bu yönüyle hem destekçileri hem de muhalifleri nezdinde tartışmaların merkezinde yer almıştır.²²⁷

Bu çerçevede Mısıroğlu, Abdullah Cevdet'in dinî söylemlerini bir din reformu söylemleri olarak değil; bilakis pozitivist ve seküler ideolojiyi meşrulaştırma arzusuyla hareket eden ve İslâm'ı kendi fikirlerini yaymak için araçsallaştıran tahrifkâr bir üslup olarak nitelendirmektedir.²²⁸ Mısıroğlu, Abdullah Cevdet'in Charles Darwin'in evrim teorisinden müteessir olarak şekillendirdiği görüşlerin o dönemde Batı dünyasında revaçta olduğunu ancak bu fikirlerin ise zamanla

²²⁵ “CS132- Üstad Kadir Mısıroğlu- II. Abdülhamid, Mustafa Kemal ve Suallere Cevaplar- Cumartesi Sohbetleri” (Erişim 07 Eylül 2024).

²²⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/208-210; Ramazan Uçar, “Abdullah Cevdet'in Din Anlayışı”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/11 (2012), 217.

²²⁷ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, 101-110; Osman Demir, “Doktor Abdullah Cevdet'te Din Algısı”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, (2011), 9-11; Uçar, “Abdullah Cevdet'in Din Anlayışı”, 217.

²²⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/221-224.

geçerliliğini yitirdiğini ifade etmektedir. Nitekim Mısıroğlu, Abdullah Cevdet'in materyalizmi desteklemek için tercüme ederek iftihar ettiği '*Madde ve Kuvvet*' isimli esere cevap mahiyetinde yazılan '*Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*' isimli eseri kendi yayınevinde '*Materyalizmin İflâsı ve İslâm*' başlığı ile iki cilt halinde yayınlamış ve böylelikle materyalist düşüncenin ilmî açıdan çöküşünü ortaya koymayı hedeflemiştir.²²⁹

Abdullah Cevdet'in bilim merkezli din anlayışı ömrünün ilerleyen dönemlerinde fikir dünyasında bir karmaşaya yol açmış ve bu süreç, onun sevgi dini olarak övdüğü Bahâîlik'e yönelmesiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Bahâîliğin akıl ve bilimle çelişmediğini savunan Abdullah Cevdet, bu dini tüm insanlık için cihanşümul bir inanç sistemi olarak önermiştir. Ayrıca bu düşüncelerini de İslâm'dan aldığı argümanlarla desteklemiş ve fikirlerini bu çerçevede şekillendirmeye çalışmıştır.²³⁰

Mısıroğlu, Abdullah Cevdet'e dair tenkitlerini sadece onun fikrî yönelimiyle sınırlı tutmamakta; aynı zamanda onun siyasî ve ahlâkî duruşuna dair bazı tarihî belgeleri de gündeme getirmektedir. Abdullah Cevdet'in Siyonizm'in kurucularından Theodor Herzl ile gerçekleştirdiği bir görüşmeye dikkat çeken Mısıroğlu, söz konusu görüşmenin Herzl'in hatıratında geçen bir ifadeyle teyit edildiğini belirtmektedir. Herzl'in hatıralarında geçen "Bana Osmanlı'da kimin rüşvet ile iş yapacağını öğreten adam" şeklindeki ifadesini aktaran Mısıroğlu, bu söylemin, Abdullah Cevdet'in sadece fikrî düzlemde değil, aynı zamanda siyasî ve millî hassasiyetler bakımından da tenkide açık bir profil sergilediğini göstermesi bakımından dikkat çekici olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu tür temaslar, Abdullah Cevdet'in dinî değerlere ve millî menfaatlere karşı mesafeli, hatta zaman zaman muhalif bir tutum içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır.²³¹

Celal Nuri İleri

1882 senesinde Çanakkale'nin Gelibolu kazasında kültürlü bir ailede dünyaya gelen Celal Nuri, Galatasaray lisesi ve İstanbul Hukuk Fakültesinde eğitim görmüştür. İngilizce ve Fransızca'yı hususi hocalardan öğrenen Celal Nuri, yurt

²²⁹ İsmail Fenni Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı ve İslam* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996).

²³⁰ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, 253; Demir, "Doktor Abdullah Cevdet'te Din Algısı", 9-11.

²³¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/229-230.

dışında çeşitli ülkelerde bulunmuş müşahede ve incelemeler yapmıştır. Celal Nuri, 1936 senesinde İstanbul’da vefat etmiştir.²³² Mısıroğlu çeşitli yönleri hakkında çok sayıda akademik çalışma yapılan Celal Nuri’yi özellikle “lâik cumhuriyet” ideolojisinin oluşmasındaki tesiri ile İslâm dininde reform hakkındaki görüşleri bağlamında incelemektedir.

Celal Nuri’ye göre, Müslümanların yaklaşık 1300 sene önce koyulan kurallara bağlı kalarak ilerlemesi ve Batı’nın ulaştığı gelişmişlik düzeyine erişmeleri mümkün değildir. Bu yüzden Müslümanların, yaşadıkları toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde yeni içtihatlarla bulunmaları gerekmektedir. Celal Nuri bu içtihatların kapsamını geniş tutarak, tarihselci bir yaklaşımla bazı Kur’an ayetlerinin hükümlerinin, nazil oldukları döneme mahsus olduğunu ifade etmektedir.²³³ Ayrıca, gelecekte dinin yalnızca fertlerin vicdanlarında yer bulacağını ve zamanla yerini müspet ilimlere bırakarak ortadan kalkacağını öngörmektedir.²³⁴ Onun İslâm’a ilişkin düşüncelerinde, önceliğinin “terakki” olduğu görülmektedir. Bu çerçevede, Celal Nuri, İslâm’ı toplumsal ilerlemeyi sağlayacak sosyal hedefler doğrultusunda bir vasıta olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.²³⁵

Mısıroğlu’na göre, Celal Nuri dönemin diğer reformist mütefekkirleri gibi “dini aslına irca” söylemiyle, esasında gerçeklikten uzak bir iddiayı meşrulaştırma gayreti içerisinde olmuştur. Ona göre Celal Nuri’nin tasavvur ettiği din, toplumsal düzen üzerindeki etkisini kaybetmiş, bireysel alana hapsedilmiş bir terakki aracı niteliği kazanmaktadır. Mısıroğlu, bu fikrin fiilî plandaki tatbikatının ise Mustafa Kemal Paşa tarafından hayata geçirildiğini, ancak bu uygulamanın ne kadar süre devam edeceğinin tarihsel açıdan müphem olduğunu belirtmektedir.²³⁶

Celal Nuri, İslâm dininin vahye dayanan ilahi bir din olmadığını, aksine Hz. Muhammed (sav) tarafından ortaya konulan beşerî bir din olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Hz. Muhammed, (sav) yaşadığı dönemdeki dinlerin toplumsal ihtiyaçları

²³² Kemal Haydar, *Tarih-i İstikbal Münasebetiyle Celal Nuri Bey* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, ts.), 5-11.

²³³ Buzpınar, “Celal Nuri’nin Batılılaşma ve İslam Anlayışları Üzerine Notlar”, 229.

²³⁴ Celal Nuri İleri, *Tarih-i İstikbal* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1913), 65-66.

²³⁵ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*, 119.

²³⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/357-360.

karşılamadığını fark etmiş ve onların bu eksiklerini gidererek mükemmel ve eksiksiz bir din oluşturmuştur.²³⁷

Mısıroğlu, Celal Nuri'nin Hz. Peygamber'i (sav) dinin sahibi ve tedvin edicisi olarak görme eğilimini, İslâm'ın temel nasslarına aykırı bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Hz. Muhammed (sav), vahyi tebliğ eden bir nebi olup, dini beşerî şartlara göre şekillendiren birisi değildir. Celal Nuri'nin söz konusu yaklaşımı dönemin bazı ilim ve fikir çevreleri tarafından da şiddetle tenkit edilmiş ve bu sebeple dinsizlikle itham edilmiştir. Mısıroğlu, bu tenkitler arasında Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Ferid Kam ve Kazanlı Musa Cârullah gibi isimlere ait görüşleri de eserinde aktarmış ve bu tenkitlerden örnek iktibaslarla istifade etmiştir.²³⁸

Celal Nuri, İslâm'ın Martin Luther'in öncülüğünde on altıncı yüzyılda gerçekleştirilen reform hareketine benzer bir değişimi, onlardan çok daha önce yedinci yüzyılda büyük ölçüde gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.²³⁹

Celal Nuri'nin düşünce yapısındaki çelişkileri de vurgulayan Mısıroğlu, özellikle onun Martin Luther'e dair mütereddit tavırlarını dikkat çekici bulmaktadır. Celal Nuri bir taraftan Hz. Muhammed'in (sav), Luther'in gerçekleştirdiği türde bir dinî reformu hayata geçirdiğini iddia ederken; diğer taraftan, bu savıyla çelişen biçimde, “*Biz Luther mukallidi değiliz. Bizim tavsiye ettiğimiz şey, esasât-ı Ahmediyye'ye rücu ile İslâm'ın tekâmülcü mâhiyetini yükseltmektir*”²⁴⁰ şeklindeki ifadeleriyle kendi pozisyonunu muğlaklaştırmaktadır.²⁴¹

Bütün bu değerlendirmelere binaen Mısıroğlu, Celal Nuri'nin fikir dünyasını hem bir “tezatlar bütünü” hem de “İslâmî kavramları materyalist bir perspektifle yorumlamaya çalışan” bir zihniyet olarak tasvir etmektedir. Gençlik döneminde İttihâd-ı İslâm hareketini desteklemiş olması hasebiyle onun belli bir dönemde “İslâmcı” olarak nitelendirilmesi gerektiğini belirtmekle birlikte, daha sonra

²³⁷ Ş. Tufan Buzpınar, “Celal Nuri'nin Batılılaşma ve İslam Anlayışları Üzerine Notlar”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 4/16-17 (2008), 227.

²³⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/360-363.

²³⁹ Celal Nuri, *Kendi nokta-i nazarımdan hukuk-ı düvel* (İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası, 1330/1911), 171-172.

²⁴⁰ İleri, *Tarih-i İstikbal*, 70.

²⁴¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/358.

geliştirdiği fikirler doğrultusunda “İslâmcı reformist” tabirinin daha isabetli olacağını ileri sürmektedir.²⁴²

Hüseyin Cahit Yalçın

Hüseyin Cahit 1875 yılında Balıkesir doğumlu bir edebiyatçı, gazeteci ve siyasetçidir. 1897’den itibaren hikâye, roman ve edebi eleştiriler kaleme alarak tanınmıştır. II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki cemiyetinin saflarına katılarak siyasi mücadeleye girişmiştir. Cumhuriyet’in ilk yıllarında hükümete yönelik tenkitleri ve İttihatçı kadroyu ısrarla desteklemesi nedeniyle üç kez tutuklanmış ve İstiklâl Mahkemesi’nde yargılanmıştır. Şöhretini edebî tenkit ve münakaşaları ile kazanan Hüseyin Cahit’in çok sayıda kitap, makale ve tercümeleri bulunmaktadır. Hüseyin Cahit, 1957 senesinde vefat etmiştir.²⁴³ Mısıroğlu Hüseyin Cahit’i çıkarmış olduğu ‘*Fikir Hareketleri*’ dergisindeki makaleleri ve bilhassa dinle ilgili görüşleri üzerinden incelemektedir.

Mısıroğlu’nun tenkitleri çerçevesinde incelediğimizde Hüseyin Cahit, dönemin diğer reformcuları gibi sünnet, icma ve kıyas gibi şer’i delilleri reddetmiş ve sadece Kur’an-ı Kerîm’i esas almıştır. Ona göre Kur’an’ı anlamak ve bütün din ahkâmını Kur’an’dan çıkarmak herkes için mümkündür. Hocalar kendilerine ihtiyaç hissettirmek için bunu adeta bir ihtisas meselesi haline getirmiş ve türlü türlü ilimler icat etmişlerdir.²⁴⁴

Hüseyin Cahit’in görüşlerine göre, din mevzusunda yaşanan sorunların temelinde İslâm dininin kendisi değil, dinin halk tarafından nasıl yorumlandığı ve din adamlarının bu yorumlarda oynadığı rol yatmaktadır. Ona göre, din adamları ve onların tesirinde kalan toplum, dinî meselelerde Hz. Muhammed dönemindeki uygulamaları değişmez bir model olarak benimsemekte ve tüm meselelere bu dönemin örf, adet ve gelenekleri doğrultusunda çözüm aramaktadır. Ancak Hüseyin Cahit, bu yaklaşımın, küçük bir Arap toplumunun sosyo-kültürel yapısına dayanan uygulamaların modern ve çok daha büyük devletlerin idaresi için yeterli

²⁴² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/348-350.

²⁴³ Hüseyin Cahit Yalçın, *Tanıdıklarım* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 5-6.

²⁴⁴ Hüseyin Cahit Yalçın, “İlk Müslümanlar”, *Fikir Hareketleri Dergisi* 34 (1934); Ayrıca Bkz. Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/240-245.

olamayacağını Hz. Muhammed'in (sav) yalnızca Araplara gönderildiğini ifade etmektedir.²⁴⁵

Ona göre “*hocalar dine ve dünya'ya dair bütün hakikatleri yalnız kendileri bilmek ve Müslümanlık yalnız kendilerinin anladıkları ve anlamak istedikleri şekilden ibaret olmak yolundaki esasları ortaya çıkarmakla Müslümanlık Dünyası içinde bir 'hocalar saltanatı' kurmuşlardır ki, bunun kuvveti ve şiddeti en müstebit saltanatları bile geçmiştir.*” Böylece “*Müslümanları din işleri ile uğraştırmaktan uzaklaştırmak, kendileri din namına istedikleri gibi oynayabilmek için ortaya başka esaslar da atıldılar*”²⁴⁶

Mısıroğlu'na göre, Hüseyin Cahit'in dinî meselelere yönelik tenkitleri, doğrudan İslâm'ın kendisini hedef almak yerine, din adamlarını hedef almayı tercih eden dolaylı bir yöntem üzerine kuruludur. Bu yaklaşımın, halk arasında kullanılan “eşeğe vuramayan semerine vurur” atasözüyle örtüştüğünü ifade eden Mısıroğlu, bu tür tenkitlerin İslâm'ı doğrudan karşıya almaktan kaçınmakla birlikte, dini temsil eden kişi ve kurumları yıpratmaya yönelik bir strateji izlediğini belirtmektedir. Mısıroğlu, Hüseyin Cahit'in mezhepsizlik düşüncesi ekseninde geliştirdiği fikirlerin İslâm'ın temel esaslarıyla bağdaşmadığını ifade eder. Özellikle, Hz. Muhammed'in (sav) yalnızca Arap toplumuna gönderildiği yönündeki iddiası, Mısıroğlu'na göre İslâm'ın âlemşümül karakterini inkâr etmek anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım, Türk milletine dolaylı olarak “İslâm'dan uzaklaşmayı” telkin eden bir düşünceyi ima etmektedir.²⁴⁷

Batı dünyası karşısında geri kaldığımız düşüncesine çözüm olarak dinin yeniden yorumlanması ve ıslah edilmesi gerektiğini düşünen reformist isimlerden birisi olan Hüseyin Cahit Kur'an'a bakıldığında din ve dünya işlerinin birbirinden ayrı olduğu sonucunun çıkarılabileceğini düşünmektedir. Ona göre, Hz. Muhammed (sav) döneminde din ve dünya işlerinin bir arada görülmesi Hz. Muhammed'in peygamberliğinin değil, hükûmet başkanı olma sıfatının bir sonucudur. Hüseyin Cahit hilâfet İslâmiyet'in öngördüğü bir kurum değildir ve Kur'an'da da hilâfetin dinde yeri olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır.²⁴⁸

²⁴⁵ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, 118-119; Bülent Çetin, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Araştırmalarına Kaynak Olarak Fikir Hareketleri Dergisi (1933-1940)* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 157.

²⁴⁶ Yalçın, “Hocalar Saltanatı”; Ayrıca Bkz. Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/251.

²⁴⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2/245-255.

²⁴⁸ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, 313-314; Mehmet Zeki İşcan, “Baticıların İslamcılığı “Hüseyin Cahit ve Celal Nuri'nin İslami Yenilik Düşüncesi”, *Düşünce Dünyasında Türkiz* 3/14 (2022), 13-15.

Hilafet makamının İslâm dininde asli bir rolünün bulunmadığını iddia eden Hüseyin Cahit herkesin Hilafeti milli birlik ve kurtuluşun çaresi olarak kabul ettiği yıllarda Türk milleti için tarihsel bir yük olarak değerlendirerek Cumhuriyet tezini ortaya atmış, Cumhuriyetin ilan edildiği yıllarda ise bir dönem hilâfet makamının Türkler tarafından korunmasının memleketin çıkarları için faydalı olabileceğini yazılarında ifade etmiştir. Ancak Hüseyin Cahit'in bu düşünceleri, Cumhuriyet'in ilanından önce hilâfet destekçisi çevrelerden Cumhuriyet'in ilanından sonra da siyasi otoritelerden yoğun eleştiriler almış ve onun İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmasına kadar uzanan bir süreçte müteessir olmuştur.²⁴⁹

Mısıroğlu Hüseyin Cahit'in Hz. Muhammed'in (sav) din ve dünya işlerini birbirinden ayırdığı yönündeki ifadelerini, lâikliğe dinî bir meşruiyet kazandırmak amacıyla uydurulmuş asılsız bir iddia olarak değerlendirmektedir. Mısıroğlu'na göre bu tür söylemler, Hz. Peygamber'in risâlet vazifesini yalnızca uhrevî meselelerle sınırlayan, ancak onun devlet başkanı olarak yürüttüğü icraatları göz ardı eden eksik bir tarih ve din tasavvurunun ürünüdür. Ayrıca Mısıroğlu, Hüseyin Cahit'in hilâfet makamının Türkler tarafından korunmasının siyasi açıdan faydalı olabileceğine ilişkin kaleme aldığı yazıların, daha sonra İstiklâl Mahkemeleri'nde yargılanmasına kadar uzanan sürecin nedenlerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Bu durumun arka planında ise bahsi geçen dönemin siyasi atmosferinde Mustafa Kemal Paşa'nın hilâfet makamını üstlenme isteğinin bulunduğunu ifade etmektedir.²⁵⁰

Kılıçzâde Hakkı

1872 yılında günümüzde Sırbistan devleti sınırları içerisinde yer alan Niş'te doğan Kılıçzâde Hakkı'nın asıl ismi İsmâil Hakkı'dır. Dönemindeki müesses nizama karşı geliştirdiği Garpcı ve biyolojik materyalist fikirleri dolayısı ile kendisine 'Kılıçzâde' unvanı verilmiştir. Kılıçzâde Hakkı 1912 Balkan Savaşı yenilgisinin ardından Batı'nın gelişmişlik seviyesine ulaşmak amacıyla askerlik, siyaset, eğitim, kadın, ekonomi, din, dil, hukuk, mahalli idare, hususi teşebbüs, kılık kıyafet gibi mevzularda radikal öneriler sunduğu yazılar kaleme almıştır. Kılıçzâde Hakkı 1960

²⁴⁹ Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları* (İletişim Yayınları, 2011), 145.

²⁵⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/238-241.

senesinde vefat etmiştir.²⁵¹ Mısıroğlu da Kılıczâde Hakkı'yı yayınlamış olduğu bu yazıları nedeniyle Kemalist inkılâplara hem hazırlık hem de icra aşamasında müessir olması açısından tenkitçi bir yaklaşımla değerlendirmiştir.

Mısıroğlu'nun Kılıczâde'ye yönelttiği önemli tenkitlerinden birisi onun, “softalar” olarak adlandırdığı din adamlarını sert bir şekilde hedef almasıdır. Kılıczâde, din adamlarını “hakiki düşman” olarak nitelendirmiş ve onlarla mücadelesini Bedir Gazvesi kadar mühim bir cihad olarak görmüştür. Ayrıca, meşihat dairesi ve medreselere karşı çıkararak bu müesseseleri, muâsir medeniyetin ilerlemesine engel teşkil eden, işlevsiz ve zamanın gerisinde kalmış bir unsur olarak değerlendirmektedir.²⁵²

Kılıczâde Hakkı, halk nezdinde dinsizlikle itham edilmesine karşılık kaleme aldığı bir yazısında İslâm inancına sahip olduğunu ifade etmiş ve çeşitli yazılarında da İslâm dini hakkında çeşitli reform önerileri sunmuştur.²⁵³ Ancak Kılıczâde Hakkı her ne kadar İslâm inancında olduğunu belirtse de kendisine ait bazı metinlerde ateist düşünceler yer almakta olup, bu metinlerde dinleri ve peygamberleri ilahi menşeli değil aksine insan aklının bir ürünü olarak değerlendirmektedir.²⁵⁴ Peygamberleri ise, kendi dönemlerinin akıl ve bilimini kavrayan, diğer insanlardan oldukça üstün niteliklere sahip yaşadıkları toplumun ve halkın ihtiyaçlarını iyi bilen bir “deha” olarak tanımlamaktadır.²⁵⁵

Kılıczâde Hakkı, dinlerin ve mezheplerin tarih boyunca siyasi çıkarlar doğrultusunda şekillendiğini, insanlığın ilkel çağlardan itibaren gelişerek din adına ulaştığı son tekâmül noktasının tanrıtanımazlık olduğu görüşünü benimsemektedir.²⁵⁶ İman esasları arasında yer alan ahiret inancını da kabul edilemez olarak değerlendiren Kılıczâde, kâinatın düzeninin yalnızca güneşin enerji kaybıyla sona ereceğini ve bunun dışında bir sonun mümkün olmadığını iddia etmektedir.²⁵⁷

²⁵¹ Celal Pekdoğan, “Kılıczâde Hakkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 25/414.

²⁵² Hakkı Kılıczâde, *İtikâdât-ı Bâtılıya İlân-ı Harp* (İstanbul: Şems Matbaası, 1332/1916), 35-40.

²⁵³ Kılıczâde, *İtikâdât-ı Bâtılıya İlân-ı Harp*, 10.

²⁵⁴ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*, 207-208.

²⁵⁵ Esmâ Torun Çelik, “Kılıczade Hakkı’nın Yazılarında Din ve Laiklik”, *Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 14/5 (2019), 263.

²⁵⁶ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*, 110-111.

²⁵⁷ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*, 214-215.

Her ne kadar Kılıçzâde Hakkı kendisini hurafelerle ve onların savunucusu olarak gördüğü din adamlarıyla mücadele eden bir fikir adamı olarak lanse etmişse de Mısıroğlu'na göre bu yaklaşım, İslâm akîdesiyle açık şekilde çelişmektedir. Mısıroğlu, Kılıçzâde'nin yalnızca bâtil inançlara değil, dinin esaslarına ve din adamlarının meşru temsiline karşı da açık bir tavır aldığını; bu yönüyle onun, hayatı boyunca dinle ve din adamlarıyla mücadele hâlinde olmuş ve bu mücadeleyi fikrî bir husumet seviyesine taşımış dinsiz bir şahsiyet olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁸

Mısıroğlu, Kılıçzâde ve benzeri reformist isimlerin savunduğu Batı merkezli modernleşme fikirlerinin, Cumhuriyet döneminde "Atatürk devrimleri" olarak adlandırılan köklü değişimlerin temel düşünsel zeminini oluşturduğunu da belirtmektedir. Ona göre bu zihnî dönüşüm, sadece geleneksel dinî kurumların tasfiyesine değil; aynı zamanda İslâm âlimlerinin itibarsızlaştırılmasına ve hatta bazı din büyüklerinin darağaçlarında idam edilmesine kadar varan sonuçların da altyapısını hazırlamıştır.²⁵⁹

Ahmet Emin Yalman

Ahmet Emin Yalman 1888 yılında Selanik'te dünyaya gelmiştir. Geleneksel ve modern kurumlarda eğitim gören Yalman, akademik çalışmalar yaparak doktorasını tamamlamıştır. Bu süreçte Ziya Gökalp'in asistanlığını yapmış ve onun verdiği siyasi destek ile Vakıf gazetesini çıkarmıştır. Yalman, Vakıf gazetesindeki yazıları nedeniyle İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanmış ve 1972 senesinde vefat etmiştir.²⁶⁰ Mısıroğlu Yalman'ı kendi çıkardığı Vakıf gazetesindeki yazıları ile hatıratındaki din hakkındaki düşünceleri kapsamında incelemiştir.

Yalman, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir mensubu olarak, Batı medeniyetini muasırlaşma ve modernleşme hedeflerinin merkezine yerleştirmiştir. Dönemin diğer aydınları gibi Yalman da din ve devlet işlerinin ayrılması gerektiğini kabul etmiş ve dinî cihadın maksadına ulaşmadığını ifade etmiştir. Bilhassa, Müslümanların düşman saflarında birbirlerine karşı harp ettiğini iddia ederek dinin toplumsal ve siyasal alandaki tesirinin sınırlandırılmasının gerekliliğini

²⁵⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/166.

²⁵⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/173-177.

²⁶⁰ Şakir Dinçşahin, "Ahmet Emin Yalman ve Türkiye'de Liberal Düşünce", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26 (2012), 114-117.

vurgulamıştır. Yalman, laiklik sisteminin önemini savunurken, yazılarında sıklıkla Ziya Gökalp'in fikirlerine atıfta bulunmuş ve Gökalp'in toplum ve din ilişkisine dair görüşlerini kendi argümanlarını desteklemek için kullanmıştır.²⁶¹

Yalman'a göre, dinin siyasi ve toplumsal alandaki tesiri fertlerin akıl ve eleştirel düşünce yetilerini özgürce kullanmalarını engellemektedir. Bilhassa din adamlarının, dini bir silah gibi kullanarak fertlerin hür düşünce alanını daralttığını ileri sürmüştür. Yalman'ın perspektifine göre, dinin siyasete, idareye, hukuka, eğitime ve bilimsel gelişmelere olan tesirinin sınırlandırılması, Türk İnkılabının başarısı için mühim bir adımdır. Bu yaklaşım, yalnızca fertlerin inanç hürriyetini güvence altına almakla kalmaz, aynı zamanda toplumun akıl ve bilim temelli bir modernleşme sürecine girmesine olanak tanır.²⁶²

Mısıroğlu, Yalman'ın din ve laiklik mevzusundaki düşüncelerine eleştirel bir perspektiften yaklaşmaktadır. Ona göre, Yalman'ın İslâmiyet ve din adamları hakkındaki görüşleri, gerçeği yansıtmayan haksız bir itham niteliğinde bir bütündür. Yalman'ın, dinin akla engel olduğu yönündeki iddialarını ise cehalete dayanan bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Mısıroğlu, dinin akıl ile çatışmadığını, aksine İslâm'ın akıllı ve eleştirel düşünmeyi teşvik eden bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, reformistlerin din ile akıl arasında bir çatışma varmış gibi göstermeye çalışmaları, aslında akıllı naklin önüne geçirme çabasının bir yansımasıdır. Ancak bu yaklaşım, İslâm'ın temel prensipleriyle uyumlu bir görüş değildir ve dinin özüyle çelişmektedir.²⁶³

Yalman, hatıratında Müslüman olmak isteyen bir Ermeni'ye bir din adamının ağzından aktardığı şu cevabı nakletmektedir;

*“Eğer böyle bir şey yaparsan, hocan sıfatıyla sana bir daha elimi öptürmem. Sen din değiştirirsen, anan, baban, yakınların üzüleceklerdir. Sen onlara kahır ve zulüm etmiş olacaksın; hayatını borçlu olduğun kimselere zulmetmeye ise din cevaz vermez. Sen iyi adam olmak istiyorsan, din değiştirmeden de bu imkânı bulabilirsin. İyi niyetliler ve temiz içliler için her din bir hak yoludur.”*²⁶⁴

Mısıroğlu, bu iktibası tenkit ederek Yalman'ın yaklaşımını dinî açıdan kabul edilemez bulmuş ve İslâm'ın diğer dinleri de “hak yol” olarak kabul etmediğini, bu

²⁶¹ Ahmet Emin Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim* (İstanbul: Pera Turizm Yayınları, 1997), 1/333-335.

²⁶² Ahmet Emin Yalman, “İnkılâb ve Din”, *Vatan Gazetesi* (06 Ağustos 1948)'den nakleden Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/279.

²⁶³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/280-281.

²⁶⁴ Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, 1/202.

tür bir anlayışın İslâm'ın temel öğretileriyle çeliştiğini ifade etmiştir. Mısıroğlu, Yalman'ın söz konusu yaklaşımını reddederken, bu düşüncelerle Fetullah Gülen'in dinler arası diyalog anlayışı arasında bir bağ kurmaktadır. Bu görüş bağlamında, diğer dinlerin de hak yol olarak gösterilmesine karşı çıkmakta ve bu görüşlerin İslâm'ın temel esasları ile uyumlu olmadığını ifade etmektedir. Mısıroğlu'na göre, Yalman'ın aktardığı bu tür ifadeler, İslâm'ın mutlak hakikat iddiasını zayıflatmaya yönelik bir anlayışın tezahürü olarak görülmelidir.²⁶⁵

Yalman, dönemin modernleşme ve reform tartışmaları bağlamında, İslâm dünyasında yenilikçi bir yaklaşımı kabul etmiş ve kapanan içtihat kapısının yeniden açılması gerektiğini ifade etmiştir. Yalman, dinin değişen toplumsal koşullara uyum sağlayabilmesi için yeni bir dinî inkılabı ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, içtihat kapısının yeniden açılması, bireysel vicdan ve düşünce hürriyetinin tam anlamıyla hâkimiyet kazanması anlamına gelecektir.²⁶⁶

Mısıroğlu, bu görüşü eleştirerek, içtihat kapısının ehliyet sahibi âlimler için kıyamete kadar açık olduğunu vurgulamış ve Yalman gibi kişilerin bu meseleyi yanlış bir çerçevede tartıştığını ifade etmiştir. Mısıroğlu, İslâm'da kapalı olanın içtihat kapısı değil, ehliyetsiz kişilerin tahrif niteliğindeki yorumlarının içtihat olarak sunulması olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan incelendiğinde, Yalman'ın "yeni bir dinî inkılap" çağrısı, Mısıroğlu tarafından İslâm'ın geleneksel yapısına zarar verebilecek bir girişim olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Mısıroğlu, eserinde Yalman'ın görüşlerine, dönemin münevverlerinden olan Eşref Edip Bey ve Ömer Rıza Doğrul'un *Sebilürreşad* dergisinde yayımlanan makalelerinden iktibaslar ile cevap vermiştir.²⁶⁷

Fahreddin Altay

Millî Mücadele döneminde askerî vazifelerde bulunan Fahreddin Altay, 1880 yılında, babasının vazifesi dolayısıyla bulundukları ve günümüzde Arnavutluk sınırları içerisinde yer alan İşkodra şehrinde doğmuştur. Eğitim hayatını askerî

²⁶⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/282.

²⁶⁶ Ahmet Emin Yalman, *Vatan Gazetesi* (07 Ağustos 1948)'den naklen Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/284.

²⁶⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/284-288; Ayrıca bkz. Eşref Edip, "Vatan Gazetesine Cevap", *Sebilürreşad Dergisi* 1/15 (Eylül 1948), 227; Ömer Rıza Doğrul, "Misyonerliğin Yeni Şekli", *Sebilürreşad Dergisi* 1/18 (Ekim 1948), 277.

okullarda tamamlayan Altay, askerî kariyerinin yanı sıra siyasi alanda da faaliyet göstererek iki dönem boyunca Mersin ve İzmir milletvekili olarak vazife almıştır. Fahreddin Altay, 1974 yılında vefat etmiştir.²⁶⁸ Mısıroğlu Fahreddin Altay'ı 1959 yılında yayımladığı ve dine ilişkin yaklaşımlarını içeren '*İslâm Dini*' adlı eserindeki tahrif ve reform mahiyetinde olduğunu ifade ettiği beyanları sebebiyle eleştirel bir şekilde incelemiştir.

Fahreddin Altay, söz konusu eserinde geleneksel İslâmî ibadet uygulamalarına yönelik reformist önerilerde bulunmuş, bunlar arasında camilere sıraların konulmasını ve ayakkabıyla ibadet edilmesini teklif etmiştir. Bu önerisini, pantolonla diz çökmenin zorluğu ve yıpratıcı bir hareket olmasıyla gerekçelendirmiştir. Ayrıca, Altay'a göre, namazda okumak için Arapça Kur'an-ı Kerîm'i ezberlemek herkes için gerekli değildir. Namaz esnasında Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe mealı veya "Allah'ım sen birsin, büyüsun, sana şükürlerimi sunarım" gibi Türkçe ifadelerin kullanılması yeterli görülmelidir. Bunun yanında, Allah'ın insanların ibadet yüzünden işlerinden geri kalmalarını istemeyeceğini öne süren Altay, vakit namazlarının beş yerine yalnızca akşam bir vakit ve bir rekât olarak kılınabileceğini; diğer vakitlerde ise en azından yüzün kibleye çevrilerek Allah'a hamedilmesinin yeterli olacağını ifade etmiştir. Ramazan orucuna ilişkin olarak da dinde zorlama olmadığını belirterek, bu orucun yalnızca Ramazan ayının ilk üç ve son günlerinde tutulmasının kâfi olacağı kanaatini dile getirmiştir.²⁶⁹

Mısıroğlu, Fahreddin Altay'ın bu görüşlerini eleştirerek, bunların dinî esasları tahrif edici nitelikte olduğunu ve on dört asırlık İslâm âlimleri tarafından ittifakla kabul edilmiş olan temel ibadet hükümlerini görmezden geldiğini ifade etmektedir. Bilhassa namazın, İslâm'ın "direği" olarak tanımlandığını hatırlatan Mısıroğlu, Altay'ın bu mevzuda ileri sürdüğü görüşlerini "abes" olarak nitelendirmektedir. Ayrıca, Mısıroğlu, eserinde Fahreddin Altay'ın fikirlerine karşılık olarak Mustafa Râif Ogan tarafından Sebîlürreşad dergisinde yayımlanan yazı dizisinin²⁷⁰ bir kısmını

²⁶⁸ "Fahreddin Altay", *Atatürk Ansiklopedisi* (Erişim 13 Şubat 2025); Fahreddin Altay, *On Yıl Savaşları ve Sonrası* (Ankara: Eylem Yayınları, 2008), 8.

²⁶⁹ Altay, *İslam Dini "Aydın Gençler İçin"*, 35-38'den nakleden Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/195-200.

²⁷⁰ Mustafa Raif Ogan, "İslam Dini'nin Hakikatleri", *Sebîlürreşad Dergisi* 13/303 (ts.), 36.

iktibas etmiş ve bu yazıyı, Altay'ın düşüncelerindeki hataları ortaya koyan bir cevap mahiyetinde sunmuştur.²⁷¹

İsmail Hakkı Baltacıoğlu

1886 senesinde İstanbul'da doğan İsmail Hakkı Baltacıoğlu Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde yaşamış mühim bir eğitimci, yazar, hattat, siyasetçi ve bilim insanıdır. Çok yönlü bir entelektüel olan Baltacıoğlu, sosyoloji, felsefe, sanat ve eğitim gibi çeşitli alanlarda faaliyet göstererek bu disiplinlerde yüzden fazla eser kaleme almış ve 1978 senesinde vefat etmiştir.²⁷² Mısıroğlu, Baltacıoğlu'nu İslâmci reformist bir şahıs olarak nitelendirmekte ve onun din hakkındaki düşünceleri ile Cumhuriyet dönemi inkılâplarına olan tesirlerini incelemektedir.

Baltacıoğlu'nun fikirleri Mısıroğlu'nun tenkitleri çerçevesinde incelendiğinde, dönemin birçok Türk aydını gibi, dinin vicdanî bir alanla sınırlandırılması gerektiğine dair bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Batı tarzı reform anlayışını destekleyen Baltacıoğlu, bu doğrultuda, medeniyet krizinin çözümünün din üzerinden gerçekleşmeyeceğini, dinin yerine alternatif bir idealin ikame edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁷³

Cumhuriyetin ilk yıllarında eğitimin laikleştirilmesi sürecinde mühim bir rol üstlenen Baltacıoğlu, Türkçülük ve İslâm dinini millileştirme düşüncelerine yönelik çalışmalar yapmıştır. Bu bağlamda, Baltacıoğlu'nun, Hz. Muhammed (sav) ve Hz. İbrahim'in Türk soyundan geldiğini ileri sürerek bu iddiasını temellendirme çabası, onun milliyetçi ve dinî unsurları bir arada ele alan yaklaşımını yansıtmaktadır.²⁷⁴ Ayrıca Baltacıoğlu, 1957 yılında adına direkt "Kur'an" ismini verdiği tartışmalı bir Kur'an-ı Kerîm meali hazırlamıştır.²⁷⁵

Mısıroğlu'na göre, İslâm dininin en temel özelliklerinden biri âlemşümul bir yapıya sahip olmasıdır. Bu bağlamda Baltacıoğlu gibilerin Müslümanlar arasındaki

²⁷¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2/194,202-203.

²⁷² Kemal Aytaç, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 17/1 (1984), 237.

²⁷³ Ersan Şen, "Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri Bağlamında Bir Meâl ve Bir Mütercim: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) ve Kur'an Çevirisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/28 (2013), 352.

²⁷⁴ Baltacıoğlu, "Hz. İbrahim Bir Türktür"den naklenden Şen, "Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri Bağlamında Bir Meâl ve Bir Mütercim: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) ve Kur'an Çevirisi", 351.

²⁷⁵ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *KUR'AN* (Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, 1957).

küçük farklılıkları ön plana çıkararak dini millileştirme düşüncesini, dinin özünü tahrif etme girişimi olarak değerlendirmektedir. Mısıroğlu, Baltacıoğlu'nun hazırladığı meale "Kur'an" adını vermesinin, Kur'an-ı Kerîm'in aslının yerine ikame etmeye yönelik bir maksat taşıdığını öne sürmüştür. Bu tenkitlerini desteklemek amacıyla, Kur'an'ın icazı ve tercümesi hakkında Fahreddin Râzi ile Elmalılı Hamdi Yazır'dan nakillerde bulunarak iddialarını temellendirmiştir.²⁷⁶

1928 yılında Baltacıoğlu'nun da aralarında bulunduğu bazı Dârülfünun ilahiyat fakültesi hocalarının imzasıyla gazetelerde "İslâmiyet'i Islah Projesi" başlıklı bir metin yayımlanmıştır. Bu proje, camilere ayakkabı ile girilmesi, sıralar yerleştirilmesi, musiki aletlerinin kullanılması ve ibadet dilinin Türkçe olması gibi reformist fikirleri içermektedir. Mısıroğlu'na göre bu proje Cumhuriyet destekçisi münevverlerin Durkheim'in dine ilişkin düşüncelerini benimsemelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve onların fikri ve manevi sefaletini yansıtmaktadır. Mısıroğlu, bu reformist yaklaşımların temelinde Auguste Comte tarafından geliştirilen Pozitivizm düşüncesinin yer aldığını ve bu fikirlerin İslâm dinine zarar verdiğini ifade etmiştir.²⁷⁷

Mısıroğlu Baltacıoğlu'nu İslâm muhalifi cereyanın ilim ve fikir sahasındaki aktörlerinden birisi olarak değerlendirmesine rağmen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılışı dolayısıyla TBMM'de yaptığı din taraftarı konuşması gibi sebeplerden ötürü son tahlilde onu 'İslâmcı Reformist' olarak vasıflandırmaktadır.²⁷⁸

Cemil Sena Ogun

1894 senesinde Konya'nın Seydişehir kazasında dünyaya gelen Cemil Sena, dönemin yüksek öğretmenlik kurumu olan Darülmüallimin-i Âliye'nin Felsefe Bölümünde eğitim görmüştür. Çeşitli eğitim kurumlarında öğretmenlik ve idarecilik vazifesi üstlenen Cemil Sena, ilmî, felsefî, dinî ve eğitimle ilgili eserlerin yanı sıra dergide yazılar kaleme almıştır. Cemil Sena 1981 senesinde vefat etmiştir.²⁷⁹ Mısıroğlu, Cemil Sena'nın İslâm dininin akaidi, ibadetleri ve Peygamberi hakkındaki yorumlarını ele almaktadır.

²⁷⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/322-326.

²⁷⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2/299-306.

²⁷⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/313-315.

²⁷⁹ Cemil Sena, "Sena Cemil", *Filozoflar Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi, 1976.), IV/219-220.

‘Büyük Filozoflar Ansiklopedisi’ isimli eserin müellifi olan Cemil Sena yayınlamış olduğu bu eserde İslâm din, felsefe, kültür ve uygarlığının ilk kurucusu olarak Peygamber efendimiz Hz. Muhammed’e (sav) de bir yer vermek istemiş fakat Hz. Muhammed’in (sav) bir filozof olduğundan ziyade felsefeci yönünün de bulunduğunu ifade etmiştir.²⁸⁰

Mısıroğlu, bu açıklamayı eserinde iktibas ederek eleştirmekte; Peygamber efendimiz Hz. Muhammed’in (sav) mezkûr ansiklopedide yer almasını doğru bulmamaktadır. Mısıroğlu’na göre Cemil Sena her ne kadar Hz. Muhammed’i (sav) bir filozof olarak görmediğini belirtse de ona “felsefeci bir yönü var” demek bir anlamda filozof olarak kabul etmekle eşdeğerdir. Zira Mısıroğlu’na göre, müellif Hz. Muhammed’i (sav) filozof olarak kabul etmemiş olsaydı; onu (sav) bu esere dahil etmeyi düşünmeyecek ve Hz. Peygamber’i (sav) filozof olarak kabul etmenin ise vahyi inkâr manasına geleceğinin farkında olacaktı.²⁸¹

Cemil Sena, dönemin diğer reformistleriyle benzer şekilde, Türklerin Araplar ve Müslümanlar tarafından manevi bir sömürüye maruz bırakıldığını ve ümmetçiliği savunanların Türklüğünü inkâr ettiklerini iddia etmektedir. Ona göre din adamları ulusal ruhu zayıflatarak Türk toplumunu Araplaştırmış, ahlâk ve törelerimiz gerçek değerlerini yitirmiştir. Ayrıca plastik sanatların bilhassa mimarinin dışında kalanlarının uzun bir süre gelişemediğini ifade etmiştir.²⁸²

Mısıroğlu bu görüşlere katılmamakta ve Cemil Sena’nın din âlimlerine yönelik ithamlarını “iftira” olarak nitelendirmektedir. Ayrıca, güzel sanatların gelişmediğine dair öne sürülen tenkitlerinde temelsiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre gelişimin önünde engel olabilecek bir durum, yalnızca putçuluğun günümüzdeki yansımaları olarak değerlendirildiğinden dolayı heykeltıraşlık alanıyla sınırlı olabilir.²⁸³

Cemil Sena, tek Tanrılı dinlerin ilahi bir vahiy sonucu ortaya çıkmadıklarına dair birtakım fikirler ileri sürmekte ve bu görüşlerini çeşitli dayanaklarla temellendirmektedir. Ona göre kitaplı dinlerin ilahi bir kaynak tarafından emredilmiş olduklarına dair belirli şüpheler söz konusudur. Hatta Kur’an’ın dahi bir vahiy eseri olup olmadığına dair tartışmalar gündeme gelmiştir.²⁸⁴ Cemil Sena, Laikliğin

²⁸⁰ Cemil Sena, *Hazreti Muhammed’in Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984), 7.

²⁸¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/387.

²⁸² Sena, *Hazreti Muhammed’in Felsefesi*, 9.

²⁸³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/390.

²⁸⁴ Sena, *Hazreti Muhammed’in Felsefesi*, 528.

İslâmiyet'e aykırı olmadığını düşünmekte ve Kur'an'daki bazı hükümlerin modern ekonomik sistemlere, politik koşullara ve modern hayata tatbikinin sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ibadetlerin Türkçeleştirilmesini, kurban ve oruç gibi ibadetlerin modern koşullara uygun bir şekilde yeniden yorumlanması gerektiğini dile getirmektedir.²⁸⁵

Mısıroğlu'na göre, Cemil Sena'nın bu görüşleri akaide aykırıdır. Cemil Sena, kendi ifadelerinin küfürle itham edilebileceğinin farkında olduğundan, kitabında sık sık "beni dinsiz olarak değerlendirmeyin" anlamına gelecek ifadelere yer vermektedir. Mısıroğlu, Cemil Sena'nın bâtil ve beşerî dinlere ait özellikleri ilahi kaynaklı dinlere atfetmesini ve Kur'an'ın vahiy kaynaklı olup olmadığına dair ileri sürdüğü görüşleri, iftira niteliğinde değerlendirmektedir. Zira bu tartışmalar tarih boyunca yalnızca Müslümanlar ile kâfirler arasında ortaya çıkmıştır. Mısıroğlu, Cemil Sena'nın İslâm dinini beşerî bir fikir olarak telakki ettiğini, bu nedenden dolayı herkesin İslâm üzerinde tasarruf hakkına sahip olabileceğini düşündüğünü ifade etmektedir. Bununla birlikte Mısıroğlu, Cemil Sena'nın akaide aykırı bu fikirleri dolayısı ile küfrüne hükmetmenin icap ettiğini, ancak onun Peygamber efendimize yönelik övgü dolu sözleri sebebi ile bu mevzuda mütereddit kaldığını dile getirmektedir.²⁸⁶

İlhan Arsel

İhsan Arsel, 1921 yılında İstanbul'da doğmuştur. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezuniyetinin ardından İsviçre'nin Cenevre Üniversitesi'nde doktora çalışmalarını tamamlamıştır. Akademik kariyerine Ankara Üniversitesi'nde devam eden Arsel burada Anayasa Hukuku dersleri vermiştir. Hayatının ilerleyen dönemlerinde Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşmiş ve 2010 senesinde burada vefat etmiştir.²⁸⁷ Mısıroğlu, Arsel'i İslâm ve şeriat tenkitleri üzerine yazdığı eserler kapsamında incelemektedir.

Arsel, İslâm dinine ait inanç mevzuları, sosyal müesseseler, İslâm medeniyeti ve bu medeniyetin düşünürleri hakkında çeşitli ithamlar yönelterek bu mevzularda

²⁸⁵ Sena, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, 540.

²⁸⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/394-404.

²⁸⁷ Abdüsselâm Feriadoğlu, *Günümüz Türkiye'sinde İslamî inanç ve Değerlere Yöneltilen Eleştirilerin Niteliği: İlhan Arsel Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 9-10.

açık bir muhaliflik sergilemiştir. Ayrıca, İslâm'ı sadece Arap kültürüne mahsus bir din olarak değerlendirmiş ve Türklerin İslâmiyet'i kabul etmesini bir hata olarak yorumlamıştır.²⁸⁸

Mısıroğlu, çalışmasının kapsamını ve amacını açıklarken, İslâm dinini kabul ettiği halde bu din hakkında yanlış bilgiler yayan ve tahrifatta bulunan kişilerin tenkitlerini inceleyerek onlara yanıt vermeyi amaçladığını ifade etmektedir. Ancak Arsel Mısıroğlu'na göre bir Müslüman değil şedit bir din düşmanı ateist olmasına rağmen görüşlerinin Müslümanlar arasındaki tesirini artırmak amacı ile kendisini bir Müslüman gibi izhar ettiğinden dolayı onun ileri sürdüğü iddialarına cevap vermek amaçlı kendisini inceleme kapsamına dahil etmiştir.²⁸⁹

İlhan Arsel, Arapça bilmediğini buna karşın Batı dillerinde yazılmış kaynakların İslâm dini hakkında yeterli olduğunu ve kendisinin de bu tür Batılı kaynaklardan istifade ettiğini ifade etmektedir.²⁹⁰ Mısıroğlu bu noktaya bir eleştiri getirerek Batı'da İslâm dini hakkında hazırlanan eserlerin umumiyetle İslâm'ı kötüleme amacı güden ve düşmanca bir tavır sergileyen bir bakış açısı ile hazırlandığına dikkat çekmektedir. Mısıroğlu'na göre İlhan Arsel, Allah'ın varlığını ve Hz. Peygamber'i (sav) reddeden ve bu doğrultuda ömrünü bu değerler ile mücadeleye adanmış bir ateisttir. Onun fikirleri İslâm'a garezi olan müsteşriklerin iddialarının tekrarı niteliğindedir ve onun bu iddiaları bilhassa cahil gençleri din muhalifliğine yönlendirmek üzere yazılmıştır. Ayrıca Mısıroğlu eserinde Arsel'in yalnızca Arapçayı değil Osmanlı Türkçesini de bilmediğini ifade eden bir beyan nakletmekte ve Arsel'in fikirlerine cevap veren eserlerden örnekler sunmaktadır.²⁹¹

Mısıroğlu çalışmasında incelediği şahıslar hakkındaki tenkit ettiği mevzuları öncelikle kendi kaynaklarından iktibaslar yaparak okuyucuya aktarmakta, daha sonra da bu mevzulara ilişkin tenkitlerini dile getirmektedir. Ancak görüşlerini ateistlik olarak nitelendirdiği Arsel hakkında tenkit ettiği mevzular için verdiği iktibasların diğer kişilere oranla oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu durum, Arsel'in ülkemizdeki İslâm muhalifi söylemlerde en uç noktalarda yer aldığı ve bu nedenle

²⁸⁸ Abdüsselâm Ferşadoğlu, *Günümüz Türkiye'sinde İslamî inanç ve Değerlere Yöneltilen Eleştirilerin Niteliği: İlhan Arsel Örneği*, 257-260.

²⁸⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/18,372.

²⁹⁰ İlhan Arsel, *Arap Milliyetçiliği ve Türkler* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977), 21.

²⁹¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2/376-385.

görüşlerinin zaten yeterince bilindiği düşüncesi ile inceleme kapsamının daha dar tutulmuş olabileceği şeklinde yorumlanabilir.²⁹²

3.6.3. Mısıroğlu'na Göre Kemalist Tahrifatın Uygulayıcı Reformistleri

Mehmet Şeref Aykut

1874 yılında Edirne'de dünyaya gelen Mehmet Şeref Aykut, Galatasaray Lisesi ve Hukuk Mektebinde eğitim görmüştür. Avukatlık mesleğini icra eden Aykut, Son Osmanlı Meclis-i Mebûsan'ı ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde milletvekili olarak vazife almıştır. Çeşitli gazete ve dergilerde yazılar kaleme almış olup, ayrıca 'Hizmet' adında da bir gazete çıkarmıştır. Şeref Aykut, 1939 senesinde vefat etmiştir.²⁹³ Mısıroğlu, Aykut'u din ve tarihe dair materyalist yorumları ile Kemalizm'i inanç sistemi mertebesine yükselten düşünceleri bağlamında ele almaktadır.

Şeref Aykut Kemalizm'i bir din olarak nitelendirmektedir.²⁹⁴ Bu yönüyle, Mustafa Kemal Paşa'nın parti prensiplerini bu dinin mushafı olarak tanımlamakta²⁹⁵ ve Kemalizm dininin inananları artana kadar gençliğin bu dinin hiç şaşmayan ve şaşırmayan bir inananı şeklinde yetiştirilmesi yönünde hazırlık yapıldığını ifade etmektedir.²⁹⁶ Ayrıca Aykut'a göre İslâm dini Araplara mahsus bir inanç sistemi olup, bu Arap kültürü Türk kültürünü kuşatarak ulusal hissin zayıflamasına neden olmuştur.²⁹⁷

Mısıroğlu'na göre Aykut'un düşünce yapısı, yukarıda ifade ettiğimiz sözlerine uyumlu şekilde bilhassa 'tarih' ve 'lisan' tezleri üzerinden Kemalizm'i adeta dinî bir mahiyet arz edecek şekilde konumlandıran yaklaşımlarıyla temayüz etmektedir. Dinî değerleri ve din adamlarını küçümseyici tavırlarıyla dikkat çeken Aykut, dinî meseleleri materyalist ve ırk merkezli görüşlerle yorumlamış; din karşıtı bir duruş

²⁹² Arsel'in görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdüsselâm Ferşadoğlu, *Günümüz Türkiye'sinde İslamî inanç ve Değerlere Yöneltilen Eleştirilerin Niteliği: İlhan Arsel Örneği*.

²⁹³ Mehmet Şeref Aykut, *Trakya Milli Mücadele Tarihi Malta Hatıratı ve Malta'da Türkler* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2010), 5-10.

²⁹⁴ Mehmet Şeref Aykut, *Kamâlizm* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1936), 15-17.

²⁹⁵ Aykut, *Kamâlizm*, 33.

²⁹⁶ Aykut, *Kamâlizm*, 79.

²⁹⁷ Aykut, *Kamâlizm*, 73.

sergilemesine rağmen, zaman zaman dinin aslına dönüş söylemleriyle Müslümanların teveccühünü kazanmaya çalışan reformist bir hüviyet arz etmiştir.²⁹⁸

Mısıroğlu'na göre söz konusu fikrî yönelim, tarihî olayları değerlendirirken de benzer bir tutum sergilemekte; özellikle Osmanlı padişahlarına, bilhassa Fatih Sultan Mehmed'e dair mesnetsiz iddialar ve çirkin isnatlarla tarihî hakikati tahrif etmektedir. Ona göre bu tür yorumlar, tarihsel verileri ideolojik bir bağlamda yeniden inşa etme çabasının bir yansımasıdır. Bunun yanı sıra, Aykut'un İslâm hukuk sistemine yönelik tahkir edici değerlendirmeleri de bu düşünce yapısının dinî esaslarla bağdaşmadığını ortaya koymaktadır. Mısıroğlu, bu fikrî tavrı hem dinî hem tarihî alanlarda tahrif edici ve yanıltıcı bir anlayış olarak şiddetle tenkit etmektedir.²⁹⁹

Mahmut Esat Bozkurt

1892 senesinde Kuşadası'nda doğan Mahmut Esat, İstanbul Hukuk Fakültesi'ndeki eğitimini tamamladıktan sonra İsviçre Freiburg Üniversitesi'nde '*Osmanlı Kapitülasyonları Rejimi*' mevzulu doktora çalışmasını gerçekleştirmiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde milletvekili olarak da vazife almış ve vefat edene kadar bu vazifesini sürdürmüştür Mustafa Kemal Paşa'nın teklifi üzerine Bozkurt soyadını almıştır. Mahmut Esat 1943 senesinde vefat etmiştir.³⁰⁰ Mısıroğlu, Mahmut Esat'ı Türkiye'nin laikleşme sürecindeki müessir rolü ve din hakkındaki görüşleri bağlamında incelemiştir.

Mahmut Esat, hilafet makamını Raşid Halifeler döneminden sonra gereksiz ve lüzumsuz bir kurum olarak değerlendirmekte, aynı zamanda bu makamı bir tahakküm ve tasallut aracı olarak görmektedir.³⁰¹ Bu çerçevede, din ve devlet işlerinin birbirine karışmasının Türk milleti için büyük bir felaket sebebi olduğunu vurgulayarak Türk Anayasa hukuk sisteminden dinle ilgili hükümlerin çıkarılması ile laiklik ilkesinin benimsenmesinde mühim bir rol oynamıştır.³⁰²

İşte bu fikrî çerçeveye binaen Mısıroğlu, Mahmut Esat'ı Türkiye'de devletin İslâm ile olan bağlarını Batılı ve lâik bir muhteva doğrultusunda koparmaya yönelik

²⁹⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/516-529.

²⁹⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/529-535.

³⁰⁰ Hakkı Uyar, "*Sol Milliyetçi*" Bir Türk Aydını: Mahmut Esat Bozkurt (İstanbul: Buke Yayınları, 2000), 13-15.

³⁰¹ Mehmet Gödekli, "Anayasacılık Ekseninde Nevi Şahsına Münhasır Bir Düşün ve Devlet Adamı:" Kemalizm İdeologu" Mahmut Esat Bozkurt", *İstanbul Hukuk Mecmuası* 75 (2017), 564.

³⁰² Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995), 258-259.

sürecin en müessir simalarından biri olarak değerlendirmektedir. Mısıroğlu'na göre, Adliye Vekilliği döneminde yürüttüğü faaliyetler ve bizzat kendi beyanları, Mahmut Esat'ın dinin kamusal alandan uzaklaştırılması yönündeki ideolojik duruşunu açıkça yansıtmaktadır. Bütün ruh ve iradesi ile Batı'ya teslim bayrağını çekerek dinî değerleri ilerlemeye mâni gören ve dini yalnızca bireyin vicdanına hasretmek gerektiğini savunan bu yaklaşım, Mısıroğlu'na göre, Kemalist inkılâpların temel zihnî arka planını oluşturmaktadır. Mısıroğlu, Mahmut Esat'ın düşünce yapısını Kemalist inkılâpların İslâm dinini toplum hayatından uzaklaştırarak, dini yalnızca camilere hapsetme çabalarının ve hatta camilerde dahi rahat bırakmayarak dini ifade hürriyetini kısıtlayan anlayışın bir tezahürü olarak değerlendirmektedir.³⁰³

Yunus Nadi Abalıoğlu

Yunus Nadi Abalıoğlu, 1879 yılında Fethiye'de dünyaya gelmiştir.³⁰⁴ Rodos Süleymaniye medresesi ve Galatasaray Lisesinde eğitim görmüş ve çeşitli gazetelerde kuruculuk ve yazarlık yapmıştır.³⁰⁵ Mısıroğlu, Abalıoğlu'nu Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye Büyük Millet Meclisinde Anayasa Komisyonu başkanı olarak yürüttüğü vazife ve gazete yazıları aracılığıyla Kemalist İnkılâpların faaliyete geçirilmesindeki rolü bağlamında incelemektedir.

Abalıoğlu, Cumhuriyet'in ilanından sonra, gazeteci kimliğiyle Mustafa Kemal Paşa'nın inkılaplarına tam destek vermiş ve onun muhaliflerine karşı mücadelede mühim bir rol üstlenmiştir. Cumhuriyet'in ilanını bildiren anayasa değişikliğini Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Anayasa Komisyonu Başkanı sıfatıyla okuyan Abalıoğlu, aynı zamanda 1924 Anayasası'nın hazırlanış sürecinde de komisyon başkanı olarak vazife almıştır.³⁰⁶

Ayrıca Abalıoğlu, yazı, takvim, kılık-kıyafet gibi pek çok inkılabın hayata geçirilmesine gazetecilik faaliyetleri ve kaleme aldığı yazıları ile destek vermiştir. Mustafa Kemal Paşa'nın istekleri doğrultusunda “*rejimin içerden konuşan bir sesi*” olma misyonunu üstlenerek, inkılapların gerekçelerini halka açıklayarak yeni rejimin

³⁰³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/545-549.

³⁰⁴ Ali Abalı, *Cumhuriyet ile Özdeşleşmiş Bir Hayat Yunus Nadi Abalıoğlu* (Ankara: Telgrafhane yayınları, 2015), 9.

³⁰⁵ Emine Uşaklıgil, *Benim Cumhuriyet'im* (İstanbul: Everest Yayınları, 2011), 21-27.

³⁰⁶ Pınar Aydoğan, “Yunus Nadi ve Köycülük Düşüncesi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 73/2 (2018), 421.

benimsenmesine katkı sağlamıştır. Bu bağlamda, her türlü muhalif hareket ve düşünceye karşı duruş sergileyerek, Cumhuriyet rejiminin toplumsal düzeyde kökleşmesi için müessir bir rol oynamıştır.³⁰⁷

Mısıroğlu, Cumhuriyet dönemi inkılaplarına umumi olarak eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir. Bu eleştirel yaklaşım, söz konusu dönemin fikrî arka planına katkı sağlayan aktörlerin düşüncelerine de yöneliktir. Bu çerçevede Mısıroğlu tarafından tenkit edilen yaklaşımlardan biri de Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde mühim bir rol almış olan Abalıoğlu'nun kaleme aldığı metinlerde ortaya koyduğu din tasavvurudur. Özellikle 31 Mart Hadisesi'ne dair değerlendirmelerinde din adamlarına yönelik küçültücü ve itham edici ifadeler, Mısıroğlu tarafından din muhalifi bir zihniyetin tezahürü olarak görülmektedir. Mısıroğlu'na göre, bu fâsid görüşleri dolayısıyla milletvekili olarak seçilen Abalıoğlu, seçildikten sonra da din muhalifi politikaları hem Meclis kürsüsünden hem gazete yazıları aracılığıyla sıkça işlemiştir.³⁰⁸

Ayrıca Mısıroğlu, Abalıoğlu'nun yazılarında Sultan Vahdettin'e (ö.1926) yönelik olarak kullandığı hakaret ve itham içeren ifadeleri, iftira mahiyetinde kabul etmekte ve bu tür söylemlerin tarihî gerçeklikten uzak olduğunu savunmaktadır. Söz konusu metinleri iktibas ederek tenkit eden Mısıroğlu, bu ifadelerin şahsiyetleri değil, aslında Osmanlı'nın son dönemindeki dinî-siyasî meşruiyet yapısını hedef aldığını düşünmektedir. Ona göre, Abalıoğlu ömrü boyunca Kemalist inkılapların basın yoluyla savunuculuğunu üstlenmiş ve bu yönüyle inkılapların fikrî propagandasını yürüten adeta silahşor bir gazetecilik anlayışının temsilcisi olmuştur.³⁰⁹

Necmettin Sadak

Necmettin Sadak, 1890 tarihinde Isparta'da dünyaya gelmiştir. Galatasaray Lisesi ve Lyon Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde eğitim görmüştür. Milletvekilliği ve Dışişleri Bakanlığı'nın yanı sıra sosyoloji alanında öğretim üyeliği vazifelerinde

³⁰⁷ Aydoğan, “Yunus Nadi ve Köycülük Düşüncesi”, 421-422.

³⁰⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/488-489.

³⁰⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/487-501.

bulunmuştur. 1953'te vefat etmiştir.³¹⁰ Mısıroğlu, Sadak'ı din hakkındaki yorumları çerçevesinde ele alarak değerlendirmektedir.

Sadak'ın din anlayışı, pozitivist bir çerçevede şekillenmiş olup, dinî olguları toplumsal ve kültürel bağlamda değerlendiren bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre din, ilahî bir kaynağa değil, insanın hayal gücüne ve toplumsal ihtiyaçlarına dayanan bir kurumdur; özellikle menfaat sağlama arzusu, dinin ortaya çıkmasına ve süreklilik kazanmasına neden olmuş, bu bağlamda dinî inançlar ve naslar da toplum hayatının bir ürünü olarak şekillenmiştir.³¹¹ Ayrıca Sadak, ahlâkın başlangıçta dine dayandığını kabul etmekle birlikte, dinin devrini tamamladığını ve artık ahlâkın kaynağının kültür, akıl ve ilim olduğunu savunmaktadır.³¹²

Mısıroğlu'na göre, Cumhuriyet döneminde bazı aydınlar tarafından savunulan din anlayışı, sadece İslâm dinini değil, bütün ilahî dinlerin vahiy kaynaklı hakikatlerini reddeden bir tutum sergilemiştir. Bu yaklaşımın temsilcilerinden biri olarak gördüğü Sadak, Mısıroğlu'nun tenkitlerine göre, ilahî dinlerin kaynağını inkâr eden, ahiret inancını reddeden ve bu inancı dinlerin tekâmül süreci içinde ortaya çıkmış tarihsel bir ürün olarak değerlendiren mülhit bir anlayışa sahiptir.³¹³

Sadak'ın ahlâkın kaynağını vahiyden değil, ilim ve kültürden türetme yönündeki görüşü de Mısıroğlu tarafından tenkit edilmekte; bu yaklaşım, dinî değerlerin dünyevî kavramlar uğruna tahrif edilmesi olarak yorumlanmaktadır. Mısıroğlu'na göre, Sadak'ın iddia ettiği gibi İslâm hukukunu Türk milletinin gelişimi önünde bir engel olarak değerlendirmek ve hilâfetin kaldırılmasını bir ilerleme unsuru olarak görmek, İslâmî değerlerin toplumsal düzen içindeki yerine dair köklü bir inkârı temsil etmektedir.³¹⁴

Ayrıca Sadak, eski Türk toplumlarının sosyal yapısını ve kültürel alışkanlıklarını referans alarak, tesettürün Arap gelenekleri doğrultusunda şekillendiğini ve bu geleneğin Türk toplumunun öz kültürü ve toplumsal ahlakına uygun olmadığını ileri sürmektedir.³¹⁵

³¹⁰ Ayşegül Şentürk, *Necmettin Sadık Sadak Gazeteci ve Siyasi Kimliği (1890-1953)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 5-6.

³¹¹ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, 103-104.

³¹² Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, 227-228.

³¹³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/505-511.

³¹⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/505-512.

³¹⁵ Necmettin Sadak, *Sosyoloji* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1939), 124-125.

Sadak'ın ifade ettiği gibi tesettürün İslâm'ın bir hükmü olmadığını savunmak ve bunun yasaklanması gerektiğini ileri sürmek, Mısıroğlu'na göre İslâmî naslara aykırı olduğu gibi, dinin kamusal alandaki varlığını tümüyle ortadan kaldırma çabasının bir parçasıdır. Sadak'ın dinî hayatın bireyin vicdanına sıkıştırılması gerektiği yönündeki iddiaları da Mısıroğlu tarafından modern seküler ideolojilerin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımda ibadetlerin kamusal alanda görünür olmasının problemli görülmesi ve nihayetinde toplumun tamamen dinsiz bir yapıya evrileceği düşüncesi, Mısıroğlu'nun ifadesiyle ilmîlik kisvesi altında yürütölen bir “dinsizlik propagandası”dır.³¹⁶

Falih Rıfka Atay

1894 yılında İstanbul'da doğan Falih Rıfka Atay, Dârülfünun Edebiyat Fakölte'si'nden mezun olmuştur. Çeşitli memuriyetlerde bulunmuş ve Millî Mücadele'de vazife almıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ikinci döneminde milletvekili olarak vazife alan Atay, aynı zamanda çeşitli gazetelerin kuruculuğunu ve başyazarlığını üstlenmiştir. 1971 yılında vefat etmiştir.³¹⁷ Mısıroğlu, Atay'ı 1923-1950 tarihleri arasında milletvekili olarak vazife almasının yanı sıra kalemi ile Kemalist inkılâplara hizmet etmesi bağlamında incelemiştir.

Cumhuriyet dönemi bazı fikir çevrelerinde, dinî eğitim ve sembollerin kamu hayatındaki varlığı, laiklik ilkesiyle bağdaşmaz görölmüş ve anayasal düzene aykırı addedilmiştir. Bu yaklaşımı temsil eden mütefekkirlerden Atay'a göre Türk çocuklarına Kur'an kursları vasıtasıyla Arapça öğretilmesi, Ayasofya'nın camii olarak hizmet vermesi ve İmam Hatip okullarında verilen eğitimin çağdaş bilim anlayışıyla bağdaşmaması, laiklik prensiplerine ve anayasal değörlere karşı bir tutum olarak yorumlanmıştır.³¹⁸ Atay aynı zihniyetin edebî bir yansıması olarak, kaleme aldığı tek hikâyesinde, şariat savunucusu olarak kurgulanan dinî şahsiyetler üzerinden yobazlık ve şariat karşıtı tenkitler öne çıkarmış ve dinî gelenekleri menfi biçimde tasvir etmiştir.³¹⁹

³¹⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/505-512.

³¹⁷ Nuri Yüce, “Falih Rıfka Atay”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 4/48.

³¹⁸ Falih Rıfka Atay, *Atatürkçölük Nedir* (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2006), 33.

³¹⁹ Osman Eroğlu, *Falih Rıfka Atay'ın Fikir ve Sanat Dünyası* (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 710.

Mısıroğlu'na göre Atay, inkılâp ideolojisinin bir numaralı müdafî olup Cumhuriyet'in kuruluş felsefesinin devamlılığını sağlamak adına dinî değerlere karşı sert bir tutum benimsemiştir.³²⁰ Atay, bilhassa İsmet İnönü dönemindeki Cumhuriyet Halk Partisi politikalarında dine karşı görece yumuşama eğilimi gördüğü noktada bu durumu sert biçimde tenkit etmiş; inkılâpların, ilk yıllardaki radikal çizgide sürdürülmesi gerektiğini savunmuştur.³²¹

Mısıroğlu, Atay'ın İslâm dinindeki ayetlerin birbirini nesih etmesi usulünü Hz. Muhammed (sav) insan aklına bıraktığı Mustafa Kemal Paşa da bu nesih hakkını kullandığına dair görüşlerini³²² eserine iktibas ederek tenkit etmekte ve bu görüşlerinden ötürü onu reformist bir Müslümandan ziyade ateist bir düşünceye sahip olarak kabul etmenin daha doğru olacağını ifade etmektedir.³²³

3.6.4. Mısıroğlu'na Göre Kemalist Tahrifatın Günümüz Reformistleri

Mısıroğlu'na göre, Kemalizm'in din muhalifi tavrında zamanla, ister istemez bir gevşeme söz konusu olmuştur. Bu değişimin temel sebebi, 1945 senesinde çok partili hayata geçişle birlikte demokrasi yönünde çeşitli adımlar atılmaya başlamasıdır. Her ne kadar askeri darbeler aracılığıyla, her on yılda bir bu süreç engellenmeye çalışılmış olsa da söz konusu gevşeme nihayetinde ilerlemeye devam etmiştir.³²⁴

Osman Nuri Çerman

Osman Nuri Çerman 1899 senesinde Uşak'ta doğmuştur. Diş hekimliği ve öğretmenlik vazifelerinde bulunan Çerman 1949-1950 yıllarında dinde reform için yapılacak kanun tasarısına kaynak olması amacıyla gündeme getirilen ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin büyük kurultayında, siyasetçilerin huzurunda takdim edilen 'Dinde Reform ve Kemalizm' başlıklı 53 maddede hülâsa edilen yeni İslâm projesinin sahibi yazardır.³²⁵ Mısıroğlu Çerman'ı daha sonra 'İdeal Türkiye İçin Dinimizde Reform

³²⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/469.

³²¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/475; Eroğlu, *Falih Rıfki Atay'ın Fikir ve Sanat Dünyası*, 421.

³²² Falih Rıfki Atay, *Çankaya* (İstanbul: Pozitif Yayınları, ts.), 457.

³²³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/482-483.

³²⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/569.

³²⁵ Reşat Ekrem Koçu, "Çerman Osman Nuri", *İstanbul Ansiklopedisi* (Ercan Matbaası, Hamle Matbaası, 1958), 7/3852.

Kemalizm' ismi ile bir kitap haline gelecek olan bu taslaktaki girişimleri sebebiyle incelemektedir.

Çerman'a göre Kur'an-ı Kerîm Kemalist ideoloji doğrultusunda Türkçeleştirilerek millete öğretilmelidir. Ayrıca din adamları da Kemalizm'in temel ilkeleri çerçevesinde yeniden eğitilmelidir.³²⁶ Bununla birlikte Çerman, Mustafa Kemal Paşa'ya inanmayı ve onun yolunda yürümeyi bir ibadet olarak nitelendirmekte bu doğrultuda besmeleyi "*Atatürk'ü yaratan Tanrı'nın adı ile başlarım*" şeklinde ifade etmektedir. Fatiha Suresi'ni de Kemalist ideolojiye uyarlayarak, "*Bütün alemleri rabbi olan, esirgeyen, yargılayan ve Atatürk'ü yaratan Tanrıya şükürler olsun... Bizi Atatürk'ün gösterdiği dosdoğru yola ilet, nimetine erenlerin, gazabına uğramayanların, Atatürk yolundan sapmayanların dosdoğru yoluna*"³²⁷ şeklinde değiştirmiştir.

Mısıroğlu, Çerman'ın kitap ve dergilerindeki Kur'an ayetlerine dair yorumlarını, Kemalist ideolojik söylem doğrultusunda yeniden yorumlama çabası olarak değerlendirmekte ve bu tür yaklaşımların, ilahî metnin bağlamından koparılarak ideolojik bir çerçevede tahrif edilmesine yol açtığını savunmaktadır. Ona göre, bu yaklaşımlar ateist düşünce zemininde şekillenmiştir ve bu tür yaklaşımların nihai sonucu, Kur'an'ın asli mesajının zayıflatılması, aklî-seküler bir yorumla ikame edilmesidir.³²⁸

Mısıroğlu'nun değerlendirmelerine göre, Cumhuriyet'in ilk döneminde Çerman gibi mütefekkirler, dinî kimliği önceleyen Müslümanların maruz kaldığı baskıları müsbet gelişmeler olarak takdim etmişlerdir. Bu çerçevede Mısıroğlu, Çerman'ın "*Umumî Türk Tarihinin Anahatları*" adlı eserinde dile getirdiği bazı görüşleri, dinî ve tarihî gerçeklik açısından problemli bulunmaktadır. Söz konusu eserde, Hz. Peygamber'in (sav) hayatına dair anlatımların, Mustafa Kemal Paşa'ya benzerlikler kurularak aktarılması, Mısıroğlu tarafından tarihî hakikatlerin ideolojik bir bakış açısıyla yeniden kurgulanması olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Mısıroğlu, Çerman'ın dindar çevrelere yönelik kullandığı tenkitlerin, ilmî ölçütlerden ziyade dışlayıcı ve indirgemeci bir üsluba dayandığını ifade etmektedir.³²⁹

³²⁶ Osman Nuri Çerman, *Modern Türkiye İçin Dinde Reform* (İstanbul: İstanbul Tan Matbaası, 1958), 10.

³²⁷ Çerman, *Modern Türkiye İçin Dinde Reform*, 47.

³²⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/570.

³²⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/575-580.

Faruk Güventürk

Kaynaklarda biyografisi hakkında sınırlı bilgiye ulaşabildiğimiz Faruk Güventürk, 1912 senesinde Niğde’de dünyaya gelmiştir. Harp Okulu ve Harp Akademisinde eğitim alan Güventürk askeri kariyerinde çeşitli vazifelerde bulunarak Kore Savaşına katılmıştır. Korgeneral rütbesine kadar yükselen Güventürk, askerlik mesleğinden emekli olmuştur. Güventürk askeri kariyerinin yanı sıra, siyaset, tarih ve din üzerine çeşitli eserler kaleme almıştır. Güventürk 1992 senesinde vefat etmiştir.³³⁰ Mısıroğlu Güventürk’ü bilhassa tarih ve İslâm dini hakkındaki yorumları çerçevesinde incelemiştir.

Güventürk’e göre Kur’an-ı Kerîm’de tesettür, doğrudan tüm Müslüman kadınlara değil, Hz. Peygamber’in (sav) eşlerine hususi olarak emredilmiştir ve bu durum birçok din âlimi tarafından da kabul görmüştür. Ona göre İslâm dini tarih boyunca birtakım cahil, art niyetli ve hurafeci kesimler tarafından asıl özünden saptırılmış, bu yüzden de birtakım bâtil inançlar İslâm’a sonradan dahil edilmiştir. Güventürk, Mustafa Kemal’i, bu yanlış anlayışları ortadan kaldırmaya çalışan ilk büyük reformcu olarak görmektedir. Mustafa Kemal, dinin özünü bozan bâtil unsurları temizleyerek, İslâm’ı yeniden akıl ve bilim eksenine oturtmaya çalışmış bir liderdir. Bu çerçevede Mevlâna da büyük bir reformcudur; çünkü o da İslâm’ı hoşgörü, akıl ve vicdan temelinde yorumlamış, zamanının bağnaz yaklaşımlarına karşı bir direniş olarak göstermiştir. Bunun yanı sıra, Güventürk hilâfet makamının din ile doğrudan bir bağlantısı olmadığını düşünmektedir. Ona göre Mustafa Kemal’in hilafet kurumunu kaldırması, İslâm’ın özüne aykırı olmayan bir hareket olarak değerlendirilmelidir.³³¹

Mısıroğlu, Güventürk’ün bu görüşlerine sert tenkitler yöneltmiştir. Mısıroğlu’na göre, Mevlâna’yı bir reformcu olarak sunmak ve onu Mustafa Kemal ile aynı bağlamda değerlendirmek, tarihi ve dinî gerçeklere aykırı bir yaklaşımdır. Mısıroğlu, Güventürk’ün Kemalist inkılâpların tümüne koşulsuz destek veren, laikliği neredeyse bir iman esası haline getiren ve Mustafa Kemal’i ilahlaştıran bir düşünce yapısına sahip olduğunu düşünmektedir. Ona göre Güventürk, Batı merkezli

³³⁰ “General Güventürk imamları bilime böyle ikna etmişti”, *Yeniçağ Gazetesi* (19 Mayıs 2023).

³³¹ Faruk Güventürk, *Gerçek Atatürk* (İstanbul, 1962), 311-319’dan nakleden Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/642-645.

modernleşme anlayışını İslâm'ın özüne uygunmuş gibi sunan "yarı münevverlerden" biridir. Güventürk'ün bu yorumları, dinî olguların ideolojik bir çerçevede ele alınmasına yol açmakta ve bu bağlamda tarihsel ve dinî hakikatin tahrif edilmesine neden olmaktadır.³³²

Ahmet Gürtaş

1940 senesinde Konya'nın Beyşehir kazasında dünyaya gelen Ahmet Gürtaş, küçük yaşlardan itibaren dinî eğitim alarak hafızlığını tamamlamıştır. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde eğitim gören Gürtaş, imam-hatiplik, öğretmenlik ve akademisyenlik gibi çeşitli kamu vazifelerinde bulunmuştur. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin kurucu genel müdürlüğünü üstlenmiş ve Diyanet İşleri Başkanı yardımcılığı gibi pek çok idari vazifede de hizmet vermiştir. Gürtaş 1999 yılında vefat etmiştir.³³³ Mısıroğlu Gürtaş'ı bilhassa '*Atatürk ve Din Eğitimi*' isimli eseri ve Kemalist çevreler tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı vazifesine layık görülmesi bağlamında incelemektedir.

Gürtaş'a göre lâiklik, din eğitime engel teşkil etmemektedir. Mustafa Kemal Paşa'yı dine karşı bir silah olarak kullanmak isteyen bazı kesimlerin, Mustafa Kemal Paşa ve onun ilkeleri ile din eğitimi arasında kasıtlı bir tezatlık oluşturduklarını ileri sürmektedir. Gürtaş, Mustafa Kemal Paşa'nın İslâm dinine mensubiyetinden iftihar ile bahsettiğini ve Allah Teâlâ'ya, Kur'an-ı Kerim'e, Hz. Peygamber'e (sav) hürmet gösterdiğini ifade etmektedir.³³⁴

Öte yandan Mısıroğlu, Mustafa Kemal Paşa'nın dindar olduğu yönündeki iddiaların, yalnızca Millî Mücadelenin ilk dönemlerindeki söz ve hareketlerine dayanarak ileri sürüldüğünü, ancak zaferden sonraki tutumun göz ardı edildiğini düşünmektedir. Ona göre, Gürtaş'ın din eğitimi üzerine hazırladığı eser, İslâm dinini laiklik ile bağdaştırma amacı güderek hazırlanan ve yalan yanlış bilgiler ile dolu bir çalışmadır. Ayrıca Mısıroğlu, Gürtaş'ın bu eseri ile Kemalist çevrelerin desteğini alarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na atanmayı hedeflediğini, ancak bu emeline

³³² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/635-643.

³³³ Mustafa Uzunpostalcı, "Ahmet Gürtaş'ın Ardından", *İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (2003), 3-15.

³³⁴ Ahmet Gürtaş, *Atatürk ve Din Eğitimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 161-163.

ulaşamayıp Kemalist destekli bir reformist olarak tarih sahnesinde yer aldığını ifade etmiştir.³³⁵

Galip Hasan Kuşçuoğlu

1921 senesinde Çorum’da dünyaya gelen Galip Hasan Kuşçuoğlu, küçük yaştan itibaren tasavvufi bir ortamda yetişmiş ve bu alana derin bir ilgi duymuştur. Gençlik döneminde marangozluk ve ticaret ile meşgul olan Kuşçuoğlu, 1949 senesinde Mustafa Yardımedici’ye intisap ederek tasavvuf yoluna girmiştir. 1993 senesinde de piriğini ilan ederek Galibîlik tarikatını kurmuştur. Kuşçuoğlu, 2013 senesinde vefat etmiştir.³³⁶ Mısıroğlu Kuşçuoğlu’nu eserleri doğrultusunda değerlendirerek, onun Mustafa Kemal Paşa ve tarih hakkındaki yorumları ve tasavvufi görüşleri bağlamında incelemektedir.

Kuşçuoğlu’na göre laiklik, dinsizlik anlamına gelmemekte; aksine laiklik ve demokrasi esasları İslâmiyet’te bulunmaktadır. Ona göre Mustafa Kemal Paşa, Allah Teâlâ tarafından ıslah vazifesi ile vazifelendirilmiş seçkin kullardan biridir. Kuşçuoğlu, Mustafa Kemal Paşa’yı dinsiz olarak nitelendirenlerin Allah’a olan imanlarında yeterli derinliğe sahip olmayan kişiler olduklarını dile getirmektedir. Ayrıca dönemin dindar kesimleri tarafından Mustafa Kemal Paşa’nın “Mehdî-Resul” olarak görüldüğünü, ancak aradan zaman geçince bu kişilerden hakikat yoksunlarının ona “Deccal, Kâfir” gibi yakıştırmalarda bulunduklarını ileri sürmektedir. Bu tür ithamlarda bulunanların, Mustafa Kemal Paşa’nın icraatlarındaki maksat ve manayı idrak edememiş kişiler olduklarını belirtmektedir.³³⁷

Mısıroğlu, Kuşçuoğlu’nun bu iddialarının tarihi gerçeklerle örtüşmediğini ifade etmektedir. Ona göre, Millî Mücadele döneminde Mustafa Kemal Paşa hakkında önce “Mehdi” sonra da “Deccal” şeklinde bir nitelendirme vaki olmamıştır. Mustafa Kemal Paşa’ya “Deccal” ifadesini kullanan isimlerden biri Bediüzzaman Said Nursî’dir; ancak Nursî’nin hiçbir dönemde Mustafa Kemal Paşa’ya ülfeti olmamıştır. Mısıroğlu, Kuşçuoğlu’nun Mustafa Kemal Paşa hakkında övgülerinin, onun Millî Mücadele döneminde halkın desteğini sağlamak amacıyla sergilediği

³³⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/594-596.

³³⁶ Miyase Aydın, *Galip Hasan Kuşçuoğlu’nun Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 11-13.

³³⁷ Galip Hasan Kuşçuoğlu, *Metafizik I* (Uludağ Yayınları, 2011), 12.

tutum ve söylemlerle sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Mustafa Kemal Paşa'nın halk desteğini temin ettikten sonraki tutum ve politikaları din muhalifi nitelikler taşımakta olup, Kuşçuoğlu gibi düşünen kesimler bu durumu görmezlikten gelmektedirler.³³⁸

Kuşçuoğlu'nun dinler arası diyalogu, bütün dinlerin özünün İslâmiyet dini olduğu düşüncesi çerçevesinde desteklediği görülmektedir.³³⁹ Ona göre, Hz. Peygamber'i (sav) Allah'ın bir elçisi olarak görmeyenleri gayri müslim yahut kâfir olarak nitelendirmek İslâm'ın cihanşümül ilkelerine aykırıdır. Hz. Peygamber (sav) alemlere zahmet olarak değil rahmet olarak gönderilmiştir.³⁴⁰ Ona göre “*«Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmeyin» diyen meâl ve tefsirler Kur'an'ın ruhuna ve rahmet-i ilâhîyeye tamamı ile aykırıdır. Uygulaması da imkânsız olup bu yanlış tefsir semâvî dinler arasında düşmanlıktan başka bir şey getirmemiştir.*”³⁴¹

Öte yandan Mısıroğlu, Kuşçuoğlu'nun bu görüşlerini hem şer'î prensipler hem de klasik tasavvuf anlayışı açısından problemlili bulmaktadır. Ona göre tasavvuf yolunun ana gayesi, insanın nefsanî yönüyle mücadele ederek benliğini arındırması ve ahlakını güzelleştirmesidir. Bu çerçevede, Kuşçuoğlu'nun kendisini öven ifadeler kullanması ve kendisine ilahî mühür verildiğini ileri sürmesi gibi beyanlar, Mısıroğlu tarafından tasavvufun tevazu, nefis terbiyesi ve mahviyet esaslarıyla bağdaşmayan bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Mısıroğlu'na göre bu tür söylemler, “ucûb” olarak bilinen kişinin kendini beğenmesi hastalığına kapı aralayabilecek nitelikte olup, geleneksel tasavvuf yolunun sarîh ölçülerine uygun düşmemektedir. Ayrıca Mısıroğlu, bu tür ifadelerin, tasavvufî ehliyetine sahip olmaksızın sûfî görünümü sergileyen ve halk arasında sûfî zannedilen kişiler için kullanılan “müteşeyyih” kavramıyla örtüşen bir yaklaşımı yansıttığını ileri sürmektedir.³⁴²

Yaşar Nuri Öztürk

1945 senesinde Trabzon'da dünyaya gelen Yaşar Nuri Öztürk, küçük yaşta hafızlık eğitimi almış ve geleneksel medrese usulü eğitim görmüştür. İmam Hatip lisesinden sonra yükseköğrenimini İlahiyat ve Hukuk fakültelerinde tamamlamıştır.

³³⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/650-654.

³³⁹ Aydın, *Galip Hasan Kuşçuoğlu'nun Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, 134.

³⁴⁰ Galip Hasan Kuşçuoğlu, *Rahmet Damlaları* (Uludağ Yayınları, ts.), 104.

³⁴¹ Galip Hasan Kuşçuoğlu, *Muhtaç Olduğumuz Kardeşlik* (Uludağ Yayınları, 2011), 137.

³⁴² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/663-676.

Kısa süreli bir avukatlık yaptıktan sonra akademik hayata yönelmiş ve bu alanda çalışmalar yürütmüştür. Siyasi hayatına Cumhuriyet Halk Partisi'nden milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde başlamış, ancak daha sonra CHP'den istifa ederek kendi kurduğu Halkın Yükselişi Partisi ile siyasete devam etmiştir. 2016 yılında vefat eden Öztürk'ün çok sayıda akademik makale ve eserleri bulunmaktadır.³⁴³ Mısıroğlu Öztürk'ü mezhepler hakkındaki görüşleri ve Kemalist düşünceleri kapsamında incelemektedir.

Öztürk, mezheplerin bağımsız birer din haline geldiğini mezhep imamlarının da tenkit edilemeyen konumda olan peygamberler gibi gördüğünü ileri sürmektedir. Ona göre, mezhepler zaman içinde Allah adına yalan uydurmanın bir yolu haline gelmiş ve mezheplerin tarihsel yorumlarına dokunulmaz bir statü atfedilmiştir. Bu durumun adaletsizliğe yol açtığını ve Allah'a iftira anlamına geldiğini belirtmektedir.³⁴⁴

Mısıroğlu ise Öztürk'ün bu iddialarına cevap olarak Mecelle'nin 39. maddesindeki “*Ezmamın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz*” (Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr edilemez) hükmünü hatırlatarak, İslâm hukukunda değişimin önünün açık olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca mezhep imamlarının peygamber olarak görülmediğini, bu tür bir iddianın gerçeği yansıtmadığını ve iftira niteliği taşıdığını belirtmektedir.³⁴⁵

Öztürk'e göre, zamanla Mustafa Kemal Paşa'nın mirasından sapılması, gerçek İslâmî hayattan uzaklaşma sonucu doğurmuştur. Ona göre, son yüzyılda İslâm dünyasında en İslâmî yaşam, Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinde yaşanmıştır. O, Mustafa Kemal Paşa'ya din adına yöneltilen tenkitlerin, dinî bir temele dayanmadığını; aksine, Haçlı dünyası tarafından planlanıp pazarlanan ve İslâm dünyasının uyanışına engel teşkil eden din dışı söylemler olduğunu ileri sürmektedir. Öztürk, bu tür düşünceleri savunanların, Evlâd-ı Rasûl'e, Âli Osman'a ve Mustafa Kemal Paşa'ya karşı nankörlük ve haksızlık yaptığını ifade etmektedir.³⁴⁶ Ona göre, Mustafa Kemal Paşa'nın

³⁴³ Hulki Cevizoğlu, *Yaşar Nuri Öztürk* (İstanbul: Beyaz Yayınları, 1998), 4-7.

³⁴⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam* (İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 1994), 370-371.

³⁴⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/75-77.

³⁴⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Allah ile Aldatmak* (İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2008), 67.

mücadelesi, Kur'an dışı hurafelerle olup, bu hurafelerin yerine hakiki dini ikame etmeyi amaçlamıştır.³⁴⁷

Mısıroğlu ise Öztürk'ün bu ifadelerini eleştirerek şapla şekeri birbirine katmaktan farksız bir aldatmaca olarak değerlendirmektedir. Öztürk'ün Alevi bakış açısından hareketle Evlâd-ı Rasûl'e yapılan zulmü sadece Emevîler'e yüklediğini bunun bir tür Emevî muhalifliğine dönüştüğünü ifade etmektedir. Mısıroğlu'na göre, Osmanlılara yapılan zulmün aktörlerinden biri Kızılbaş isyancıları, bir diğeri ise Mustafa Kemal Paşa ve onun yandaşlarıdır. Ayrıca Öztürk'ün Mustafa Kemal Paşa'nın hurafelerle mücadele ettiğine dair iddiasına karşılık olarak, Mustafa Kemal Paşa'nın *"Arapoğlu'nun yavelerini Türk oğullarına öğretmek için Kur'an'ı Türkçeye tercüme ettireceğim ve böylece de okutturacağım! Tâ ki budalalık edip de aldanmakta devam etmesinler!"*³⁴⁸³⁴⁹ şeklindeki sözlerini hatırlatarak, bu söylemin İslâmî değerlerle bağdaşmadığını ifade etmektedir.³⁵⁰

Mısıroğlu'na göre, laiklik tüm dinlere karşı tarafsız bir konum almayı ve onlara tabi olmayı reddetmeyi gerektiren bir ilkedir. Bu nedenle Öztürk'ün laikliğin İslâm'a uygun olduğu ve benimsenmesi gerektiği yönündeki görüşü bir tezat teşkil etmektedir. Mısıroğlu, Öztürk'ün Mustafa Kemal Paşa'yı dindar göstermek için çaba sarf etmesinin böyle bir tezadı sahiplenmek zorunda kalmasına neden olduğunu ifade etmektedir.³⁵¹

Öztürk, ayrıca Batılıların Mustafa Kemal Paşa'ya muhalefet ettiklerini ve Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesi için Mustafa Kemal Paşa'nın mirasından vazgeçilmesi yönünde ihtarlarda bulunduklarını ileri sürmektedir.³⁵²

Mısıroğlu ise Öztürk'ün Batılıların Mustafa Kemal Paşa'ya muhalefetini değerlendirmekte hata ettiği kanaatindedir. Çünkü Batılıların Mustafa Kemal Paşa'ya tenkitleri, onun benimsediği askeri vesayet metodunun demokratik değerlerle çelişmesi ve bu metodun hala devam ettirilmek isteniyor olmasıyla ilgilidir.³⁵³ Son tahlilde Mısıroğlu, Öztürk'ü Mustafa Kemal Paşa ile Hz. Peygamber'i (sav) eşit veya

³⁴⁷ Öztürk, *Allah ile Aldatmak*, 137.

³⁴⁸ Kazım Karabekir, *Paşaların Kavgası* (İstanbul: Emre Yayınları, 2005), 154.

³⁴⁹ Karabekir, *Paşaların Kavgası*, 154; Ayrıca Bkz. Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/693.

³⁵⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/693-694.

³⁵¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/697.

³⁵² Öztürk, *Allah ile Aldatmak*, 355.

³⁵³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/700.

beraber gösteren düşüncelerinden dolayı “militan din karşıtı bir Kemalist” olarak nitelendirmektedir.³⁵⁴

Tüm bunlar Mısıroğlu’nun Mustafa Kemal Paşa ve Kemalizm’e yönelik tenkitleri sistematik bir düşünce bütünlüğü içinde ele aldığı; kaleme aldığı eserler ve verdiği konferanslarla âdeta antikemalist bir külliyat teşekkül ettirdiği göstermektedir.

3.7. Fetullah Gülen³⁵⁵ Cemaati ve Dinlerarası Diyalog

3.7.1. Fetullah Gülen

1941 senesinde Erzurum’un Pasinler kazasında dünyaya gelen³⁵⁶ Fetullah Gülen (ö. 2024) bilhassa eğitim faaliyetleriyle geniş bir cemaate ulaşmış, Türkiye’de dinlerarası diyalog çalışmalarıyla da özdeşleşmiş bir hareket lideridir. Mısıroğlu, Gülen’i iki farklı hüviyet üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre, Gülen’in ilk dönemi dinî hassasiyetleri önceleyen bir hoca hüviyetiyle öne çıkmış, bu yönüyle geniş kitlelerin sevgisini kazanmıştır. Bu ilk hüviyet, Bediüzzaman Said-i Nursî’nin çizgisinde, Kemalist modernleşmenin dinî alandaki etkilerine karşı bir duruş niteliği taşımaktaydı.³⁵⁷ Nitekim Mısıroğlu ve Gülen arasında bu dönemde karşılıklı muhabbet ve çeşitli münasebetlerin bulunduğu kaydedilmektedir.³⁵⁸

Mısıroğlu’nun Gülen hakkındaki kanaat değişikliğine sebep olan ilk olaylardan biri, onun Gülen’den kolejlerinde Sultan II. Abdülhamid’in torunlarından birinin ücretsiz okutulmasını talep etmesi, ancak bu talebin reddedilmesidir. Bu olayın ardından Mısıroğlu, Gülen cemaatine karşı şüpheyile yaklaşılmaya başlamıştır.³⁵⁹ Ona göre Gülen, cemaatini geniş kitlelere ulaştırdıktan sonra ilk dönemdeki İslâmî hassasiyetleri arka planda bırakmış ve ikinci bir hüviyet kazanmıştır. Bu ikinci dönemde Mısıroğlu, Gülen’i “CIA gibi uluslararası güç

³⁵⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 2/693,710.

³⁵⁵ Mısıroğlu, eserlerinde Fethullah ismini kullanmıştır. Ancak biz resmî kaynaklarda geçen Fetullah ismini kullanmayı tercih ettik.

³⁵⁶ Tanıl Bora- Kıvanç Koçak (ed.), *Yüz Cumhuriyet Tarihinden 100 Portre* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 349.

³⁵⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/306,340-341.

³⁵⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/318.

³⁵⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/321.

merkezlerinin etkisiyle şekillenen” ve “bâtıl düzeni savunan” bir aktör olarak nitelendirmektedir.³⁶⁰

Mısıroğlu, kendi kişisel tecrübesinden de hareketle Gülen’i iki döneme ayırmaktadır ancak akademik literatürde bu ayırım yerine farklı dönemlendirme teklifleri de bulunmaktadır. Mesela Prof. Dr. Celaleddin Çelik, Gülen hareketinin gelişimini dört aşamalı bir dönemlendirmeyle ele almaktadır. Ona göre, İlk aşama olan 1966–1983 arası “oluşum dönemi”, yapının temelini atıldığı evredir. 1983–1997 yılları arasındaki ikinci aşama, cemaatin kamusal alana yayılması ve görünürlük kazanmasıyla karakterize edilmiştir. 1997 sonrasında 2010’lu yıllara kadar süren üçüncü evre, devlet kurumlarına sızma stratejisinin yoğunlaştığı ve örgütsel yapının güçlendiği dönem olarak tanımlanır. 2010 sonrası, özellikle 17–25 Aralık 2013 süreciyle başlayan dördüncü aşama ise hareketin meşru siyasi iktidarla açık çatışmaya girdiği, medya ve uluslararası bağlantılarla desteklenen operasyonlar yürüttüğü ve bu süreçte toplumsal meşruiyetini önemli ölçüde kaybettiği evre olmuştur.³⁶¹

Mısıroğlu’na göre Gülen’in bu ikinci hüviyetinde amaç, İslâm’ın muâmelât boyutunu zayıflatan ve dini yalnızca bireysel ahlak alanına hapseden bir anlayış geliştirmektir. Gülen’in açtığı okulların, özellikle zeki öğrencileri Batı’ya yönlendirmek suretiyle gelecekte “sekülerleşmiş kadrolar” yetiştirmeyi hedeflediği Mısıroğlu tarafından ileri sürülmektedir. Ona göre bu yaklaşım, İslâm dünyasında yeni bir “sapma” biçimini ortaya çıkarmaktadır.³⁶²

Mısıroğlu, Gülen’in kişiliğine dair tenkitlerinde de ikinci hüviyetin öne çıkan yönlerini tartışmaktadır. Ona göre Gülen, tevazu görünümü altında gurur ve “ucûb” sergilemektedir. Bunun göstergesi olarak, kendisinden Kur’an’daki Ashâb-ı Kehf’in köpeği “kıtmır” diye bahsetmesi bir yandan tevazu örneği gibi görünürken; seyyidlik iddiası veya Hz. Peygamber’in (sav) okul inşaatlarını teftişe geldiği, rüyalar aracılığıyla kendisini onayladığını ima eden söylemleri, kibrini açığa vurmaktadır.³⁶³

³⁶⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/340-341,589.

³⁶¹ Celaleddin Çelik, “Örgütlü Dinî Gruplarda Hegemonik Dönüşüm Nurculuktan Post-Nurculuğa, Cemaatten Örgüte Gülenist Yapının Sosyolojik Kodları”, *İnsan ve Toplum* 7/1 (30 Temmuz 2017), 36.

³⁶² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/330.

³⁶³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/346,350.

Mısıroğlu'na göre Gülen'in ikinci hüviyetinde öne çıkan bir diğer unsur, Kemalizm'e yönelik söylemlerindeki değişimdir. İlk dönemlerinde Mustafa Kemal Paşa'ya eleştirel yaklaşan Gülen, daha sonra bu tavrını yumuşatmış ve kamuoyundan özür dileyerek Kemalizm'e dair olumlu ifadeler kullanmaya başlamıştır. Mısıroğlu, bu dönüşümü “Kemalizm'e dair meddahlık” olarak tanımlamaktadır. Örneğin, Gülen'in Mustafa Kemal Paşa'nın dini ve akılla mezcederek dine sahip çıktığını öne sürmesi, Mısıroğlu tarafından tenkit edilmiştir.³⁶⁴

Mısıroğlu ayrıca, Gülen hareketinin faaliyetlerinde görülen “Türkçe Olimpiyatları” gibi etkinlikleri de sembolik bir vitrin olarak değerlendirmekte; bu tür programlarda öne çıkan dinî ve kültürel imgelerin arka planda laiklik telkinleriyle desteklendiğini iddia etmektedir. Benzer şekilde, Bediüzzaman Said Nursî'ye olan hayranlık söyleminin yanında Latin harflerinin benimsenmesi ve kadınların başörtüsü meselesinin “teferruat” olarak nitelendirilmesi, Mısıroğlu tarafından Nursî'nin mirasına aykırı bir duruş olarak görülmektedir.³⁶⁵

15 Temmuz 2016'daki darbe girişiminin ardından Mısıroğlu, bu hareketi sert bir biçimde tenkit etmiştir. “*Asrın İhaneti: Paralel Yapı veya F. Gülen'in Günah Galerisinden Sayfalar*” adlı eserinde, Gülen yapılanmasını “Paralel Yapı” olarak nitelendirmiş ve İran'daki 1979 devrimiyle benzerlikler taşıyan bir rejim değişikliği girişimi olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu teşebbüs, Türkiye'nin Ortadoğu'da İsrail karşısında bir denge unsuru olmasını engellemeyi amaçlamış ve uluslararası güç merkezlerinin çıkarlarına hizmet etmiştir. Bu çalışmasında Mısıroğlu, hareketin söylemlerindeki inanç temelli sorunlara dikkat çekmiş, yapı mensuplarının kendi ifadelerine dayanarak bu fikirleri tartışmaya açmıştır.³⁶⁶

Sonuç itibarıyla, Mısıroğlu Gülen'i iki farklı hüviyet üzerinden değerlendirmekte; ilk dönemdeki İslâmî hassasiyetleri öne çıkan portresini, ikinci dönemde uluslararası güçlerle irtibatlı, dinin özünü tahrif eden bir aktör kimliğiyle karşılaştırmaktadır. Ona göre Gülen'in ikinci hüviyetinde en belirgin unsurlardan biri, dinlerarası diyalog söylemi ve bunun etrafında şekillenen faaliyetlerdir.

³⁶⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/569-570,586.

³⁶⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/588-594,610,621-622.

³⁶⁶ Kadir Mısıroğlu, *Asrın İhaneti Paralel Yapı veya F. Gülen'in Günah Galerisinden Sayfalar* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 2015), 9-11.

3.7.2. Dinler Arası Diyalog

Dinler arası diyalog, bireylerin kendi inançlarını karşı tarafa kabul ettirmeye çalışmaksızın, farklı din mensuplarının karşılıklı saygı çerçevesinde bir araya gelip düşüncelerini paylaşabildikleri, ortak problemler hakkında konuşup çözüm arayışında bulunabildikleri bir etkileşim sürecidir.³⁶⁷ Tarihsel kökleri oldukça eski dönemlere uzanan bu kavram bilhassa 20. yüzyıldan itibaren uluslararası kuruluşların, dinî liderlerin ve akademik çevrelerin teşvik ve destekleriyle daha görünür bir hâle gelmiş ve küresel ölçekte gündem teşkil etmiştir. Bu süreçte dinler arası diyalog faaliyetlerine dair literatürde çeşitli yaklaşımlar gelişmiştir: Bir kısım araştırmacılar bu süreci, dinî gelenekler arasındaki önyargı ve yanlış anlamaların tashih edilmesine katkı sağlayacak bir imkân olarak değerlendirmekte ve dünya barışının tesisine yönelik olumlu bir adım olarak görmektedir.³⁶⁸ Bununla birlikte, bazı araştırmacılar ise söz konusu faaliyetlerin, özellikle Hristiyan misyonerlik stratejilerinin daha kolay hayata geçirilmesine yönelik psikolojik ve sosyolojik bir zemin hazırladığı kanaatindedir.³⁶⁹

Mısıroğlu, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin üç biçimde tezahür ettiğini belirtir: ilgisizlik, çatışma yahut tebliğe dayalı diyalog. Ona göre İslâm'ın tercih ettiği yol, meşru bir sebep olmadıkça çatışmaya girmemek ve gayrimüslimlere tebliğ yoluyla İslâm'ı ulaştırmaktır. Ancak bu yaklaşım, İslâm'ın merkeze alınması nedeniyle “hoşgörü temelli eşitlikçi bir diyalog” değil, karşı tarafın ikna edilmesini hedeflediğinden bir anlamda çatışma mahiyeti sunmaktadır.³⁷⁰ Mısıroğlu Müslümanlar ile gayri müslimler arasındaki diyalogun nasıl olması gerektiğini İslâm tarihinde Fahreddin er-Râzî (ö. 1210), Rahmetullahi Hindî (ö. 1891) ve Ahmed Deedat (ö. 2005) gibi âlimlerin gayrimüslimlerle yaptığı tartışma ve münazaralara atıfla temellendirmektedir.³⁷¹

Bununla birlikte, Mısıroğlu günümüzde “diyalog” kavramının “hoşgörü” gibi söylemlerle birlikte kullanılmasını, Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkisine meşruiyet kazandıran bir yaklaşım olarak görür ve bunu tenkit eder. Ona göre çağdaş

³⁶⁷ Günay Tümer- Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 396.

³⁶⁸ Davut Ayduz, “Dinlerarası Diyalog İle İlgili Soru ve Şüphelere Cevaplar”, *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 8/59 (2022), 1969.

³⁶⁹ Mehmet Bayrakdar, “Dinlerarası Diyalog ve Misyonerlik”, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 20/4 (2007), 398.

³⁷⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/294-295.

³⁷¹ Detaylı bilgi için bkz. Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/295-304.

diyalog söylemi, İslâm'ın tevhid merkezli yapısının sulandırılmasına ve gayri müslimlerle ilişkilerin eşitlik temelinde tanımlanmasına zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle Mısıroğlu, modern dönemdeki dinlerarası diyalog girişimlerini “Müslümanlar açısından asrın fitnesi” ve bir tür “ihanet projesi” olarak nitelendirmektedir.³⁷²

3.7.3. Fetullah Gülen Cemaati ve Dinlerarası Diyalog

Gülen, Türkiye’de dinlerarası diyalog denildiğinde akla gelen ilk isimlerden biri olmuş ve bu faaliyetlerle özdeşleşmiştir. Bununla birlikte, dinlerarası diyalog kavramı ve pratiği yalnızca Gülen hareketiyle sınırlı olmayıp daha erken dönemlerde Batı Hristiyan dünyasında ortaya çıkmış ve özellikle II. Vatikan Konsili’nden sonra kurumsallaşan bir misyonerlik yöntemi olarak farklı coğrafyalara taşınmıştır. Mısıroğlu, bugünkü manada diyalog anlayışının Vatikan kaynaklı bir proje olduğunu ve temel amacının tüm insanları Kilise’ye yönlendirmek olduğunu savunur. Ona göre bu hareketin bir başka gayesi, “Tevhîd-i Edyân” yani dinlerin birleştirilmesi düşüncesidir. Mısıroğlu, Gülen ve çevresinin bu amaca hizmet ederken İslâm’dan taviz verdiklerini, kelime-i tevhidin ikinci bölümünü (Muhammed Allah’ın resûlüdür) kabul etmeyenlere de rahmet ve merhametle yaklaşılması gerektiğini ileri sürdüklerini ifade eder.³⁷³

Gülen’in dinlerarası diyalog hareketine çeşitli kaynaklar sunduğu görülmektedir. Ona göre Kur’an-ı Kerîm’de Allah Teâlâ Ehl-i Kitabı Allah’tan başkasına kulluk etmemeye çağırılmaktadır. Ancak bu çağrıda Hz. Muhammed’i (sav) peygamber olarak kabul etmek bulunmamaktadır.³⁷⁴ Mısıroğlu Gülen’in bu dinî mesnet iddiası hatalı değerlendirmektedir. Ona göre Allah Teâlâ gayri müslimleri necis olarak ifade edip Harameyn’e girmelerini yasaklamış olduğu halde (Tevbe 28) Gülen’in bu diyalog anlayışı gayri müslimleri cennete koymaktadır. İslâm dini Ehl-i kitap ile iletişim kurmayı yasaklamaz aksine tebliğ adı altında sulh içerisinde yumuşak, güzel ve hikmetli sözlerle irtibatı emreder.³⁷⁵

³⁷² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/289,299.

³⁷³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/360-366.

³⁷⁴ Fetullah Gülen, *Hoşgörü ve Diyalog İklimi*, 241'den nakleden Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/417-418.

³⁷⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/366-372.

Gülen'in ilham kaynakları arasında Risale-i Nur külliyyatı da yer almaktadır. Bediüzzaman Said Nursî, (ö. 1960) eserlerinde Hristiyanlarla diyalog fikrini dile getirmiş ancak bunu hiçbir zaman İslâm'ın temel inançlarından taviz verme biçiminde yorumlamamıştır. Nursî'ye göre Hz. Peygamber'i (sav) kabul etmeyenler kurtuluşa eremez; bu nedenle diyalog, davet ve tebliğ ekseninde yürütülmelidir.³⁷⁶ Mısıroğlu Gülen'in Bediüzzaman ile ilişkisini Gülen'in Bediüzzaman'ı ilk zamanlarda kendisini "Risale-i Nur" şakirdi bir nurcu olarak göstererek şöhret basamaklarını çıkmada bir aracı olarak kullandığı ve Risale-i Nur'ları dinlerarası diyalog düşüncesini onlardan iktibaslarla meşrulaştıracak şekilde yorumladığı şeklinde değerlendirmektedir.³⁷⁷

Mısıroğlu'nun eleştirileri yalnızca Gülen hareketiyle sınırlı değildir. Ona göre dinlerarası diyalog faaliyetleri Türkiye'de resmî kurumlar tarafından da desteklenmiştir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu süreçte aktif rol oynaması ve Dış İlişkiler Dairesi bünyesinde bir "Dinlerarası Diyalog Şubesi Müdürlüğü" kurması, Mısıroğlu tarafından dikkatle takip edilmiş ve İslâmî ilkeler açısından problemlili bulunmuştur.³⁷⁸

3.7.3.1. Fetullah Gülen Cemaatinin Dinlerarası Diyalog Faaliyetleri

Fetullah Gülen ve onun liderliğinde şekillenen cemaat, 1980'li yılların sonlarından itibaren dinlerarası diyalog faaliyetlerini stratejik bir alan olarak benimsemiştir. Bu çerçevede ilk temaslardan birisi, Fener Rum Patriği I. Bartholomeos'la 6 Nisan 1996'da yapılan görüşmedir. Karşılıklı okul açma projelerinin görüşüldüğü bu toplantı dinlerarası diyalog faaliyetlerinin başlangıç noktalarından biri olarak görülür. Patrik Bartholomeos bundan sonraki faaliyetlere Gülen'in şeref misafiri olarak davet edilmiştir.³⁷⁹

Dinlerarası diyalog çerçevesinde yapılan mühim görüşmelerden bir diğeri, 8 Şubat 1998'de Vatikan'da Papa II. John Paul ile yapılan görüşmedir. Gülen, bu görüşmede Papa'ya bir mektup sunmuş ve çeşitli iş birliği tekliflerinde bulunmuştur.

³⁷⁶ Bediüzzaman Said Nursi, *Mektubat* (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2015), 376-377.

³⁷⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/523.

³⁷⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/511.

³⁷⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/542; Öktem, "Fetullah Gülen Hareketi ve Dinlerarası Diyalog" (Erişim 09 Ocak 2025).

Bu temas, cemaatin uluslararası dinlerarası diyalog gündeminde görünürlük kazanmasının başlangıcı olmuştur.³⁸⁰

Papa ile yapılan bu görüşmenin ardından, cemaatin diyalog faaliyetleri farklı platformlarda devam etmiştir. 2000 ve 2004 yıllarında Harran’da ve İstanbul’da “Ortak Ata Hz. İbrahim’in İzinde” başlıklı sempozyumlar düzenlenmiş, bu programlara Müslüman, Hristiyan ve Yahudi ilim adamları davet edilmiştir. Bu toplantılarda üç dinin temsilcilerinin el ele tutuşarak barışı sembolize eden gösteriler sergilemesi, hareketin dinlerarası diyalog vizyonunu kamuoyuna yansıtan dikkat çekici bir sahne olarak aktarılmıştır.³⁸¹

Bu bireysel görüşmelerin yanı sıra, cemaatin dinlerarası diyalog anlayışı kurumsal yapılar aracılığıyla da desteklenmiştir. 1994’te kurulan “Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı”, ulusal ve uluslararası ölçekte etkinlikler organize etmiş ve “Abant Platformu” toplantılarıyla din, demokrasi, insan hakları, laiklik ve küreselleşme gibi konuları tartışmaya açmıştır. Bu toplantılarda dile getirilen görüşler daha sonra yayımlanarak kalıcı bir literatür oluşturmuştur.³⁸²

2000’li yıllarda ise “Kültürlerarası Diyalog Platformu (KADİP)” farklı din mensuplarınca kurulmuş, Gülen’in diyalog ilkelerine dayalı olarak çeşitli sempozyumlar ve yayınlarla diyalogun entelektüel boyutu güçlendirilmiştir.³⁸³

Kadir Mısıroğlu, bu süreçleri eleştirel bir gözle değerlendirmektedir. Ona göre, Gülen hareketinin dinlerarası diyalog faaliyetleri İslâm’ın tevhid merkezli evrensellik iddiasıyla bağdaşmamaktadır. Özellikle Ehl-i Kitap ile ilgili ayetlerin “tarihsel” kabul edilmesini, İslâm’ın nihâî hakikat anlayışını zayıflatıcı bir yaklaşım olarak görür. Mısıroğlu, bu tür faaliyetleri “tahrif gayesi güden” çabalar arasında değerlendirirken, İslâmî nasların bağlayıcılığını aşındıran bir yönelim olarak nitelendirir.

Bununla birlikte, akademik literatürde Gülen hareketinin diyalog girişimleri farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Bazı araştırmacılar bu faaliyetleri dinler arasında barış ve karşılıklı anlayışı teşvik eden toplumsal barışın inşasında yer alması gereken bir girişim olarak değerlendirirken, bazıları ise bu girişimleri ideolojik ve siyasi

³⁸⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/524-528.

³⁸¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/551-555.

³⁸² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/564; Mehmet Gündem (ed.), bkz. *İslam ve Laiklik / Abant Toplantıları I* (Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 1998).

³⁸³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/568.

hedeflere hizmet eden, Müslüman toplumları pasifize eden bir “ihânet” projesi olarak değerlendirilmektedir.³⁸⁴

Sonuç olarak, Gülen cemaatinin dinlerarası diyalog faaliyetleri 1980’lerin sonlarından itibaren hem ulusal hem de uluslararası düzeyde çeşitli kurum ve platformlarla kurumsallaşmıştır. Mısıroğlu ise bu faaliyetleri, İslâm’ın asli ilkelerini sulandıran ve dinî hükümleri muğlaklaştıran bir yaklaşım olarak görmüş ve “tahrif” kavramı çerçevesinde değerlendirmiştir.

3.7.3.2. Dinlerarası Diyaloga Destek Verenler

Muhammed Esed

Muhammed Esed (ö.1992) Yahudi bir aileye mensup genç yaşlarda İslâm’ı kabul eden ve sonrasında Kur’an tercümesi ve tefsiri alanında çalışmalar yapan bir mütefekkidir. Mısıroğlu, eserinde Muhammed Esed’in özellikle Kur’an tercüme ve tefsirinde yer verdiği bazı yorumları tenkit etmekte, bunların dinlerarası diyalog anlayışıyla paralellik taşıdığını ileri sürmektedir. Örneğin, Muhammed Esed’in müslim kavramını yalnızca Müslüman toplumla sınırlamaması ve Ehl-i Kitabı “kâfir” değil “geçmiş vahiylerin izleyicisi” olarak nitelemesi Mısıroğlu tarafından problemli bulunur. Ona göre bu tür yorumlar, İslâm’ın hakikat iddiasını zayıflatmaktadır.³⁸⁵

Mısıroğlu, Muhammed Esed’in Kur’an yorumlarında zaman zaman bâtinî yoruma yaklaşan bir anlayışı benimsediğini belirtmekte ve bu yaklaşımı geleneksel tefsir metodolojisi açısından sorunlu görmektedir. Bu minvalde, Esed’in tefsir yorumlarının Arap dilinin sınırlarını aşan bâtinî karakterler taşıması, bazı ayetleri dinlerarası diyalog düşüncesi çerçevesinde yorumlaması, mucizeleri inkâr anlamına gelecek şekilde ayetleri te’vil etmesi, ayetler arasında nesh ilişkisinin bulunmadığına yönelik gibi görüşlerinin Ehl-i Sünnet çizgisinden sapma içerdiği kanaatini taşımakta ve bu görüşlere eserinde çeşitli değerlendirme iktibasları ile cevap vermektedir.³⁸⁶

³⁸⁴ Daha fazla görüş ve bilgi için bkz. Bayram Sevinç, “Dinler Arası Diyalogda Yerli Söylem İnşası”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (05 Mart 2014), 81-112; Yünni Sezen, *Dinlerarası Diyalog İhaneti Dini - Psikolojik - Sosyolojik Tahlili* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2006).

³⁸⁵ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/690-694; Ali Eren, “Muhammed Esed ve Meâl Tefsir”, *Kasr-ı Arifan Dergisi* 15 (Aralık 2008).

³⁸⁶ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/690-697.

Martin Lings

Martin Lings (ö.2005) Hristiyan bir ortamda yetişmesine rağmen İslâm'a ilgi duyarak Müslüman olmuş ve Ebûbekir Sirâceddîn ismini almış bir akademisyendir. Ebûbekir Sirâceddîn dinlerarası diyalog mevzusunu kapsamlı bir şekilde ele almış yahut mevzu hakkında yazılar yazmış bir düşünür değildir. Ancak Mısıroğlu onun Hristiyanların bazı inanışlarını İslâm ile telif etmeye çalışması ve Hz. Meryem üzerinden üç dinin birbirine muhalif tarafları ile değil birbiri ile müşterek tarafları üzerinden daha cihanşümul yorumlanmasına dair düşüncelerini dinlerarası diyalog hareketi mensupları ile bir fikir birliği olarak yorumlamaktadır.³⁸⁷

Mısıroğlu gerek Muhammed Esed gerek Ebûbekir Sirâceddîn örneklerinden hareketle tarih boyunca İslâm'a sonradan giren kişiler hakkında yeterince temkinli yaklaşmayarak hata ettiğimize dikkat çekmektedir. Bilhassa sahte mühtedi misyonerlerin Osmanlı Devleti'nin yıkımında oynadıkları rol hakkında iktibaslar ile bilgilendirmelerde bulunan Mısıroğlu bu bağlamda hassaten farklı inançların temel eğitimlerini alarak yetiştikten sonra ihtida edenlere karşı eleştirel ve dikkatli bir perspektif ile yaklaşılması gerektiğini düşünmektedir.³⁸⁸

Mehmet Aydın

Prof. Dr. Mehmet Aydın, dinlerarası diyalog konusuna felsefî ve teolojik temelde yaklaşan isimler arasında yer almakta ve bu sahada yürütülen akademik ve sosyal faaliyetlerde önemli bir figür olarak öne çıkmaktadır. Mısıroğlu, Aydın'ın *Abant Platformu* ve *Kültürlerarası Diyalog Platformu* gibi yapılar içerisindeki temsilci konumuna dikkat çekmekte; bu yönüyle Türkiye'de dinlerarası diyalog düşüncesinin kurumsallaşmasında ve yaygınlaşmasında müteessir bir isim olarak değerlendirmektedir. Mısıroğlu'nun tenkitleri, yalnızca Aydın'ın bu platformlardaki fiilî rolüyle sınırlı kalmamakta; onun dinlerarası diyalog fikrinin fikrî temellendirilmesinde Batılı kaynakların, bilhassa oryantalist yazarların tesirine açık olduğunu da vurgulamaktadır. Bu noktada, özellikle W. Montgomery Watt'ın (ö. 2006) *Muslim-Christian Encounters* (Müslüman-Hristiyan Diyaloğu) adlı eserinin, Aydın'ın söylemlerinde belirleyici bir arka plan oluşturmuş olabileceğini ifade

³⁸⁷ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/699.

³⁸⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/703.

etmekte; bu etkileşimin, İslâm'ın hakikat iddiasını muğlaklaştıran bir söylem üretimine zemin hazırladığı kanaatini ileri sürmektedir.³⁸⁹

Suat Yıldırım

Dinlerarası diyalog faaliyetlerinin düzenlendiği “Kültürlerarası Diyalog Platformu” danışman azası vazifesinde bulunan Prof. Dr. Suat Yıldırım dinlerarası diyalog hakkında hem teorik hem de pratik çalışmalarda bulunmuştur. Mısıroğlu Yıldırım'ın hazırlamış olduğu Kur'an mealindeki yaklaşımı İslâm'ın hakikat iddiasını gölgeleyen bir tutum olarak değerlendirmekte ve Kur'an-ı Kerîm'in murad-ı ilâhîsiyle bağdaşmayan bir bakış açısının ürünü olarak görmektedir. Onun değerlendirmelerine göre, Kur'an'ın evrensel mesajı, İncil ve Tevrat gibi önceki vahiylerin tahrife uğramış metinleriyle paralellik kurularak açıklanamaz; bu tür bir yorum, İslâm'ın sahih nasslarını tali kaynaklara irca ederek zayıflatma tehlikesi taşımaktadır. Bu nedenle Mısıroğlu, Yıldırım'ın meal ve yorumlarında görülen, Kur'an'ın dinlerarası diyalog zemininde ortak bir davet sunduğu yönündeki iddiaları da İslâm'ın temel ilkeleriyle bağdaşmayan, itikadî açıdan sakıncalı bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.³⁹⁰

Ahmed Şahin

Gülen cemaatinin yayın organı olan *Zaman Gazetesi*'nde yaklaşık 28 yıl boyunca köşe yazarlığı yapan Ahmed Şahin, özellikle dinlerarası diyalog faaliyetlerine verdiği destekle öne çıkan bir isim olmuştur. Şahin'in, Yahudi ve Hristiyanlarla inanç temelinde müşterek unsurlar bulunduğunu vurgulayan yazıları, bu doğrultuda şekillenen fikrî zeminin önemli örnekleri arasında yer almaktadır. Mısıroğlu, Şahin'in bu yazılarını, İslâm'ın tevhid ve nübüvvet esaslarına gölge düşüren yorumlar olarak değerlendirmekte ve tenkitlerini özellikle “amentü ittifakı” kavramını öne çıkardığı yazısı üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Mısıroğlu'na göre, “amentü ittifakı” gibi kavramsallaştırmalar, dinlerarası diyalogun meşruiyetini sağlama gayretiyle ortaya atılmış olup, hak-bâtıl ayrımını muğlaklaştıran bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu durum, İslâm akaidinin temel ilkeleriyle bağdaşmayan bir anlayışı beraberinde getirmektedir. Ayrıca, Şahin'in cemaat

³⁸⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/635-647.

³⁹⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/662-666.

tarafından “fetva emini” olarak tanıtılması, onun fikirlerinin cemaat nezdindeki dinî referans konumuna işaret etmekte; bu sebeple yazılarında ortaya koyduğu yaklaşımların, yalnızca bireysel yorumlar olarak değil, örgütsel söylemin parçası olarak da değerlendirilmesi gerektiği Mısıroğlu tarafından vurgulanmaktadır.³⁹¹

Mehmet Ali Bulut

Mehmet Ali Bulut, dinlerarası diyalog düşüncesini daha çok mistik ve ruhani bir çerçevede ele alan bir yazardır. Bu yaklaşımını özellikle romanlarında ön plana çıkaran Bulut, farklı din mensupları arasında ortak değerlerin mevcudiyetine vurgu yaparak, diyalog fikrini destekleyen kurgusal temalar geliştirmiştir. Romanlarında dinî hakikatlerin sınırlarını genişletmeye yönelik izlenim veren ifadelerle yer veren Bulut’un, Ehl-i kitabı kâfir olarak görmeyen ve Hz. Muhammed’i (sav) peygamber olarak kabul etmeyen kimselerin de cennete girebileceğine dair yorumları, Mısıroğlu tarafından itikadî bakımdan sakıncalı ve İslâm dışı olarak değerlendirilmiştir. Mısıroğlu, söz konusu görüşleri sadece bireysel bir fikir sapması olarak değil, dinlerarası diyalog ekseninde geliştirilen geniş çaplı bir zihniyet dönüşümünün parçası olarak görmektedir.³⁹²

Bahaeddin Sağlam

Yayıcılık ve yazarlık alanlarında faaliyet gösteren Bahaeddin Sağlam’ın bilhassa Tevrat ve İncil üzerine kaleme aldığı çalışmaları, dinlerarası diyalog düşüncesi bağlamında değerlendirilen metinler arasında yer almaktadır. Sağlam’ın, bu metinlerin bütünüyle tahrif edilmediği; bilakis, içerdikleri cihanşümül hakikatlerin zamanla yanlış anlaşıldığı yönündeki görüşleri, Mısıroğlu’nun tenkitlerinin merkezinde yer bulmuştur. Bu yaklaşım, Mısıroğlu’na göre, klasik İslâm anlayışında vurgulanan “tahrif” olgusunu görmezden gelen ve İslâmî nasslarla çelişen bir tutumu yansıtmaktadır. Mısıroğlu, Sağlam’ın bu iddiasını ayrıntılı bir biçimde ele almakta; mevcut Tevrat ve İncil nüshaları arasında gözlemlenen çelişkiler, tarihî tutarsızlıklar ve doktrin farklılıklarını örnek göstererek, bu metinlerin muhtevasında ciddi anlamda bozulma ve değiştirme işlemlerinin gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Ona göre, Sağlam’ın “yanlış anlama” merkezli yorumu, yalnızca geleneksel İslâmî yaklaşımı

³⁹¹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/650-653.

³⁹² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/656-662.

ihmal etmekle kalmayıp, Hristiyan müelliflerin dahi ötesine geçen bir yorumu temsil etmektedir. Bu çerçevede, Mısıroğlu söz konusu yaklaşımları, tahrif kavramının içini boşaltmaya yönelik bir zihni dönüşümün parçası olarak değerlendirmektedir.³⁹³

3.8. Tarihselcilik

Tarihselcilik, genel anlamıyla her tarihî dönemin kendi şartları, düşünce yapısı ve kavramları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunan bir yaklaşımı ifade etmektedir.³⁹⁴ Bu yaklaşım, Kur'an hükümlerinin doğru anlaşılabilmesi için nüzul döneminin tarihî ve toplumsal şartlarının dikkate alınmasını zorunlu görür. Zira bu bağlam göz ardı edilip yalnızca literal anlam esas alındığında keyfi yorumlara, öznel çıkarımlara ve mesajın donuklaşmasına yol açılabilir.³⁹⁵

Batı düşüncesinde hermenötik tartışmalarla gelişen tarihselcilik, kültürel etkileşim yoluyla İslâm dünyasına da intikal etmiş ve özellikle Kur'an'ın yorumunda kendisine uygulama alanı bulmuştur.³⁹⁶ Modern dönemde bu yaklaşım, kimi akademisyenler tarafından Kur'an'ın tarihsel bağlamını dikkate alarak ayetlerin evrensel ilkelerinin günümüze taşınabileceği bir yöntem olarak savunulmuş, bazı temsilcilerince ise ayetlerdeki hükümler yalnızca indirildikleri döneme özgü kabul edilerek normatif bağlayıcılıklarının tartışmaya açılması gerektiği ileri sürülmüştür.³⁹⁷

Mısıroğlu, tarihselciliği Batı'dan ithal bir düşünce olarak görür ve özellikle hermenötik yöntemlerin İslâmî metinlere uygulanmasını tenkit eder. Ona göre hermenötik, Hristiyan teolojisinin sorunlarını çözmek için geliştirilmiş bir usuldür; dolayısıyla bu yöntemin İslâm'a taşınması doğru değildir.³⁹⁸ Mısıroğlu, tarihselciliğin başlangıçta metinleri bağlamları içinde anlamaya yönelmiş görünse de giderek dinî hükümlerin geçersiz kılınmasına zemin hazırladığını düşünür. Bu noktada Kur'an ve hadislerdeki bazı hükümleri tarihsel olarak sınırlı kabul eden yaklaşımları, İslâm'ın

³⁹³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/672-682.

³⁹⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 1589.

³⁹⁵ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 224.

³⁹⁶ Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (Hikmetevi Yayınları, 2013), 72.

³⁹⁷ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 224-225.

³⁹⁸ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/715-716.

evrensellik iddiasıyla çelişkili bulur. Ona göre İslâm dini kıyamete kadar geçerli hükümlere sahiptir ve tarihselcilik bu sürekliliği zedelemektedir.³⁹⁹

Türkiye bağlamında tarihselciliğin en önemli temsil alanı, “Ankara Okulu” olarak adlandırılan ilahiyatçı gruptur. Mısıroğlu, bu okulun Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi etrafında temerküz etmesini Cumhuriyet dönemi laikleşme politikalarıyla ilişkilendirir ve söz konusu fakültenin geleneksel ulema yetiştirmekten ziyade modernist düşünceleri yaymak amacıyla kurulduğunu öne sürer.⁴⁰⁰ Ancak akademik literatürde bu kuruluş sürecinin farklı gerekçelerle (din adamı ihtiyacı, din mütehassısı yetiştirmek, üniversite reformu, din–siyaset ilişkilerindeki yeni dengeler vb.) de açıklandığı belirtilmektedir.⁴⁰¹ Dolayısıyla Mısıroğlu’nun tespiti, kendi ideolojik bakış açısının bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Mısıroğlu’nun tarihselcilik eleştirilerinde Fazlurrahman’ın (ö.1988) tesiri özel bir yer tutar. Fazlurrahman’ın “çift yönlü hareket” (double movement) yöntemi, ayetlerin indirildiği bağlamı anlamayı ve buradan çıkarılan ilkeleri modern döneme taşımayı hedefler. Mısıroğlu ise bu yaklaşımın, özellikle “yaşayan sünnet” anlayışı üzerinden hadislerin bağlayıcılığını zayıflattığını ileri sürer. Ona göre ictihadî hükümler şartlara bağlı olarak değişebilir; fakat nassın açık hükümleri zaman ve mekâna bağlı değildir. Bunun yanı sıra, Goldziher (ö.2921) ve Schacht (ö.1969) gibi oryantalistlerin hadis ve İslâm hukuku hakkındaki tezlerini de tarihselciliğe kaynaklık eden “dış etkiler” arasında değerlendirir.⁴⁰² Ancak bu iki müsteşrikin görüşleri modern akademide doğrudan “İslam düşmanlığı” değil, eleştirel tarihsel çalışmalar olarak tartışılmaktadır.

Mısıroğlu, tarihselci düşüncenin Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yayın ve eğitim programlarında da etkili olduğunu iddia etmektedir. O, Özellikle *İslâmiyât* dergisinde yazan akademisyenlerin bazı Diyanet projelerinde yer almasını bu görüşüne dayanak olarak göstermektedir.⁴⁰³ Bununla birlikte, Diyanet’in resmî söylemlerinde genellikle Ehl-i Sünnet çizgisini sürdürdüğü de gözden kaçırılmamalıdır.

³⁹⁹ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/722-746.

⁴⁰⁰ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/716-721.

⁴⁰¹ Detaylı bilgi için bkz. Münir Koştaş, “Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kuruluş ve Tarihçesi”, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (01 Ağustos 1989), 1-28; Rabiye Çetin, “Kuruluşundan Günümüze Türkiye’nin Kelâm Birikimi: Ankara İlâhiyat Örneği”, *Kader* 18/2 (31 Aralık 2020), 397-431.

⁴⁰² Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/731-735.

⁴⁰³ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/736.

Mısıroğlu'nun dikkat çektiği bir başka nokta ise tarihselcilerin bazı görüşleriyle Fetullah Gülen hareketi arasındaki paralelliklerdir. Özellikle “Ehl-i Kitap” ayetlerinin tarihsel olduğu iddiası bu bağlamda zikredilir. Ona göre bu yaklaşım, ayetlerin günümüz Hristiyan ve Yahudilerine de hitap ettiğini göz ardı etmektedir.⁴⁰⁴ Ancak akademik literatürde, tarihselciliğin tüm temsilcilerinin bu görüşte olmadığı, hatta bazılarının Ehl-i Kitap ayetlerini evrensel ilkeler bağlamında da değerlendirdiği ifade edilmektedir.



⁴⁰⁴ Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, 2012, 3/721-731.

4. SONUÇ

Kadir Mısıroğlu, Cumhuriyet dönemine tanıklık eden ve bu döneme dinî açıdan muhalefet eden müessir bir yazar ve aksiyoner bir dava adamı olarak, tahrif kavramı etrafında İslâm dışı gördüğü şahıs ve gruplara yönelik tenkitler içeren eserler kaleme almıştır. Çalışmamız, bu kavramın onun düşünce dünyasında nasıl şekillendiğini ve hangi mezhep ile dinî oluşumlara uygulanarak ne tür sonuçlara yol açtığını incelemiştir. Elde edilen bulgular, Mısıroğlu'nun tahrif anlayışını doğrudan kavramsallaştırmamış olmakla birlikte, yalnızca kutsal metinlerin lafzî bozulmasını değil; Kur'an ve sünnetin asıl anlamından uzaklaştırılmasını, dinî ilkelerin tarih boyunca saptırılmasını, modern değerler lehine dönüştürülmesini ve Ehl-i Sünnet çizgisinden sapmayı da kapsadığını göstermektedir. Aynı zamanda onun tahrif anlayışı hem tarihsel süreçlere hem de toplumsal hafızanın şekillenişine dair kapsamlı bir analiz barındırmaktadır. Bu yönüyle tez hem Mısıroğlu literatürüne katkı sağlamış hem de Mezhepler Tarihi alanında kavramsal bir tartışmayı görünür kılmıştır.

Tezin ilk bölümünde, Mısıroğlu'nun hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri ışığında tarih ve din anlayışına dair genel bir çerçeve çizilmiş, ardından onun tahrif kavramına yüklediği anlam İslâmî kaynaklarla mukayeseli olarak ele alınmıştır. İkinci bölümde bâtil mezheplerin ortaya çıkış sebepleri onun bakış açısından analiz edilmiş; cehalet, siyasî ihtilaflar, felsefî tesirler ve nasların farklı yorumlanması gibi etkenlerin altı çizilmiştir. Üçüncü bölümde ise Selefilik, Kâdiyânîlik, tarihselcilik ve dinlerarası diyalog gibi modern hareketlere dair tenkitleri incelenmiştir. Burada özellikle Kemalizm, modernist İslâm anlayışları ve Fetullah Gülen hareketi üzerine yaptığı değerlendirmeler dikkat çekmiştir. Bu çözümlemeler, Mısıroğlu'nun klasik "tahrif" söylemini modern döneme de uyarlayarak, farklı bağlamlarda yeniden üretmeye çalıştığını göstermektedir.

Elde edilen sonuçlar çeşitli açılardan önem arz etmektedir. Öncelikle, tez Mısıroğlu'nun düşüncesini klasik mezhep literatürü ile karşılaştırma imkânı sunmuştur. Klasik dönemde "tahrif" daha çok kutsal metinlere müdahale olarak ele alınırken, onun tahrif anlayışına göre, Ehl-i Sünnet akidesiyle çelişen fikir ve yorumlar, onun nazarında tahrif kapsamına girmekte ancak bu fikirlerin arka

planında yer alan farklı kültürel veya tarihsel gerekçelere çoğu zaman yer verilmektedir. Mısıroğlu bu kavramı modern ideolojilere, mezhep telifine ve laikleşme süreçlerine kadar genişletmiştir. Bu yaklaşım, klasik miras ile modern tartışmalar arasında bir köprü kurma girişimi olarak değerlendirilebilir. Ancak bu köprü, çoğu zaman ideolojik kaygılarla kurulmuş, karşı görüşlerin kendi bağlamlarında anlaşılmasına sınırlı alan tanımıştır.

Tezde, Mısıroğlu'nun tahrif anlayışı tutarlılık ve tutarsızlıklarıyla birlikte ortaya konmuştur. Onun Şîlik, Haricîlik veya Selefilik tenkitlerinde aynı kavramsal çerçeveyi sürdürmesi bir bütünlük sağlarken; tasavvuf ve Bektaşîlik tenkitlerinde bazen farklı ölçütler kullanması söylemde parçalanmalara yol açmıştır. Ayrıca Mısıroğlu'nun, İslâm'ın diğer dinlerle ilişkisini bir anlamda çatışma temelli bir zemine oturtan yaklaşımı, Ehl-i Sünnet'in Kur'an ve sünnet eksenli mutedil tavrıyla örtüşmemekte; daha çok kendi ideolojik hassasiyetleri doğrultusunda şekillenmektedir. Bu durum, onun başkalarına yönelttiği tenkitlerde benimsediği usûl ile kendi yaklaşımı arasında yöntemsel bir tutarsızlık da ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, Mısıroğlu'nun değerlendirmelerinin her ne kadar gelenekçi bir çerçevede anlamlı bir bütünlük arz ettiği kabul edilse de bunların Ehl-i sünnet içerisindeki bütün yaklaşımları temsil etmediği, özellikle mezhep çalışmalarında farklı kanaatlerin bulunduğu da göz ardı edilmemelidir. Ayrıca Şîlik, Mu'tezile, Selefîyye gibi mezheplerin ve bazı modernist düşünürlerin görüşleri, günümüzde birçok akademik çalışmada farklı bakış açılarıyla ele alınmakta; bu yaklaşımlar yalnızca "bâtıl" olarak tanımlanmayıp, kendi tarihsel bağlamlarında ve iç tutarlılıklarıyla değerlendirilmektedir.

Mısıroğlu'nun yönteminde çoğu kez şahısların doğrudan ifadelerine yer vermesi, tenkitlerinin kanıt değeri açısından müsbet olmakla birlikte; seçmeci aktarım ve bağlamdan koparma zaafı da barındırmaktadır. Onun yalnızca ifade edilen sözlerle yetinmeyip, muhataplarının niyetlerine dair çıkarımlarda bulunduğu; doğrudan beyan edilmeyen hususları da "asıl maksat" şeklinde yorumlayarak tenkidine dâhil ettiği görülmektedir. Bu durum, kimi pasajlarda akademik tenkit sınırlarının aşıldığı izlenimini doğurmuştur. Ayrıca onun tenkit ettiği şahısların ifadelerini kimi zaman doğrudan aktararak herhangi bir yorum yapmaksızın okuyucuya bırakması, eleştirel düşüncenin sistematikliği açısından zayıf bir yöntem

olarak değerlendirilebilir. Bu yöntem, bazı durumlarda okuyucunun sözün mahiyetinden hareketle doğal bir rahatsızlık ve reddiye geliştirmesini amaçlasa da eleştirel düşüncenin sistematik, delillere dayalı ve tutarlı bir çerçevede yürütülmesi bakımından sınırlı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Akademik bir tenkit yöntemi açısından bakıldığında, sadece görüşü aktarmak yerine o görüşün arka planı, delil temeli ve İslâmî ilkelere göre tenkidinin yapılması daha sağlıklı bir yöntem olarak görülmektedir.

Mısıroğlu'nun tenkitlerinde bazen şahsî özelliklere, ideolojik yönelimlere ve özel alışkanlıklara da yer vererek fikrî sınırların dışına çıktığı da gözlemlenmiştir. Bu durumda bazı pasajlarda akademik tenkit sınırlarını aşarak kişiselleştiği izlenimini uyandırmaktadır. Tenkitlerin kişinin Kemalist oluşu, masonlukla irtibatı, içki içmesi veya Batı kültürüyle münasebeti, Mısıroğlu'nun değerlendirmelerinde doğrudan fikirlerin önüne geçebilmektedir. Bu nedenle tez sürecinde, ilgili şahısların şahsî özelliklerinden ziyade fikrîsel yaklaşımları esas alınmaya çalışılmıştır.

Son olarak, Mısıroğlu'nun eserlerinde sergilediği nevi şahsına münhasır üslûp gerekse ele aldığı konuların halk nezdinde yankı uyandırması, onun toplumsal ve entelektüel zeminde dikkat çekici bir rol üstlendiğini göstermektedir. Özellikle Batılılaşma, laiklik ve modernleşme gibi kavramlara karşı geliştirdiği resmî anlatının dışındaki perspektif, sadece kendi dönemiyle sınırlı kalmayacak; sonraki nesillerin fikrî yönelimleri üzerinde de tesir icra edecektir. Ayrıca yerleşik tarih anlayışına yönelik eleştirel düşüncüyü teşvik etmesi, düşünce hürriyeti bağlamında kayda değer bir katkı olarak yer almaktadır. Bu yönüyle onun çalışmaları, resmî tarih anlatısına alternatif bakış açıları üretme girişimleri bakımından araştırmacılar için dikkate değer bir tartışma zemini de sunmaktadır.

Netice itibarıyla, Mısıroğlu'nun tahrif anlayışı, tarih boyunca İslâm medeniyetine yöneltilen fikrî ve ideolojik tehdit olarak değerlendirdiği cereyanlara karşı mücadeleyle esas alan aynı zamanda Mezhepler Tarihi alanında kullanılan savunmacı ve reddiyeci yöntemle paralel şekilde hazırlanan gelenekçi bir direniş söylemi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca onun tahrif anlayışı, tarih boyunca süregelen bâtıl olarak değerlendirdiği cereyanların günümüzde farklı biçimlerde yeniden üretildiği düşüncesine dayanmakta ve bu yönüyle aktüel bir uyarı işlevi de taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Abalı, Ali. *Cumhuriyet ile Özdeşleşmiş Bir Hayat Yunus Nadi Abalıoğlu*. Ankara: Telgrafhane yayınları, 2015.
- Abdüsselâm Ferşadoğlu. *Günümüz Türkiye'sinde İslâmî inanç ve Değerlere Yöneltilen Eleştirilerin Niteliği: İlhan Arsel Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Ağaoğlu, Samet. *Babamın Arkadaşları*. İletişim Yayınları, 2011.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *Mezahibin Telfiki ve İslamın Bir Noktaya Cem'i*. Daru'l Hilafe, 1916.
- Albayrak, Nurettin. "Hüseyin Kâzım Kadri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Alkış, Abdurrahim. *Türk Siyasi Hayatında Muhalif Bir Yayın Organı: Sebil Dergisi (1976-1980)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Altay, Fahrettin. *İslam Dini "Aydın Gençler İçin"*. İstanbul, 1959.
- Altay, Fahrettin. *On Yıl Savaşları ve Sonrası*. Ankara: Eylem Yayınları, 2008.
- Altıntaş, Fatma Betül. "Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslami Rivayetlere Uygulanma İmkânına Dair Bazı Mülâhazalar". *Milel ve Nihal* 16/2 (31 Aralık 2019), 279-304. <https://doi.org/10.17131/milel.668371>
- Amber, Sadık. "Ekber Şah'ın Kurduğu Dini İlahi'nin, Babürlü Toplumunda Karşılık Bulamayıp, Tarih Sahnesinden Çekilme Sebepleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 15/86 (2022), 31-48.
- Apaydın, Yunus. "Nas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Arı, Bülent. "Halil İnalcık ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (01 Mayıs 2005), 791-804.
- Arsel, İlhan. *Arap Milliyetçiliği ve Türkler*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977.
- Atalay, Besim. *Türk Dili ile İbadet*. İstanbul, 1965.
- Atay, Falih Rıfkı. *Atatürkçülük Nedir*. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Atay, Falih Rıfkı. *Çankaya*. İstanbul: Pozitif Yayınları, ts.
- Aydın, Miyase. *Galip Hasan Kuşçuoğlu'nun Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

- Aydoğan, Pınar. “Yunus Nadi ve Köycölük Düşüncesi”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Faköltesi Dergisi* 73/2 (2018), 419-452.
- Aydüz, Davut. “Dinlerarası Diyalog İle İlgili Soru ve Şüphelere Cevaplar”. *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 8/59 (2022), 1961-1974.
- Aykut, Mehmet Şeref. *Kamâlizm*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1936.
- Aykut, Mehmet Şeref. *Trakya Milli Mücadele Tarihi Malta Hatıratı ve Malta’da Türkler*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2010.
- Aytaç, Kemal. “İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Faköltesi Dergisi* 17/1 (1984).
- Bağdadi, Ebu Mansur Abdülkahir el-. “Önsöz”. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2018.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. “Hz. İbrahim Bir Türktür”. *Tevhid-i Efkâr* (09 Haziran 1924).
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. *KUR’AN*. Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, 1957.
- Bayındır, Abdölaziz. *Kur’an Işığında Aracılık ve Şirk*. Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Bayındır, Abdölaziz. *Kur’an Işığında Tarikatçılığa Bakış*. Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Bayrakdar, Mehmet. “Dinlerarası Diyalog ve Misyonerlik”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/4 (2007).
- Bekir Topaloğlu - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İsam Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Ziya Gökalp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 46. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Bora, Tanıl - Kıvanç Koçak (ed.). *Yüz Cumhuriyet Tarihinden 100 Portre*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.
- Bozkurt, Mahmut Esat. *Atatürk İhtilali*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 3. Basım, 1995.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Celal Nuri’nin Batılılaşma ve İslam Anlayışları Üzerine Notlar”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 4/16-17 (2008), 215-232.
- Büyüker, Kamil. “İstanbul’da Mardinli Bir Asker, Mutasavvıf: Ömer Fevzi Mardin (1878-1953)”. *Makalelerle Mardin IV: Önemli Simalar - Dini Topluluklar*. ed. İbrahim Özcoşar. 75-96. İstanbul, 2007.

- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 8. Basım, 2019.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Cevizoğlu, Hulki. *Yaşar Nuri Öztürk*. İstanbul: Beyaz Yayınları, 1998.
- “CS132 - Üstad Kadir Mısıroğlu - II. Abdülhamid, M. Kemal ve Suallere Cevaplar - Cumartesi Sohbetleri”. Erişim 07 Eylül 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=gJzEdJbHwjA>
- Çaylak, Adem. “İslam’da Siyasi Akıl ve Düşüncenin Oluşumu”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/43 (15 Mart 2015), 15-71.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Çelik, Celaleddin. “Örgütlü Dinî Gruplarda Hegemonik Dönüşüm Nurculuktan Post-Nurculuğa, Cemaatten Örgüte Gülenist Yapının Sosyolojik Kodları”. *İnsan ve Toplum* 7/1 (30 Temmuz 2017), 25-67.
- Çerman, Osman Nuri. *Modern Türkiye İçin Dinde Reform*. İstanbul: İstanbul Tan Matbaası, 1958.
- Çetin, Bülent. *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Araştırmalarına Kaynak Olarak Fikir Hareketleri Dergisi (1933–1940)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Çetin, Rabiye. “Kuruluşundan Günümüze Türkiye’nin Kelâm Birikimi: Ankara İlahiyat Örneği”. *Kader* 18/2 (31 Aralık 2020), 397-431. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.811262>
- Demir, Ahmet İshak. *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2004.
- Demir, Hilmi. “Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Haricilik Ruhu”. *Dinî Araştırmalar* 5/15 (2003), 65-88.
- Demir, Osman. “Doktor Abdullah Cevdet’te Din Algısı”. *İnsan ve Toplum Dergisi*.
- Demir, Recep. *Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Dilaveroğlu, Mehmet Es’ad. *Telfik-i Mezahibe Reddiye*. Sebil Yayınevi, 2015.
- Dinçşahin, Şakir. “Ahmet Emin Yalman ve Türkiye’de Liberal Düşünce”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26 (2012), 111-111. <https://doi.org/10.11616/AbantSbe.292>
- Doğrul, Ömer Rıza. “Misyonerliğin Yeni Şekli”. *Sebülürreşad Dergisi* 1/18 (Ekim 1948), 277.

- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*. çev. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınları, 1983.
- Erdem Okumuş, Münevver Yağmur. *Mukaddesatçılık ve Mukaddesatçı Tarih Yazımı: Necip Fazıl Kısakürek, Kadir Mısıroğlu ve M. Şevket Eygi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025.
- Eren, Ali. "Muhammed Esed ve Meâl Tefsir". *Kasr-ı Arifan Dergisi* 15 (Aralık 2008).
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. Eser Matbaası, 1977.
- Eroğlu, Osman. *Falih Rıfka Atay'ın Fikir ve Sanat Dünyası*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Materyalizmin İflası ve İslam*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996.
- Eşref Edip. "Vatan Gazetesine Cevap". *Sebilürreşad Dergisi* 1/15 (Eylül 1948), 227.
- "Fahreddin Altay". *Atatürk Ansiklopedisi*. Erişim 13 Şubat 2025. <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/fahrettin-altay/>
- Fettâh, İrfan Abdulhamid. "Cebriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 16. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Kâdiyânîlik*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Gödekli, Mehmet. "Anayasacılık Ekseninde Nevi Şahsına Münhasır Bir Düşün ve Devlet Adamı: "Kemalizm İdeologu" Mahmut Esat Bozkurt". *İstanbul Hukuk Mecmuası* 75 (2017), 543-601.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Gökalp, Ziya. *Yeni Hayat*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1976.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Haziran 2005), 147-160.
- Gülen, Fethullah. *Hoşgörü ve Diyalog İklimi*, ts.
- Gündem, Mehmet (ed.). *İslam ve Laiklik / Abant Toplantıları 1*. Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 1998.

- Gür, A. Refik. *Mecelle: Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından*. Sebil Yayınevi, 1993.
- Gürtaş, Ahmet. *Atatürk ve Din Eğitimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.
- Güventürk, Faruk. *Gerçek Atatürk*. İstanbul, 1962.
- Hanioğlu, M. Şükrü. “Abdullah Cevdet”. C. 1. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Haydar, Kemal. *Tarih-i İstikbal Münasebetiyle Celal Nuri Bey*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, ts.
- Heyd, Uriel. *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*. çev. Cemil Meriç. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1. Basım, 1980.
- Heyd, Uriel. *Ziya Gökalp’in Hayatı ve Eserleri*. çev. Cemil Meriç. Sebil Yayınevi, 1980.
- Hizmetli, Sabri. “İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 653-680.
- “<https://www.kurandakidin.com/category/biz-kimiz/>”. Erişim 30 Ağustos 2025. <https://www.kurandakidin.com/category/biz-kimiz/>
- Işık, Kemal. *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1967.
- İğde, Muhyettin. “Selefilik Tarihi Arka Planı”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 (26 Nisan 2016), 151-181. <https://doi.org/10.18403/emakalat.82209>
- İleri, Celal Nuri. *Tarih-i İstikbal*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1913.
- İlhan, Avni. “Şiilik ve Ana Prensipleri”. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 8/23 (04 Ocak 1996), 375-396.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Baticıların İslamcılığı “Hüseyin Cahit ve Celal Nuri’nin İslami Yenilik Düşüncesi”. *Düşünce Dünyasında Türkiz* 3/14 (2022).
- Kadri, Hüseyin Kâzım - Ergin. *İnsan Hakları Beyannamesi’nin İslâm Hukukuna Göre İzahı*. İstanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, 1949.
- Karabekir, Kazım. *Paşaların Kavgası*. İstanbul: Emre Yayınları, 2005.
- Karagöz, İsmail vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2017.

- Karaman, Hayreddin. “Efgânî Cemâleddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kaya, Eyyüb Said. “Telfik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Keleş, Ahmet. “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2005), 23-45.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Mezhepsizlik Dinsizliğe Köprüdür*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Kılıczâde, Hakkı. *İtikâdât-ı Bâtılıya İlân-ı Harp*. İstanbul: Şems Matbaası, 2. Basım, 1332/1916.
- Koca, Ferhat. “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 15-70.
- Koçu, Reşat Ekrem. “Çerman Osman Nuri”. *İstanbul Ansiklopedisi*. C. 7. Ercan Matbaası, Hamle Matbaası, 1958.
<https://istanbulansiklopedisi.org/handle/rek/8619>
- Konukçu, Enver. “Ekber Şah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahriği/İbn Sebe Meselesi*. Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Koştas, Münir. “Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kuruluş ve Tarihçesi”. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (01 Ağustos 1989), 1-28. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71608/1152170>
- Kuran Araştırmaları Grubu. *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013.
- Kuran Araştırmaları Grubu. *Uydurulan Din ve Kuran'daki Din*. İstanbul Yayınevi, 2016.
- Kuşçuoğlu, Galip Hasan. *Metafizik I*. Uludağ Yayınları, 2011.
- Kuşçuoğlu, Galip Hasan. *Muhtaç Olduğumuz Kardeşlik*. Uludağ Yayınları, 2011.
- Kuşçuoğlu, Galip Hasan. *Rahmet Damlaları*. Uludağ Yayınları, ts.
- Kutlu, Sönmez. *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Kutlu, Sönmez. “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”. *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*. 391-440. Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2005.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.

- Kutlu, Sönmez. “Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 168-210.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Müslüman Olmayanların Din Durumları*. İstanbul: Nûr Basımevi, 1952.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Varidât-ı Süleyman Şerhi*. İstanbul: İlâhiyyat Kültür Te’lifleri Basım ve Yayım Kurumu, 1951.
- Merad, Ali. “İslah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 19. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Mısıroğlu, Kadir. *Asrın İhaneti Paralel Yapı veya F. Gülen’in Günah Galerisinden Sayfalar*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1. Basım, 2015.
- Mısıroğlu, Kadir. *Bin Uydurma Kelimeyi Boykot Yahud Doğru Türkçe Rehberi*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 5., 2013.
- Mısıroğlu, Kadir. *Geçmiş Günü Elerken 1*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 4. Basım, 1993.
- Mısıroğlu, Kadir. *Geçmiş ve Geleceği ile Hilâfet*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 2011.
- Mısıroğlu, Kadir. *Sarıklı Mücahidler / Kurtuluş Savaşında*. Sebil Yayınevi, 2010.
- Mısıroğlu, Kadir. *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*. 3/1 Cilt. İstanbul: Sebil Yayınevi, 4. Basım, 2010.
- Mısıroğlu, Kadir. *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*. 3/2 Cilt. İstanbul: Sebil Yayınevi, 3. Basım, 2012.
- Mısıroğlu, Kadir. *Tarihten Günümüze Tahrif Hareketleri*. 3/3 Cilt. İstanbul: Sebil Yayınevi, 2. Basım, 2012.
- “Mustafa İslamoğlu’nun Cemaleddin-i Efgani ve Fes meselesi ile ilgili yazısına dâir”. haz. Kadir Mısıroğlu. *Youtube*. Erişim 03 Şubat 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=ToUPqqKB-Vg>
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi ‘u’ş-şâhih*. Kahire Yayınevi, ts.
- Nuri, Celal. *Kendi nokta-i nazarımdan hukuk-ı düvel*. İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası, 1330/1911. <http://hdl.handle.net/11543/2165>
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Mektubat*. İstanbul: Rnk Neşriyat, 2015.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İletişim Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 5. Basım, 2011.

- Ogan, M. Raif. “İslâm Dini’nin Hakikatleri”. *Sebilürreşad Dergisi* 13/303 (ts.).
- Okay, M. Orhan. “Ziya Gökalp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Onat, Hasan. “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVI (1997), 79-118.
<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=.engandidno=333645andtarama=Seyyid%20%C5%9E&midno=22486875&Dergivalkod=0039&YayinTarihi=1997&Cilt=XXXVI>
- Öktem. “Fethullah Gülen Hareketi ve Dinlerarası Diyalog”. Erişim 09 Ocak 2025.
<http://tr.fgulen.com/comtent/view/3759/5/>
- “Ömer Fevzi Mardin Kimdir İtikâden Durumu Nasıldır?” haz. Kadir Mısıroğlu. *Youtube*. Erişim 10 Temmuz 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=HI-9CbdxvSk>
- Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. *Başlangıç Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2019.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2012.
- Öz, Mustafa. “Şîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özervarlı, M. Sait. “Muhammed Abduh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özervarlı, M. Sait. “Reşîd Rızâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Allah ile Aldatmak*. İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 16. Basım, 2008.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur’an’daki İslâm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 1994.
- Pekdoğan, Celal. “Kılıczâde Hakkı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

- Sadak, Necmettin. *Sosyoloji*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1939.
- Sait, Yılmaz. “İngiliz Casus”, 09 Mayıs 2019.
- Sena, Cemil. *Hazreti Muhammed’in Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1984.
- Sena, Cemil. “Sena Cemil”. *Filozoflar Ansiklopedisi*. C. IV. İstanbul: Remzi, 1976.
- Sevinç, Bayram. “Dinler Arası Diyalogda Yerli Söylem İnşası”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (05 Mart 2014), 81-112. <https://doi.org/10.15370/muifd.45571>
- Seymen, Sadiye - Gömbeyaz, Kadir. “73 Fırka Hadisi ‘Allah’ın Rahmetini Daraltır mı? Gazzâlî’nin Faysalu’t-tefrika’daki 73 Fırka Hadisine Yaklaşımı Üzerine Bir Analiz”. *Selçuk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2020), 336-348.
- Sezen, Yümni. *Dinlerarası Diyalog İhaneti Dini - Psikolojik - Sosyolojik Tahlili*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.
- Sezer, Mehmet Ali. “Telfik ve Hükümü”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (2019), 1288-1297. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=126474375&tarama=telfik>
- Şahin, Hilal. *Hindistan’da Türk Rönesansı: Ekber Şah ve “Din-i İlâhî”si*. İstanbul: Selenge Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Şeker, Fatih M. *Osmanlılar ve Vehhabilik*. Dergah Yayınları, 2007.
- Şen, Ersan. “Cumhuriyet Dönemi Kur’ân Tercümeleri Bağlamında Bir Meâl ve Bir Mütercim: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) ve Kur’ân Çevirisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/28 (2013).
- Şentürk, Ayşegül. *Necmettin Sadık Sadak Gazeteci ve Siyasi Kimliği (1890-1953)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Tarakçı, Muhammet. “Tahrif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Taş, Sakin - Yazar, Samed. “Hüseyin Kâzım Kadri’nin Fikrî Hayatı -İstikbâle-Doğru’ Adlı Eseri Özelinde”. *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler*. ed. Hidayet Aydar vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- “Terceme-i Hâl | Kadir Mısıroğlu”, 2014. <https://kadirmissiroglu.com/tercemei-hal.html>
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İsam Yayınları, 4. Basım, 2015.

- Torun Çelik, Esmâ. “Kılıçzade Hakkı’nın Yazılarında Din ve Laiklik”. *Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 14/5 (2019), 253-276.
- Tosun, Necdet. “Silsile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 2., 1993.
- Uçar, Ramazan. “Abdullah Cevdet’in Din Anlayışı”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/11 (2012), 205-218.
- Uludağ, Süleyman. “Amel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. “Şathîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Uşaklıgil, Emine. *Benim Cumhuriyet’im*. İstanbul: Everest Yayınları, 2011.
- Uyar, Hakkı. “Sol Milliyetçi” Bir Türk Aydını: Mahmut Esat Bozkurt. İstanbul: Bûke Yayınları, 2000.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. “Ahmet Gürtaş’ın Ardından”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 (2003).
- Üzüm, İlyas. “Kaderîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Üzüm, İlyas. “Mezhep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/592. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Waardenburg, Jacques. “Reform”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 34. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Yalçın, Hüseyin Cahit. “Hocalar Saltanatı”. *Fikir Hareketleri Dergisi* 1 (1934).
- Yalçın, Hüseyin Cahit. “İlk Müslümanlar”. *Fikir Hareketleri Dergisi* 34 (1934).
- Yalçın, Hüseyin Cahit. *Tanıdıklarım*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Yalman, Ahmet Emin. “İnkılâb ve Din”. *Vatan Gazetesi* (06 Ağustos 1948).
- Yalman, Ahmet Emin. *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*. 2 Cilt. İstanbul: Pera Turizm Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Yalman, Ahmet Emin. *Vatan Gazetesi* (07 Ağustos 1948).
- Yazıcı, Ahmet. “Kur’ancılık Ekolü’nün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 533-554. <https://doi.org/10.47425/siirtilahiyat.792083>

- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Yılmaz, Aliye. *Seyyid Cemaleddin Afgani ve din eğitimi anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Yüce, Nuri. “Atalay Besim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Yüce, Nuri. “Falih Rıfkı Atay”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Yeniçağ Gazetesi. “General Güventürk imamları bilime böyle ikna etmişti”. 19 Mayıs 2023. Erişim 09 Ekim 2024. <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/general-guventurk-imamlari-bilime-boyle-ikna-etmisti-667230h.htm>

1. *Ulusal Siyaset Bilimi Kongresi*. İstanbul, 2022.