



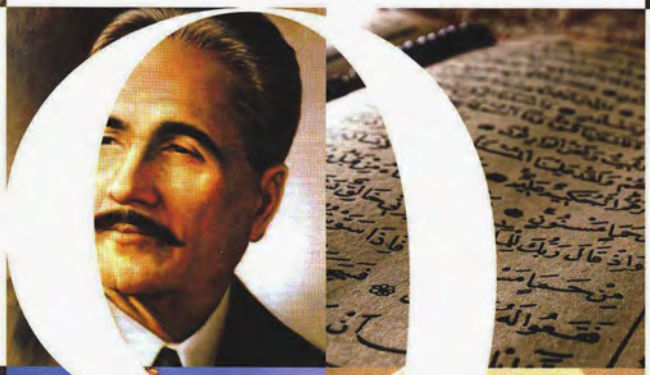


insan yayınları

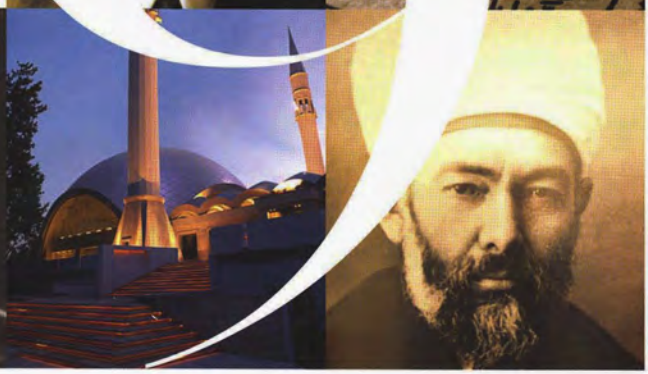
DOĞU'DAN BATI'YA

Düşüncenin Serüveni

MEDENİYET PROJELERİNİN İNŞÂ SÜRECİNDE
ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ-I







PROJE EDİTÖRÜ
BAYRAM ALİ
ÇETİNKAYA

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

MEDENİYET PROJELERİNİN İNŞA SÜRECİNDE ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ

insan yayınları : 658
düşünce dizisi : 47

© insan yayınları

birinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn tk: 978-975-574-758-3
isbn 978-975-574-767-5

doğu'dan batı'ya düşüncenin serüveni
medeniyet projelerinin inşa sürecinde çağdaş islâm düşüncesi

proje editörü
prof. dr. bayram ali çetinkaya

cilt editörleri
doç. dr. selim eren
doç. dr. ali öztürk

editör yardımcıları
arş. gör. mustafa özağaç
arş. gör. zeynep kot tan

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
harun tan

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

baskı-cilt
pasifik ofset
cihangir mah. güvercin cad. no: 3/1
baha iş merkezi a blok kat: 2
34310 haramidere/istanbul
tel: 212 - 412 17 77
matbaa sertifika no: 12027

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.**insanyayinlari**.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

MEDENİYET PROJELERİNİN İNŞA SÜRECİNDE ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ

9. Cilt

Proje Editörü

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

9. Cilt Editörleri

Doç. Dr. Selim EREN

Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK

İNSAN

proje editörü

prof. dr. bayram ali çetinkaya (istanbul üniversitesi)

danışma kurulu

prof. dr. alparslan açıkgenç (yıldız teknik üniversitesi)
prof. dr. mehmet akif aydın (medipol üniversitesi)
prof. dr. mehmet bayrakdar (yeditepe üniversitesi)
prof. dr. nazif gürdoğan (maltepe üniversitesi)
prof. dr. mahmut erol kılıç (marmara üniversitesi)
prof. dr. turan koç (sabahattin zaim üniversitesi)
prof. dr. ejder okumuş (osmangazi üniversitesi)
doç. dr. mustafa özel (istanbul şehir üniversitesi)
yrd. doç. dr. ömer osmanoğlu (üsküdar üniversitesi)
ilhan akıncı (insan yayınları)
ismail akıncı (insan yayınları)
dr. ahmet çelik (insan yayınları / istanbul üniversitesi)
erhan güngör (editör, insan yayınları)

cilt editörleri ve yardımcıları

1. cilt editörü: doç. dr. ali osman kurt (ankara sosyal bilimler üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 1. bölüm editörü: prof. dr. celal türer (ankara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
2. cilt 2. bölüm editörü: doç. dr. hakan olgun (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
3. cilt editörü: yrd. doç. dr. ahmet erhan şekerci (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. abdullah demir
4. cilt editörü: doç. dr. şamil öçal (kırıkkale üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
5. cilt editörü: prof. dr. abdullah kahraman (marmara üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
6. cilt editörü: prof. dr. ismail çalışkan (yıldırım beyazıt üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. adem irmak
7. cilt editörü: doç. dr. eyüp bekiryazıcı (atatürk üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
8. cilt editörü: doç. dr. ahmet hamdi furat (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan
9-10. cilt editörü: doç. dr. selim eren (ondokuz mayıs üniversitesi)
yrd. doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
editör yardımcısı: arş. gör. mustafa özağaç, arş. gör. zeynep kot tan

redaksiyon ve tashih

prof. dr. ali yılmaz (ankara üniversitesi)-(başkan)
prof. dr. alim yıldız (cumhuriyet üniversitesi)
doç. dr. zülfikar güngör (ankara üniversitesi)
doç. dr. ali öztürk (istanbul üniversitesi)
yrd. doç. dr. hasan özalp (cumhuriyet üniversitesi)
yrd. doç. dr. muharrem hafız (istanbul üniversitesi)
arş. gör. mustafa özağaç (istanbul üniversitesi)
arş. gör. adem irmak (istanbul üniversitesi)
arş. gör. abdullah demir (istanbul üniversitesi)
arş. gör. zeynep kot tan (istanbul üniversitesi)

1. Cilt	Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri
2. Cilt	Antikçağ Yunan Düşüncesi & Ortaçağ Düşüncesi
3. Cilt	Yeniçağ Düşüncesi
4. Cilt	Yirminci Yüzyıl Düşüncesi
5. Cilt	İslâm Düşüncesinin Altın Çağı
6. Cilt	Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi
7. Cilt	Endülüs ve Felsefenin İşrakîli(Leşmesi)ği
8. Cilt	Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce
9. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi
10. Cilt	Medeniyet Projelerinin İnşâ Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi

İçindekiler

GİRİŞ / Selim Eren - Ali Öztürk 9

ÇAĞDAŞ TÜRKİYE'DE İSLÂM DÜŞÜNCESİ / Bedri Gencer 13

İSLÂMİZM, İSLÂMLAŞMA VE İTTİHAT-I İSLÂM / Ergün Yıldırım 47

TÜRKİYE'DE İSLÂMÎ DİRİLİŞ HAREKETLERİ / Ali Erken 73

ŞAİR VE ÂLİM: ŞEYHÜLİSLÂM ARİF HİKMET BEYEFENDİ / Bilal Kemikli 97

SEYYİD AHMET HAN / Şaban Ali Düzgün 103

MUHAMMED ABDUH'TA DİNİ DÜŞÜNCEDE ISLAH VE YENİLİK YA DA FİKRÎ ÇAĞDAŞLAŞMA / Mehmet Zeki İşçan 117

AHMED MİDHAT EFENDİ / Ali Utku 145

ŞEHBENDER-ZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ / Zekeriyya Uludağ - Olcay Bayraktar 173

MÛSÂ KÂSIM EFENDİ: ISLAHATÇI BİR ŞEYHÜLİSLÂM OLARAK / Ferhat Koca ... 205

SAİD HALİM PAŞA'NIN MEKKE'YE GİDEN YOLU / Bedri Gencer 235

SAİD HALİM PAŞA DÜŞÜNCESİNDE DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK: MUHAFAZAKÂR-REFORMCU İSLÂMCILIĞIN OLUŞUMU / Cevat Özyurt 261

DARU'L-FÜNÛN HOCALARINDAN MANSÛRÎZÂDE MEHMED SAİD VE KLASİK FIKHIN SINIRLARINI ZORLAYAN BAZI GÖRÜŞLERİ / Abdullah Kahraman 293

ZİYA GÖKALP: İMPARATORLUKTAN MİLLİ-DEVLETE SOSYOLOJİ / Cevat Özyurt 313
ES'AD ERBİLÎ VE DÜŞÜNCELERİ / Vahit Göktaş 345
AHMET NAÎM VE DÜŞÜNCE DÜNYASI / Recep Kılıç 371
MUHAMMED REŞİD RIZA EL-HÜSEYNÎ / Özgür Kavak 399
İSLÂM ŞAİRİ OLARAK MEHMET ÂKİF / Ali Öztürk 447
AHMED AVNİ KONUK / Savaş Ş. Barkçin 465
MUHAMMED İKBÂL / Cevdet Kılıç 485
İKBÂL VE DİNÎ TECRÜBE / Rıza Bakış 535
HAMDİ YAZIR VE DÜŞÜNCE DÜNYASI / Recep Kılıç 557
FERÎD KAM / Süleyman Hayri Bolay 597
MEHMED ALİ AYNÎ / Abamüslim Akdemir 615
DÂRULFÜNÛN'DA BİR ANSİKLOPEDİST MÜDERRİS/DÜŞÜNÜR: İZMİRLİ İSMAİL HAKKI / Bayram Ali Çetinkaya 637
M. ŞERAFEDDİN YALTKAYA'NIN SOSYAL KELÂM ANLAYIŞI / Ramazan Altıntaş ... 709
BİREYCİ TOPLUM SAVUNUSU OLARAK PRENS SABAHATTİN SOSYOLOJİSİ / Cevat Özyurt 723
HASAN EL-BENNÂ / Ahmet Emin Dağ 745
MÛSÂ CÂRULLAH BİGİYEF'İN KUR'AN YORUMLARINA DAİR ELEŞTİREL BİR TAHLİL / Mahmut Ay 763
RIZA TEVFİK / Uğur Köksal Odabaş 807
RENÉ GUÉNON (ŞEYH ABDÜLVAHİD YAHYA) / Nurullah Koltaş 831
ÇOK YÖNLÜ BİR OSMANLI CUMHURİYET AYDINI: ÖMER RIZA DOĞRUL / Ali Akpınar 853
İSLÂM DİNİ TARİHİ İSİMLİ ESERİYLE YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN'IN SİYER METODOLOJİSİNE KATKILARI / Mehmet Nadir Özdemir 869
MUHAMMED FERİD VECDİ / Sema Geyin 883
BİR KÖPRÜ ŞAHSİYET: ALVAR İMAMI MUHAMMET LÜTFİ / Bilal Kemikli 917
MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ / Yakup Yıldız 923
YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ 955

GİRİŞ

Selim Eren* - Ali Öztürk**

Dokuzuncu Cilt Editörleri

Bilginin ve kültürel kazanımların zamanın şartlarına göre işlenilebilir ve kullanılabilir hale getirilmesi, her şeyden önce insanlığın üzerindeki önemli sorumluluklardan biridir. Burada asıl sorumluluk ise, Kur'an'ın ifadesiyle "bilenler" in üzerindedir.

İnsanın düşüncesi ve eylemine yön veren faktörler, onun yaşadığı dönem öncesiyle ilişkili olmakla birlikte, ekseriyetle kendi zamanına ait konular ve sorunlar üzerinde yoğunlaştığı müşahede edilmektedir. Düşünürler, kendi zamanlarını olgusal olarak değerlendirirken ve daha çok da sorun bazlı çözüm arayışlarında doğal olarak yaşadıkları zaman diliminde karşılarına çıkan problemler üzerine kafa yormuşlardır. Bunun pek çok sebebi sayılabilir. Onuncu ciltte yer alan yazılar dikkatlice okunduğunda, düşünürlerin her birinin benzer sebeplerden kaynaklandığı anlaşılan problemin tespitinde seçicilik, meseleyi kavrama/tanımlama ve çözüm arama tarzlarında benzeştikleri görülmektedir. Bunun birkaç temel sebebinden en başta yer alanı, Müslüman düşünürlerin, düşünce ve bilim üretmede çok temel bir prensibi ilke olarak kabul etmeleriyle doğrudan alâkalıdır. Buna göre; "Faydasız ilimden Allah'a sığınma", ilimle iştigal edenlerin temelde dikkate almak durumunda oldukları ana belirleyicilerin başında gelmektedir. Yine bunun açılımı da sayılabilecek bir belirleyici faktör; ilimle

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi.

iştigalin, insanlığın mevcut ya da muhtemel bir müşkülünü çözme üzerine yoğunlaşmanın ana esaslardan olmasıdır. Dolayısıyla; evreni anlamak, insanı anlamak, insanın mevcudatla her türlü ilişkisini çözebilmek güdüsüyle bir ilmî çaba içerisine girmek öncelenirken, insanlık açısından sadra şifa olamayacak konular üzerine eğilmek de pratikte ikinci planda kalmıştır.

Onuncu cilde konu olan düşünürlerin yaşadıkları zaman dilimi, gerek dünyada, gerekse İslâmİslâm âleminde coğrafî ya da beşerî can alıcı değişimlerin meydana geldiği bir döneme tekabül etmektedir. İnsanların öncelikli olarak yaşanılan zamanın durumunu dikkate alır tarzda düşünce üretme temâyülü, söz konusu dönemde ortaya çıkan fikrî hareketlerin sorun ve soruna çözüm üretme üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuştur.

Bu ciltte yer alan düşünürler, bazı noktalardan diğer ciltlerde ele alınan ilim ve fikir adamlarıyla benzer özellikler taşıyor olsalar da, yaşadıkları dönemin insanlık ve Müslümanlar açısından son derece hareketli bir dönem olduğu hatırlanırsa, bazı konularda diğerlerinden farklılaştıkları görülmektedir. İslâm dünyasının maddi güç bakımından zayıflaması, toprak kayıpları, Müslüman coğrafyanın etnik ve siyasi temelli parçalanması ve bölgelerinde yeni devlet ya da devletçikler oluşturularak daha önce tesis edilmiş olan güçlü bütünlüğün parçalanması ve bu parçalanmaya bağlı birçok sorun ortaya çıkarmıştır. Sorun bazlı düşünmenin sebeplerinden biri de, o dönem için mutlaka çözülmesi gereken aciliyette konuların art arda Müslümanların karşısına dikilmesidir.

Arayış içerisinde olmak, değer yönünden çözüme ulaşmaktan daha önde gelmektedir. Bu bakımdan İslâm dünyasının ve bütün insanlığın yaşadığı ve yaşaması muhtemel sorunlar üzerinde İslâm kültür coğrafyasında oluşan geleneği bilmek önemlidir. Sorunlarımızın tamamıyla günümüze ait olamayacağını gördüğümüz hâlde, çözüm yollarımızın ve çözüme dönük düşünme tarzımızın da, geçmişten tevarüs etmeden gerçekleştiğini söylemek, yanlış olacaktır. Bu, "kök"leri inkârdır. Oysa, insanlar "kök"ünü inkâr etse bile, kökler onu varlığıyla çepeçevre sarmaktadırlar.

Onuncu cilt, İslâm dünyasının düşünce serüvenini kapsamlı bir şekilde ele alan eserin en hacimli cildi olma özelliğini taşımaktadır. Bu ciltte ağırlıklı olarak yakın geçmişte yaşayan kişi ve fikirler ele alınmakla birlikte, birkaç başlıkta da hâlen hayatta olan düşünürler ve hareket adamları üzerinde durulmuştur.

Kuşkusuz kaleme alınan dönem ve fikirlerin günümüze çok yakın bir zamanda tebarüz etmiş olması, inşa sürecinin devam ediyor olması da dâhil, birçok sebepten ötürü üzerinde yapılan tartışmaların ve fikir yürütmelerin hâlâ canlılığını korumasına birçok sebep bulunmaktadır. Hâl böyle olunca da oku-

yucu, uzmanların kaleme aldığı konuları değerlendirirken bazen kendi yorumlarıyla örtüşen, bazen de tamamıyla farklı yaklaşımları görme şansı yakalayacaktır. Farklı anlama ve yorum tarzlarının bir kısmı, bizzat cildin içinde yer alan, aynı isim ya da fikrin farklı müellifler tarafından gerçekleştirilen değerlendirmesinde bulunabilir. Ancak, yukarıda zikredildiği gibi, fikri doğuran olgunun ve fikrin oluşum sürecinin doğrudan ya da dolaylı olarak sürüyor olmasından kaynaklı olarak, ilgili farklı yaklaşımlar ve tartışmalar canlı bir şekilde devam etmektedir/edecektir.

Onuncu ciltte yer alan düşünür ve fikirlerin günümüz düşünce ve pratik sorunları açısından somut katkı sağlayıcı özelliği bulunmaktadır. İslâm dünyasında birkaç asırdır yaşanan sorunlara ilişkin çözümlemeler ve uygulanabilir çözüm önerileri sunulmaktadır. Bu yaklaşımların bir kısmı lokal konularda yoğunlaşmakla birlikte, birer medeniyet projesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar içerisinde İslâm dünyasının gerilemesine sebep olan faktörler, bu bağlamda İslâm medeniyetinin kurucu unsurlarından nelerin kaybedildiği ve bu kaybın neticeleri üzerinde ciddi analizler bulunmaktadır. Bütün bunların yanında asıl önemli olan, yeni bir medeniyetin kurulma imkânı ve kurulma ihtimalinde hangi temeller üzerinde oturacağı konusunda zihin açıcı tartışma ve öneriler yer almaktadır. Bu cilt, salt düşünceleri ile temayüz etmiş ilim ve fikir adamlarının yanında, fikre dinamizm kazandıran Hasan el-Bennâ, Mehmet Akif, Aliya İzzetbegoviç ve Ali Şeriati gibi aktif fikir ve eylem önderlerini, geçmişten gelen sağlam kökleri canlı tutan ve günümüze uygun hâlde yeniden yorumlayan Ramazanoğlu Mahmud Sami, Mehmed Zahid Kotku ve M. Esat Çoşan gibi, irfânî geleneğin temsilcilerini bir araya getirmektedir.

Kuşkusuz İslâm dünyasının düşüncenin inkırazıyla karşı karşıya kaldığı her türlü kriz, yine öncelikli olarak sahih düşüncenin izi sürülerek çözülebilecektir. Mağlubiyet psikolojisiyle "kök"ten sıyrılarak yabancı medeniyet tecrübeleriyle entegre olunarak varlık gösterilemeyeceği, dahası başkalarının krizleriyle boğuşmanın zaman kaybından başka bir şey olmadığı bugün net biçimde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla; farklı yaklaşımlarla İslâm ve Müslümanlarının akla gelen her türlü sorununa değinen, "yeniden harekete geçme"nin şartları ve imkânı üzerinde ortaya konulan fikirlerin günümüz insanı tarafından bilinmesi iyice zaruri hâle gelmiştir.

ÇAĞDAŞ TÜRKİYE'DE İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Bedri Gencer*

KAVRAM VE DEVİR OLARAK ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Bu makalede yeni bir perspektiften, "usûl ve esas" yönünden yapacağımız, "Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesi" incelemesiyle çağdaş İslâm düşüncesi incelemelerine metodolojik bir katkı yapmayı umuyoruz. Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesini "usûl" bakımından "kavram ve devir" olarak iki parametresini açıklayarak çerçevelendirdikten sonra "esas"a geçerek, "formasyon ve nesil" olarak iki parametreye göre muhtevasını ele alacağız. Esas yönünden incelemede epistemik'i ontik'e dayandırarak, tarihî-içtimaî arkaplan ve yetişme tarzlarına bakarak aydınların düşüncesini işlemeye çalışacağız.

"İslâm düşüncesi"; modern Batı medeniyetinin etkisiyle başlayan sekülerleşme sürecinde ortaya çıkan "İslâm dini, İslâm hukuku, İslâm medeniyeti" gibi İslâm ile başlayan modern deyimlerden biridir. Çağdaş dilde "İslâm düşüncesi" tabiri yaygınlaştıktan sonra bunun terminolojik karşılığını sorgulayan pek çıkmamıştır. Cumhuriyet'in başlarında Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken gibi aydınlar, yeni bir düzen kuracak entelektüel faaliyetin türü hakkında; "tedebbür, muâkale, tefekkür" gibi kavramlar etrafında ciddi bir tartışma yapmışlardır. Ancak geleneğe olan nisbî vukuflarına rağmen onlar bile Türk/İslâm düşüncesi gibi deyimlerin geleneksel terminolojideki karşılığını keşfedememişlerdir. İslâm düşüncesi ile İslâm felsefesi tabirlerini müteradif olarak kullanan Ül-

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

ken (2000: 11-13, 1983: 17)'e göre, "İslâm düşüncesi, İslâm dininin fikrî yönü, bunun ötesinde İslâm medeniyetinin hâkim bulunduğu dönemdeki düşüncedir. İslâm düşüncesinde en mühim fikir kaynağı Yunan felsefesi gibi görünüyor. İslâm felsefesinin orijinal eserleri «filozoflar» (*el-Felâsife*) diye tanınan ve Yunan geleneğini devam ettirenlerde kalmamış, İslâm felsefesi kelâm, tasavvuf, hatta fıkıh içinde de gelişmiştir."

Ülken, yaptığı felsefe/tefekkür ayrımıyla sadece İslâm düşüncesi deyiminin geleneksel terminolojideki karşılığı hakkında bir ipucu verir. Aşağıdaki tabloda gösterilen geleneksel dünyaya özgü temel epistemolojik tasnif, bunu daha iyi anlamaya vesile olacaktır:

Hikmet (*Logos=Reason*)	
I Hikmet-i Nazariye (*Sophia=Sapientia*)(Metafizik=Kelâm)	II Hikmet-i Ameliye (*Phronesis=Prudentia*)
Episteme (*Scientia*) (Fizik=Hadis) Bilgi İlim Şeriat (Hadis)	Doxa Düşünce Zann Fıkıh (Marifet)

Bu tabloya göre hikmetin nazarî ve amelî taksimi, "ilim/zan (düşünce=marifet)" ayrımını ifade eden Platonik *episteme/doxa* kavram çiftine, bu da "şeriat/fıkıh" ayrımına tekabül eder. Hikmet-i nazariye içinde yapılan "ilk felsefe/son felsefe=metafizik/fizik" ayrımına tekabül eden Augustinegil "sapientia/scientia" ayrımı ise İslâm'da "kelâm/hadis" ayrımıyla ifade edilir. İbn-i Cüzeyy ve Ebu'l-Hasen-i Âmirî gibi İslâm âlimlerinin aklî ilim dedikleri *kelâm* metafizik=sapientia, hissî veya naklî ilim dedikleri *hadis* ise fizik=scientia'ya tekabül eder.

Seyyidü'l-'Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Şeriat, benim sözlerimdir (akvâlî)" hadisine göre şeriat/fıkıh ayrımı, rivâyetül'l-hadis/dirâyetü'l-hadis ayrımına tekabül eder. Buna göre ilim (İslâm ilmi) hadis, düşünce (İslâm düşüncesi) ise hikmet-i ameliyenin özel adını oluşturan fıkıhtır. Din şeriat, fıkıh da şeriatın anlaşılmasına göre fıkıh, bugün anlaşıldığı "İslâm hukuku" dar anlamının çok ötesinde bizzat "dinî düşünce" demektir. Buna "İslâm düşüncesi" yerine, daha genel olarak "dinî düşünce" dememizin sebebi, bugün zannedildiğinin aksine, fıkhın pagan (Yunan) ve semavî (Yahudi, Hıristiyan gibi) tüm dinlerde mevcut bir kavram olmasıdır. Arapça *fıkıh*, Yunanca *phronesis* ve Latince *prudentia*, hikmet-i ameliye anlamında müterâdif terimlerdir. Bu terimlerin

hikmet-i ameliye anlamına gelmesi ise, burada kullanılan "dinî düşünce" tabirinin, din=şeriata atıfla beşerî dünyayı tanımlamak için geliştirilen tüm bilgi/düşünceyi kapsadığını gösterir (Gencer 2014b: 227).

Episteme/doxa ayrımı, Ülken'in düşüncenin küllî (tümel) ve cüz'î (tikel) türlerini ayırmak için yaptığı felsefe/tefekkür ayrımına karşılık olarak alınabilir. Ona göre "millî bir felsefe"den değil, "millî bir tefekkür"den söz edebiliriz; "millî tefekkür, millî kültürlerin şuurudur." "Bir millete has düşünüş yolları" anlamına gelen tefekkür, her milletin kendi karakterinin yarattığı disiplin, felsefe ise zaman ve mekânın ihtiyaçlarından, kayıtlarından âzâde olarak evrensel itibara sahip kaideler arayan disiplindir. Bu anlamda felsefe/tefekkür, medeniyet/hars ayrımının karşılığı sayılabilir. Ziya Gökalp, Ülken'in küllî/cüz'î düşünce ayrımını muâkale/tedebbür kavram çiftiyle ifade ettiği nazarî/amelî düşünce ayrımıyla tamamlar. Ona göre felsefe ile ilim arasında gaye bakımından farklılık vardır. Felsefe "muâkale sûretinde" düşünmek, yani "hiçbir faydayı emel edinmeksizin, hiçbir amelî tatbikatı istihdaf etmeksizin, sırf düşünmek için düşünmek", ilim ise "tedebbür sûretinde", yani "amelî ihtiyaçların sevkiyle ve fayda temini maksadıyla" düşünmektir (Aysever 1987: 26, 39-43, 165).

Ontolojik açıdan bakıldığında hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye ayrımı, varlık/bilgi ayrımının karşılığı olarak alınabilir. Aristo'ya bakıldığında hikmet-i nazariye ile hikmet-i ameliye arasında dengeli bir şekilde hem güçlü bir varlık hem de güçlü bir bilgi felsefesi görülür. Ancak Allah'a yabancılaşmadan kaynaklanan sekülerleşme sürecinde Batılı insanın ilgisi de tedricen ahiretten dünyaya, gökten yere, gaybdan şehadete, metafizikten fiziğe kaymış ve modernleşmeyle parçalanmış bir toplumda Pozitivizme dayalı sosyal bilimler öne çıkmıştır. Kısaca modern düşünce, hikmet-i nazariyeden hikmet-i ameliyeye, geleneksel geniş anlamda siyaset alanına kaymıştır. En somut Marks'ın *praxis* kavramında görüldüğü gibi, Batı'da teolojik spekülasyonlara gömülerek dünyayı ihmâl eden Katolik Hıristiyanlığın yol açtığı meşrûiyet krizine tepkiden kaynaklanan bu yöneliş, Doğu-İslâm geleneğinin karakteristiği olduğundan bir tür tarihin tekerrürü, hikmete dönüş olarak görülebilir.

Modern normatif/deskriptif dikotomisini aşan geleneksel, bütüncül, Aristocu anlamı uyarınca siyasî felsefe, geleneksel olarak Doğu'da olduğu gibi Türkiye'de de en zengin entelektüel disiplindi. Meselâ Bernard Lewis (1962: 73), Koçi Bey'i "Osmanlı Montesquieu"su sayar. Osmanlı siyasî edebiyatının *nasihatname* gibi türlerinde normatif boyut öne çıkarken Koçi Bey'in katkıda bulunduğu *ıslahatname* türünde görgül-analitik boyut öne çıkar. Koçi Bey'de olduğu gibi, modern dünyada geçerli dikotominin zıddına, olgunun normdan sapma derecesini tespit sürecinde düşüncenin normatif ve deskriptif boyutları birleşir.

Bunun içindir ki; "Türkiye'de siyasî düşünce ve yazılar inanılamayacak kadar gelişmiş bir tarihçeye sahiptir. Gerçekten objektif bir şekilde bakılırsa de-

nilebilir ki; Osmanlı İmparatorluğu süresince yazılmış eserlerin en orijinalleri siyasî alandadır. Hatta daha ileri giderek diyebiliriz ki; Tursun Beğ'den Sadık Paşa'ya ve Genç Osmanlılara kadar dört yüz yıl süresince Osmanlı-Türk düşüncesinde bir devamlılık vardır. Biz bunları Hasan Kâfi el-Bosnevî (16. yüzyıl sonu) ve Koçi Bey (17. yüzyıl başı) yazıları arasında yaptığımız bir karşılaştırmaya dayanarak söylüyoruz. Osmanlı siyasî düşüncesinin en önemli yönlerinden birisi, olaylara dayanan objektifliğidir. Gerçi din etkisi ilk bakışta çok yaygın görülse de daha yakından bakıldığı zaman bu etkinin ancak şekle münhasır kaldığı anlaşılır" (Karpat 1971: 67).

Bu bakımdan Ülken'in modern düşüncenin tabiatı hakkındaki tespitleri kayda değerdir: "Modern tefekkür her şeyden evvel amelîdir. Gayesi, en geniş mânasile dünyevî *action*dur. Ahlâk, siyaset ve teknik, onun bilâ-vasıta hedefini teşkil eder. Gerek ilim, gerek felsefe olmak itibariyle o bunlara temel hazırlar. O sûretle ki; artık tefekkür, alelâde bir kafa oyunu, bir 'muâkale' olmaktan çıkmıştır. İçtimaî *action*un istinat noktası vazifesini görmeye başlamıştır. Teknik ilme istinat eder, ilim usûle dayanır, usûl kuvvetini felsefeden alır. Diğer cihetten de ahlâk ve siyaset de yine ilme (içtimaiyat, iktisat, hukuk), o da usûl ve felsefeye istinat eder. Görülüyor ki; tefekkür artık ne ilk zamanda olduğu gibi bir 'muâkale' sanatı ne de orta zamanda (yani ümmet devrinde) olduğu gibi *mystique* dünya görüşünün akılla telifi için yapılan bir cehittir. Tefekkür burada hayat için, cemiyet için, *action* içindir. Bu sebepten o, birinci safhada dinî tefekkür ile mücadele ederek başlar. İkinci safhada kendi prensiplerini ve usûlünü araştırmağa koyulur" (Kara 2012: 19).

Bu gelişmeden çağdaş İslâm dünyası da etkilenmiştir. İslâm düşüncesi, hikmet-i nazariye bakımından kelâm ve hadis, hikmet-i ameliye bakımından ise ahlâk ve fıkıh demektir. Dar-teknik-spekülatif anlamda hikmet-i nazariye=kelâm olarak İslâm düşüncesini çağımızda sürdüren bir isim olarak Muhammed İkbal anılabilir. Hikmet-i ameliye=fıkıh olarak İslâm düşüncesi ise çağımızda sosyal bilimler denen beşerî hayatın tanzimine yönelik tüm ahlâkî-içtimaî-siyasî düşünceyi kapsar. Modern dünyada meşrûiyet krizi yaşayan İslâm ümmetinin problemlerini çözmeye yönelik tüm entelektüel mesai, geniş anlamda fıkıh olarak İslâm düşüncesinin içinde sayılabilir.

Diğer taraftan çağımızda giderek fenomenal, içtimaî bir karakter kazanan beşerî düşüncenin "İslâm düşüncesi" olarak adlandırılması da modern çağa özgü paradokslardan biri olarak belirir. Aralarındaki kritik semantik farklılığa bakıldığında çağımızda İslâm ile başlayan tüm tabirler gibi, "İslâm düşüncesi" tabirinin, "fıkıh" teriminin yerine geçirilmesindeki sakınca daha iyi görülür. Beşerî karakterde fıkıh ve düşünceye karşılık din=İslâm ilahîdir; "İslâm düşüncesi" tabirinde olduğu gibi beşerînin ilahîye izafesi totolojik bir sakıncaya yol açar. Burada "İslâm düşüncesi" ile kastedilen, "Müslüman düşüncesi", veya İslâm adına düşüncedir.

İslâm düşüncesi tümel kadar, "Türk İslâm düşüncesi" gibi değişik millet-lere göre değişen bir tikel karaktere sahiptir. Hilmi Ziya Ülken'e göre her içtimaî teşekkül, kendi cemiyetleri ve içtimaî şartları içinde İslâmiyete "yeni bir mânâ" verir. Bu bakımdan, İslâm medeniyeti içinde yer alan bir Türk medeniyetinden, "İslâmî Türk medeniyeti"nden söz edilebileceği gibi, bir "İslâmî Türk tefekkürü"nden de söz edilebilir (Aysever 1987: 178-180). Bu yazının konusu da Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesidir.

"İslâm düşüncesi" deyiminin *kavram* parametresinin açıklamasından sonra sıra, "Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesi" başlığının delalet ettiği *devir* parametresinin izahına gelmiştir. Burada devir ile nicel değil, nitel bir zaman dilimi, çağ kastedilir. Bu çağın mümeyyiz vasfı, Batı'nın küresel etkisiyle başlayan modernleşmedir; çağdaş İslâm düşüncesi, bu modernleşmenin getirdiği meşrûiyet krizini giderme arayışından doğmuştur. Bu anlamda çağdaş İslâm düşüncesinin kronolojik kapsamı, Yeni Türk Edebiyatı'nın kapsamıyla örtüşür. 1939 yılında Tanzimat'ın 100. yıldönümünü kutlama hazırlıkları esnasında Türk Edebiyatı'nın Tanzimat ile başlayan devresini incelemek üzere İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde, Yeni Türk Edebiyatı Kürsüsü kurulması fikri gündeme gelince Hasan Âlî Yücel tarafından Ahmet Hamdi Tanpınar, ilk Yeni Türk Edebiyatı profesörü olarak atanmıştı.

Bu itibarla çağdaş İslâm düşüncesinin başlangıç tarihi olarak Tanzimat Fermanı'nın ilan yılı olan 1839, daha somut olarak İkinci Meşrûtiyet'in ilan yılı olan 1908 alınabilir. İkinci Meşrûtiyet'ten sonra yeni bir düzen kurmak üzere başlayan fikrî arayış, Ziya Gökalp'ın, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" dediği gibi, Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık olarak üç ana ideolojik akıma dönüşmüştü. Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesi, İkinci Meşrûtiyet'in İslâmcılık akımının bir uzantısı sayılabilir. Bu süreçle ilgili yerli ve yabancı ilim dünyasında hayli çalışma yapılmıştır. Biz ise burada farklı bir metodolojik perspektiften bir değerlendirme yapacağız. Girişte usûl yönünden "kavram ve devir" parametrelerinin açıklamasıyla İslâm düşüncesini çerçevelendirmiştik. Şimdi esas yönünden "formasyon ve nesil" olarak iki parametreye göre çağdaş İslâm düşüncesinin incelemesine geçebiliriz. Zira genel anlamda düşüncenin karakterini belirleyen parametreler bunlardır.

FORMASYON VE NESİL OLARAK ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Çağdaş İslâm düşüncesini esas yönünden inceleyeceğimiz formasyon ve nesil parametreleri ayrımı, tahlili kolaylaştırmak üzere kullanılan metodik araçlar hükmündedir. Burada Müslüman aydınların yetişme kanalları olarak med-

rese, tekke ve mektep, İslâmî düşünüş tarzındaki değişimin tahliline yarayacak Webergil ideal tipler, kodlar olarak alınmaktadır. Bunlar, modern dünyada İslâm'ın ideolojileştirilmesi sürecinde İslâm'ı yaşatmak üzere devreye giren âlim, edip ve akademisyen Müslüman aydın nesillerinin yetiştiği kanallardır. Yetişme tarzı düşünüş tarzını belirlediği içindir ki medrese, tekke ve mektep, az-çok farklı düşünüş tarzlarını simgeler. Medrese, tekke ve mektep ehlinin dünyaya az-çok farklı bakışı, "Ben yetmiş üç dinle beraberim" diyen Mevlânâ'ya çağdaşı bir âlimin verdiği tepkide görülür.[1]

Sünnete dayalı düzenin işlediği geleneksel dünyada bu müesseseler, özellikle medrese ile tekke, çoğunlukla birbirini tamamlayan, bazen de birbiriyle çatışan işlevler görürler. Ancak geleneksel düzenin bozulduğu modern çağda bunlar, çağdaş İslâmî düşünüş tarzlarının simgeleri, kodları hâline gelir. Burada mesele, bu otantik müesseselerin kaybolduğu fetret devrinde yetişen Müslüman aydınların bunların ehlinin işlevlerini nasıl telafi ettikleri, diğer bir tabirle, düşünüş tarzlarının hangisine yakın düştüğünü tespittir. Meselâ; Necip Fazıl ile Nurettin Topçu, resmen mektep ehli oldukları hâlde Abdülhakîm Arvasî ve Abdülaziz Bekkine sayesinde Nakşibendî tasavvuftan beslenerek, bir fetret çağında, tekke ehlinin işlevini görmüşlerdir. Gene metodolojik bir kolaylık olarak bu üç formasyona göre nesilleri de üç döneme ayırabiliriz:

1839-1922 medrese nesli,

1923-1980 tekke nesli,

1980-mektep nesli.

İslâm'da âlim/şeyh ile bunların yetiştiği medrese/tekke ayrımı, dinin kesbî boyutunun ilim (şeriat=hadis)/amel (tarikat=sünnet) kısımlarına dayanır. Aslında âlim, varisi olduğu Peygamber gibi, dinin vehbî boyutunun marifet ve hakikat kısımlarıyla birlikte dört boyutunda da tek rehber, mercidir. Ancak zamanla "öğretimin konusu hadis=ilim, metodu ders, öznesi âlim, kurumu medrese, eğitimin konusu sünnet=amel, metodu sohbet, öznesi şeyh, kurumu tekke" şeklinde öğretim ile eğitimin işlevleri ve mercileri arasında ihtisaslaşmaya dayalı bir işbölümü ortaya çıkmıştır. Ancak ilim (şeriat=hadis), amel (tarikat=-

1. Mevlânâ her zaman, "Ben yetmiş üç dinle beraberim" derdi. Bir gün Kadı Siraceddin, başka bir âlime, Mevlânâ'ya halk arasında böyle bir söz söyleyip söylemediğini sormasını, eğer aynı sözü yine söylerse o zaman kendisine kötü sözler söylemesini tembih etmiştir. Bunun üzerine söz konusu âlim Mevlânâ'nın yanına gitmiş ve insanların arasında ona şu soruyu sormuştur: "Sen, yetmiş üç milletle beraberim, demişsin doğru mu?" Bu soruya Mevlânâ; "Evet, yine de öyle söylüyorum" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine âlim kişi ona insanların arasında sövmüş ve kötü sözler söylemiştir. Kendisine yapılmış olan bütün bu hakaretler karşısında Mevlânâ, kızmak yerine gülerek şöyle söylemiştir: "Ben senin bu söylediklerinle de beraberim" (Karaman 2009: 26).

sünnet)de içkin, bu bakımdan din sünnetten ibaret olduğu için her şeyh âlim, ancak her âlim şeyh ve buna göre her tekke medrese, ancak her medrese tekke değildir. Yani gerektiğinde şeyh/tekke, âlim/medresenin işlevini ikame edebilir. Zamanla medrese, din=hadis öğretimini üstlenen ders kurumu olarak ihtisaslaşmışsa da, Gümüşhânevî'nin Fatma Sultan Câmii'nde yaptığı gibi yakın zamanlara kadar tekke, zikir, ders ve sohbet işlevlerini birleştiren ana kültür müessesesi olmaya devam etmiştir.

Burada geleneksel İslâmî kurumlar medrese ve tekkeden ayrı bir kurum olarak mekteple neyin kastedildiği merak edilebilir. Osmanlı klasik devrinde *ilmiye*, *seyfiye* ve *kalemiye* olarak üç yönetici zümre vardı. Bunlardan ilmiye medreseden, seyfiye acemi oğlanlar ve Enderûn Mektebi'nden, kalemiye ise alaylı olarak yetişiyordu. Tarihte türünün ilk misali olarak genel idare elemanı yetiştirmek için, 1460'tan sonra Topkapı Sarayı'nda açılan Enderûn Mektebi, harp okulu, siyasal bilgiler, güzel sanatlar, hukuk, edebiyat vb. fakültelerin müfredatlarını içeren, 14 yıllık öğretim süresi olan bir yüksek öğretim kurumuydu.

Kalemiye ise daha çok "üstad-şâkird" ilişkisi içinde alaylı olarak yetişiyordu. Evlerde ve câmilerdeki özel derslerle Kur'ân-ı Kerîm ve temel Arapça bilgisini edinerek bazı metinleri ezberleyen çocuklar on iki on dört yaşlarında şâkird olarak Bâbıâli kalemlerine geçerlerdi. Bâbıâli'de şâkirdler, çağımızdaki Dışişleri Bakanının karşılığı olan reîsülküttâbın idaresindeki Dîvân-ı Hümâyûn Kalemi yanında Kethüdâ Bey Dairesi olarak iki dairede yetişirlerdi. Orhan Gazi Dönemi'nde kurulan ve Topkapı Sarayı'ndaki Kubbealtı dairesinde toplanan Dîvân-ı Hümâyûn, çağımızdaki Bakanlar Kurulu ve bu arada müracaat dilekçelerini kabul eden bir tür yüksek mahkeme olarak işlerdi. Bu yüzden kalemiye=üdebânın edebiyatı, "Dîvân Edebiyatı" olarak adlandırılmıştı.

Şâkirdler bu kalemlerde "hâce" denen üstatlardan sülüs, reyhânî, ta'lik, divanî ile bu sırada gelişmiş olan ve Bâbıâli bürolarında en çok kullanılan rik'a hatlarını, fenn-i inşa ve fenn-i kitâbet denilen üslûplu yazı yazma sanatını öğrenirlerdi. Kaleme intisaptan önce aldığı Arapça ve Farsça dersler, "Bâbıâli üslûbu"nu öğrenmesi için yetersiz kaldığından talebe mesai saatleri dışında kalemlerde Arapça ve Farsça dersleri almak zorundaydı. Tanzimât Devri'nde, 1839'da Bâbıâli civarında, Mekteb-i Maarif-i Adliye açılarak kalemiyenin eğitim tarzı, alaylıdan mektepliye çevrilmiştir. Halk arasında Mekteb-i İrfâniye veya Mekteb-i İrfân diye bilinen, bilahare önemli devlet hizmetlerinde bulunan birçok ismin yetiştiği bu eğitim kurumu, 1862'de Mekteb-i (Mahrec-i) Aklâm'a dönüşmüştür (İpşirli 1991).

Devşirme sisteminin çözülmesiyle giderek işlevini kaybeden Enderûn Mektebi, Tanzimât'ın ilan edildiği Sultan Abdülmecid (1839-1861) Devri'nde iyice zayıflamış, modernleşen devletin ihtiyaç duyduğu bürokratları yetiştirmek üzere 12 Şubat 1859'da Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin temelini

oluşturan kurulan Mekteb-i (Fünûn-ı) Mülkiye kurulmuştur. Mekteb-i Mülkiye'nin başlangıçta iki yıl olan eğitim süresi yetersiz kalınca 1867'de üç, 1868'de dört yıla çıkarılmıştır. Okul, eğitim ve öğretim anlayışına uygun olarak kültür ve meslek derslerinden oluşan bir ders programına sahipti. Ekonomi Politik, İdare Hukuku, Devletler Hukuku ve Ceza Hukuku dersleri, ilk kez mektebin müfredatında yer alıyordu. Bunlar modern devletin ihtiyaç duyduğu bürokrasinin niteliğini gösteriyordu. Modern devletler sisteminde artık savaş kadar diplomasi önem kazanmıştı. 1876'da tahta çıkan II. Abdülhamit'in 2 Şubat 1877 tarihli iradesiyle Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Mülkiye-i Şâhâne (1877-1908) adıyla üç yıl idadî (lise), iki yıl âlî (yüksek) olmak üzere beş yıllık bir okula dönüştü.

Osmanlı Devleti'nde medrese dışında bir dârulfünûn (üniversite) açılması fikri, gene ilk kez Mekteb-i Mülkiye'nin açıldığı Sultan Abdülmecid zamanında 1845'de Meclis-i Muvakkat-i Maarif (Geçici Eğitim Meclisi) tarafından düzenlenen eğitim programında yer aldı. Ancak Sultan Abdülaziz (1861-1876) Devri'nde 13 Ocak 1863'te İbrahim Edhem Paşa'nın nezareti altında kimyager Derviş Paşa'nın halka açık fizik ve kimya dersleriyle dârulfünûn faaliyete başladı. 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'yle kurulan Dârulfünûn-ı Osmanî, Hikmet ve Edebiyat, İlm-i Hukuk ile 'Ulûm-ı Tabîiyye ve Riyâziye olarak üç şube (fakülte)den oluşuyordu. II. Abdülhamid'in 11 Ağustos 1316 (1900) tarihli iradesiyle çıkarılan nizamname ile Dârulfünûn-ı Şâhâne adını alan okul, Edebiyat ve Hikmet (Felsefe), 'Ulûm-ı Riyâziye ve Tabîiye (Fünûn) ve 'Ulûm-ı Âliye-i Dîniye (İlâhiyat) şubelerine resmen bağlanmamakla birlikte dârülfünûnun tabiî kolları sayılan Hukuk ve Tıbbiye mekteplerinin de katılmasıyla beş fakülteli modern Osmanlı üniversitesine dönüşmüştür. Dârulfünûn-ı Şâhâne, başta Mülkiye Mektebi'nin çatısı altında faaliyete geçmişti. 1909 tarihli düzenleme ile yeni ismiyle Dârulfünûn-ı Osmanî'nin bir fakültesi hâline gelen Mülkiye, 21 Ağustos 1909'da diğer şubeler ile birlikte İstanbul Fatih Vezneciler'de şimdiki İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi binasının bulunduğu yerde, Zeyneb Hanım Konağı'na taşındı.

ULEMÂDAN ÜDEBÂYA

II. Abdülhamid zamanında Dârülfünûn'un bu yeniden yapılandırılması, Müslüman aydının formasyonu bakımından kritik bir gelişmeyi haber veriyordu; geleneksel mektebin medreseyi de içermeye başlayan modern üniversiteye dönüşmesi. Şu hâlde modern çağda mektepten kasıt üniversite, mekteplidan kasıt ise akademisyen, daha doğrusu sosyal bilim akademisyenidir. Modern çağda üniversitelerden yetişen sosyologlar (sosyal bilimciler), geçmişin üdebâsına (literati), aydınlar ise ideologlara tekabül ediyordu.

Dinlerde *tarikatın* özel adı *sünnet*, bunun da dili *edeb*'dir. Edebin pratik boyutunu meşâyıh=şeyhler, teorik-entelektüel boyutunu ise Abbasî, Selçuklu ve Osmanlı imparatorluklarında saray bürokrasisi olarak yetişen edibler=üdebâ üstlenir. Bu anlamda tekke/şeyh, medrese/âlim ile mektep/edibi buluşturan ortak kanaldır. Diğer bir tabirle şeyh, peygamber gibi, dinde merkezî mercidir. Şeyh/tekke, âlim/medresenin krize girdiği XIX. asır İslâm-Osmanlı dünyasında da bu meziyetini göstermiştir. Medrese, âlime şeriatı, tekke ise ârife "anahak" olarak hürriyette yatan şeriatın idealini öğretir (Gencer 2014a: 421). Bu yüzden Namık Kemal gibi bir edip, "mü'minler, hürlerdir" feryadıyla modernliğin doğasında yatan kula kulluğu reddederek modern çağda bekçisi olduğu şeriatla birlikte çekilen âlimin boşluğunu muvakkaten doldurmayı başarmıştır.

Özellikle müslim ve gayrimüslim tebaanın anayasal eşitliği ilkesini getiren 1856 Islahat Fermanı'nın ilanıyla Dâru'l-İslâm'ın temeli sarsılmıştı. Buna karşı gelişen Namık Kemal ve arkadaşlarının hareketiyle şeriatın resmen yürürlükte olduğu son emperyal devletler devrinde İslâm bir yumuşak ideoloji, İkinci Meşrûtiyet ve Cumhuriyet devirlerinde ise ütopya hâline geldi. İslâmcılık, şeriata dayalı yeni bir toplum kurmak üzere İslâm'ın ideolojileştirilmesi demektir. Çağdaş İslâm düşüncesi, bu ideolojik karakteri uyarınca eleştirel ve diyalektiktir. Bundan kasıt, İslâm düşüncesinin kuvvetinin, Müslüman aydının hem savunduğuna, hem eleştirdiğine vukufu gerektiren diyalektik bir entelektüel cehde bağlı olduğudur. İfade kolaylığı açısından Müslüman aydının savunduğunu *sünnet*, eleştirdiğini *bid'at* kelimeleriyle kodlayabiliriz.

Bunun İslâm düşünce tarihindeki tipik misalini Gazalî, eleştireceği felsefî fikirleri vukufla tasvir ettiği *Mekâsıdü'l-Felâsife*'den sonra yazdığı *Tehâfütü'l-Felâsife* ile vermiştir. Ulemâ, dini din olarak öğretmek üzere yetiştiği için ideoloji olarak savunmayı beceremezdi. Yani eleştireceği *bid'at*e savunduğu *sünnet* kadar vâkıf değildi. İlginçtir ki klasik devirde bile Kâtip Çelebi (1980: 106-9), tavizsiz sünneti savunan Birgivî'yi örf ve âdetlerin içtimaî işlevlerini, yani karşı çıktığı modern dünyayı, *bid'at*i kavrayamadığı gerekçesiyle eleştirmişti. Modernleşme hızlandıkça İkinci Meşrûtiyet ulemâsı, Birinci Meşrûtiyet ulemâsından daha şanssız çıktı. II. Abdülhamid Devri'nde hızlanan modernleşme karşısında ulemâda bid'ate karşı sünneti koruma kaygısı ağır bastı. Bu devrin ulemâsı için mesele, fıkhın geleneksel meseleci tabiatına aykırı olarak mevzuat tarzında tedvin edilen *Mecelle*'nin bid'at olup olmadığıydı. Buna karşılık hızlanan modernleşmenin getirdiği sekülerleşme karşısında İkinci Meşrûtiyet ulemâsı artık doğrudan şeriatı koruma derdine düştü; bu kaygı ise onların modernleşme ile sekülerleşmenin birleştiği bid'ate vukufunu daha da azalttı.

Çekildiği bir çağda şeriatı koruma kaygısı, tarikat=sünnet=tasavvufun aleyhine tecelli etti ve böylece ulemâ fıkh-ı bâtın olarak tasavvufa yabancılaşmakla Namık Kemal gibi modernliğin bâtınını görmede, çağın ruhunu okumada acze

düştü. Diğer taraftan ulemâ, sözde II. Abdülhamid Devri istibdadına muhalefet psikolojisinin etkisiyle bu dönemde modernliğe karşı ciddi bir entelektüel ve kültürel direnç oluşturan Ahmed Cevdet ve Namık Kemal gibi son Osmanlı düşünürlerinin zengin entelektüel mirasından beslenme fırsatını kaçırdı. Ulemâ, Birinci Meşrûtiyet'ten İkinci Meşrûtiyet'e kadar kısa bir süre içinde yerli entelektüel gelenekten koparak Mehmed Akif'te görüldüğü üzere Mısır gibi sömürge mağduru Müslüman ülkelerden gelen yabancı düşüncenin etkisine maruz kaldı.

Bu yüzden ön-İslâmcılık olarak Birinci Meşrûtiyet İslâmcılığının bayraktarı Namık Kemal gibi, son-İslâmcılık olarak İkinci Meşrûtiyet İslâmcılığının bayraktarı Said Halim Paşa ve Mehmed Akif de mektepten yetişmiş, "sünnete aşinâ, bid'ate vâkıf" aydınlardır. Çağdaş İslâm dünyasında İslâmcılığın bayraktarları olarak bilinen Necip Fazıl ve Seyyid Kutub gibi isimler için de aynı durum söz konusudur. Böylece emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinde krize giren medrese/ulemânın boşluğunu tekke/üdebâ doldurmuş, Namık Kemal, son-emperyal, Necip Fazıl ise ulusal devletler devrinde Nakşibendîlikten beslenerek İslâm'ın sözcülüğünü üstlenmişlerdir. Kimlik hususunda geçici bir tarihî çağ olarak ulusal devletler devrinde ulusal kimliğin üstündeki ümmet kimliğinin, bunun kaynağı olarak da şeriat idealinin sürekliliğini hatırlatmak, onların temel işlevleri olmuştur denebilir. İkisi de klasik tasavvufî seyr ü sülûk sürecinden geçen birer tekke mensubu olmasalar da Nakşibendîliğe gayriresmî bağlılıkla kazandıkları tasavvufî vizyonla modern çağla hesaplaşmaya girişmişlerdir. İkisi de Kürt-kökenli protest Hâlidî Nakşibendîlik mensubu iki şeyh, Süleymaniyeli Ahmed ile Abdülhakîm Arvasî (1865-1943)'den bu vizyonu almışlardı (Gencer 2014a: 425).

Tekkenin Cumhuriyet Devri'nde resmen çekildiği hâlde iki aydın örneğinde işlevselliğini sürdürmesinin sırrı, evrensel dilinde aranmalıdır. Bu iki edip örneğinde üdebânın ulemânın işlevini telafi etmesini sağlayan kanal, marifettir. "Meslek sırrı" deyiminin de belirttiği gibi marifet, kısaca şeriatı hakikate bağlama sırrı olarak tanımlanabilir; marifet, dinin kesbî boyutundan vehbî boyutuna geçme kanalıdır. Bu sırrın dili ise genelde işaret, özelde şiirdir. Şu hâlde Namık Kemal ve Necip Fazıl örneğinde görüldüğü gibi üdebâ, ulemânın işlevini iki kanalla telafi etmiştir: tasavvuf ve şiir. Buna iki kanal demek bile fazla sayılabilir; zira *edeb* kavramında ikisi buluşur.

Bu bakımdan çağdaş İslâm düşüncesi, kelâmdan fıkha, ilim ve şiir=edebden fikre yöneliş olarak görülebilir.[2] Normalde ulemâ, dini şeriat olarak öğretmek, meşâyıh ise sünnet olarak yaşatmak üzere yetiştikleri için ideoloji olarak savunmayı beceremezlerdi. Üdebâ, modern çağda dini savunmak üzere ulemâ

2. Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin edebiyatla, özellikle şiirle ilişkisi konusunda bir çalışma için, Ahmed Muhiddin (2004).

ile meşâyıhın işlevlerini ideolojik bir terkibe kavuşturmuştu. Üdebâ, ulemâdan şeriat bilincini, *neyi* savunacağını, meşâyıhtan ise *nasıl* savunacağını, Aktivizm ruhunu almıştı. Ancak dini yumuşak veya sert bir ideoloji olarak savunmaya adanmanın kaçınılmaz sonucu olan ilim/amel ayrışmasından kaynaklanan İslâm'ı yaşama, amel kusuru bu üdebânın çoğunda görülebilirdi.

FETRET DEVRİ'NDE TASAVVUF

Tasavvuf, tarih boyunca olduğu gibi Türkiye'de tekkelerin resmen kapandığı Cumhuriyet Devri'nde de entelektüel-kültürel hayatı derinden etkilemeye devam etmiştir. Bu çerçevede Abdülhakim Arvasî/Necip Fazıl ilişkisi yanında diğer başlıca örnek Abdülaziz Bekkine/Nurettin Topçu ilişkisidir. Abdülaziz Bekkine (1895-1952) hazretleri, Cenab-ı Hakk'ın "celâl" sıfatının tecelli ettiği en etkileyici Nakşibendî-Gümüşhânevî şeyhlerinden biridir. Onun Nurettin Topçu örneğinde Türk düşüncesi üzerindeki etkisini anlatmaya bir anekdot yeterlidir. İlk karşılaşmalarında Abdülaziz Efendi, "Sen kaç sene okudun felsefede, ne öğrendin?" diye sordu. Topçu da, "Boşuna mı okumuşum Fransa'da ben?" deyince, Bekkine de, "Boşuna okumuşsun ya" diye karşılık verdi (Erverdi 1992: 179-181).

Osmanlı klasik devrinde millî diyebileceğimiz hâkim sünnî tarikat Halvetîlik idi. Son iki asırda özellikle Yeniçeri Ocağı'nın ilgâ edildiği 1826'dan sonra II. Mahmud ve Gümüşhânevî'nin hocası olan Kürt Hoca Abdurrahman Harputî (1756-1851)'nin kararlı tavrıyla Yeniçerilik ve Bektâşîlik tasfiye edildikten sonra Nakşibendîlik hâkim sünnî tarikat olarak Halvetîliğin yerini almıştır. Böylece çağdaş Türkiye'de Gümüşhânevî Nakşibendîlik, aydınlara Ehl-i Sünnet ve cemaat şuuru kazandıran, sünnet olarak İslâm'ın yaşatılmasında ana işlevi gören kanal olmuştur. Cumhuriyet Devri'nde Nakşibendîlik, Arvasî, Bekkine ve Kotku gibi şeyhlerle manevî hayatı beslemeyi sürdürürken Halvetîlik de Ahmed Tahir Memiş/Fethi Gemuhluoğlu ilişkisinde kültürel etkisini göstermiştir.

Maraşlı Ahmed Tahir Memiş Efendi (1885-1954)'nin tarikat silsilesi Ahmed Amiş Efendi, Ömer Halvetî, Bosnalı Mehmed Tevfik Efendi vasıtasıyla Halvetî-Şâbânî Tarikatı'nın Kuşadaviyye (Kuşadalı) kolunun pîri Kuşadalı İbrahim Efendi'ye ulaşır. Ahmed Cevdet Paşa (1986: IV/15)'nın konağı XIX. asırda bir sivil akademi olarak işleyen Kuşadalı İbrahim Efendi hakkında *Tezâkir*'de aktardığı notlar, tasavvufun kültür hayatında oynadığı hayatî rolü anlatmaya yeterdir.[3] Ahmed Tahir Efendi de bu geleneği sürdürerek sohbet, muhab-

3. "Ol vakit Fatih civârında pek çok 'ulemâ ve fudalâ olduğu gibi Fâtih'den Sultan Selim'e ve bir taraftan Karagümrük'e kadar bu arada pek çok erbâb-ı şi'r ü inşa var idi ve

bet, hizmet ve râbıtayı esas alan bir seyr ü sülûk usûlünü benimsemiş, mensuplarını Koska'daki evinde, dönemin aydınlarının devam ettiği Beyazıt'taki Küllük Kahvehanesi'nde, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki odasında ve yaz aylarını geçirdiği Çengelköy'deki Sultan Vahdeddin Köşkü'nde kabul edip sohbet yoluyla irşad etmiştir.

Küllük Kahvehanesi'nde yaptığı sohbetlere Evrenoszâde Sâmi Bey, Mustafa Özeren, Hasan Nevres, Miralay Hilmi Şanlıtop, Muzaffer Ozak, Mehmed Ali Yitik, Vehbi Güloğlu, Fethi Gemuhluoğlu gibi müridlerinin yanı sıra Babanzâde Ahmed Naim, Muhiddin Raif, Neyzen Tevfik, Abdülbaki Gölpınarlı gibi, dönemin önemli şahsiyetleriyle üniversite öğrencileri katılmıştır (Azamat 2005). Ahmed Tahir Efendi, özellikle Muzaffer Ozak ve Fethi Gemuhluoğlu gibi Cumhuriyet Devri kültür hayatına damgasını vuran lider aydınları yetiştirmiştir. Kırk gibi oldukça genç bir yaşta vefat eden ve nisyana terk edilen bir gönül mimarı Rahmi Eray (1918-1958), evleri Cumhuriyet Devri'nde birer sivil akademi olarak işleyen Abdülaziz Bekkine ile Ahmed Tahir arasında köprü olmuş, onun bu köprülük işlevini ise Fethi Gemuhluoğlu sürdürmüştür (Erverdi 2000).

Kısakürek ve Topçu'nun şeyhlerinden etkilendiği gibi, 1940'lı yılların başında tanıdığı Ahmed Tahir Memiş Efendi'den derinden etkilenerek kendisini insan yetiştirmeye adayan Fethi Gemuhluoğlu (1922-1977), Cumhuriyet Devri'nde gizli bir kahraman olarak bir Müslüman aydın neslinin yetişmesine öncülük etmiştir. Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'su ile Sezai Karakoç'un *Diriliş* (1960)'inden sonra çıkan en önemli dergi olan Nuri Pakdil'in *Edebiyat* (1969)'ının ve bilahare *Mavera* (1976)'nın çıkışında onun büyük rolü vardır.

O, özelde "yedi güzel adam" denen Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Mehmet Akif İnan, Erdem Bayazıt, Alaaddin Özdenören, Rasim Özdenören ve Cahit Zarifoğlu'ya, genelde Mehmet Çavuşoğlu'dan Faruk Kadri Timurtaş'a, Sezai Karakoç'tan Nuri Pakdil'e, Erdem Bayazıt ve Rasim Özdenören'den Bahattin Karakoç'a, Mustafa Miyasoğlu ve İsmet Özel'den Nabi Avcı'ya, aydın Cumhuriyet Müslüman nesline, tabir caizse manevî babalık yapmıştır. İsmet Özel'in, "Bize kendi kuşağı içinde en sağlam çizgiyi aktarabilenlerden biriydi" değerlendirme-

---

Çarşamba Pazarı'nda Papasoğlu Medresesi'nin karşısında vâki' konağında sâkin olan Kuşadalı İbrahim Efendi ol 'asrın en büyük âdemlerinden zâhir ü bâtını ma'mûr bir zât idi. Büyük küçük pek çok kimseler kendisinden ahz-i dest-i inâbetle âna mürîd olmuşlar idi. Vüzerâdan ve ricâlden pek çok zevât konağına gelip huzûruna girmek üzere sofada nevbet beklerler idi. Sûfiyye mesleğine sâlik olmadığımız hâlde biz de komşuluk hasebiyle gidip görüşürdük ve en büyük hoca efendilerden hall edemediğimiz şübühâtı ândan istikşâf ile hall ederdik. 'Ulûm-ı âliyeden ve ale'l-husûs tefâsîrden hangi mebhas açılsa fevka'l-'âde tedkîk eyler ve hâtırlara gelmedik nüket ü mezâyâ söyler idi" (Ayrıca, Şeker 2013).

si, onun misyonunu anlatmaya yeterdir (*Dostluk Üzerine Fethi Gemuhluoğlu Kitabı* 2014). Diğer taraftan Nakşibendîliğin Hâlidîlik kolundan Abdülhakîm Arvasî (1865-1943) ve Abdülaziz Bekkine (1895-1952) gibi tanınmış şeyhler yanında Abdürrahim Reyhan (1930-1998) gibi daha az tanınmış şeyhlerden de Mustafa Miyasoğlu (1946-2013) gibi Müslüman aydınlar feyz almıştır.

DİN VE TARİH BİLİNCİNİN DÖNÜŞÜMÜ

Modern dünyada İslâm'ın ideolojileştirilmesi sürecinde ilim/medrese ehli ulemâ geri çekildiği için, tasavvuftan beslenen tekke ehli üdebâ, İslâm davasının bayraktarlığını üstlenmiştir. Bu çerçevede Osmanlı'dan Türkiye'ye beş Müslüman şairin isminin öne çıktığı görülür: Namık Kemal, Mehmed Akif, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, İsmet Özel. Kronolojik olarak bakıldığında bunların, "Birinci Meşrûtiyet, İkinci Meşrûtiyet, erken, orta ve son Cumhuriyet" şeklinde emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinin ana merhalelerini temsil ettikleri görülür. Batı'da Rönesans tarihçisi Jacob Burckhardt örneğinde görüldüğü gibi, (Howard 1999), her kritik devir, kendisini tanımlamak için önceki devirden ayırarak ötekileştirme yapar. Yeni bir dünyanın başlangıcı olarak görülen Fransız İhtilali'nden önceki dünyanın "eski rejim" olarak ötekileştirilmesinde tipik olarak görüldüğü gibi.

Bunun bizdeki tipik misali de yalnızca II. Abdülhamid Devri'ni değil, İkinci Meşrûtiyet'ten önceki tüm İslâm tarihini istibdada dayalı "eski rejim" olarak ötekileştiren Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1910)'de görülür: "Biz istibdâd dedikçe hâtırımıza yalnız Abdülhamîd-i Sânî'nin rub' asırlık saltanatı geliyor. Hâlbuki Emeviyenin galebesiyle beraber, yani bin bu kadar senedir, Müslümanlar, pek kısa ve az müstesnasıyla hep istibdâd ile idâre edilmişlerdir. Kâh yalnız istibdad-ı idârî, kâh istibdâd-ı dînî ve ba'zen her ikisi birleşerek milleti esîre, vatan-ı İslâmı harâbeye çevirmiştir. İşte bu medîd edvâr-ı istibdâddır ki bütün Müslümanlara fena isti'dâdât îrâs etmiştir. Fakr u meskeneti tebcîl, riya vü kitmânı tecvîz, itâ'at-ı mutâva'ata ve sâire gibi."

Bu ötekileştirme, aydınların birbirlerine karşı tutumlarında da görülür. Anılan beş Müslüman aydının hemen hemen her biri, İslâm'ı daha iyi anlama ve anlatma iddiasıyla selefine tepkiyle ortaya çıkar. Bu tepkinin doğası ise "din=İslâm/tedeyyün=İslâmiyet" kavram çiftine bakarak anlaşılır. Din ve tarih bilincinin terkibini içeren tedeyyün=İslâmiyet denen dindarlık, hermenötik açıdan dinin tarihî tecrübede algılanması ve uygulanması tarzı demektir. Son emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinin getirdiği sekülerleşmenin tahaddisi, özellikle İkinci Meşrûtiyet Devri ulemâsının din bilincinde bir kırılmaya sebep olmuş, elden giden şeriata vurgu, tarikata tepkiye, dolayısıyla; dinin tecessüm

ettiği sünnetin ihmâline yol açmıştı. Ulemânın din bilincindeki bu kırılma, geleneksel tedeyyün kalıbını modernleşme sürecine uyarlamaya çalışan Sultan II. Abdülhamid'e tepkinin sonucu olarak tarih bilincinde de bir kırılmaya yol açtı.

II. Abdülhamid, kaçınılmaz modernleşme sürecinde klasik *devlet ü din* ayrımı uyarınca devlet=politik toplumda ıslah, din=sivil toplumda ihyâ formülünü uygulamak zorunda kalmıştı. Tecdidin formülü olarak ıslah, bid'atleri giderme, ihyâ ise sünnetleri diriltme demekti. Sultan, nötr bir alan sayılan devleti kurtarmak için kaçınılmaz olarak görülen eski düzeni yıkıcı modernleşmeye karşı bir yeni düzen kurucu modernleşme olarak ıslahın yol açtığı meşrûiyet krizini toplumda sünnet bilincinin takviyesi, sünnetin ihyâsıyla aşmaya yöneldi. Onun bu projesinin arkasında "asrın İmam-ı Rabbânî"si sayılan Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin olması tesadüf değildi.

Kanaatimce Namık Kemal'in Cumhuriyet Devri'ndeki muadili sayılabilecek Necip Fazıl, Cumhuriyet Devri İslâm düşüncesinin kilit şahsiyetidir. Buna karşılık onun misyonu bugün bile tam anlaşılabilmiş değildir. Değişik vesilelerle Mehmed Akif'i ağır bir şekilde eleştiren Kısakürek, onun şahsında din ve tarih bilincinin körelmesine yol açan İslâm'ın siyasallaştırılmasına karşı geniş bir mücadele cephesi açtı.[4] O, II. Abdülhamid'in uyguladığı gibi, "devlette ıslah, cemaatte ihyâ" formülüne imkân vermeyen ulus-devletleri devrinde paradoksal görünen bir şekilde İslâm'ın hem siyasallaştırılması hem de sivilleştirilmesi işlevini üstlendi.

Necip Fazıl tarafından paradoksal görünen bu misyon, bir taraftan İslâm'ı siyasal alanda şeriat olarak yaşanmaktan çıkaran üst/siyasî sisteme, rejime karşı "ideolojileştirme", siyasîleştirme, diğer taraftan onu sivil alanda sünnet olarak yaşanmaktan çıkaracak alt/sivil sisteme, aydınlara karşı "karşı-ideolojileştirme", sünnîleştirme-sivilleştirme olarak görülebilirdi. Bu doğrultuda o, 1965 yılında *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han* adlı tarih manifestosu niteliğindeki eserini çıkardıktan sonra 1960'lı yılların sonunda *İdeolocya Örgüsü*, 1970'li yılların sonunda da *İman ve İslâm Atlası* adlı eserlerini çıkardı. Bir taraftan Kemalist seçkinlerle mücadele eden Necip Fazıl, diğer taraftan Cemaleddin Afgânî'ye uyarak II. Abdülhamid'e muhalefet eden Mehmed Akif ve Said Nursî gibi isimlerle doğrudan veya dolaylı olarak mücadele etti.

Necip Fazıl'a karşı benzer bir tepkiyi Sezai Karakoç'ta da görmek mümkündür. 1943-1978 yılları arasında yayınlanan *Büyük Doğu* Dergisi yayın hayatına devam ederken Karakoç 1960'da *Diriliş*'i çıkarmaya başlar. Necip Fazıl, bunu

4. Necip Fazıl, *Büyük Doğu* Dergisi'ndeki "Edebiyat Mahkemesi"nde yargıladığı Mehmet Akif hakkında şu kararı verir: "Doğru yolun kifayetsiz mütefekkirine, küçük şairine, fakat hayatıyla büyük feragatkâr ve namuskârına Allah rahmet etsin" (Beyaz 2012: 116-120).

haber verenlere, "Geberiş'i çıkarsaymış" diye tepki verir. O, İslâm'ın sivilleştirilmesi kadar ideolojileştirilmesinin bayraktarıydı. Sezai Karakoç, onun siyasal boyutuna yaptığı vurguya karşı İslâm'ın kültürel boyutunu öne çıkarır, "İslâm medeniyeti" söylemiyle "İslâm Devleti" fikrine dayalı İslâmcılığı yumuşatarak İslâmcılıkla muhafazakârlığın mezcini hazırlar. Dahası Mehmed Akif ve Said Nursî gibi isimleri sahiplenir.

Benzer bir etki/tepki ilişkisi, Sezai Karakoç/İsmet Özel ikilisinde de görülür. İsmet Özel; Ataol Behramoğlu, Murat Belge, Haluk Şahin gibi Marksist arkadaşlarıyla Mart 1970-Temmuz 1971 arasında İstanbul'da *Halkın Dostları* isimli sol dergiyi çıkarmıştı. 1971 muhtırasından sonra Ataol Behramoğlu'nun yurt dışına kaçtığı sırada Müslüman olduğunu söyleyerek Sezai Karakoç'u ziyaret etmeye başlayan Özel'in ilk şiiri "Amentü", *Diriliş*'in Aralık 1974 sayısında yayımlanır. Bilahare 1977 yılında *Yeni Devir*'de yazmaya başlayan İsmet Özel, Sezai Karakoç'un ana fikirlerinden olan "İslâm medeniyeti"ni eleştiren yazılar yazar, onun "İslâm milleti"ne karşı "Türklük" kavramını kullanır.

Onun son yıllarda Türklük kavramına sivri bir dille yaptığı vurgu, Marksizm kökenli şairin yeni bir "savrulma"sı olarak görülür. Hâlbuki her aydın, çağının çocuğudur; kimse çağının dışına çıkarak konuşamaz. Bu bakımdan onun Türkçülüğü de ancak çağına has bir entelektüel tekâmül sürecinin sonucu olarak anlaşılabilir. Türkiye'de İslâmcılığın milliyetçi, hatta şovenist karakterde olduğu ithamı, Marksist ve İslâmcı gibi radikal kesimler tarafından sıkça dile getirilmiştir. Bu, ulus-devletlerinin doğasına gafletten kaynaklanan bayağı bir ithamdır. Ulus-devletlerinin doğası kavrandığında bunun ne Türkiye'ye, ne de İsmet Özel'e has bir tutum olduğu anlaşılacaktır. Biz, bu konuda bazılarına atıf yapacağımız sofistike akademik tartışmalara girmek yerine, daha öz bir açıklama yapma yoluna gideceğiz.

İnsanın ana ihtiyacı ontik kimlik=özdeşleşmenin kaynağı olarak etnisitenin ana parametresi, ırk ve din parametrelerinin izdivaç ettiği dil, daha doğrusu ana dildir. Irk ile dinin izdivaç ettiği dil tarafından belirlenen etnik kimlik, sadece Yahudilik değil, Türklük örneğinde de görülür; İslâm'ı kabulünden sonra Budist Uygur Türklerini tat=kâfir olarak adlandıran Türkler de Türklük ile Müslümanlığı özdeşleştirmişlerdir. Burada etnisitenin iki parametresi olarak ırk ile din, İbn-i Haldun'un neseb/sebep asabiyeti ayrımına göre kimlik inşasına, özdeşleşmeye yarayan birincil ve ikincil dinamikler olarak işler; Osmanoğulları Beyliği'nden Devlet-i 'Aliyye'ye geçiş örneğinde olduğu gibi. Din, medeniyet denen, daha üst bir sebep asabiyetiyle birleştiğinde ırk etnik kimlikte tamamen eriyerek pejoratif bir anlam kazanır; "etrâk-ı bî-idrâk" deyiminde olduğu gibi. 13, 236

Tersine emperyal devletlerden ulusal devletlere geçiş sürecine paralel olarak gerçekleşen kimliklerin dönüşümü sürecinde birincil asabiye olarak ırk pa-

rametresi tekrar su yüzüne çıkar. Bu etnik tebellür, Osmanlı'nın son döneminde olduğu gibi Türkiye'de de görülür. Ulusal devlet, iktisadî olarak bakıldığında Feodalizmden Kapitalizme, ancak içtimaî olarak bakıldığında cemaatten cemiyete değil, feodal cemaatleşmeden kapitalistik cemaatleşmeye geçilen devlettir. Yani uluslaşma, bir büyük cemaatleştirme projesi, tikel cemaatlerin tasfiyesiyle tümel bir cemaatin inşası, bütün bir toplumun cemaatleştirilmesi süreci demektir (Erdoğan 2010, Rae 2002). Dinî milliyetçilik, ulus-devletlerinin bu kuruluş tarzına bir tepkidir. Bu, Türkiye örneğinde bakıldığında "seküler(-leştirilen) Türk" kimliğine, ulusal-seküler milliyetçiliğe karşı Müslüman Türk, Kürt, Arnavut vb. gibi bütün dinî kimliklerin tepkisinin ifadesidir.

Sun'î seküler bir ulusal devlete karşı *commonwealth* denen bir ulusal-üstü devlet kurma ideali, önce kimliğin kaynağı olarak etnisitenin birincil parametresi, ırkın tarihteki rolünün sorgulanmasına yol açar. Zira Türkler, İranlılar veya Kürtlerin geçmişte İslâm'ı=dini benimseme tarzının tespiti, gelecekte onlar tarafından o dini yeniden hâkim kılma tarzının tespitine de yarayacaktır. Bu bakımdan ulus-devletleri çağında İslâmcılık ile milliyetçilik kaçınılmaz olarak iç içedir. Kendilerinin İslâm tarihindeki rolünü vurgulama eğiliminden dolayı Araplar, İranlılar, Türkler, Hintliler, Kürtler, belli başlı bütün Müslüman topluluklarda İslâmcılık ile milliyetçilik iç içe geçer.

ANADOLUCU İSLÂMCILIĞIN ONTOLOJİK PARADİGMASI

Bu milliyetçiliğin Türkiye'de Anadolucu İslâmcılık denen şekilde belli bir coğrafyada temellendirilmesi de ulus-devletlerinin mantığına tepkinin sonucudur. Batı dünyası, Thomas Hobbes ile başlatabileceğimiz siyasî modernleşme sürecinde, Tanrı'nın kaybının sonucunda siyasî bedenin de başını koparark şahsî siyasetten mekanistik siyasete, "devlet baba"dan *Leviathan* denen, "devlet makine"sine geçmek zorunda kalmıştır. Bu süreçte birbirine bağlı olarak ortaya çıkan "devlet, ulus, toplum" gibi tüzel kişilik atfedilen kurgusal varlıkların hükmettiği bir dünyada "gerçek kişi" olarak insan da tecrübe zeminini kaybetmiştir. Kapitalizmin son yeniden yapılandırılması girişimini temsil eden "küreselleşme"de açıkça görüldüğü gibi kapitalist ulus-devleti, insanı ziraattan ve topraktan, evinden ve kimliğinden koparmıştır. Hâlbuki beşerî tecrübe ancak "evlenme" ile insanı mutluluğa götürecek anlamı kazanabilir. Anadolu, üç kıtadan bu toprağa küçülmüş bir milletin sığınacağı evi, vatanıdır.

Bu bakımdan Anadolu, Türkiye'de değişik tonlarıyla milliyetçiliğin ortak adresi olmuştur. 1924'te Mehmet Halit Bayrı'nın yayınlamaya başladığı *Anadolu Mecmuası*'nda Turancılığa karşı Anadolu milliyetçiliği görüşü işlenir; bu fikir

Hilmi Ziya Ülken, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, Necmettin Halil Onan, Mükrimin Halil, Hamit Sadi Selen, Muhittin Birgen, Memduh Şevket Esendal, Remzi Oğuz Arık, Cevdet Perin, Nurettin Topçu gibi aydınlar tarafından benimsenir. Necip Fazıl ile Nurettin Topçu ise buna İslâmî bir muhteva kazandırarak Anadolucu İslâmcılığına çevirirler.

Kısakürek (1968: 211-13, 335-36), şaheseri *İdeolocya Örgüsü*'nde milliyetçiliği ikiye ayırır. Bir yanda sahte (posa, kabuk, kof) milliyetçilikler, diğer yanda hakikî (öz, mazruf, ruhî muhtevasının İslâm olduğu) milliyetçilik. Türkçülük metbû olmak yerine tâbi, İslâm da tâbi olmak yerine metbû olursa makbuldür; hakikî milliyetçilik, İslâmî milliyetçilik ya da İslâm'a tâbi milliyetçiliktir. Bir başka ifadeyle, "İslâm inkılâbında milliyet görüşü Türk'ü" ırkî kıstaslarla, yani "madde planında aramaz." Ona göre milliyetçilik, menba istikametinde değil, mansap istikametinde, yani kendisini tarih planında teşkil eden ırk ve toprak şartlarını geride bırakmış, her türlü ırk ve toprak yobazlığına düşman; belli başlı bir iman, mukaddesat, tefekkür, tahassüs, hayal, hatıra, meşrep, eda ve lisan birliğinin ördüğü, tek nüshalı ve şahsiyetli bir ruh necsinden ibarettir; mutlak ve müstakil bir vahit temsil eden bu ruh necsinin zarfı da Anadolu'dur.

Necip Fazıl, *Bâbıâli* adlı eserinde bunu daha açık ifade eder: "Hâlbuki biz, Türk'ü Müslüman olduğu için sevecek ve Müslümanlığı nispetinde değerlendirecek bir milliyetçilik anlayışı peşindeydik ve bu anlayışa 'Anadoluculuk' adını veriyorduk. Bir konferansımızda, 15 yıl sonra söyleyeceğimiz gibi, 'eğer gaye Türklükse mutlaka bilmek lâzımdır ki, Türk Müslüman olduktan sonra Türktür!' tezini güdüyorduk" (Kısakürek 2010: 340-41).

1928 yılında doktora için gittiği Fransa'da Anadoluculuk akımının öncülerinden olan Remzi Oğuz Arık ve Cevdet Perin gibi isimlerle tanışan ve özellikle Arık ile yakınlaşan Nurettin Topçu (1978: 50), Anadolu coğrafyasının tarihî önemine vurgu yaparken hem Turancıları hem de İslâmcıları eleştirdi: "Bu milletin halkını bu toprak yaratmıştır. Bu hakikatten gafil olan memleket çocuğu, zaman zaman soydan ve vatandan ayrı İslâmcılık, yine vatan toprağından kaçan Turancılık gibi bedenden ve kalpten ayrılmış sevdalar peşinde koşmaktan yorulmuş, aldanmış ve memleket mukadderatını her bir devirde aldatmıştır (...) İslâmcılar, bu memleket çocuğunu yetiştiren emek ve toprağın hakkını inkâr ettiler. Coğrafya ile iktisadın milletin iskeleti olduğunu, İslâm'ın da ona hayat verici ruh olduğunu, ruhun bedenden, bedenin ruhtan ayrılamayacağını düşünmediler (...) Turancılığa gelince, bu ülkünün daha hareket noktası çürüktü: Turancılar soyu milletle karıştırıyorlardı (...) Turandan bir çok milletler ayrılmış, Türk kavimlerinin birçoğu da henüz millet kurmamışlardı, Osmanlı(cı)lar, belli bir insanlığın haklarını isteyen hukuk ve ahlâk davacılarıydı. Namık Kemal ve arkadaşları, sanki insansız bir vatan sevgisi ile milletin mazlum bedeninden uzakta bir hürriyet terennüm ettiler."

Siyasî bir ideoloji olarak Anadolucu İslâmcılık, ontolojik bir paradigma olarak vahdet-i vücuda dayandırılır. İslâm tarihi boyunca daha ziyâde kelâm ve müteşerri' tasavvuf tarafından eleştiri konusu yapılan İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisi, Pozitivizmin yükseldiği modern çağda olduğu gibi, Osmanlı'da da felsefî ve siyasî bir önem kazanarak tartışma konusu hâline geldi. Eserlerinde bu konuyu işleyen İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946), Filibeli Ahmed Hilmi (1862-1914), Ömer Ferid Kam (1864-1944) ve Veled Çelebi İzbudak (1867-1953) ve Mehmed Ali Aynî (1868-1945) gibi son Osmanlı aydınları, genelde vahdet-i vücudun felsefî bir öğreti olarak Panteizmden farklılığını ortaya koymaya çalışmışlardır (Öztürk 2007). Tasavvuf düşüncesinin en üst yorumu olan vahdet-i vücud, politik-etik öneminden dolayı modernleşme dönemlerinde tenkide uğradığı kadar revaç kazanmış bir öğretidir (Kara 2012: 381).

Hilmi Ziya Ülken (2007: 232-34)'in de belirttiği gibi, bütün meseleleri Allah fikri etrafında toplayan kapalı bir sistem ve Monizm olduğu için İbnü'l-'Arabî felsefesinde prensiplerle neticeler birbirine sıkıca bağlıdır. Bu sûretle metafizik, kolaylıkla bir ahlâk ve siyaset şeklini alır. Bu felsefenin mihverini insan teşkil ettiği, bütün meseleler ona bağlandığı için metafizik, ahlâk ve siyaset meselelerini ayırmaya, tabiat, fert ve cemiyet için ayrı felsefeler yapmaya imkân yoktur. Nihaî olarak insanda tezahür eden varlığın tasavvuru, her üç alanı birden ilgilendirdiğinden metafiziksel bir hüküm aynı zamanda ahlâkî ve siyasî bir neticeyi ifade etmektedir. Kendisinin bütün hayatında eylemden uzak kalmasına rağmen, İbnü'l-'Arabî'nin fikirleri Anadolu ve Suriye'de birçok dinî hareket ve tarikat cereyanı üzerinde büyük etkide bulunmuş; hatta bazen ihtilalci hareketlere vücut vermiştir. Muhyiddin ve onu takip eden Sadreddin-i Konevî ve Davud-ı Kayserî gibi mutasavvıflarda bu ahlâkî ve siyasî neticeler açıkça görülmüyorsa da Bektaşîlik, Hurufîlik ve Melâmîlik hareketlerinde ve bu hareketler içinde yetişen Hacı Bektaş, Bedreddin Simavî gibi büyük mürşitlerde siyasî neticenin metafizik görüşe ne kadar kuvvetle bağlı olduğu fark edilebilir.

Hilmi Ziya Ülken (2007: 247-253), Fransız müsteşrikler tarafından terviç edilen yekpare, normatif bir İslâm medeniyeti anlayışına karşı çıkarken bir başka uca düşerek özsel bir "İslâm-Türk düşüncesi" anlayışı geliştirmeye çalışır. O, İbnü'l-'Arabî ile Mevlânâ tarafından temsil edilen Mağrip ile Maşrık ekollerine dayalı olarak İslâm-Türk düşüncesini özselleştirmeye çalışır. Ona göre Mağrip ekolü, ontoloji, mücadele, aksiyon ve etik, buna karşılık Maşrık ekolü, insaniyet, müsalemet, temâşâ ve estetik ile temayüz eder. Maşrık ekolünün teşekkülünde baskın olan, İran menşeidir. Irkî vasfını İslâm düşüncesi içinde sürdürdüğünden dolayı İran tasavvufu Arap vahdet-i vücudundan ayrılır. Bistamî, Attar, Hafız gibi büyük İran mutasavvıflarında hâkim olan müsalemetçi, insaniyetçi ve estetikçi dünya görüşü, Muhyiddin, İbn-i Seb'in gibi Arap panteistlerinin cidalci, ahlâkçı ruhlarından ayrılır.

Ülken (2007: 236-248)'e göre Muhyiddin, daha hayatında Arap coğrafyasında büyük bir muhalefetle karşılaşmışken Anadolu'da hüsn ü kabul bulmuştur. "Bundan dolayıdır ki onu bilhassa Türk tefekkürünün büyük bir unsuru gibi mütalaa ediyoruz. Muhyiddin'in arkasından gidenler, umûmi vahdet-i vücud telâkkilerinden başka bilhassa üç noktada onun tesiri altında kalmışlardır. Bunlar da onun mücadeleci ruhu, *syncretisme*'i ve bâtıniliğidir." XIII. asırda Anadolu'ya Mağrip âlimleri, Endülüs'ü bıraktıktan sonra Haçlı seferlerinin arasından ve harp dumanlarının içinden gelirken Moğol istilasından kaçan âlimler ve sûfiler, Orta Asya'da yok olan barış ve huzur ortamına yeniden kavuşmak için geliyorlardı. Böylece Anadolu'da XIII. asırda, biri etikçi, diğeri estetikçi, biri *action*, diğeri temâşâ etrafında kurulmuş Mağrip ve Maşrık mektepleri karşı karşıya geldi. İlk zamanlarda birbirine yabancı ve ayrı olarak yaşayan bu hareketler, Selçuklu Devleti'nin parçalanmasından sonra siyasî istikrar ve denge bozulunca daha esaslı bir sûrette çarpışmaya başladı. Osmanlı Devleti'nin yeniden barış ortamını sağlamayı başardığı XV. asırdan itibaren tekrar Bektaşîliğin yerini Mevlevîlik, Mağrip mektebinin yerini Maşrık mektebi almaya başlamıştır.

Hilmi Ziya Ülken'i izleyen Nurettin Topçu da vahdet-i vücudu bir "Anadolu öğretisi" olarak sunar. Ona göre İslâm mutasavvıfları içinde Bayezid-i Bistamî, Hallâc-ı Mansur, Niyazî-i Mısrî, Şehabeddin-i Sühreverdi, Muhyiddin-i İbnü'l-'Arabî, Sadreddin-i Konevî ve Yunus Emre gibi tasavvuf kafilesinin önde gelenleri, vahdet-i vücud anlayışını benimsemişlerdir. Ancak Mevlânâ'daki vahdet-i vücud anlayışının oluşmasında etkili olan, İbnü'l-'Arabî'nin üvey oğlu ve müridi, aynı zamanda Mevlânâ'nın da hocası olan Sadreddin-i Konevî'dir; o, Mevlânâ'da Eflatun'u tamamlamıştır. "Anadolu ruhunun hakikî sahibi en berrak vahdet-i vücud düşünürü" Yunus Emre ile vahdet-i vücud, Topçu (1998: 130-131)'da bir "Anadolu öğretisi"ne dönüştürülür. Yapılan araştırmalar, 1918'den itibaren yapılan modern nasyonalistik ve hümanistik Yunus yorumlarının şairin klasik imajından ne kadar farklı olduğunu ortaya koyar (Başkal 2004).

Topçu (1998: 116, 126)'ya göre vahdet-i vücud, varlığı Allah'tan ibaret gören ve insanı diğer varlıklar içerisinde üstün bir konuma yükselten, Allah ile kâinatın bir ve aynı cevher olduğunu kabul eden görüştür. Bu anlayışa göre, içinde yaşamış olduğumuz ve her an değişmekte, yenileşmekte ve yeniden yaratılmakta olan dünya, sonsuz ve ebedilik içinde barınan, Mutlak Varlık'ın tecelli ettiği bir yer, bir nevi Mutlak Varlık'ın aynasıdır. Dünyadaki bu değişimin gayesi ve hareket noktası Allah'tır, varlıklardan Allah'a yükseliştir. Burada önemli olan, vahdet-i vücud öğretisinin hümanistik ve politik tazammunudur. Topçu (1998: 117-118)'ya göre Mevlânâ'nın vahdet-i vücuda dayalı dünya görüşünün merkezinde insan yer alır. Ona göre insan, kâinatın kalbi ve bütün varlıkların sebebidir. Hep, "Ben yetmiş üç dinle beraberim" diyen Mevlânâ'ya göre,

hangi dinden olursa olsun, Allah'a yönelen ve O'na ulaşmaya çalışan kişi Hak yolundadır. Topçu (1998: 148-49)'ya göre, hak noktasında bütün dinleri birleştirmenin sırrına vakıf olan, onu idrak eden Mevlânâ'yı büyük yapan bu hümanistik anlayıştır; o, bu anlayışın sırrına akılla değil, aşkla ermiştir.

Bütün bu izahlara rağmen gene de siyasî bir ideoloji olarak Anadolucu İslâmcılık ile vahdet-i vücud arasındaki ilişki tam anlaşılmaz. Hegel örneğinde görüldüğü gibi, kanaatimce bir büyük ontolojik sistem olarak vahdet-i vücud, ulus-devletleri çağında tikel kimlikleri evrensel bir kimliğe bağlamaya yarayacak bir dünya görüşünün paradigması olarak işler. Hegel'e göre tikel ulusal ruhlar, evrensel ulusala bağlanabildiği ve hürriyetin tekâmülüne katkıda bulunabildiği ölçüde kendilerini gerçekleştirirler (Moland 2011: 104).

Bu konuda da görüldüğü gibi, Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesiyle mukayeseli araştırmalar, maalesef çok yetersizdir (Kara 2012: 70). Araştırıldığında sadece Türkiye'de Topçu gibi düşünürlerde değil, Hindistan örneğinde Muhammed İkbal, Ebu'l-Kelâm Âzâd, Berekatullah Bhopali, Ubeydullah Sindi gibi İslâm dünyasının diğer düşünürlerinde de milliyetçilik/vücudiye ilişkisi görülebilirdi (Malik 1998: 142, Khan 2014, Puri 1996: 593).

SÜNNÎLİKTE MÜTECESSİM TÜRKLÜK

Bu bakımdan Necip Fazıl ve Nurettin Topçu çizgisini daha da ileri götüren İsmet Özel, "Türklük" kavramında sivil bir tarih ve İslâm anlayışını terkip eder. Daha derinden bakıldığında onun Ehl-i Sünnet ve cemaat anlayışını Türklük kavramında temellendirdiği, sünnîlikle yerliliği özdeşleştirdiği, ev/lenme kavramında birleştiği üzere yurt edinme ile İslâm'ı benimsemeyi birbiriyle irtibatlandırdığı görülür: "Şimdiki fundamentalist Filistin atkısı sarıp molotof kokteyli atıyor, üç parmakla yemek yemiyor. Bence Fundamentalizm üç parmakla yemek yemektir, ama başkalarına gerçekten 'keşke ben de böyle yemek yesem' dedirtecek tarzda yemektir (...) Türkiye, bütün diğer halkı Müslüman ülkelerden farklı bir yer. Diğer coğrafyalarda İslâm'la birlikte bir Araplaşma vardır. Halk, halk olarak yerinde durur, hak dini benimser. Sadece din değiştirmiştir. Hâlbuki Türkiye, Müslümanlar buraya geldikleri için vatan olmuş bir ülkedir. Halkın Müslüman olması ve toprağın da vatan olması, biri diğerini sağlayan kimliklerdir. İkisinden biri kaldırılırsa kimlik değişir" (Özel 2010: 31, 40, 42).

Özel (2010: 6-7), *Kalın Türk* kitabında da Anadolu-temelli Müslüman milliyetçiliğin sembol şahsiyeti olarak Yunus Emre'ye atıf yapar:

"Bezirgânım, metaım çok

Alana satmaya geldim"

"Yunus Emre'nin anladığı ve bana anlattığı bezirgânlık neyi olursa olsun, kime olursa olsun satmak değildi. Müşteriyi bulmak zahmete katlanmayı gerektiriyordu (...) II. Osman saltanatından (1618) itibaren Türkiye (...) tüccar taifesinin pazarıdır. Onlar gibi (...) olaydım (...) bana müflis tacir diyebilirdiniz. Hâlbuki ben, kalın Türk'üm."

İslâmcılık/milliyetçilik ilişkisine dair açıkladığımız üzere, özellikle ulus-devletlerine geçiş ve çıkış merhalelerinde ırk bilinci tebellür eder. Her aydın çağının çocuğu olduğu için İsmet Özel'in entelektüel seyrinde böyle bir noktaya ulaşması da çağının özelliğiyle açıklanabilir. Özel'in bu yerlilik vizyonunu geliştirdiği yıllar, 1990'lı yıllardır. Soğuk Savaş devrinin bittiği, Sıcak Barış devrinin başladığı bu yıllarda Komünizm gibi gayr-i dinî ulusal-üstü ideolojiler çökerken İslâm dünyasında dinî ulusal-üstü ideolojiler, sözde-ümmetçilikler revaç kazanmıştır.

Oysa açıkladığımız üzere, ulus-devletleri çağında İslâmcılık kaçınılmaz bir nasyonalistik öz barındırır; hatta en somut selefîlikte görüldüğü gibi milliyetçilik, İslâmcılıkla kamufle edilebilir. Reşid Rıza örneğinde görüldüğü gibi, modern çağda selefîlik denen ümmetçiliğin altında Arap milliyetçiliği yatar (Maksoud 1989). Aynı gerçek, İranlı aydınlar için de geçerlidir. 1979 İran Devrimi'nden sonra 1980'li ve 90'lı yıllarda İslâm dünyasının değişik yerlerinde olduğu gibi Türkiye'de de Acem milliyetçiliği, ümmetçilik diye pazarlanmıştır. Meselâ; Seyyid Hüseyin Nasr'ın özel konuşmalarında Fârâbî ve Mevlânâ gibi Türk filozofların İranlı olduğunu iddia ettiğini bilenler, onun hâlidî feylesof portresinin altında nasıl fanatik bir Acem milliyetçisinin sırıttığını görürler.

O hâlde Sünnîlik/Şî'îlik ayrımının altında Türk ile İran milliyetçiliğinin karşılaşması yatmaktadır; denebilir ki Türk milliyetçiliği Sünnîlik, İran milliyetçiliği Şî'îlikte tecessüm etmiştir. Ancak derinden bakıldığında arada kritik bir farklılığın olduğu görülür. Ahmet Ağaoğlu'nun da ifade ettiği gibi Şî'îlik, İranlıların İslâm-öncesi dinleri Zerdüştlüğe dayanan, İran ulusal kimliğine uyan bir sivil dindir ve bu sebeple o, yegâne ayrılıkçı Müslüman ulustur (Shissler 2003: 86). Yani Şî'îlik, İran'ın ulusal dini olarak Zerdüştlüğün devamıdır. Benzer şekilde İslâm Araplar için "yeni", ancak Türkler için "yepyeni" bir asabiye/kimlik kaynağıdır.

Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lügati't-Türk*'te belirttiği gibi, Türkler İslâm'ı benimsedikten sonra Türk'ü Müslümana hasr ederek, ikisini özdeşleştirerek Budist soydaşları Uygur Türklerini "Türk=Müslüman olmayan, kâfir" anlamına gelen *tat* olarak adlandırmışlardır.[5] Buna karşılık İran'ın İranlı/Tu-

5. Irk ile dinin izdivaç ettiği (ana) dilin etnisitenin ana parametresi olduğunu söylemiştik. Buna göre; belli başlı bütün topluluklarda "Arap/Acem, Yahudi/Centil" ve Türkler'de "Türk/Sumlım" şeklinde yapılan etnik ötekileştirme, dil parametresi açısından "Türkçe konuşan/konuşmayan" ayırımına dayanırken din, hukuk ve kültür açısından çeşitlilik gösterir. Türk'ün karşılığı olarak ***Sumlım Tat***, hiç Türkçe bilmeyen İranlı,

ranlı şeklindeki etnik ötekileştirmesinde önce Zerdüşt, bilahare Şî'î olan Azerî Türkleri İranlı kategorisinde sayılır (Amanat 2012, Aghaie 2014, Hanaoka 2011, Kia 2011). Gâzîler Çağı (XII.-XIV. asırlar) Anadolu destan edebiyatının şaheseri *Saltuknâme*'de açıkça görüldüğü gibi Türkler de kâfirlere karşı savaşan Müslüman ve râfızîlere karşı savaşan Sünnî anlamına gelen *gâzî* kelimesini Türk ile özdeşleştirmişlerdir.[6] Burada ilginç olan, eserde Müslüman kelimesinin Sünnî ile müteradif olarak kullanılmasıdır. Buradan "Müslüman=Sünnî=Gâzî=Türk" şeklinde bir zincirleme ilişki ortaya çıkar.

Bu Türklük=Sünnîlik özdeşliği, tarihî bir gelişmenin sonucudur. İslâm tarihinde Sünnîlik, Bağdat'ta inkişaf etmiştir. Bağdat'ta yetişen İmam-ı A'zam fıkh-ı zâhir, Cüneyd-i Bağdâdî fıkh-ı bâtın açısından Sünnîliği formüle etmişler, Büyük Selçuklu Sultanlığı'nın himayesinde İmam-ı Gazalî ise bunları terkip etmiştir. Osmanlı'da ise İbn-i Kemal, Gazalî'nin bu çizgisini tamamlamıştır. O, Gazalî'nin fıkh-ı ekber ve fıkh-ı esgar alanlarındaki Eş'arî ve Şâfi'î yorumu yerine Hanefî ve Mâtürîdî yorumu getirmiştir. İbn-i Kemal (1296: 20, 29, 30)'in Osmanlı-Sünnî İslâm anlayışının çerçevesini çizdiği *er-Risâletü'l-Münîre* adlı eserinde Gazalî'den bahsediş tarzı, misyonlarındaki bu sürekliliği gösterir.

---

mutlak anlamda *Tat*, Budizm dinine mensup Uygur Türkleri, Tawgaç, kültürel olarak farklı Çinliler, muhtemelen Dede Korkut Kitabı'nda geçen "tat eri" tabirinden kısalmış olan *Tatar* ise, Batı'daki *despot* ve *barbar* anlamında töresiz ve cahil olan Moğollar ve Tunguzlar için kullanılmaktadır (Gökalp 1976: 15-16).

6. Sarı Saltuk, dünyanın çeşitli yerlerinde maceradan maceraya koşarken yolu Hindistan'a düşer ve buzağı öldürdüğü için Hindular tarafından öldürülmek istenen bir adamı kurtarır: "Server bakub gördi kim asmağa alub gittikleri adam sünnîlerden bir kişidir. Şerif gazaba gelüb ileri vardı, eyitti: "Bre kavm! Bunu bir sığırdan ötüri mi öldürürsiz? Ol sığın hod boğazlamak vardur bunların dininde" didi. Anlar eyittiler, "Bizüm dinimüzde yasaktır" didiler. Şerif eyitti: "Bu Türkler dininde şöyledir kim, bunlar kimseye mutî olmayalar" (Kumrular 2005: 21-24). Gâzîler Çağı (XII.-XIV. asırlar) diye bilinen devirde Anadolu ve Rumeli'nin İslâmîleşmesi sürecini destanlaştıran *Dânişmendnâme* ile *Saltuknâme*, kahramanlarının Türk olması bakımından önemlidir; birincisi, Anadolu'nun, ikincisi Rumeli'nin İslâmîleşmesi sürecini tahkiye eder. *Dânişmendnâme*, Anadolu Selçuklu Sultanı İkinci İzzeddin Keykavus'un emriyle münşîlerinden İbni 'Alâ tarafından 642 (1245) yılında XI. yüzyılda Anadolu'da Bizans'a karşı fetihler yaparak kendi adıyla Dânişmendliler diye bilinen bir devlet kuran Dânişmend Gâzî (-477/1085) hakkında halk arasında dolaşan rivayetlerden derlenen bir gazâ destanıdır. *Kitâb-ı Dede Korkut*'tan farklı olarak Sünnî bir İslâm anlayışına dayanan eserde, Dânişmend Gâzî başta olmak üzere kahramanlar, Sünnî İslâm'a sımsıkı bağlı Müslümanlar olarak tasvir edilir. *Saltuknâme* ise, Fatih Sultan Mehmet'in oğlu Cem Sultan'ın talimatı üzerine Ebu'l-Hayr-ı Rûmî tarafından yedi senelik bir çalışmayla gene halk arasındaki rivayetlerden derlenerek 1480 yılında yazılmıştır. Bunda da "Şerif Hızır, Seyyid Şerif, Şerif Gâzî, Saltık-ı Rumî, Saltuk-ı Türkî" gibi unvanlarla anılan Hacı Bektaş-ı Veli'nin halifesi Sarı Saltuk, kâfirler ve râfızîlerle savaşan, Sünnî ve Hanefî bir velî şeklinde tanıtılır.

Osmanlı tarihinde İbn-i Kemal'in "muallim-i evvel", Ebu's-Suud'un "muallim-i sânî" olarak adlandırılması bu yüzdendir. Onun Müslümanlığın Sünnîlikle özdeşleştirilmesi sürecinde attığı kritik adım, Safevîlere karşı cihad fetvası vermesidir. Fıkıhta cihad, kâfirlere karşı savaştır. Ancak Yavuz Sultan Selim'in istiftâsı üzerine İbn-i Kemal, heretik Şî'î, Kızılbaşları da mürted sayarak "Bunlara karşı cihadın tüm Müslümanlar üzerine farz-ı ayn" olduğu fetvasını vermiştir.

Böylece Türkler, Selçuklu zamanında İsmâilîlere karşı Gazalî, Osmanlı zamanında da Safevîlere karşı İbn-i Kemal sayesinde Sünnî İslâm yorumunun geliştirilmesi ve korunmasında ana rolü oynamışlar, İslâm'ı Sünnîlik, onu Hanefîlik, onu da Türklük ile özdeşleştirmişlerdir (Safi 2006, Ocak 2002, Kara 2006, 2007). Bu konuda İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye atfedilen bir rivayet dikkat çekicidir. Hac farizasını yerine getirdiği bir sırada Ebû Hanîfe, "Ey Allah'ım! Ben senin için şeriatını takrir/tespit ettim; eğer içtihadım doğru ve mezhebim hak ise ona yardım et" diye dua edince, Kâbe'den hâtiften, "Sen hakkı, doğruyu söyledin; kılıç Türkler'in elinde olduğu müddetçe mezhebine zeval yoktur" diye bir ses kulağına gelir. Râvendî (1957: 17-18), "Çok şükür... Arabistan, Acemistan, Rum ve Rus diyarında kılıç Türklerin elindedir... Selçuk oğullarından gelen sultanlar Ebû Hanîfe ashabından âlimleri o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgilerinin izleri genç ihtiyar herkesin gönlünde yerleşmiştir" der. Sadece divan edebiyatında Ebû Hanîfe ile ilgili imgeler, ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar zengindir.

Türkler, Batı tarihindeki Yunan/Romalı ilişkisine benzer şekilde Arap/Türk ilişkisini, dinde üst/alt kimlik hiyerarşisini kurmuşlardır. Tabir caizse Greko-Romen Batı medeniyeti için Yunan, bir beden olarak dinin ruhunu, Romalı ise gövdesini temsil eder, birincisi hikmet ve şeriatın keşfiyle çığır açıcı, ikincisi fıkıh ve sünnetin fethiyle düzen kurucudur. Türkler, Seyyidü'l-'Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın soyundan geldikleri için "kavm-i necîb-i Arab" dedikleri Arapları yüksek İslâm'ın sembolü olarak alır, Müslüman ile özdeşleştirirken Türk'ü de Sünnî ile özdeşleştirmiştir. İranlılar bir tarafa, İslâm'ın Araplar için bile "yeni", ancak Türkler için "yepyeni" bir asabiye/kimlik kaynağı olduğunu söylemiştik; Türkler (ve Kürtler), İslâm ile yeniden doğmuştur. Mutlak olarak kullanıldığında Arap ile Hıristiyan Araplar da anlaşılabilir. Ancak mutlak olarak kullanıldığında Türk ile sadece Müslüman ve Sünnî anlaşılır. Gayr-imüslim Türkler, "Hıristiyan, Yahudi Türkler" veya "Türk vatandaşı" deyimleriyle ayırt edilir.

NESİLLERİN ENTELEKTÜEL BABALARI

Denebilir ki; bizim ilmen-fikren ulaştığımız bu sonuca İsmet Özel, "şiirin şuruyla" ulaşmıştır. Dahası o, Sünnîlik olarak Türklüğü Anadolu'da temellendir-

mekle ideolojik safların ayrışmasına vesile olmuştur. Ulus-devletleri çağının karakterinden dolayı bazı aydınlar için kullanılan "milliyetçi, mukaddesatçı, maneviyatçı, muhafazakâr" tavsiflerinde olduğu gibi, Türkiye'de uzun süre 1950'lerde Demokrat Parti, 1960'larda da Adalet Partisi'nin temsil ettiği merkez sağ partiler içinde İslâmcılık ile milliyetçilik iç içe geçmişti. 1969 yılında MHP ve MNP (resmen 1970'te)'nin kurulmasının ardından başlayan bu karışık fikrî-ideolojik safların ayrışması süreci, İsmet Özel ile kemale erdi. Böylece meselâ; Ahmet Kabaklı (1924-2001) milliyetçi, Ercüment Özkan (1938-1995) radikal İslâmcı, İsmet Özel de Sünnî Müslüman olarak ayrıştı. Milliyetçilik ile İslâmcılığın sınırında duran rahmetli Erol Güngör (1938-1983)'ün bir Müslüman aydın olarak düşüncesini olgunlaştırmaya maalesef ömrü vefa etmemiştir. Erken yaşta vefatıyla Güngör, bu bakımdan Türk İslâm düşüncesi adına büyük bir kayıp olmuştur.

Müslüman aydınların formasyon kanalları olarak medrese, tekke ve mektebi İslâmî düşünüş tarzındaki değişimin tahliline yarayacak ideal tipler olarak kullanmış ve metodolojik kolaylık olarak bu üç formasyon ve faaliyet tarihlerine göre çağdaş İslâm düşüncesini üç ana nesle ayırmıştık:

1839-1922 medrese nesli,

1923-1980 tekke nesli,

1980- mektep nesli.

Biraz daha yakından bakılarak, Cumhuriyet Devri Müslüman aydın nesilleri, doğdukları onlu yıllara göre sınıflandırıldığında nesiller arasındaki etkileşim daha iyi görülebilecektir. Gerek savaşlar gerekse de inkılaplarla kaç nesil yok edildiği için 1900-1930 yıllar arasında doğan Müslüman aydınların sayısının azlığı göze çarpar.

1900'lü yıllarda doğan nesil içinde belli başlı iki Müslüman düşünür görülür:

Necip Fazıl (1905-1983), Nurettin Topçu (1909-1975).

1910'lu yıllarda doğan nesil içinde de belli başlı iki isim görülür:

Cemil Meriç (1916-1987), Osman Yüksel Serdengeçti (1917-1983).

1920'li yıllarda doğan nesil içinde de belli başlı iki isim görülür:

Fethi Gemuhluoğlu (1923-1977), Sait Çekmegil (1926-2004).

Bir fetret devrinden sonra 1930'lu yıllarda doğan Müslüman aydınlar artmaya başlar:

Sezai Karakoç (1933-), Şevket Eygi (1933-), Kadir Mısıroğlu (1933-), Nuri Pakdil (1934-), Erol Güngör (1938-1983), Erdem Bayazıt (1939-2008).

1940'lı yıllar ise bir fetret devrinin ardından doğan Müslüman aydınların iyice arttığı bir devre olarak göze çarpar:

Cahit Zarifoğlu (1940-1987), Mehmet Akif İnan (1940-2000), Alaaddin Özdenören (1940-2004), Mustafa Yazgan (1940-), Rasim Özdenören (1940-), Zübeyir Yetik (1941-), Ertuğrul Düzdağ (1941-), Atasoy Müftüoğlu (1942-), Sadık Albayrak (1942-), İsmet Özel (1944-), Nazif Gürdoğan (1945-), Mustafa Miyasoğlu (1946-2013), Mehmet Doğan (1947-).

Akademisyen Müslüman aydın nesli ise ağırlıklı olarak 1950'li yıllarda doğanlardan çıkar:

Hüsnü Aktaş (1950-), Ebubekir Eroğlu (1950-), Ali Bulaç (1951-), Yaşar Kaplan (1952-), Nabi Avcı (1953-), İsmail Kara (1955-), Ahmet Davutoğlu (1959-).

Görüldüğü gibi 1950'li yıllarda doğan Müslüman aydın neslinde akademik formasyon ağırlık kazanmaya başlar. Daha önceki nesilden başlıca akademisyen Nurettin Topçu'dur. Sezai Karakoç'un *Diriliş* Dergisi'ni yayınlamaya başladığı 1960, Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesinin gelişim seyrinde de bir dönüm noktası olmuştur. *Diriliş* Dergisi'nin yazı kurulu, dokuz kişiden oluşuyordu: Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Şevket Eygi, Kadir Mısıroğlu, Erol Güngör, Mehmet Çavuşoğlu, Nevzat Yalçıntaş, Gökhan Evliyaoğlu ve Sait Mutlu. Bunlardan dördü; Erol Güngör, Mehmet Çavuşoğlu, Nevzat Yalçıntaş ve Gökhan Evliyaoğlu akademisyendir.

Türkiye'de çağdaş İslâm düşüncesiyle ilgili incelemeler, genelde 1950'li yıllar doğumlu nesle kadar gelir.[7] Daha genç Müslüman aydın nesli, yeterince tarihe mâl olmadığı için pek değerlendirmeye konu edilmez (İstisna olarak, Silverstein 2005). Çağdaş İslâm düşüncesinin gelişimi sürecinde nesiller arasındaki entelektüel etkileşim, bir entelektüel-ideolojik sosyalleştirmeyi içeren babalık işleviyle anlatılabilir. Biyolojik olarak babalık yaşı yirmi alındığında onlu yıllar itibariyle bir neslin genelde yirmi yaşındaki aydın nesli tarafından doğrudan etkilendiği görülür.

Meselâ doğum tarihi itibariyle 1900'lü nesilden Necip Fazıl (1905-1983) ve Nurettin Topçu (1909-1975) gibi aydınların 1920'li nesilden Fethi Gemuhluoğlu (1923-1977) ve Sait Çekmegil (1926-2004), onların da 1940'lı nesilden Cahit Zarifoğlu (1940-1987), Mehmet Akif İnan (1940-2000), Alaaddin Özdenören (1940-2004), Mustafa Yazgan (1940-), Rasim Özdenören (1940-), Zübeyir Yetik (1941-), Ertuğrul Düzdağ (1941-), Atasoy Müftüoğlu (1942-), Sadık Albayrak (1942-), İsmet Özel (1944-), 1930'lı nesilden Sezai Karakoç (1933-), Şevket Eygi (1933-), Kadir Mısıroğlu (1933-), Nuri Pakdil (1934-), Erol Güngör (1938-1983) ve Erdem Bayazıt (1939-2008) gibi aydınların da 1950'li ne-

7. Bu konuda İngilizce incelemeler için, Göle (1997), Karasipahi (2009), Mardin (1994), Meeker (1991), Özdalga (2005), Toprak (1981, 1987, 1993).

silden Hüsnü Aktaş (1950-), Ebubekir Eroğlu (1950-), Ali Bulaç (1951-), Yaşar Kaplan (1952-), Nabi Avcı (1953-), İsmail Kara (1955-) ve Ahmet Davutoğlu (1959-) gibi isimleri doğrudan etkilediği görülür. İsmet Özel'in aralarında yirmi kadar yaş fark olan Fethi Gemuhluoğlu hakkında, "Bize kendi kuşağı içinde en sağlam çizgiyi aktarabilenlerden biriydi" demesi, nesiller arasında biyolojik ile entelektüel babalık yaşları arasındaki ilişki hakkında bir fikir verir.

MODERNLİĞE KARŞI ŞAİR

Aynı şekilde Türkiye'de özellikle 1960'lı yıllar doğumlu nesil de en çok 1940'lı yıllar doğumlu nesilden İsmet Özel'den etkilenmiştir; Özel, bu neslin entelektüel babası hükmündedir. Hikmete göre ilim satırlardan değil, sadırlardan intikal eden bir nur olduğu için bu neslin sadece kitaplarından tanıdığı Necip Fazıl gibi bir aydından ziyâde, bizzat tanıdığı İsmet Özel gibi bir aydından etkilenmesi tabiîdir. Yusuf Kaplan'ın, Sezai Karakoç ile karşılaştırarak yaptığı son İsmet Özel tahlili isabetlidir. Kaplan (2015: 31), Özel'i Batı'da modernliğe karşı *iconoclasm* (putkırıcılık) işlevi gören Nietzsche'ye benzetir. Ona göre Özel, bir apati çağında kendini öne çıkarmak zorunda kalan, kuran değil, yıkan; seslenen değil, şok edendir. Hakikaten Özel, Marksist kökeninin etkisiyle hep itiraz, tenkid ve imhâ eden bir protest aydın olarak kalmıştır.

Bunun ötesinde ondan tenkidten talime, imhâdan inşaya geçerek çağımız Müslümanına İslâm'ı yeniden yorumlamasını, bir âlim gibi "hakkı göstermesi"ni beklemek fazla olur. Belki de onun bu talime bile potansiyeli olduğu hâlde yaşadığımız çağın şartları bunun tahakkukuna imkân vermemiştir. Hatırladığım kadarıyla 1987 yılında onun çıkacak bir kitabının anonsu yapılmıştı: *Müslüman Gözüyle Siyasal Düşünceler Tarihi*. O zaman Ali Bulaç, gazete köşe yazısında başlığını "heyecan verici" bulduğu kitabın çıkışını dört gözle beklediğini belirtmişti. Ama maalesef o kitap bir türlü çıkmadı. Modern çağın sürekli zihni uyaran havası, hele kalemiyle geçimini sağlamak zorunda olan İsmet Özel gibi birine bu tür kalıcı bir çalışmayı yapabileceği teemmül imkânını vermedi.

Onun klasik İslâm kültüründen beslenmediği için modern kültürü öcüleştirdiği, gençleri/kitleleri soğuttuğu eleştirisine katılmak zordur. Batı'nın kültürel şokuna uğradıkları modern çağda Müslümanlar, modern düşünce ve kültüre o kadar kapılmışlardır ki Özel'inki gibi hakikatli bir ses bile bu "seyl-i hurûşân-ı zamân"da cılız kalmıştır. Onun gibi birinin bu dalgaya karşı kitlesel bir etkisinden söz etmek imkânsızdır. Nitekim onun getirdiği radikal eleştiriler, Müslüman okumuşlar arasında yaygın medeniyet Romantisizmini sarsmaya yetmemiş, Sezai Karakoç'tan beslenen bu Romantisizm güçlenerek devam etmiştir.

O yüzden Özel, bu "seyl-i hurûşân-ı zamân"da bağırmak, apati çağında insanları sarsmak zorunda kalmıştır.

Hakikaten o, Marksist kökeninden gelen radikal eleştirel ruhun etkisiyle modern hayat ve düşünce tarzına karşı imhâya yönelen, Müslümanları Kur'an'da olduğu gibi "Nereye gidiyorsunuz, kendiniz kaptırdığınız modernlik ve Modernizmin iç yüzü budur, kendinize gelin" diye sarsan, gözlerini açan (*disabuse*) bir aydındır. Müslümanları medeniyet (İslâm medeniyeti) ve devrim (İran Devrimi) Romantisizmlerinden, ütopyalarından ilk uyandıran, iğvâdan koruyan odur. Belki de onun ana meziyeti, tam bir ahlâkî ve fikrî netlikle "bâtıla bâtıl" diyebilmesidir. Müslümanların zihnen bu kadar savrulduğu bir çağda bu bile büyük bir iştir. Sonuç itibariyle Özel, genç Müslüman aydın nesline şiirin şuuruyla "evrensellik için yerlilik, orijinallik içinde sahicilik" vizyonunu ilham eder, onları "kendi olma"ya çağırır. Zira Osmanlı'da olduğu gibi medrese, tekke ve mektebi birbirine bağlayan, bunların ilim, fikir ve his kavramlarıyla temsil edebileceğimiz entelektüel mahsullerinin ifade edildiği ortak dil şiirdir.

Modern çağdaki sosyal bilimciye karşılık olarak üdebâ (literati), edebiyatta içkin fikirle sosyal dünyayı okuyordu. *Hüküm* doğru, *edep* ise güzel olarak beşerî dünyayı tanımlamaya yarayan iki norm türüdür. Bu yüzden hukuk ile edebiyat, modern sosyolojinin (sosyal bilimin) ana kaynakları olmuştur; Batı'da Matthew Arnold-Herbert Spencer ve Türkiye'de Namık Kemal-Ziya Gökalp ilişkisi örneğinde görüldüğü gibi (Murphy 1997, Lepenies 1988). İlginçtir ki; daha sonra iki dünya savaşı arası devir Arap milliyetçiliğinin ideoloğu Sâtı' el-Husrî (1880-1968) olacak Sâtı' Bey, Niyazi Berkes (1975: 74-94) ile yaptığı görüşmelerde Türkiye'deyken eğitim ve milliyetçilik üzerine tartışmalara girdiği Ziya Gökalp'ı küçümsemek için şair olarak söz eder.

Üdebâ, mektepte edebiyatla fikir üretmeyi, tekkede şiirle marifet yolunu öğreniyor, böylece mekteple tekkeyi, fikirle hissi birleştirdiği bu yegâne formasyonuyla medresenin kazandırdığı ilmin hazmedilmesine imkân veren bir entelektüel kıvama, vizyona ulaşıyordu. Bu açıdan denebilir ki; ulemâ ilim, üdebâ kaybettiğimiz kimliği ve kaynağını gösterecek fikir ve his verir. Karakoç veya Özel gibi aydınların rehberliği, Sünnîlik denen yerli, klasik ve evrensel bir İslâm anlayışının İslâm ümmeti için önemini ve bu anlayışın kaynakları olarak medrese ve tekkeyi göstermesidir.

MODERNLİĞİN DEĞİŞEN YÜZÜ

Müslüman aydının modern çağla hesaplaşmak üzere fikir üretme gücünün, hem tez, hem antiteze, hem savunduğu geleneğe (*sünnet*), hem eleştirdiği modernliğe (*bid'at*) vukufu gerektiren diyalektik bir entelektüel cehde bağlı oldu-

ğunu söylemiştik. Sünnet kadar bid'ate vukufları olamadığı için son emperyal devrin ulemâsı bu hesaplaşmanın hakkını verememişti. Özel gayretle kendilerini geliştiren Ahmed Cevdet, Hamdi Yazır gibi ulemânın bir kısmı "sünnete vâkıf, bid'ate aşinâ" olarak modernliği eleştirebilecek bir seviyeye çıkabilmişlerdir. Genel olarak ulemânın boşluğunu "bid'ate vâkıf, sünnete aşinâ" olan Namık Kemal gibi son Osmanlı Devri'nin ön-İslâmcıları ile erken Cumhuriyet Devri'nin muhafazakâr aydınları doldurmuştur.

"Ağacın kurdu içinde olur" atasözünün fehvâsınca, Doğu'ya tehdit arz eden modernlik kadar onun eleştirisinin de Batı'dan gelmesi ve Müslüman aydınların modernlikle hesaplaşmak için gerekli entelektüel cephaneliği Batı'dan almaları tabiîdir. Batı'da modern dünya görüşünün dayandığı Pozitivizm ve Materyalizm gibi akımlara en kuvvetli tepki, Henri Bergson'dan gelmiş ve muhafazakâr Türk aydınları da ulus-devletleri çağında yükselen Pozitivizm ve Materyalizme karşı mücadelede ondan medet ummuştur. Türkiye'de, Bergson'un katkıları ile dinin modern toplum içindeki yeri ve canlanma imkânları, din-bilim, din-Sosyalizm ilişkisi, inancın sosyolojik kavramsallaştırılması gibi konular üzerine yoğun tartışmalar yapılmıştır. Ayrıca Bergson'un zihincilik karşıtı ve epistemolojik olarak sezginin üstünlüğünü savunan görüşü, pozitif bilim anlayışını tamamen yıkamamışsa da döneminin bilimcilik düşüncesini derinden sarsmıştır (İrem 1999).

Tekke neslinden saydığımız beş şair, Namık Kemal, Mehmed Akif, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, İsmet Özel gibi son Osmanlı ve erken Cumhuriyet aydınları, genelde Katolik Batı kültürünün diline vâkıf olan Frankofon aydınlardır. Fransızca daha ziyâde eski Batı'nın yüzünü tanımaya imkân verir; hâlbuki modern Batı kültürünün dili İngilizce'dir. Türkiye'de revaç bulan Bergson örneğinde olduğu gibi, Fransızca literatür, daha ziyâde Batı içindeki Modernizm eleştirisine vukuf imkânı verir. Zira Modernizm, Katolik Avrupa'nın beyni olan Fransa'da Katoliklik ile Protestanlık arasındaki tireyi oluşturan Cizvitlik kanalıyla neşet etmiştir. Hâlbuki Kapitalizmde tecessüm eden modernlik, İngiltere'de kemale ermiştir. Bu yüzden modernliğin eleştirisi daha ziyâde İngilizce literatürde bulunur. Çağımızda Georg Simmel'den başlayarak Jacques Ellul, Lewis Mumford, Marshall McLuhan, Ivan Illich, E. F. Schumacher, Theodor Roszak, hatta Michel Foucault ve Pierre Bourdieu gibi aydınlar, modernliğin tecessüm ettiği medeniyet ile onun temel bileşenleri bilim, teknik ve ekonomiyi kıyasıya eleştirmişlerdir.

Bergson zamanındaki etkileşime göre Türkiye, bu entelektüel gelişmeden bir hayli gecikmeli haberdar olmuştur. İsmet Özel ve 1950'li yıllar doğumlu nesilden Yaşar Kaplan, Nabi Avcı, Ahmet Kot, Mustafa Özel, İlhan Kutluer ve Ahmet Davutoğlu ile 1960'lı yıllar doğumlu nesilden Mustafa Armağan gibi aydınlar ile Frankofon bir neslin yerini Anglofon bir nesil almaya başlar. Merhûm

Erol Güngör'ün 1973 yılında Paul Hazard'dan çevirdiği *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* ile Mustafa Armağan'ın 1989 yılında Fritjof Capra'dan çevirdiği *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası* adlı eserler, yirmi yıl gibi kısa bir süre içinde nesillerin beslendiği kültür kaynaklarının Fransızca'dan İngilizce'ye değiştiğini gösteren örnekler olarak alınabilir.

Batı'daki bu tür entelektüel gelişmeleri yakından takip ederek Türkiye'ye aktaran İsmet Özel, Nabi Avcı ve Ahmet Kot, 1980'li yılların başlarında Yeryüzü Yayınları'na vücut verecek faaliyetleriyle genç Müslüman aydın neslinin ufkunun açılmasında büyük rol oynamışlardır. Gerçekten Özel ve Avcı, yalnız mahalle ve ülke değil, dünya çapında rafine entelektüellerdir. Ama maalesef ikisinin de bu potansiyellerini ne derece inkişaf ettirebildikleri ve Türkiye'nin bundan ne derece yararlanabildiği belirsizdir. Düşünce ile ifade edildiği dilin kalitesinin birbirine bağlı olduğu gerçeği uyarınca Nabi Avcı, aynı zamanda Türkçesinin güzelliğiyle de genç aydın nesillere örnek olmuştur.

KAYNAKÇA

Aghaie, Kamran Scot-Marashi, Afshin (2014) *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. Texas: University of Texas Press.

Ahmed Cevdet (1986) *Tezâkir*, I-IV. Cavid Baysun (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ahmed Muhiddin, (2004) *Modern Türklükte Kültür Hareketi*. çev. Suat Mertoğlu (trc.), İstanbul: Küre.

Amanat, Abbas-Vejdani, Farzin (eds.) (2012) *Facing Others: Iranian Identity Boundaries and Modern Political Cultures*. New York: Palgrave Macmillan.

Arsan, Nimet (yay.) (1981) *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, I-III. Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Aysever, R. Levent (1987) *Türk Düşünce Tarihinde Yöntem Sorunları: Hilmi Ziya Ülken ve Düşünce Tarihi* (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi).

Azamat, Nihat (2005) "Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII/38-39, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Başkal, Zekeriya (2004) *Claiming Yunus Emre: Historical Contexts and the Politics of Reception* (Doctoral Dissertation, University of Wisconsin, Madison).

Berkes, Niyazi (1975) *İslâmcılık Ulusçuluk Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler*. Ankara: Bilgi.

Beyaz, Yasin (2012) *Nesir Yazılarına Göre Necip Fazıl'ın Düşünce Dünyası* (Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi).

Capra, Fritjof (1989) *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. Mustafa Armağan (trc), İstanbul: İnsan.

Cündioğlu, Dücane (1996) "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı," *Divan* 1/2: 1–94.

———, (1999) "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası," *İslâmiyat* 2/4 (Ekim-Aralık): 51-73.

Dostluk Üzerine Fethi Gemuhluoğlu Kitabı (2014). İstanbul: İz.

Erdoğan, Mustafa (2010) "Cemaat, Cemiyet ve Ulus Devlet," *Demokrasi Platformu* 6-23/1 (Yaz): 1-14.

Erverdi, Ezel (yay.) (1992) *Nurettin Topçu'ya Armağan*. İstanbul: Dergâh.

———, (yay.) (2000) *Elbistanlı Rahmi Eray*. İstanbul: Dergâh.

Gencer, Bedri (2010) "Osmanlı İslâm Yorumu,"*DoğuBatı* 13/54: 61–95.

———, (2013) "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru," *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, İsmail Kara-Asım Öz (yay.), 69-98, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.

———, (2014a) *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı.

———, (2014b) "Dinî Düşünce Olarak Fıkıhtan Küllî İlim Olarak Hikmete," *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, Bayram Ali Çetinkaya (yay.), 225-246, Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi.

———, (2014c) "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak): 21-57.

———, (2014d) "Ekmelüddîn Bâbertî: İslâm Düşüncesi Olarak Fıkhın Yeniden Yapılandırılması," *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010*, Selçuk Coşkun (yay.), 23-60, Bayburt: Bayburt Üniversitesi.

Gökalp, Ziya (1976) *Türk Töresi*. Hikmet Dizdaroğlu (yay.), Ankara: Devlet Kitapları.

Göle, Nilüfer (1997) "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites," *Middle East Journal* 51/1 (Winter): 46–58.

Hanaoka, Mimi (2011) *Umma and Identity in Early Islamic Persia* (Doctoral Dissertation, Columbia University).

Hazard, Paul (1973) *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. Erol Güngör (trc.), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

Howard, Thomas Albert (1999) "Jacob Burckhardt, Religion, and the Historiography of "Crisis" and "Transition"," *Journal of the History of Ideas* 60/1 (January): 149-164.

İbn-i Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (2011) *Takrîbü'l-Vusûl ilâ 'Ilmi'l-Usûl*. Muhammed Hasan İsmail (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

İbn-i Kemal, Ahmed Şemseddin (1296) *er-Risâletü'l-Münîre*. İstanbul: Matbaa-i Sahhaf Ahmed Efendi.

İbn-i Miskeveyh (2011) *Tehzîbü'l-Ahlâk*. 'Imâd el-Hilâlî (yay.), Beyrût: Menşûrâtü'l-Cemel.

İpşirli, Mehmet "Bâbıâli," (1991) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IV/378-386, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

İrem, Nazım (1999) "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk," *Toplum ve Bilim* 82 (Güz): 141-179.

Kaplan, Yusuf (2015) "Tanzimattan İtibaren Türk Aydını Kapıkuludur," *Çilingir* 1 (Mayıs): 30-39.

Kara, İsmail (2012) *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh.

Kara, Seyfullah (2006) *Selçuklular'ın Dinî Serüveni: Türkiye'nin Dinî Yapısının Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Şema.

———, (2007) *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: İz.

Karaman, Hüseyin (2009) "Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Mevlânâ", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2009/2): 5-28.

Karasipahi, Sena (2009) *Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals*. London and New York: I.B. Tauris.

Karpat, Kemal (1971) "Siyasî İlimler Araştırmaları," *Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi*, Nusret Fişek (yay.), 57–71, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Kâtib Çelebi (1980) *Mîzânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk*. Orhan Şaik Gökyay (yay.), İstanbul: Tercüman.

Key, Alexander (2012) *A Linguistic Frame of Mind: al-Rāġib al-Iṣfahānī and What It Meant to Be Ambiguous* (Doctoral Dissertation, Harvard University).

Khan, Mohammed Ayub (2014) "Universal Islam: The Faith and Political Ideologies of Maulana Barakatullah 'Bhopali'", *Sikh Formations: Religion, Culture, Theory* 10/1: 57-67.

Kia, Mana (2011) *Contours of Persianate Community, 1722-1835* (Doctoral Dissertation, Harvard University).

Kısakürek, Necip Fazıl (1965) *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*. İstanbul: Ötüken.

———, (1968) *İdeolocya Örgüsü*. İstanbul: Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Derneği.

———, (2010) *Bâbıâli*. Büyük Doğu.

Kumrular, Özlem (yay.) (2005) *Dünyada Türk İmgesi*. İstanbul: Kitap.

Lepenies, Wolf (1988) *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge UP.

Lewis, Bernard (1962) "OttomanObservers of Ottoman Decline," *Islamic Studies* 1/1: 71–87.

Maksoud, Hala Salaam (1989) *The Islamic Content of Arab Nationalist Thought, 1908-1944* (Doctoral Dissertation, Georgetown University).

Malik, Nadeem Shafiq (ed.) (1998) *The Political Segacity of Iqbal*. Islamabad: National Book Foundation.

Mardin, Şerif (1994) "Cultural Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey: Necip Fazil and the Naksibendi," *Cultural Transitions in the Middle East*, Şerif Mardin (ed.), 189-213, Leiden: Brill.

Meeker, Michael E. (1991) "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey," *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Richard Tapper (ed.), 189-219, London: IB Tauris.

Miller, Barnette (1941) *The Palace School of Muhammad the Conqueror*. Cambridge: Harvard UP.

Moland, Lydia L. (2011) *Hegel on Political Identity: Patriotism, Nationality, Cosmopolitanism*. Evanston: Northwestern UP.

Murphy, Timothy (1997) *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity*. New York: Oxford UP.

Musa Kazım (1336/1917) *Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kazım: Dinî, İctimâî Makaleler*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası.

el-Müttakî, 'Alâeddîn 'Alî (2004) *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I–XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyyye.

Ocak, Ahmet (2002) *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı.

Özdalga, Elisabeth (ed.)(2005) *Late Ottoman Society: the Intellectual Legacy*. London: Routledge Curzon.

Özel, İsmet (2010) *Kalın Türk*. İstanbul: Şûle.

———, (2013) *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*. İstanbul: TİYO.

Öztürk, Özkan (2007) *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn-i Arabî Felsefesinin Ele Alınışı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi).

Puri, Balraj (1996) "Azad and Iqbal: A Comparative Study," *Economic and Political Weekly* 31/10 (March 9): 591-595.

Rae, Heather (2002) *State Identities and the Homogenisation of Peoples*. New York: Cambridge UP.

er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman (1957) *Râhatü's-Sudûr ve Âyetüs-Sürûr*. Ahmet Ateş (trc.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Safi, Omid (2006) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Şehbenderzâde, Filibeli Ahmed Hilmi (1910) "Fenalık Nerede?", *Hikmet*, no. 34, s. 1-2, 8 Aralık 1910/5 Zilhicce 1328/25 Teşrinisani 1326.

Şeker, Şemsettin (2013) *Ders ile Sohbet Arasında: On Dokuzuncu Asır İstanbul'unda İlim, Kültür ve Sanat Meclisleri*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Şentürk, Recep (1996) *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*. İstanbul: İz.

Shissler, A. Holly (2003) *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*. London: I. B. Tauris.

Silverstein, Brian (2005) "Islamist Critique in Modern Turkey: Hermeneutics, Tradition, Genealogy," *Comparative Studies in Society and History* 47/1 (January): 134-160.

Topçu, Nurettin (1978) *Milliyetçiliğimizin Esasları*. İstanbul: Dergâh.

———, (1998) *İslâm ve İnsan, Mevlânâ ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergâh.

Toprak, Binnaz (1981) *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E.J. Brill.

———, (1987) "Islamist Intellectuals of the 1980s in Turkey," *Current Turkish Thought* 62 (Spring): 2–19.

———, (1993) "Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology," *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, Metin Heper, Ayşe Öncü, Heinz Kramer (eds.), 237–257, London: IB Tauris.

Ülken, Hilmi Ziya (1983) *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ülken.

———, (2000) *İslâm Düşüncesi*. İstanbul: Ülken.

———, (2007) *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi.

Yıldırım, Kazım (2010) *Türk İslâm Düşüncesinde Muhyiddin İbn'ül Arabî*. İstanbul: H.

İSLÂMİZM, İSLÂMLAŞMA VE İTTİHAT-I İSLÂM*

Ergün Yıldırım**

GİRİŞ

İslâmcılık etrafında büyük tartışmalar yaşanıyor. Bunun en önemli nedeni İslâm dünyasında ortaya çıkan toplumsal ve siyasal düşüncelerin geliştirdiği stratejiler ve bu stratejiler etrafında oluşan muhalefet ve çatışmalardır. İslâm toplumlarında Batı modernlik taarruzlarına karşı İslâmcılık etrafında seferber edilen bu muhalefet ve çatışmalar, Rusya ve Batı uluslararası hegemonyaları tarafından büyük endişeler ve karşı argümanlarla karşılanmaktadır. Böylece İslâmcılık, hem bir düşünce hem bir hareket hem de bir strateji olarak dünyanın ve İslâm toplumlarının gündeminde merkezi bir problematik olarak var olmaya devam ediyor.

Bu makalede İslâmcılık düşüncesine, büyük ölçüde Oryantalizm, Avrupa merkezcilik ve uluslararası hegemonyanın kavramlaştırma biçimlerine karşı eleştirel bir biçimde yaklaşılmaktadır. Bu eleştirel okumanın sonucu olarak İslâmizm (İslâmcılık) yerine İslâmlaşma ve ittihat-ı İslâm ifadelerini önermektedir. Böylelikle; hem Batı modernliğinin tanımlamalarına karşı belli bir mesafe ortaya koymayı teklif etmekte hem de İslâm toplumlarının kendine özgün tarihsel ve toplumsal özelliklerini öne çıkararak bir akımı tanımlama çağrısında

---

* *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi* içinde, Haz: İ. Kara-A. Öz, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013, ss. 99-120.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi.

bulunmaktadır. Bu çerçevede İslâmcılığın (daha doğrusu İslâmlaşma ve ittihat-ı İslâm'ın) modern zamanların Batı modernliğiyle ortaya çıkan bir olgu olmanın ötesinde İslâm toplumlarının politik ve toplumsal kaygılarını yansıttığı ve belli tarihsel şartlarla ilişkili olduğu ileri sürülmektedir. İslâmlaşmanın pre-modern kökenlerine dikkat çekilmekte ve bu bağlamda Gazalî örneğinde ileri sürülen görüşlerin modern zamanların İslâmlaşma akımında da karşımıza çıktığı ve benzer entelektüel tutumlar içine girildiği ifade edilmektedir.

Bütün düşünce akımları belli tarihsel şartların özelliklerini üzerinde taşıdıkları inkâr edilemez. Her düşünce akımı "ibnül vakt"tin bağlamına yerleşir. İslâmlaşma da ibn-ül vakt'tir. Ancak, bu ibn-ül vakti bütünüyle Batı modernliği ve Batı toplum tarihi olarak tanımlamak ve İslâmlaşmayı da bunun ürünü olarak görmek büyük bir haksızlık. Çünkü vaktin İslâm toplumları içinde sürüp gelen sosyolojisi vardır ve bu sosyolojiden modern zamanlara sarkan payında İslâmlaşmanın oluşmasında büyük etkisi olduğunu söylememiz gerekir. Bu açıdan İsmail Fenni Ertuğrul, Pozitivizm ve Materyalizm düşünce akımlarını "bâtıl mezhepler" olarak kavramlaştırırken Gazalî'nin "bâtıl mezhepler" tanımlamasıyla büyük örtüşmeler ve devamlılıklar içinde olduğunu bizlere hatırlatıyor.

İslâmlaşma fikriyatı, bir toplumsal yapı ürünü olarak görmenin ötesinde belli aktörlerin toplumsal yapının dönüşüm, çözülüş ve yozlaşmalarına karşı geliştirdikleri zihniyet yapılanmaları olarak okumak gerekir. Mehmet Akif, Bediüzzaman ve İsmail Fenni birer Müslüman entelektüel aktör kimliğiyle hareket ederler. Onlar için modernleşme neyi temsil ediyor? Onunla nasıl ilişki kurmak gerekir? İçinde yaşadıkları toplumsal yapıları selâme çıkarmak için ne tür imkânlar taşıyor? Toplumsal yapıyı nasıl dönüştürüyor, çözüyor? İslâm üzerine kurulan ve sürüp gelen toplumsal ve politik yapı nasıl yenilenerek geleceğe taşınabilir? Bütün bu sorular, İslâmlaşmadan yana olan aydınları İslâm'ı yeni bir çağda yeni bir zihniyet olarak yapılandırmaya yöneltiyor. Böylelikle modernleşmenin aktörlüğünden ötesinde, aydınların aktörlüğünde yola çıkarak İslâmlaşma fikriyatını daha yerli, daha tarihsel ve daha İslâmî miras içinde okuma imkânlarını yakalayabiliyoruz.

İSLÂMCILIĞI TANIMLAMA SORUNU: İNDİRGEMECİ VE DIŞLAYICI OKUMALAR

İslâmcılık üzerine yapılan tartışmalar arttıkça tanımlama sorunu da daha derinleşmektedir. Bilginin, yaklaşımların ve arayışların çoğalmasının doğal bir sonucu olarak İslâmcılığın ne olduğunun ortaya konması da zorlaşmaktadır. Ancak öte yandan politik pozisyonlardan yola çıkarak yapılan yorumlar da İslâmcılığı belli bir standardizasyon içinde tanımlama gereği ortaya çıkıyor. Başka

bir ifade ile İslâmcılık, onu yorumlayanların politik arayışları, içinde çalıştıkları networkler ve değerler dünyası, etkileme devam etmektedir. Çünkü araştırmacı da nihayetinde "kendiliğinden felsefenin" (Althuserl) etkisinde çalışmalarını yürütmektedir. Özellikle 11 Eylül olayından sonra İslâm'ın çatışma ve Terörizmle daha çok anılır duruma gelmesi ya da İslâm'ı referans göstererek çatışma ve terör yapanların daha öne çıkmasıyla beraber İslâmcılık da olabildiğince dışlayıcı ve indirgemeci paradigmalarla tartışılmaktadır.

İslâmcılık akımının politik pozisyonlar ve kendiliğinden felsefeler nedeniyle oldukça indirgemeci bir yaklaşımla ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda İslâmcılık bir siyasal İslâm'a, dinî politik kaygılarla araçsallaştırma ve din devleti talebi olarak okunmaktadır.

"...a form of instrumentalization of Islam by individuals, groups and organizations that pursue political objectives. It provides political responses to today's societal challenges by imagining a future, the foundations for which rest on reappropriated, reinvented concepts borrowed from the Islamic tradition " (Denoeux 2002: 56-81)

İndirgemeci okuma, İslâmcılığı İslâm'ı araçsallaştırarak politik bir projeye indirgeyen yaklaşım olarak tanımlanmaktadır. Bütün Batılı yazarların son zamanlarda artan çalışmalarında bu perspektif öne çıkmaktadır. İslâm'ın genel konseptinden ayrılarak araçsallaştırılması sûretiyle politik projeye indirgeme arayışı... Bu İslâmcılık, açıklama biçimi bütünüyle indirgemeci bir okumayı yansıtmaktadır. Çünkü İslâmcılığın entelektüel arayışını bütünüyle silmekte, yüzyılı aşan tarihsel tecrübesini son soğuk savaş sonrası döneme indirgemekte ve sadece politik perspektifi merkeze almaktadır. Bu yaklaşımlar temelde, İran da İslâmî Devrim ve Orta Doğu'da soğuk savaşın sonuyla oluşan ideolojik boşlukları dolduran bazı İslâmî akımların politik arayışları ile sınırlı, olgusal gerçekliklerden çıkan İslâmcılık okuma tarzlarıdır. Ayrıca İslâmcılığı değişmez normatif bir varlık alanı olarak tahayyül etmektedir.

Burada indirgemeci yaklaşım, İslâmcılığı sadece bir ideolojik proje olarak tanımlamakta yetinmemekte ve ayrıca bu tanımlamayla beraber dışlayıcı bir tutum geliştirmektedir. Çünkü İslâmcılığın bu indirgemeci tanımı bir öteki olarak yapılanmaktadır. Başka bir ifade ile soğuk savaş ideolojilerinin sona ermesiyle beraber, uluslararası güçler, karşı ideoloji olarak İslâm'ı seferber ederek yeni bir ötekiye duydukları ihtiyacı karşılamaya başvurmaktadırlar. Bütün İslâmî hareketler, İslâmcılık etiketiyle yaftalanarak salt politik ve hatta şiddete yönelen girişimler olarak tanımlanmaktadır. İndirgemeciliğin başka önemli bir sorunsal boyutu da bütün İslâmî oluşumları ve hareketleri tek tipleştirmesidir. Siyasal İslâm kavramı altında İslâmî hareketlerin bütün farklılıkları, çeşitlilikleri ve çoğullukların üstünü örterek tekil bir olguya dönüştürme çabası bulunmaktadır. Oysa Tunus'daki NAHDA, Mısır'daki Müslüman Kardeşler ve Tür-

kiye'deki Milli Görüş, İslâmcı hareketlerdir.. Ancak bu İslâmcı hareketlerin ortak yönlerine rağmen derin farklılıkları da bulunmakta. NAHDA da İslâm politik tahayyülünü benimsemekte, diğerleri de. Ancak bunların hiçbiri El-Kaide gibi şiddeti tasvip eden, entegrist vurguyu öne çıkaran ve modern dünyayı reddeden İslâmcılık olgusunu temsil etmezler. NAHDA ve Milli Görüş demokrasi ve İslâm arasında uyum arayan politik hareketeler olarak yeniden yapılanmaya açık İslâmcı perspektifleri ortaya koyabilmektedirler. Mısır Müslüman Kardeşler hareketi de öyle...

İslâmcılığın sosyal bilimsel bir perspektifte ele alınabilmesi için İslâmcılığın tanımlanamama sorununun aydınlatılması önem taşımaktadır. İslâmcılık, çoklu boyutlarıyla ele alınarak tartışılırsa bizler için onu anlama yolu daha da kolaylaşabilir. Bu bağlamda İslâmcılık, olgusal ve normatif boyutlarıyla ele alınmalı, çoğulcu sosyal bilimsel yaklaşımlarla değerlendirilmelidir. Entelektüel ve ideolojik boyutları yanında sivil toplumsal ve kamusal alana katılım arayışları da değerlendirilmelidir. İslâmcılık, belli toplumsal ve tarihsel ilişkiler içinde biçimlenerek var olan bir akımdır. Bu ilişkilerden soyut tarih ve toplum üstü çeşitli dinî normatif özelliklerden oluşan bir varlık olarak tasarlanması en azından sosyal bilimsel alanına dâhil edilmeyi imkânsızlaştırmaktadır. Bu da onun üzerinde düşünmemiz, konuşmamız ve tartışmamızın yollarını tıkamaktadır. Hem Fundamentalistler hem de İslâmcılığı tekil bir boyuta indirgeyenler, çoğunlukla İslâmcılığı tarihsel ve toplumsal ilişkilerden soyutlayarak belli normlar üzerinde okumayı tercih ediyorlar.

İslâmizm: Tekil, İndirgemeci ve Dışlayıcı Okuma

İslâmizm kavramı, ilk defa XIX. yüzyılda Avrupalı müsteşrikler tarafından kullanıldı. Müsteşrikler, bu kavram aracılığıyla II. Abdülhamid'in uluslararası siyasal politikalarını tanımlamak istediler. Onlara göre II. Abdülhamid, Müslümanları bütün yabancılara ve Hıristiyanlara karşı cihada çağırıyordu. Müslüman kitleleri kurtuluş ve cihat hareketleri tarafında seferber ederek gerici bir rejime yol açıyordu. Böylelikle Avrupalı müsteşrikler, Pan-İslâmizm yaklaşımıyla "sarı tehlike"ye karşı bir "Müslüman tehlikesi" icat ediyorlardı (Karpat, 25-26:2005).

İslâmizm kavramıyla iki fonksiyonel tanımlama ortaya çıkmaktadır: Hıristiyanlığa karşı cihada yönelmek ve toplumları gericiliğe çağırmak. Böylece İslâmizm yaklaşımıyla hem Hıristiyan Batı'ya hem de toplumsal ilerlemeye karşı çıkan ve savaşçı özelliğiyle şiddeti meşrû gören bir hareket, fikir ve siyaset muhayyile edilmektedir. Öte yandan daha objektif yaklaşımlara da rastlamak mümkündür. Bu objektif yaklaşımlarda İslâmizm ümmeti savunmak, İslâm top-

raklarını kurtarmak, Müslümanların birliğini kurmak ve bunlar için cihad etmek olarak tanımlanır (B. Abu-Manneh, 1979:131-153). Sonuçta ister objektif isterse sübjektif yaklaşımlar ileri sürülsün, İslâmizm kavramıyla politik çerçeve merkeze alınmaktadır. Savunma, kurtarma, birlik ve cihad esaslarına kendini adayan bir İslâmî siyasal strateji vurgulanmaktadır.

İslâmcılık akımı politik pozisyonlar ve "kendiliğinden felsefeler" (Althuserl'e ait bir kavramlaştırmadır) nedeniyle oldukça indirgemeci bir yaklaşımla ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda İslâmcılık bir siyasal İslâm'a, dinî politik kaygılarla araçsallaştırma ve din devleti talebi olarak okunmaktadır. İslâmizm, İslâm'ın bir araçsal form olarak bireyler, gruplar ve örgütler tarafından siyasal hedefler olarak benimsendiği, bugünün toplumsal dünyasının gelecek tahayyülüne ve kurumlarına meydan okuma konusunda siyasal cevaplar geliştirmeyi sağladığı ve İslâm geleneğinden ödünç aldığı konseptleri yeniden icat ettiği ileri sürülür (Denoeux 2002: 56-81).

İndirgemeci okuma, İslâmcılığı İslâm'ı araçsallaştırarak politik bir projeye indirgeyen yaklaşım olarak tanımlamaktadır. Bütün Batılı yazarların son zamanlarda artan çalışmalarında bu perspektif öne çıkmaktadır. İslâm'ın genel konseptinden ayrılarak araçsallaştırılması sûretiyle politik projeye indirgeme arayışı... Bu İslâmcılık açıklama biçimi, bütünüyle indirgemeci bir okumayı yansıtmaktadır. Çünkü İslâmcılığın entelektüel arayışını bütünüyle silmekte, yüzyılı aşan tarihsel tecrübesini son soğuk savaş sonrası döneme indirgemekte ve sadece politik perspektifi merkeze almaktadır. Bu yaklaşımlar temelde İran'da İslâmî Devrimi ve Orta Doğu'da soğuk savaşın sonuyla oluşan ideolojik boşlukları dolduran bazı İslâmî akımların politik arayışları ile sınırlı olgusal gerçekliklerden çıkan İslâmcılık okuma tarzlarıdır. Ayrıca İslâmcılığı, değişmez normatif bir varlık alanı olarak tahayyül etmektedir. Çağdaş dönem Müslüman düşünürlerin yaklaşımlarını, onların mensup olduğu tarihi düşünce mirasından koparark a-historik ve Batı modernliği içinde okumaktadır.

Burada indirgemeci yaklaşım, İslâmcılığı sadece bir ideolojik proje olarak tanımlamakla yetinmemekte ve ayrıca bu tanımlamayla beraber, dışlayıcı bir tutum geliştirmektedir. Çünkü İslâmcılığın bu indirgemeci tanımı bir öteki olarak yapılanmaktadır. Başka bir ifade ile soğuk savaş ideolojilerinin sona ermesiyle beraber uluslararası güçler, karşı ideoloji olarak İslâm'ı seferber ederek yeni bir ötekiye duydukları ihtiyacı karşılamaya başvurmaktadırlar. Bu bağlamda bütün İslâmî hareketler, İslâmcılık/İslâmizm etiketiyle yaftalanarak salt politik ve hatta şiddete yönelen girişimler olarak tanımlanmaktadır. İndirgemeciliğin başka önemli bir sorunsal boyutu da bütün İslâmî oluşumları ve hareketleri tek tipleştirmesidir. Siyasal İslâm kavramı altında İslâmî hareketlerin bütün farklılıkları, çeşitlilikleri ve çoğullukların üstü örterek tekil bir olguya dönüştürme çabası bulunmaktadır. İslâmlaşma tekilleştirilmekte ve İslâmlaşma

hareketi içindeki çoğulcu seçenekler yok sayılmaktadır. Oysa Risale-i Nur, İhvan-ı Müslim'in, NAHDA, Milli Görüş gibi çoğul İslâmlaşmalarla karşılaşıyoruz. Siyasal, entelektüel, kültürel ve toplumsal hareket biçimleri ve farklı coğrafyalarla farklı tecrübeleri temsil eden İslâmlaşmalar bulunmaktadır. Yine reformcu, uyumcu, radikal, şiddet yanlısı ve barışçıl olmak üzere çeşitli İslâmlaşma biçimleriyle karşılaşıyoruz. İslâm'ı otoriter, özgürlükçü ve katılımcı biçimde yorumlayan çeşitli İslâm yaklaşımlarını görüyoruz. Dolayısıyla İslâm dünyasının coğrafyalarına, kültürel havzalarına, taşıdıkları söylemlere, demokrasiyle kurdukları ilişki tarzıyla, şiddete başvurup vurmamakla, İslâm'ı yorumlama biçimleriyle ve içinde oluştukları toplumsal dünyanın sosyolojileriyle bağlantılı bir biçimde oldukça farklı İslâmlaşmalarla karşılaşıyoruz. Söylemleriyle, örgütlenme ve pratikleriyle oldukça değişik özellikler taşıyan İslâmlaşmalar vardır. Bundan dolayı çoğul, farklı ve çeşitlilik taşıyan İslâmlaşmadan bahsetmek mümkündür. Tekil ve türdeş bir İslâmlaşma gerçekliğinin hiçbir bilimsel temeli bulunmamaktadır.

XIX. yüzyıl Avrupa entelektüellerinin İslâmizm için geliştirdiği bu yaklaşımlar, günümüzde aynı siyasal anlamlar bağlamında yeniden ortaya çıkıyor. Özellikle 11 Eylül hadisesi ile beraber İslâmizm ile ileri sürülen yaklaşımların ruhunda yine "gericilik" ve "Hıristiyanlara karşı cihat ilanı" anlamları saklı tutulmaktadır. İslâmizm konseptiyle arkaik XIX. yüzyıl oryantalist ve Avrupa merkezci yaklaşım büyük ölçüde yeniden seferber olmaktadır. Bu bağlamda İslâmcılık fikriyatı bütünüyle cihad, Batı karşıtı ve tarihsel bir arkaik zihin olarak muhayyile edilmektedir.

Günümüzde İslâmlaşma, "siyasal İslâm" kavramlaştırmalarıyla yapılandırılmakta ve Batı'nın yeni "ötekisi" olarak kurgulanmaktadır. Böylece Müslüman aydınların İslâmlaşma ve İttihat-ı İslâm girişimleri totalleştirilerek tekil bakış açısıyla mahkûm edilmektedir. Sonuçta İslâmizm etrafında iki ana yaklaşım gelişmektedir: Ötekileştirme ve tekilleştirme. Küreselleşme döneminde, Sovyet Birliği'nin çözülmesiyle beraber Batı düşüncesinin en büyük ötekisi olarak İslâmizm formülasyonuna başvurulmakta ve "Kuzey Ötekisi"nin (Sovyet Rusya-Komünizm) yerine İslâmizm konulmaktadır.

Her şeyden önce İslâmlaşma, bir İslâmizm değildir. İslâmcı denilen düşünürlerin çoğu İslâm'ı salt siyasal form ya da ideoloji olarak yapılandırmamıştır. Kendilerini tanımlamak için de İslâmizm (İslâmizm ya da Türkçe karşılığı İslâmcılık) kavramını kullanmamışlardır. Örneğin; Said Halim Paşa'nın meşhur risalesi, "İslâmlaşma" adıyla basılmaktadır. İslâm'ı ana referans alan bütün modern dönem aydınlar, İttihad-ı İslâm ve İslâmlaşma kavramlarını tercih etmişlerdir. Buna karşın "İslâmizm" kavramlaştırması, Avrupa'dan çıkmış ve daha sonra İslâm topraklarında hegemonya oluşturan bütün siyasetler (ABD, AB ve Rusya) tarafından benimsenmiştir. İslâmizm, bu açıdan modern dönemin İs-

lâm dünyasında yürürlükte olan hegemonyalar tarafından geliştirilen bir siyasettir. Siyasal ideolojidir. İçinde Oryantalizmi, Avrupa merkezciliği, ötekileştirmeyi ve politik tahakkümün emperyalist dilini taşımaktadır. Önemli ölçüde Müslüman toplumların hegemonyaya karşı çıkan arayışlarını dışlayan, damgalayan ve mahkûm eden bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir.

İslâmizm, İslâm dünyasının modern tarihsel şartlarında gelişen fikirleri, hareketleri ve siyasetleri çalışan sosyal bilimlerin başvurduğu dili, yöntemi ve perspektifi yansıtmaktadır. Bir indirgenme okuma tarzı olarak günümüz sosyal bilim literatüründe oldukça yaygın bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle İslâm, ideolojiye indirgeyerek siyasal İslâm veya ideolojik İslâm kavramlaştırmalarına gidilmektedir. Böylece hem İslâm düşüncesinin modern dönem çoğul, tarihsel ve meşrû temelleri yok edilmekte hem de bütün girişimleri, arayışları ve talepleri ötekileştirilmektedir. Sosyal bilimlerin çalıştığı İslâmî hareketler ve İslâmî düşünce akımları, bilimler aracılığıyla çeşitli uluslararası siyasetlere araçsallaştırılmaktadır. (Bunu temsil eden yeni dönem bir metin olarak bakınız: Mohammed Ayoob, 2005: 951-961)

Modern tarihsel dönemde İslâmiyet, yeniden İslâmlaşma fikriyatı ve hareketleriyle beraber ortaya çıkmaktadır. İslâmizm tam da İslâm fikriyatının meşrû arayışlarını, tartışmalarını ve yeniden İslâmlaşmalarını bloke etmek amacıyla bilinçli bir biçimde kullanılmaktadır. Söz konusu hegemonyanın entelektüel dünyası içinde yaşayan, düşünen ve bilgi üreten bütün sosyal bilimciler bu tuzağa düşmektedir.

İslâmlaşma

İslâmizm yerine, İslâmlaşma kavramının daha reel bir toplumsal ve tarihsel bağlama dayandığını söyleyebiliriz. İslâmlaşma, modern zamanlarda doğan yeniden İslâmlaşma girişimi olarak açıklayabilmek mümkündür. İslâmlaşma kavramıyla iki önemli özellik öne çıkmaktadır. Birincisi, İslâm geleneği içindeki ihyayı çağrıştırır ve böylece İslâm'ın yeniden ortaya çıkan yorumunun tarihsel devamlılığı belirginlik kazanır. Yerel toplumsal ve tarihsel şartları önemseyerek belli bir açıklama biçimi olarak ortaya çıkar. Burada öne çıkan en önemli tema, İslâm'ın çeşitli sapkın düşünce ve hareketlerle karşılaşması sonucunda aslından uzaklaşmaya yönelmesi ve buna karşı mücadele etmek amacıyla yeniden İslâm'ın aslına dönmesidir. Nitekim İslâm düşüncesinde İbn-i Teymiyye'nin de yaşadığı tarihsel zamanı tam da böyle tahlil etmekte: "Hakikatin bir kısmı terk edildi, bâtılın bir kısmı benimsendi, hakikat kasten gizlendi ve hakikat ile bâtıl karıştırıldı." (İstikamet eserinden aktaran Fazlur Rahman, 2006: 177)

İkincisi, modernleşmeyle gelen İslâmî alanın yitimi karşısında, İslâmlaşarak ya da yeniden Müslümanlaşarak cevaplar geliştirmektir. Başka bir anlatımla, çeşitli entelektüel ve politik tehditler karşısında İslâm'a sarılarak çeşitli cevaplar geliştirmek ve böylece İslâm düşüncesini yeniden yapılandırarak savunmaktır.

Modern zamanlarda İslâm düşüncesinin en önemli aydınları arasında yer alan Said Halim Paşa ve M. Akif Ersoy İslâmlaşma kavramına başvurmaktadırlar. Özellikle İslâm'ın toplumsal hayat ve siyasal düzen hususundaki yaklaşımları etrafında önemli tezler geliştiren Said Halim Paşa'nın, "İslâmlaşma" risalesini yazması bu açıdan oldukça önemlidir. (Sait Halim Paşa, risalesine "İslâmlaşmak" adını veriyor). Dönemin başka önemli bir İslâmlık düşüncesinin aktörü olan Mehmet Akif de bu risaleyi Türkçeye, "İslâmlaşma" adıyla tercüme ediyor. Risalenin mukaddimesinde, İslâmlaşma kavramıyla (açıklarken bahsettiğimiz gibi) Batı modernliği karşısında içine düşülen entelektüel ve politik tehdidi baştan savmak için İslâm'ın yeniden ihyâsı anlamına yaklaşıldığı görülmektedir.

> "Akvam-ı İslâmiye'nin" eski meskenetlerinden ve "ecnebi boyunduruğundan kurtulmağa" azmettiklerini müşahede ettikçe seviniyoruz. Ancak şunu da itiraf etmek lazım.

Diğer taraftan da şunu görüyoruz:

> Müslüman münevverlerin ekseriyeti Batı'daki siyasal kurumları getirmekten başka bir şey düşünmüyorlar. Vatanın toplumsal ve siyasi ilerlemesini tahakkuk ettirmek için Batı'nın telâkkilerini tatbik etmekten başka bir çare düşünmüyorlar. Oysa zamanımızda münevverlerin bu tutumları oldukça acıdır. Çünkü şunu düşünemiyorlar:
> "Müslümanlık bir taraftan bizi bir Allah'a tapmakla mükellef tutarken, öbür taraftan ahlâki olduğu kadar içtimai birtakım telâkkilere, mebde (Principe)lere sahip kılmış; bunlar doğrudan doğruya vahdaniyet akidesinden doğuyor. Biz ancak o âyetlerin sevkiyle onlara münkad oluyoruz. Müslümanların siyasi telâkkiyat ve teşkilatı işte bu mebdelerden doğmuş ve o sayede yaşamakta bulunmuştur."
> "Diyanet-i İslâmiye, ihtiva ettiği en yüksek idrakat ve hakayıkıyla, insaniyetin en muazzam bir dinidir, en sahih ve en mükemmel ruh ve mânâsıyla alınan medeniyet-i insaniyenin hadimi değil, bizzat o medeniyetin kendisidir. Binaenaleyh onun haricinde necat ve selâmet bulmak yoktur." (Said Halim Paşa, 1993: 403-442)

İslâmlaşma hareketinin en önemli teorisyenlerinden olan Said Halim Paşa, risalesinde İslâmlaşmanın ne olduğunu da tanımlıyor. Onun anlam ve amacı hakkında önemli bilgiler veriyor:

> "Binaenaleyh bizim için İslâmlaşmak demek İslâm'ın itikadiyatını, ahlâkiyatını, içtimaiyatını, siyasatını daima zaman ve muhitin ihtiyacatına en muvafık bir sûrette tefsir ederek bunlara gereği gibi Tevfik-i hareket temekten ibarettir." (Said Halim Paşa, 1993: 403-442)

İslâmlaşma, İslâmın çeşitli veçheleriyle ortaya konması, içinden geçilen tarihsel dünyanın ihtiyaçlarına göre yorumlanması ve yine bu yorumlar aracılığıyla İslâmın itikat, ahlâk, siyaset, ve toplumsal dinamiklerine hareket kabiliyetinin verilmesidir. İslâmlaşmanın amacı, Batı'dan gelen ve İslâmla bağdaşmayan düşünce biçimlerine karşı, Müslümanlara yeniden İslâmı hatırlatmaktır. İslâmın ahlâk, itikat, toplum ve siyaset dünya görüşünü bir bütünlük içinde ortaya koyarak Müslümanlara Müslümanlık bilincini hissettirmektedir. Böylece İslâmlaşmanın oldukça çok yönlü ve çok kapsayıcı bir düşünce tarzı olduğunu görüyoruz.

Said Halim Paşa, İslâmlaşmayı Müslümanlığın kendi düşünce dünyası içinden dünyaya bakma olarak görüyor. Ona göre Kant ve Spencer gibi düşünürlerden ahlâk anlayışını alan, toplumsal olaylara Fransız sosyolojisiyle bakan ve siyasal meselleri İngiliz düşünme tarzıyla ele alan bir Müslüman ne kadar âlim olursa olsun ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir (Said Halim Paşa, 1993: 403-442). Müslüman olduğunu söyleyen bir insan, İslâm'ın yaratılış esaslarına göre hissedip ona göre düşünüp hareket etmelidir. Bu da İslâm'ın ahlâkiyatını, içtimaiyatını ve siyasatını tamamıyla kendine uydurmasıyla mümkündür.

Osmanlı aydınlarından İslâmlaşmadan yana olanlara göre aydınları etkileyen fikriye (İdealizm) ve ispatiye (Pozitivizm) mezhepleri İslâmiyet'i tam temsil etmezler. Batı modernliğinin etkisiyle toplum olaylarını analiz eden ve siyasal meselelere buradan bakan Müslümanlar, bu tutumlarıyla İslâm kimliğiyle bağdaşır bir düşünmeye sahip olduklarını iddia edemezler. Said Halim Paşa, bir açıdan Osmanlı entelektüellerinin içinde bulunduğu bu gidişatı anlatıyor. Onların çeşitli Avrupa mamulü düşüncelerin (o da bunlar için mezhep kavramını kullanıyor) etkisinde kaldıkları, ancak bu yaklaşımların Müslümanlıkla uyumlu bir düşünce biçimi olmadığını söyler. İslâmlaşmayı bu durumlardan kurtulmak için önerir. Başka bir ifadeyle İslâmlaşma, modern zamanlarda Pozitivizm ve Materyalizm mezheplerinin İslâm'a yönelen bozucu tehditlerini bertaraf etmek amacıyla gelişen bir Müslümanlık düşünce tarzıdır.

İslâmlaşmanın Pre-Modern Dönemi: Gazalî Örneği/ İslâmlaşmanın Tarihi

İslâmlaşma, İslâm'ın otantik özelliklerinden uzaklaşmasıyla onu asıl kaynaklarından hareketle yeniden yorumlama çabasını anlatmaktadır. Bu yeniden

yorumlamayla İslâm'dan uzaklaşıldığı düşünülen Müslüman zihin, yeniden İslâm'ın aslına davet edilir. Bu bakış açısının ilk biçimlerini modern öncesi tarihsel dönemlerde de görmekteyiz. Bütün İslâm düşünce tarihinde karşımıza çıkan ihyâ ve ıslah hareketlerinde bu yaklaşımla karşılaşırız.

İslâmlaşma'nın bir tarihi vardır. Başka bir açıdan İslâm'ın otantik dünyasını tehdit eden düşüncelere ve akımlara karşı İslâm'ı savunmak, onu yeniden yorumlamak ve Müslümanları uyarmak gibi önemli özellikler barındıran bu girişimlerin bir tarihi bulunmaktadır. Dolayısıyla İslâmlaşmanın İslâm düşüncesinde seyredebileceğimiz bir tarihi olduğu gibi, Müslüman toplumlarda izleyebileceğimiz sosyolojik bir tarihi de bulunmaktadır. İslâmlaşma tarihi, moderniteyle başlamadı. Onu moderniteyle başlatmak, Müslüman düşünürlerin içinde yetiştikleri tarihsel mirası ve toplumsal dünyayı düzleyerek Avrupa modernliğine yerleşen bir yeni tarih icat etmektir. Bundan dolayı Said Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy, Bediüzzaman Said-i Nursî gibi İslâmlaşma fikriyatçıları, modern zamanlarda yaşamakla beraber, uzun tarihin entelektüel mirası içinde bakan ve düşünen şahsiyetlerdi. Ortaya attıkları fikirlerin İslâm düşünce geleneğinde bir tarihsel arka planı bulunmaktaydı.

İslâmlaşma tarihinin ilk önemli başlangıcı olarak Gazalî'nin çalışmalarını örnek verebiliriz. Gazalî'nin temsil etmeye başladığı ihyâ düşüncesi, bir açıdan yeniden İslâmlaşma arayışını ifade eder. Yeniden İslâmlaşmanın en önemli başlangıç noktalarından biridir. İslâmlaşma tarihi, İslâm'a yönelen entelektüel ve politik tehditlere karşı gelişen yeniden İslâm'la bütünleşme, onunla yola çıkma ve ondan ilham alarak yol bulma arayışıdır. Bu bağlamda Bâtınîlikle gelen Karmatilik, Mazdehizm ve Maniheizm gibi İslâm dinini bozmaya yönelen düşünce akımlarına karşı (Gazalî başta olmak üzere) ciddi bir mücadele geleneği ortaya çıkar. Bu mücadele geleneği, İslâm'a karşı ortaya çıkan yaklaşımların çeşitli konularda dinin temel hakikatlerini birtakım tevillerle bozduğunu söylemekte ve onlara karşı reddiyeler yazmaktadır. Böylece yaşadığı çağda İslâmiyet'i ana esaslarına göre yeniden yapılandırmaktadır. İslâm düşünürleri Islah ve ihyâ sistematiğiyle hareket ederek yeniden İslâmlaşma yolunu geliştirmektedirler.

İslâm ihyâ düşüncesi çevresel entelektüel taarruzların İslâm kaynaklarına, akidesine, usûl ve geleneğine yaptıkları bulandırıcı etkilere karşı İslâm'ı yeniden yapılandırma girişimidir. Her yapılandırma önce eleştiri ve reddiye daha sonra da yeniden İslâmlaşmayı getirmektedir. Mezopotamya'nın Gnostisizmi (Cabiri), Pers havzasının Zerdüştlük, Mecusi ve Mazdekizmi, Hint alt kıtasının spiritüalist varlığı ve Yunan-İskenderiye bölgesinin yeni Eflatuncu ve Rasyonalizm tasavvurları bu taarruzu anlatmaktadır. Bunlara karşı kelâm, tasavvuf ve fıkıh alanlarında çeşitli eleştiriler, reddiyeler ve yeniden İslâmlaşma söylemleri geliştirilmektedir. Gazalî, İbn-i Teymiyye ve Şah Veliyullah bunları temsil eden önemli şahsiyetlerdir.

Gazalî, "Fedaihul Bâtınıyye ve Fezailül Mustazhıriyye" adlı eserini Abbasi halifesi Mustazhıriyye'yi Fatımi siyasetine ve Bâtınilik teolojisine karşı koymak için kaleme alır. Yaşadığı dönemin en önemli siyaset ve ilâhiyat reddiyelerinden biridir. Şia Fatımi Devleti'nin siyaseti ve Bâtıni akımların düşünceleri Abbasi halifesini bunaltmaktadır. Fatımiler, Bâtıni propagandaları aracılığıyla hilafetin meşrûiyetini sorgulayarak, kendi hilafetlerini savunmaktadırlar. Bâtıni siyasal ilâhiyat, Bâtıni kelâmla tahkim edilmekte ve Sünnî yaklaşıma saldırmaktadır (İlhan, 1992,). Gazalî, hem bu siyasete karşı koymak hem de Bâtınilerin İslâm ile ilgili ileri sürdükleri görüşleri çürütmek üzere risaleyi yazar. Amacı hem sapkın düşüncelere karşı koymak hem de "orta yol" ilâhiyatını savunmaktır.

> "Bâtınilerin reddine dair bir kitap tasnif ederek hizmet etmeme işaret eden, şerefli, mukaddes, peygamberi ve mustazhiri emirler çıktı. Bu emirlerde Bâtınilerin bid'atları ve sapıklıklarını; hile ve desiselerini; halkın ayak takımı ve cahillerini yavaş yavaş nasıl kandırdıklarını anlatmam; bu konularda açıklamalarda bulunmam isteniyordu. Yine bu emirlerde onların aldatma ve kandırmalarındaki tehlikelerin; İslâm'da çözülmelerinin; dinden çıkıp şeriatla alâkalarını kesmelerinin; rezillik ve kabahatlerinin belirtilmesi; sırlarının deşifre edilmesi ve karanlık işlerinin ortaya çıkarılmasının gerektiği bildirilmektedir. Bu işte hizmet etmek her ne kadar gerçekte benim arayıp durduğum bir yitiğim ve asıl maksadım olan bir gaye idiyse de, makam sahibinin bu yoldaki açık emri de duadan önce kabul edilmiş, çağrılmadan gelmiş bir nimet oldu. İşte bu nedenle ona tereddütsüz, hemen uydum. Onu derhal nasıl kabul etmeyeyim ki? Meseleye emreden yönüyle baktığımda emreden ümmetin önderidir. Dinin şerefidir. O emrin çıkış yeri, ümmetlerin sığınağı, mü'minlerin emiridir. Ona itaatin gerekliliği Âlemlerin Rabbi, yaratılmışların Yaratıcısına itaatin gerekliliği gibidir. Çünkü Allah Teala: "Ey İman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine (idarecilere de) itaat edin..." buyurmaktadır. Emredilene baktığımda ise onun apaçık gerçeğin ta kendisi, özü, dinin hüccetinin korunması, mülhidlerin kökünün kazınması olduğunu gördüm. Kendimi yokladım, başka âlimler arasında böyle bir şeyle benim muhatap olmamdan dolayı şeref duydum ve tabiî derhal bu hitaba kulak verme ve ona uymamın benim için farz-ı ayınlardan biri olduğuna inandım" (Gazalî, 1993: 1-4).

Gazalî kitabı yazma serüvenini böyle anlatmakta. Halifenin talebi, sır yoluyla görevlendirilmesi ve yine halifenin ümmetin önderliğini temsil etmesi, dolayısıyla; İslâm toplumuna karşı duyulan sorumluluk... Bu üç önemli gerekçenin onu bu kitabı yazmaya teşvik ettiğini görüyoruz. Böylelikle aklî, şer'î, irfânî ve sosyolojik gerekçelere dayalı bir yazma meşrûlaştırması ortaya çıkmaktadır.

Bâtıniler, peygamberin risaletini benimsemezler, ancak buna bütünüyle karşı çıkmak yerine, din kisvesine bürünerek onu reddediyorlar. İslâm'ı en zayıf biçimde temsil eden fırkaların içine girerek oradan sapkın düşünceler yayıyorlar. İslâm'ın temel prensiplerini tevile/yoruma başvurarak Bâtıni bir tarzda açıklamalara gidiyorlar. Bu Bâtıni yorumlar aracılığıyla nefislerinin istediğine göre ve amaçlarına uygun bir biçimde çarpıtmalara başvuruyorlar. Asıl amaçları siyasal alanın hâkimiyetini ele geçirmektir. Bunun için saltanatı ve hilafeti hedef aldılar. Müslümanlara karşı intikam ve öfkeyle doldular (Gazalî, 1993: 11)

Sonuçta Gazalî, Bâtınilerin din ve siyaset yaklaşımlarını sapkın olarak gördüğü için eleştirmektedir. Bu eleştirel düşünceyi pratiğe etme davranışını, hem Allah'a ve peygambere karşı bir İslâmî görev olarak telâkki etmekte hem de İslâm önderliğinin hayati önemi nedeniyle savunmaktadır. Yani hem İslâm akaidinin saflığını korumak hem de toplumun politik ve sosyal kaosa uğramasını engellemek amacıyla risaleyi yazma sorumluluğunu üstlenmektedir. Bilgiyi ve düşünceyi ilâhiyat ve politik-toplumsal alanların uğradığı kayıplara karşı koyarak doğru olanı göstermek üzere ürettiğini söylemektedir.

Gazalî'ye göre İslâm dünyasındaki bazı entelektüeller/filozoflar Yunan düşünce geleneğinin etkisinde kalmaktadırlar. Eflatun, Aristoteles ve Hipokrat gibi düşünürlerden yararlanarak İslâm'ı akıl ve mantık kurallarıyla yorumluyorlar. Buna karşın şeriat ve mezheplerin ayrıntılarını kabule yanaşmıyorlar. Kendi aralarında kurdukları belli bir sosyal tabakanın dışında yer alan halka karşı üstünlük taslayarak onlardan farklılaşıyorlar. Hem onları küçümsüyorlar hem de küfür akidesini benimsiyorlar (Gazalî, 2009: 1-2).

Gazalî, hem Yunan düşüncesinden etkilenen filozofların yaklaşımlarına hem de Pers geleneğini sürdüren (Maniheizm, Mecûsilik vs.) Bâtınilerin görüşlerinin İslâm düşüncesine taarruz ettiğini düşünmektedir. Bunları İslâm'ın ana hakikatlerini bulandıran, bozan ve çarpıtan düşünce hareketleri olarak görmektedir. Bu akımların ileri sürdüğü görüşlerin "orta yolu" bozduğu ve ümmeti tefrikaya, delâlete ve karışıklığa sürüklediğini söyler. Bundan dolayı çeşitli kitaplar kaleme alarak hem reddiyeler yazar hem de İhyâ-i Ulûmiddin gibi eserler aracılığıyla İslâm'ı yeniden, asıl kaynağıyla birlikte tebliğe çalışır. Böylelikle İslâm, bu düşünce dalgalanmaları karşısında "orta yol" çerçevesinde yeniden yapılandırılmaktadır.

Gazalî gibi İbn-i Teymiyye'de de İslâm'ın özünü korumak maksadıyla reddiyeler yazdığı ve ihyâya yöneldiğini görüyoruz. İbn-i Teymiyye, Moğolların saldırılarının yaşandığı ve İslâm toplumlarının büyük bir siyasal tehditle yüz yüze yaşadığı bir tarihsel dönemde düşüncelerini geliştirmektedir. O da Gazalî gibi dönemin Memluklu hükümdarına risale yazar (İbn-i Teymiyye, 1985). Ayrıca onun reddiyeleri ve ihyâ girişimleri tasavvuf üzerinden geldiğini düşündüğü düşüncelere karşıdır. Bundan dolayı tasavvuf geleneğini eleştirerek ihyâyı ye-

niden ana kaynaklara dönme çerçevesinde Kur'an ve Sünneti öne çıkarır (Fazlur Rahman, 2006:176-177).

Hem Gazalî hem de İbn-i Teymiyye örneğinde görüldüğü üzere, İslâm düşünce geleneğinde Müslümanların akidelerine, siyasetlerine, toplumlarına vs. gelen taarruzlara karşı çeşitli reddiyeler yazılmakta ve İslâm'ı ihyâ etme tutumuyla hareket edilmektedir. Dolayısıyla; İslâm'ın yeniden yapılandırılması bağlamında İslâmlaşma yaşanmaktadır. Uzaklaşılan İslâm'a dönmek üzere, İslâm'ın ilk kaynaklarından ilham alarak İslâm'ı, yaşanan tarihsel döneme taşıma ve sapkınlıklarla başa çıkma yöntemi benimsenmektedir.

İslâm düşünce geleneğinde yaşanan bu İslâmlaşma tecrübesi, bir açıdan modern dönem İslâmlaşmanın temel tarihsel kaynaklarını meydana getirmektedir. İmam-ı Gazalî, gelişen Bâtınilik akımları karşısında İslâm'ı nasıl ihyâ etmeye yöneldiyse, Osmanlı Müslüman aydın ve entelektüelleri de aynı saiklerle İslâm'ı, gelen yabancı (İslâm'a ters gelen ve İslâm coğrafyası dışından gelen) dalgalar karşısında ihyâ etmek istediler. Bundan dolayı İslâmlaşma fikriyatı, modern tarihsel dönemin bir "yeniden İslâmlaşma" biçimidir. Başka bir anlatımla; farklı bir tarihte gerçekleşen yeniden Müslümanlaşarak ihyâyı gerçekleştirme çabasıdır. Bu nedenle bu tarihin egemen tazyikinin etkilerini görmek mümkündür. Terakki, bilim, kadın, medeniyet vb. konularda ileri sürülen yaklaşımlarda bunu görüyoruz. Elbette, modern tarihe has kimi temalar bu, yeniden Müslümanlaşma arayışı üzerinde belli etkilere sahip olacaktır. Benzer biçimde, daha önce de İslâm toplumunun dışından gelen tazyiklerde bu etkileri ve bunlardan kaynaklanan kavramlara rastlamak mümkündür.

Modern Zamanlarda İslâmlaşma

Modern zamanlarda Müslüman toplumlar, yeni bir tarihsel dünya içinde yaşamaktadır. Bu tarihsel dönem, daha önceki tarihsel dönemlere göre belli farklılıklar taşımaktadır. Yeni ideolojiler, kurumlar, siyasetler ve fikirler ortaya çıkmaktadır. İslâm dünyası hem Moğolların hem de Haçlıların saldırılarına uğramaktadır. Çünkü yukardan Sovyetler (yine kuzeyden gelen modern Moğollar), Batı'dan ise Avrupalılar (modern seküler haçlılar) İslâm topraklarını işgal etmektedir. Ayrıca hem siyasal saldırılar bulunmakta hem de ideolojik-kültürel saldırılar.

İslâm dünyası büyük, kapsayıcı ve derin tehditlerle yüz yüzedir. Müslüman toplumlar siyasî, askerî ve kültürel kuşatma altındadır. Tarihin en büyük tehditleri içinde yaşamaktadır. Bunlara karşı Müslüman âlimler, aydınlar, yöneticiler ve halktan insanlar çeşitli tepkiler geliştiriyorlar. Özellikle entelektüel zaviyede İslâmlaşma meydana gelmektedir. İslâmlaşma, yeniden İslâm'la varlık kazana-

rak bu tehditleri savma, onları reddetme ve onlara karşı yeni çözümler geliştirmenin entelektüel arayışıdır. İslâmlaşma sadece dış dünyadan gelen siyasetlere ve düşüncelere karşı değildir, aynı zamanda bu düşüncelerden etkilenerek İslâm düşüncesini bozmaya ve çarpıtmaya yönelen çeşitli İslâm toplumu entelektüellerine de karşıdır. İslâmlaşma hem bir meydan okumadır hem de bir alternatif olma arayışıdır. İslâm aracılığıyla meydan okumak ve İslâm aracılığıyla alternatif olmak refleksini taşır içinde.

Modern zamanlarda İslâm düşüncesi Materyalizm ve Pozitivizm akımları başta olmak üzere çeşitli yeni fikirlerin taarruzuyla karşılaşıyor. Batı'dan yapılan tercümeler aracılığıyla bu ideolojiler ve dünya görüşleri İslâm'ın çeşitli yönlerine meydan okuyor. Osmanlıcaya çevrilen Dozy'in İslâm Tarihi, Draper'in Niza-i İlm-ü Dinve Ernest Renan'ın makaleleri tam mânâsıyla modern dünya görüşünün İslâm düşüncesine saldırılarını anlatmaktadır. Büchner'in Madde ve Kuvvet başta olmak üzere Spencer'den, Comte'dan yapılan birçok çeviriler, sonucunda İslâm dünya görüşünü yeni bir zihinle sorgulamaya ve yorumlamaya çağırmaktadır.

Özellikle Osmanlı toplumu örneğinde Abdullah Cevdet, Beşir Fuad ve Tevfik Fikret gibi entelektüeller bu tercümeler aracılığıyla İslâm toplumunda yeni bir fikir başlatma çabasındadırlar. İslâm geleneğini, ana düşüncelerini ve sistematiğini pozitivist ve materyalist görüşler aracılığıyla çeşitli sapkın (klasik İslâm anlayışından ayrışan) yorumlara gitmektedirler. Örneğin; Abdullah Cevdet, evrimci sosyolojinin öncülerinden pozitivist Spencer'in "organik toplum" ve "toplumsal evrim" yaklaşımlarıyla İslâm'ı tevil etmeye çalışır.

İslâm düşüncesini ana referans alan münevverler, bu "modernlik sapkınlıkları"na karşı eleştirel bir tutum içine girerler. Artık klasik dönem Bâtıniliğin sapkın mezhepleri yerine Pozitivizm ve Materyalizm mezheplerinin sapkınlıkları yer almaktadır. Burada iki tutum öne çıkar:

a) İslâm'ı bozmaya yönelen sapkın yaklaşımları eleştirerek reddiyeler yazmak.

b) İslâm'ı yeniden asıl kaynaklarına giderek, oradan hareketle yorumlamak.

İslâm'a Yönelen Entelektüel Tehditlere Reddiyeler

İslâmlaşmanın modern zaman temsilcileri Avrupa düşüncesinden gelen ve Müslüman zihne yönelen saldırılara karşı çeşitli reddiyeler yazarak tepkilerini ortaya koymaktadırlar. Bu reddiyeler aracılığıyla bir "kitaplar savaşı" ya da "kültür savaşı" yaşanır, entelektüeller arasında. Mehmet Akif Ersoy, Namık Ke-

mal, İsmail Fenni Ertuğrul, Banbanzade Naim gibi İslâmlaşmadan yana olan aydınlar, bu reddiyelerin başını çekmektedir.

M. Akif Ersoy, Abdullah Cevdet'in Dozy'den tercüme ettiği İslâm Tarihi adlı eseri ile ilgili olarak şu eleştirilerde bulunur.

> "İslâm'ın esasını sarsmak ve birliğin temellerini (rabıta-i vahdet) yok etmek amacıyla bu eser yazılmıştır. Müslümanları dinleri ile ilgili yabancıların yazdıkları konusunda malûmat sahibi yapmak amacıyla yapılmış bir tercüme olmayı, tam tersine 'Ey Müslümanlar! Din diye sarıldığınız mahiyetin ukul için, efkar için ne müdhiş bir kayıt olduğunu anlayınız. Daha ne zamana kadar böyle hurafata esir olup kalacaksınız?' nida-i tezyifi her kelimesinden yükselen bir adamı Müslüman yahut Müslümanlık muhibbi tanımakta ma'zurum."
>
> "(....) Pekâlâ! Abdullah Cevdet Efendi Dozy'nin yaptığı bir kör baltayı eline alır da Arnavud'u Türk'e, Türk'ü Arab'a, Arab'ı Laz'a, Laz'ı Kürd'e, Kürd'ü Çerkes'e, Çerkes'i Gürcü'ye sımsıkı bağlayan, hem de aradaki cinsiyet münazaatını bertaraf edecek sûrette bağlayan bu tek rabıtayı kırmaya çalışırsa, bu sersemliğiyle eser- fetanet mi göstermiş oluyor?"
>
> "(....) Bir Dozy peyda oluyor, Peygamber hakkında söylemediğini bırakmıyor. Sonra bir Abdullah Cevdet geliyor, o sözleri bize mahz-ı hakikat göstermek istiyor. Bundan münfail olan âlem-i İslâm'a karşı da efendimiz çıkarak Dozy'in sözleri hakikat, Abdullah Cevdet Efendi tercüman-ı hakikattir, hizmeti ise Rahmetullah'ın mücahedesi kadar büyüktür diyorsunuz!" (M. Akif, 11-18: Tarihsiz)

Ahmet Hilmi, Materyalizm ve Pozitivizmin İslâmiyet hakkında yol açtıkları tartışmaları ve aydınlar üzerinde bıraktıkları etkilere karşı birçok kitap kaleme alır. Bunlar içinde özellikle Huzur-ı Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti adlı eseri oldukça önemlidir. Eserin ismi bile bize çok şeyi anlatmaktadır: Materyalizmin, akıl yoluyla delalet mesleği olduğu. Bu reddiye risalesinde Materyalizm bir delalet mesleği olarak anılmakta ve bunu dogmatik bir tarzla savunmak yerine fen ve akıl yoluyla, bilimsel yöntemlerle göstermek istemektedir. Risalenin diğer önemli özelliği ise yazılan bir kitabın eleştirisinden oluşmasıdır. Celal Nuri, dönemin Batıcı ve materyalist aydınlardan biridir ve Tarihi İstikbâl adıyla söz konusu düşüncelerini kitaplaştırmıştır. Bu kitapta felsefe, varlık ve fen ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Varlığın maddeliliği fen ile ispatlamaya çalışılmaktadır. Fen, tek bilim otoritesi olarak kabul edilmekte ve mutlak hakikatin yolu olarak görülmektedir. "Hakikate vusul için bir tek vasıtamız vardır: Fen" der. Ahmed Hilmi, bu materyalist yaklaşıma çeşitli bilimsel ve akılsal eleştiriler getirmektedir. Bilimsel bilginin sınırlarına ve izafiliğine dikkat çekmektedir (Age, 74-75). Hem Materyalizmin hem de Poziti-

vistlerin, fen ve akıl dışında yer alan bilme yollarını inkâra yöneldiklerini söyler. "Keşfiyat-ı samimiye-i fıtratı" gibi, farklı bilme yollarının varlığına dikkat çeker (Ahmed Hilmi, 2012: 47-48).

Ahmed Hilmi, bir Müslüman aydın olarak bilmenin materyalist ve pozitivistlerin ileri sürdüğü gibi sadece madde ve bilimsel bilgi olmadığını, bunun yanında, irrasyonel diye adlandırabileceğimiz, "keşfiyat-ı samimiye-i fıtrat" olduğunu söyler. Diğer çalışmalarında (Niçin Allah'a İnanıyoruz?)da imana ve inanca yönelen materyalist ve pozitivist taarruzlara karşı durmaya çalışır.

Materyalizm ve Pozitivizm gibi modern dönemin en önemli düşünce tarzlarının delalet (sapkın) mezhepleri ve meslekleri olarak görülmektedir. Örneğin; Emin Feyzi Bey'in İlim ve İrade adlı risalesinin alt başlığı, "maddiyun mezhebinin reddine muhtevidir". Risalede "maddiyun mezhebi", "Darwin mezhebi" gibi ifadeler oldukça önemlidir. Çünkü İslâm dışında yer alan ve İslâm'ı bozmaya yönelen Avrupa akımları, bâtıl mezhepler olarak kavramlaştırılıyor. Risaleyi kale almaktaki amacını ortaya koyarken bu ana tutumu ortaya çıkıyor.

> "Kuvve-i fikir ve fetaneti henüz ağır mebhasleri tahlile müsaid bir devreye yetişmemiş olanlar, fen lafzının sihrine pek çabuk mağlub olurlar. Bu sebebden maddiyyun efkâr ve asarına karşı daima teyakkuz ve intibahda bulunmayı te'min maksadiyle ve bâtıl mezhebin hatalı cihetlerini hakikat-bin gözlere göstermek niyet-i halisasiyle şu risaleyi yazarak derya-yi ma'arif-i İslâmiyye'ye bir katre daha ilave ettim" (Age, 2012:29).

Materyalizm, "bâtıl mezhep" olarak tanımlanmakta ve bu mezhebin fikir ve eserlerinin yol açabileceği tahrifatlara karşı daima uyanıklık içinde bulunmak amacıyla risaleyi kaleme aldığı ifade edilmektedir. Bu çabanın İslâm'ın maarif deryasına bir damla olduğunu söylüyor.

İslâmlaşma fikriyatının klasik İslâmî kodlama tarzlarının sürekliliğini temsil etmesiyle karşılaşıyoruz burada. Bu bağlamda Pozitivizm ve Materyalizmin "modern bâtıni mezhepler" olarak yorumlanmaya devam edilir. Bu konuda en çarpıcı metinlerin başında İsmail Fenni Ertuğrul'un reddiyeleri ve kritikleri gelmektedir. Materyalizme yönelik en önemli reddiyelerden biri olarak kaleme aldığı kitabı, aynı zamanda çok önemli bir Pozitivizm eleştirisidir (Ertuğrul, 1996).

Kitap ağırlıklı olarak XIX. yüzyıl Materyalizminin ve Pozitivizmin düşünce temelleri İslâm anlayışı bağlamında tartışılmakta ve eleştirilmektedir. Kitabın adı bile başlı başına dönemin en önemli iki fikri tehdit olarak algılanan yaklaşım ya da ekolüne işaret etmektedir: Maddiyun Mezhebinin İzmihlali: Maddiyun Mezhebiyle (Monizm) ve Felsefe-i Müsbete Mezheplerinin Keşfiyat-ı Fenniye ve Muhakemat-ı Akliyye-i İle Redd ü İbtali" (1928). Materyalizm ve Po-

zitivizm iki mezhep olarak anılmaktadır. Müsbete mezhebi, İspatiye mezhebi ve maddiyun mezhebi ifadelerine sıkça rastlamaktayız. Kitapta ruh, vücut, yaratılış, madde, Allah, birlik ve çokluk, yaratılış, tekâmül, ebedîlik gibi çeşitli felsefe ve kelâm konuları ele alınmaktadır (Ertuğrul, 1996). Ertuğrul'un da klasik İslâm kelâmının akımları ya da fikir ekollerini mezhep kavramıyla kodladığını görüyoruz. Kullandığı kavram ve başvurduğu dil büyük ölçüde İslâm düşüncesinin modern zamanlardaki bir devamı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mehmet Akif Ersoy, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmed Hilmi ve Emin Feyzi, İslâm toplumuna (Osmanlı) giren modern düşüncelere karşı ortak bir entelektüel tutumu temsil ediyorlar. Allah'ın varlığını tartışmaya açan, bilimsel bilgiyi hakikat olarak lanse eden, yaratılış, tekâmül, kâinat ve ötesi gibi konularda Metafiziği dışlayan ve çeşitli aydınları bu bağlamda etkileyen fikirlere karşı eleştirel bir tutumu geliştirmektedirler. Reddiyeleriyle ve kritikleriyle bu akımların ana önermeleriyle yüzleşmekte ve İslâm'ın ontoloji, epistemoloji ve değer tezlerini ileri sürüyorlar. Böylece İslâm'ın dünya görüşünü çözmeye yönelen bilgilere, ideolojilere ya da modern dönem sapkın mezheplerine karşı entelektüel tepkiyi temsil ediyorlar.

Modernliğin getirdiği "Bâtınilik", elbette sadece Materyalizm ve Pozitivizm ile sınırlı değildir. Aynı zamanda milliyetçilik de bulunmaktadır. Nitekim İslâmlaşma fikriyatının temsilcilerine düşünce dünyasında modern Bâtınilik nasıl ki delalet mezhepleriyse, milliyetçilik de cahiliye asabiyesi olarak kavmiyetçiliktir. Bir kavmiyet davasıdır. Bunu en çarpıcı biçimde Babanzade Ahmed Naim'in İslâm'da Davayı Kavmiyet adlı risalesi temsil eder (Babanzade Ahmed Naim, 2013). Yine Mehmet Akif'in kavmiyetçilik ile ilgili yazdığı makaleler ve şiirlerde bunu sık sık gözlemliyoruz. Burada İslâmlaşma aktörlerinin, ortaya koydukları bilgilerin ve geliştirdikleri tezlerin bilimsel değerinden öte, temsil ettikleri entelektüel davranış önem taşımaktadır. Bu entelektüel davranış, İslâm düşüncesine yabancı ve onu bulandırmaya yönelik fikirlere karşı eleştirel ve reaksiyoner özellikler içerir.

Bu eleştirel ve reddiye tutumun doğrudan müsteşriklerin İslâm'ı hedef alarak yazdıkları eserler ve geliştirdikleri fikirlere karşı da görmekteyiz. Anglikan Kilisesi'ne Cevaplar başlığıyla Abdülaziz Çaviş'in çalışması en önemli olanların başında gelmektedir. Ankara'da Şer'iye Vekâletine bağlı İslâmiyet'i Araştırma ve Te'lif heyeti başkanı olarak hazırlamıştır. Anglikan Kilisesi'nin İstanbul meşihatına sorduğu sorulara cevaplar verilmek üzere kaleme alınmıştır. Eser Arapça yazılır, ancak daha sonra M. Akif tarafından Türkçeye çevrilerek yayınlanır. Dört ana bölümden oluşan kitap ruh, medeniyet, İslâm âlemindeki hastalık ve çareler, Fransa ve İngiltere basınında İslâm aleyhine çıkan yazılara cevaplar, içkinin sosyal ve bireysel hayatta yol açtığı problemler ve bununla baş etmenin çareleri ele alınmaktadır (Abdülaziz Çaviş, 1993). Dolayısıyla felse-

fi, kelâmî, siyasî ve güncel konulara ilişkin Batılıların İslâm inancına yaptıkları saldırılara karşı cevaplar verilmektedir.

Reddiye ve Eleştirilerle Beraber Yeniden İslâmlaşma

Yeniden İslâmlaşma, bütün ihyâ hareketlerinde karşımıza çıkar. Ana çıkış noktası yabancı, Bâtıni ve delalet içinde olan sapkın ideolojilerin, mezheplerin ve akımların yol açtığı İslâm'ı bozma ameliyelerine karşı İslâm'ı ana kaynaklarından hareket ederek yeniden doğru bir biçimde yorumlamaktır.

Burada İslâm'ı, ana kaynakları olarak, İslâm ve Sünnet temelinde ele almak, her çeşit bozma tehditlerine karşı İslâm kaynaklarını ve doğru bilgisini korumak, yanlış "tevilllere" (İslâm'ın otantisine uymayan yaklaşımlarla yanlış yorumlanması) karşı "doğru yorumu" korumanın esas alındığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede ıslah ve içtihat tartışmaları ortaya çıkmaktadır. Gazalî, İbn-i Teymiyye ve Şah Veliyullah kendi dönemlerinin en önemli ıslahçıları olarak anılırlar. Onlar tarihsel gelişmelerle ve yeni ortaya çıkan şartlarla beraber, asıllarından uzaklaşan İslâm'ın yeniden aslına giderek, yeni tarihsel şartların ihtiyaçlarına göre yorumladılar.

Modern zamanlarda da en çok vurgulanan temaların başında bu konu gelir. İslâmlaşma, burada ihyâ, ıslah ve içtihat kavramları bağlamında çeşitli tartışmalara girer. İçtihat kapısının açık ya da kapalı olması, dinde reform mu ıslah mı olacağı tartışması önem kazanır. Bütün bu tartışmalar temelde yeniden İslâm'la buluşmayı ve onu yeniden yeni tarihsel-toplumsal ilişkilere katmayı anlatır. Böylelikle İslâmlaşma iki boyutuyla önem taşır.

a) Asıl kaynaklara dönme (Asr-ı Saadet söylemi)

b) Yaşanan asır içinde İslâm'ı yeniden canlandırma (ihyâ söylemi)

Birinci yaklaşımın ana tezi şöyle özetlenebilir: Tarihsel zamanın yürüyüşüyle ortaya mesafeler çıkmakta ve bunun sonucunda çeşitli hurafe ve bid'atler Müslüman zihne ve topluma yayılmaktadır. Bu bid'at ve hurafeler İslâm toplumlarını cehalete, yoksulluğa ve sefalete sürükler. Bunların Müslüman zihinde yer açtığı bulanıklıklar, cehaletler ve toplumda sebep olduğu yoksulluklar en önemli iç toplumsal tehditlerin başında yer almaktadır. Müslüman zihni çevreleyen ve İslâm toplumunu bunaltan bu durumdan selâme çıkmak için Asr-ı Saadete dönmek gerekir. İslâm'dan uzaklaşan Müslümanları yeniden bu şekilde İslâmlaştırmak mümkündür.

İkinci tez ise şudur: Müslümanlar yeni bir çağın tarihsel koşulları içinde yaşıyorlar. İnsanlığın tarihi yeni bir asır içinde var olmaktadır. Bu asrın yeni ihtiyaçları, gelişmeleri ve durumları/ahvali bulunmaktadır. İslâm, bu ihtiyaçlara

göre yeniden yorumlanmalıdır. Islah bunu anlatır. İslâm'ın aslından kopmadan onun asrın bilincinde görmek! Akif'in ileri sürdüğü "asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" tezi bunu anlatır.

İslâmlaşma düşüncesi, iki cepheyle karşı karşıyadır. Birincisi Müslümanların bizzat kendi sorumsuzluklarından kaynaklanan cehalet, bilgisizlik ve İslâm'la karıştırılan çeşitli yanlış efsaneler, anlatılar ve benimsenen düşünce ve alışkanlıklardır. İslâm toplumunun bu zihni alışkanlıkları ve inanış kalıpları "bid'at ve hurafe" kavramlarıyla teorize edilir.

İkincisi ise Avrupa modernliğinin Materyalizm ve Pozitivizm ideolojilerine karşı içine düştükleri durumdur. Modern dünyanın ortaya koyduğu yeni toplum ve yeni tarih çeşitli sorunlar, kavramlar ve pratiklere yol açmaktadır. Bütün bunlar Müslümanların süregelen sistematiğini, düşünme biçimlerini ve zihin yapılarını sarsıyor. Ayrıca İslâm toplumlarının toplumsal ve politik yapılarını da derinden etkiliyor. Bu süreçte önce Müslümanlar daha sonra da onların inandığı İslâm sorgulanmaya başlanıyor.

İki durumda da Müslüman aydınlar, Müslüman toplumu İslâmlaşmaya çağırmaktadır. Başvuru otoritesi olarak Asr-ı Saadet önerilmektedir. İslâm'ın bu altın çağına, saadet toplumuna giderek oradan alınan ilham ve temiz ilkelerle beraber yeniden İslâmlaşmanın gerçekleşebileceğini düşünürler. Müslümanların kurtuluşu için bu çağa ve bu model topluma dönmeleri gerekir. Burada ihyâ ve ıslah teorisi, İslâmlaşmanın en önemli araçlarından biri olarak kabul edilir. Model çağ ve model toplumdan modern dünyaya bakmak ve kendini buna göre yorumlamak için buna gerek duyulmaktadır. Buna bağlı olarak içtihat, tecdid, ihyâ, ıslah, tenvir gibi çeşitli kavramlardan örülen yeni bir epistemik perspektif gelişir.

Her yorumlama yeniden yapılandırmayı getirir. Bundan dolayı İslâm'ın tarih, kadın-erkek, çalışma, bilim, kâinat, cemiyet ve insan anlayışları yeniden sistemleştirilerek modern tarihin dil dünyasına taşınır. Örneğin; Ahmed Hilmi'nin, İslâm Tarihi bu açıdan önemlidir (Ahmet Hilmi,1974). İslâm tarihi, hem İslâmî geleneğin, peygamberleri temele alan bir perspektifini içerir hem de modern nesnel tarih yaklaşımını içerir. Yer yer modern tarih yaklaşımın çağlar sistematiğine başvurur. Böylelikle İslâm'ın, modern tarih yaklaşımı içinde de var olmasını sağlamaya çalışır. Tarih, İslâmlaşır; İslâm tarihleşir. İslâm'ın tarihi varlığı, modern tarih anlayışı içine taşınarak modern idrake sunulur. Böylelikle İslâm'ın yeni tarihi dünya içinde yer edinmesi, var olması, yaşaması ve hayatiyeti sürdürmesi istenir.

Bilim alanında da İslâmlaşma çeşitli argümanlar geliştirmektedir. Modernliğin, bilimin İslâm'la bağdaşamayacağı, İslâm'la bilim arasında çatışmalar yaşandığı tezlerine karşı, çeşitli cevaplar geliştirilir. İslâm'ın bilim alanında teş-

vik edici, destekleyici ve ödüllendirici normları gündeme getirilir. Yine Müslümanların tarih içinde yaptıkları başarılı bilimsel çalışmalardan bahsedilir. Avrupa modernliğinin pozitivist ve materyalist mezheplerinden (!) gelen ve Metafiziği dışlayan bilim anlayışına karşı çeşitli tutumlar ortaya konur.

Bediüzzaman'ın Risale-i Nur külliyatı yaratılış, varlık, tekâmül, iyi-kötü, Allah, irade gibi konuları, modern dünyadaki idraklere seslenen yeni zamanların kelâmı olarak karşımıza çıkar. İslâmlaşmanın Kelâmî yolunu önümüze koyar. Yaratılış, haşir, Allah, ahiret konuları, modern materyalist ve pozitivist mezheplere karşı savunulur. Müslüman zihni tehdit eden bu saldırılara karşı kelâmın yeni idrakiyle söyler. Müslüman zihni, modernitenin Bâtıl mezheplerinden gelen şüphelere karşı hikmet ve kelâm delilleriyle günümüz idrakine konuşur. Risale-i Nur, modern dönem kelâmın Müslüman zihnin Batı düşüncesiyle içine girdiği şüphelerden, bunalımlardan ve karanlıklardan onu alıp çıkaracak yeni aydınlanmasıdır. İşrak, ziya, nur ve tenevvürdür. Söz, yeniden aydınlığın (nurun) kadim kelâmı olarak şüpheye düşen ve bâtıla meyleden Müslüman zihne gelir! Söz'den nurlar akar! Kur'an hakikatleri ile imana çağrılan Müslüman, İslâmlaşmaktadır. Nurlarla aydınlanmaktadır. Her ihyâ hareketinin bir yeniden aydınlanma anlamına geldiğini en çok Bediüzzaman bize göstermektedir. Risale-i Nur adını, bu nedenle eserlerine verir. Şualar, Lem'alar gibi ışığı, ziyayı, aydınlığı vs. imgeleyen isimleri, bazı risalelerine ad koyar. İşrakiyyun felsefesine atıfları vardır. Dolayısıyla Müslüman'ın yeni çağda yeniden İslâm'dan ilham alarak aydınlanması için büyük bir düşünce ve hareket mücadelesi içindedir.

Osmanlı modernleşmesiyle başlayan yeni/modern İslâmlaşma, en büyük motivasyonunu ihyâ ve ıslah geleneğinden almaktadır. Tunuslu Hayrettin Paşa, bu açıdan çok önemli bir şahsiyet olarak öncü fikirlere sahiptir. Avrupa toplumlarını gezerek gözlemleyen, raporlar hazırlayan ve hatta ilk anayasa tezini geliştiren bir aydın ve devlet adamıdır. Yazdığı en ünlü kitabının mukaddimesinde görevini açıklarken modern zaman İslâmlaşma arayışını çarpıcı bir biçimde yansıtır:

> "İlk görevimiz Müslüman ümmetin koşullarını ıslah etmek için her yolu denemek, fiziki bilimlerin ve bilginin ufuklarını genişletmek, tarım ve ticarette servete götürecek yollar açmak, tüm sanayi kollarını desteklemek, aylaklık nedenlerini ortadan kaldırmak sûretiyle ümmetin kalkınmasını sağlamakta kararlı ve ısrarlı devlet adamlarını teşvik etmektir. İkinci görevimiz..." (Tunuslu Hayreddin Paşa, 2002: 96-97) diye devam eder, Tunuslu.

Müslüman kamuoyunda gayrimüslim ve Avrupalılara karşı her şeyi lanetleyen ve dışlayan reddiyeci tutumu uyararak "şeriatla uyumlu olanlara karşı takındıkları muhalif tutumlar" dan onları vazgeçirmektir.

Batı modernliğiyle olan ilişkileri yine eklektik bir biçimde ele alan yaklaşımları öne sürer: "Koşullarımıza uygun ve aynı zamanda şeriatımızı destekleyecek ve onunla uyuşacak olanı seçebilmek." Burada çok açık bir biçimde Müslümanların modernlikle kuracağı ilişkiyi ortaya koymaktadır. Toplumsal dinamiklerimizle uyumlu olan ve inancımızla bağdaşır boyutlara bakmak ve daha sonra onları seçmek! Üç önemli tutumdur bu. Modernlikle ilişkinin en önemli belirleyicilerini ortaya koyar. Toplumsal şartlarımıza seslenmesi ve İslâmiyet'le bağdaşması. Bunları saptadıktan sonra seçmeye gidilir. Ya da bu beklentilerimize cevap veren durumları seçerek toplumsal dünyamızı güçlendirme, kalkındırma ve dünyadaki yerini alması sağlanmaya çalışılır.

Paşa'ya göre Müslüman insan, yanlış inançlar içinde olan, ancak dünya meseleleri konusunda övgüye değer insanların hareketlerini taklit etmelerinde bir sakınca yoktur (Age, 97). Başka bir ifadeyle Avrupalılar, İslâm inancının dışında yer alsalar da, dünyaya ilişkin başarılarını taklit etmek bir Müslüman için sorun olmamalıdır. Böylece Paşa, Müslümanların Batı modernlerine karşı dünya işleriyle onların inançları arasındaki farkları gözeterek davranmalarını salık verir.

İttihad-ı İslâm

İslâmlaşma fikriyatının en önemli boyutlarından biri İttihad-ı İslâm'dır. Müslümanlar arasındaki İttihad-ı sağlamak oldukça uzun bir tarihsel döneme uzanır. İttihad-ı İslâm kavramını bütün İslâm âleminin birliğini sağlama anlamında Osmanlı döneminde girişilen hareketler için de kullanılmaktadır. Örneğin; N. Kemal, Kanuni zamanında "İttihad-ı İslâm taraftarının bekayasının ikdamıyla" Yemen'in fetih teşebbüsünün ortaya çıktığını söyler (Namık Kemal, 56-57: 2005). Gazalî ve İbn-i Teymiyye örneklerinde gördüğümüz gibi, yaşanılan teolojik ve politik tehditlerin İslâm ümmeti arasında fitnelere ve tefrikalara yol açtığı düşünülmektedir. Bunlara karşı çeşitli düşünceler geliştirmek, reddiyeler yazmak ve İslâm düşüncesini yeniden yapılandırmanın en önemli sosyolojisi, ümmet toplumunun birliğini sağlamaktır. Hem Bâtınilere hem de Moğollara karşı geliştirilen argümanlarda bunu izlemek mümkündür.

İttihat-ı İslâm, İslâm toplumlarının bütünlüğüne karşı duyulan bir kaygının ifadesi olarak gelişmektedir. İslâm toplumlarını parçalamaya, tefrikaya ve çözmeye yönelen akımlar ve siyasetler karşısında ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı normatif, siyasal ve sosyolojik boyutları bulunmaktadır. İslâm düşüncesinin, toplumsal bütünleşmeyi tehdit eden fikirlere karşı kelâm, siyasetlere ve hareketlere karşı da toplumsal-politik hareketler gelişmektedir. İttihat-ı İslâm bundan dolayı hem politik hem de entelektüel olarak gelişmektedir. Ancak ana

gövdesi toplumsal bütünlüğü sağlamak üzere yeni bir siyaset geliştirme motivasyonuna dayanmaktadır. Siyasal düşünceler, programlar, risaleler ve hareketler daha merkezi bir önem arz etmektedir. Gazalî'nin yaşadığı dönemde Müslüman toplumun önderi olarak gördüğü Abbasi halifesinin davetine icabet etmesi ve onun siyasetini meşrûlaştıran, savunan ve temellendiren fikirler geliştirmesi bu açıdan önemlidir.

Modern zamanlarda da İslâm toplumları büyük tehditlerle yüz yüze yaşamaktadır. Hem sömürgecilik, hem istibdat ve hem de yoksulluk bulunmaktadır. Bütün bunlar; Müslüman toplumları parçalamakta, sefalete sevk etmekte ve iç çatışmalara neden olmaktadır. Sömürgeleşmeye ve sefaletleşmeye karşı koymak için siyasal alanın meşveretle yenilenmesi ve toplumsal dünyanın da birlik içinde yaşaması gerekir. Ayrıca reel politik bağlamda parçalara ayrılan, işgal edilen ve çeşitli zulümler altında yaşayan Müslümanların kurtulabilmesi için ortak bir otorite etrafında toplanarak cihat etmeleri zorunlu hale gelmektedir.

İttihad-ı İslâm tezi, Müslüman toplumların birliğini korumaya yönelen çeşitli siyasal önermeler ve fikirler içermektedir. Kuzeyden Rusya ve Batı'dan Avrupa devletleri tarafından toprakları gün geçtikçe parçalanan ve işgale uğrayan Müslümanların ortak bir siyasal tahayyül, siyasal otorite ve siyasal eylem etrafında bütünleşmeleri zorunlu hale gelir. Nitekim; kavramı ilk defa Namık Kemal'in kullandığını görüyoruz (Karpat, 221:2005). Namık Kemal'e göre, İttihat-ı İslâm Osmanlı'nın zuhurundan beri vardır. Şimdi bu fikriyat etrafında bütün Müslüman toplumlar yekvücut hâlinde birbirlerinin menfaatlerini muhafazaya çalışarak büyük bir saadete ulaşacaklardır. İslâm âleminin tarih içinde sahip olduğu en yüce medeniyet düzeyini günümüze kadar ikame edememelerinin nedeni de ittihat-ı İslâm'dan uzaklaşmalarına neden olan tefrikalardır. Tefrikalardan çıkarak ittihat-a ulaşmanın yolu siyasî ve mezhebî tartışmalardan öte marifetin düşünce, bilim ve irfan dünyasından geçmektedir (Namık Kemal, 84-87:2005).

Bu siyasal tahayyülde İslâm birliği siyasal düşünce olarak gelişir, etrafında kitlelerin bütünleşeceği otorite olarak halifelik yeniden aktifleşir ve düşüncelerin otorite etrafında uygulanması amacıyla eylem olarak cihad gündeme gelir. II. Abdülhamid döneminde bunu çok bariz bir biçimde görmekteyiz. İslâm siyasal birlik düşüncesi Cemaleddin Efgani başta olmak üzere, Namık Kemal ile beraber yaygınlaşmaya başlar. Siyasal otorite olarak II. Abdülhamid'in halifeliği bütün İslâm topraklarında vurgulanır ve bu çerçevede işgalcilere karşı topraklarını savunmak için cihada davet edilir. II. Abdülhamid'in ittihat-ı İslâm siyaseti çerçevesinde yazdırdığı risaleler, desteklediği aydınlar, şeyhler ve matbuat incelendiği zaman siyasal birlik teorisi, halifelik siyasal otoritesi ve cihad siyasal eylemi açıkça görürüz.

Bediüzzaman'dan Mehmet Akif Ersoy'a kadar birçok İslâmlaşmadan yana olan ulemâ ve aydın da İttihat-ı İslâm tezini savunmaktadır. İttihat-ı İslâm, İslâm topraklarını işgal edenlere karşı cihat etmeyi, Müslüman toplumları sefalet ve körlüğe sürükleyen hükümdarların istibdat rejimlerini sorgulamayı ve yeniden siyasal birliği/bütünleşmeyi savunmayı üstlenir. Namık Kemal'den Bediüzzaman'a kadar bu düşüncelerle karşılaşırız.

Bediüzzaman ittihat-ı İslâm ve ittihat-ı Millet kavramlarını yoğun bir biçimde kullanır. Öncelikle sosyolojik bağlamda Müslüman unsurların ırkçılık ve milliyetçilik etrafında ayrışmaya yönelen tutumlarını eleştirerek "unsuriyet için İslâm yeter" der ve böylece toplumsal bağlamda "ittihat-ı Milleti" savunur. Hatta genel İslâm milletinin ve Osmanlıların kurtuluş ve hayatını ittihat-ı millete görür (Nursi, 29-30: 2009).

Nursi, böylece ittihat-ı İslâm'ı siyasal bir bağlamda ele almanın ötesinde daha çok sosyolojik temeller açısından düşünür. Milletin birlik düşüncesini savunur ve bu da Anasır-ı İslâm yaklaşımına karşılık gelmektedir. Ona göre ittihat fikriyatı cehaletle gelişemez. Bunun için marifetin aydınlığıyla ortaya çıkacak fikirlerin sentezi gereklidir (Bediüzzaman, 2009: 133).

İslâm ittihadının kuruluşu için Müslüman toplumların kendi içinde yaşadıkları çatışmaları, ayrılıkları ve istibdatları da aşmaları gerekmektedir. Bunun bir ayağını, millet düşüncesi oluşturuyorsa diğer ayağı da istibdadın eleştirilerek Müslüman toplumun siyasal özgürleşmesidir. Bunun için istibdadın yol açtığı sefalet ve zilletten çıkmak mümkün olur. İstibdat yerine meşveret, istişare ve şura sistemleri uygulamalıdır. Namık Kemal, bu konuda önemli yaklaşımlar ortaya koyar. "Usûl-i Meşveret" teziyle dönemin otoriter siyasal yönetimini eleştirir ve Cumhuriyeti savunur (Mardin, 1996: 342). Meşveret, şura ve biat kavramları etrafında meşrûiyet düşüncesini geliştirir. II. Meşrûtiyet'in ilanıyla beraber ortaya çıkan yeni entelektüel ortamda bütün İslâmlaşma taraftarı aydınlar, hem istibdadı eleştirecekler hem de Meşrûtiyet düşüncesini savunacaklardır. Hatta Said-i Nursi, İslâm'ın gelecekte var olabilmesinin "birinci kapısı" olarak (Kara, 1994: 101 ve 126-127) Meşrûtiyet yönetimini görmektedir.

İslâm siyasal düşüncesinin ittihat-ı İslâm bağlamında istibdat eleştirisi ve hürriyet ile beraber yeni bir siyasal toplum tahayyül arayışı Mehmet Akif'te de karşımıza çıkar. Akif'in İstibdat adlı şiiri, tam anlamıyla hükümdarlık siyasal gelenek eleştirisi ve yeni siyasal hürriyet arayışıdır. Bu arayışı sadece II. Abdülhamit dönemine münhasıran sürmeyecek, daha sonra da devam edecektir. Nitekim; kendisinin de mebus olduğu Birinci TBMM'den tasfiye olduktan sonra kurulan ikinci meclisin İslâm'ı siyasal alandan uzaklaştırma tartışmalarını yaptığı aynı günlerde İstanbul'da Said Halim Paşa'nın "İslâm'da Teşkilat-ı Siyasi-

yat" adlı makalesini tercüme ederek bastıracaktır (Şengüler, C,6, 1993: 450-507). İslâm'ın siyaset teşkilatının temel özelliklerini Said Halim Paşa'nın çevirdiği risalesi aracılığıyla ortaya koyacaktır. Meclis, yasa, teşri, siyasi partiler, hükûmet başkanı gibi konuların, İslâm açısından tahlilini kapsayan görüşler, Ankara'nın dikkatine sunulacaktır adeta.

İttihat-ı İslâm düşüncesinin başka bir yönü de hilafetin varlığıyla ilgili ortaya çıkan gelişmeler etrafında şekillenmektedir. Şöyle ki; Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve hilafetin lağvıyla beraber, siyasal otorite boşluğu ortaya çıkmıştır. Buna Müslümanların uzun tarihinden bakınca, siyasalın düşüşü adını verebiliriz. Çünkü tarih boyunca Müslüman toplumlarda şer-i şerife bekçilik yapan siyasal otorite ilk defa düşmüştür. İkinci olarak, bütün Müslümanları ortak bir siyasal tahayyülde tutan halifelik düşüncesi çözülmüştür. Böylece ümmet toplumu, ilk defa ortak siyasal muhayyile içinde kendini idrak etme davranışından uzaklaşmaya başlamıştır. En azından asırlar boyunca süren bu zihni alışkanlık, ilk defa bozulmayla tehdit altında kendini hissetmektedir. Üçüncü olarak din ü devlet dengesine dayalı siyaset ve din ilişkileri devlet lehine bozulmuştur.

İttihat-ı İslâm düşüncesi halifeliğin lağviyle oluşan siyasal boşluğu doldurmak üzere İslâm Devleti teorisini geliştirmeye başlamıştır. Reşit Rıza'nın halifeliğin yeniden tesisi için verdiği uzun süreli mücadelenin sonuçsuz kalması akabinde bu kavramı geliştirmesi, bu açıdan oldukça anlamlıdır (Reşid Rıza, 2010). İslâm Devleti tezi, 1960'lı yıllarda soğuk savaş koşulları altında oldukça ideolojik ve ütopik anlamları yoğun bir biçimde "İslâm nizamı" temasıyla öne çıkacaktır. Seyyid Kutup, Mevdudi, Abdülkadir Udeh gibi Müslüman aydınların ana düşünceleri bunun etrafında hareket edecektir.

İttihat-ı İslâm düşüncesi, değişen tarihsel dönemlere eş güdümlü olarak farklı kavramlar ve farklı kurumsallaşma girişimleriyle beraber devam etmiştir. Türkiye'de Milli Görüş hareketi, Mısır'da ve diğer Arap ülkelerinde Müslüman Kardeşler hareketi başta olmak üzere, çeşitli tezlerinde İttihat-ı İslâm söylemlerini öne sürmektedirler. Çoğunlukla İslâmî hareketler ittihat-ı İslâm yaklaşımını dillendirirken, buna karşın, devletler nezdinde de İslâm Bankası ve İslâm İş Birliği Teşkilatı gibi girişimleri de bu bağlamda okumak mümkündür.

KAYNAKÇA

Abdülaziz Çaviş (1993), Anglikan Kilisesine Cevap, Çev. M. Akif, Aktaran Şengüler, M. Akif. Külliyatı, Cilt 8, İstanbul: Hikmet neşriyat.

Ahmet Hilmi (2012) Huzur-ı Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti, Haz: E. Erbay, A. Utku. Konya: Çizgi Kitabevi.

——— , (1974) İslâm Tarihi I-II-III, Sad: Z. Nur Aksun, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Ayoob, M. (2005) "The Future of Political İslâm", International Affairs, Valoume 81, Issue 5. pp. 951-961.

B. Abu-Manneh (1979) "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi", Middle Eastern Studies, V 15, May, 1979, Number 2, pp. 131-153.

Babanzade Ahmed Naim (2013) İslâm'da Davayı Kavmiyet, İstanbul: Nubihar Yayınları.

Bediüzzaman Said-i Nursi (2009) İçtimai Reçeteler, İstanbul: Zehra Yayıncılık.

Denoeux, G. (2002) "The Forgotten Swamp: Novigating Political İslâm", Mıddle East Policy. Vol.IX, No.2, June, pp: 56-81.

Gazalî, (1993) Bâtıniliğin İçyüzü, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

———, (1993) "Mukaddime", Bâtıniliğin İçyüzü içinde, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. Yayınları, ss. 1-4.

———, (2009) Filozofların Tutarsızlığı, İstanbul: Klasik Yayınları.

Emin feyzi (2012) İlim ve İrade: Maddiyyun Mezhebinin Reddine Muhtevidir, Haz: A. Utku-U. Köroğlu, Konya: Çizgi Kitabevi.

Ertuğrul, İ.F. (1996) Materyalizmin İflası ve İslâm, I-II, Sad: A. Kılıçsoy, İstanbul: Sebil Yayınevi.

Fazlur Rahman (2006) İslâm'da İhyâ ve Reform, Ankara: Ankara Okulu.

Karpat, Kemal H. (2005) İslâm'ın Siyasallaşması, İkinci Baskı, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kara, İ. (1994) İslâmcıların Siyasi Görüşleri, İstanbul: İz Yayıncılık.

M. Akif, (tarihsiz) "Açık Mektup: Ebuz-Ziya Tevfik Efendi'ye", SM, 18 Şubat 1325.

Şengüler, M. Akif Külliyatı, Cilt: 5, ss. 11-18 İstanbul: Mert Yayıncılık.

Mardin, Ş. (1996) Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İstanbul: İletişim Yayınları.

Namık Kemal (2005) Bütün Makaleler 1, Haz: Aydoğdu-Kara, İstanbul Dergâh Yayınları.

———, (2005) "İttihad-ı İslâm", İbret, No:11,21 Rabiulahır 1289/ 15 Haziran 1288, s. 1.

Namık Kemal Bütün Makaleleri 1, 84-87, Haz: Aydoğdu-Kara, Dergâh

———, (2005) "Mütalaa", İbret, No. 14, 8 Haziran 1288, s. 2, aktaran, Namık Kemal.

Makaleler, 1, Haz: Y. Aydoğdu- İ. Kara, Y 56-57, İstanbul: 2005, Dergâh Yayınları.

İbn-i Teymiyye (1985) Siyaset- Es-Siyasetüş-Şeriyye, Terc. V. Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları.

İlhan, A. (1992) "İmam-ı Gazalî ve Fedaihul-Bâtınıyye", Batıniliğin İç Yüzü içinde IV-XII, Ankara: DİV Yayınları

Said Halim Paşa (1993) "İslâmlaşma 1", Mehmed Akif Külliyatı içinde, Trc: M. Akif, Haz: İ. H. Şengüler, c. 6, İstanbul, Hikmet Neşriyat, ss. 403-442.

Şengüler (1993) Mehmed Akif Külliyatı, Cilt 6, İstanbul: Hikmet Neşriyat.

Reşid Rıza (2010) Hilafet, İstanbul: Mana Yayınları.

Tunuslu Hayreddin Paşa (2002) En Emin Yol, İstanbul: Ufuk Yayınları.

TÜRKİYE'DE İSLÂMÎ DİRİLİŞ HAREKETLERİ

Ali Erken*

20. yüzyılın başından itibaren Osmanlı İmparatorluğu coğrafyasında yaşanan siyâsî ve sosyal çalkantılar 1. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle beraber bu yapı üzerinde yeni bir düzenin inşa edilmesiyle sonuçlandı. Osmanlı dışında kalan İslâm coğrafyası topraklarında ise temel misyon Batılı güçlere karşı verilen mücadele oldu. Bu açıdan Müslüman toplumlarda yeşeren İslâmî diriliş hareketleri farklı bağlamlar içerisinde farklı hassasiyetler ve söylemler geliştirdiler. Nitekim; Türkiye özelinde uygulamaya konan Cumhuriyet devrimleri ve Batılılaşma reformlarının sekteye uğrattığı İslâmî kimliği ve kurumları yeniden canlandırmak ülkede yeşeren İslâmî hareketlerin odak noktası olmuştur.

Bunlara ilâveten, Türkiye'nin Cumhuriyet devrimleri sonrası yaşadığı yalnızlaşma sürecidir. Cumhuriyet yönetiminin İslâm dünyası ile mesâfeli bir ilişkiyi tercih etmesi gerek Arap coğrafyası ile gerek de Asya'daki Müslüman toplumlar ile kültürel ve entelektüel alışverişin zayıflamasını beraberinde getirdi. Dil reformunun da bu kopuşun derinleşmesini hızlandırdığını söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında benzer bir Batılılaşma süreci yaşamayan Mısır, Pakistan veya İran'da ortaya çıkan diriliş hareketlerinin benimsedikleri söylem, talepler ve metod açısından farklı evrelerden geçtikleri söylenebilir.

---

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü.

Türkiye'deki dînî müesseseler ve yapılanmaların Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçısı olmanın avantajları ve dezavantajlarını bir arada yaşadıklarını söylemek yanlış olmaz. Bağımsız devlet yapısının korunabilmesi ve Batılı güçlerin direkt siyasî kontrolü altına girmemiş olması ülkedeki dinî kurumların geleneksel yapısını muhafaza etmesini mümkün kılmıştır. Diğer taraftan ise bu kurumlar, Cumhuriyet yönetiminin 1923 sonrası giriştiği İmparatorluk geçmişini tasfiye projesi ile karşı karşıya kalmışlardır. Bu açıdan Cumhuriyet devrimleri sonrası ortaya çıkan durum birbiriyle mütenâkız, paradoksal sosyal ve siyasal gerçekleri içinde barındıran bir tablo sunar.

1939-1960 ARASI DÖNEM

Yeni Cumhuriyet'in yönetici kadrosu oluşturacağı yeni siyasî söylemi ve kurumsal yapıyı İslâmî referanslardan bağımsız kurgulamış ve uyguladığı baskıcı yönetim ile bunu uzun vadede korumayı amaçlamıştı.[1] Ancak İslâm'ın kültürel hayattaki şekillendirici etkisinin tam olarak kırılamayacağının kısmen farkında olunması, bu süreci tamamen bir tasfiyeden ziyâde yeni Türk kültürünün inşasında dinî gelenek ve göreneklerin "revize" edilip Batılılaşma ve ulus-devlet oluşumu sürecine eklemlenmesi sonucunu doğurdu.[2] Ancak kısa zaman sonra revizyon projesinin yerini tasfiyeye bıraktığını söylemek mümkündür; dinî kurumların yenilenmesine yönelik herhangi bir adım atılmamış, eğitim ve öğretim faaliyetleri durdurulmuş, ulemâya baskı uygulanmış ve dinî hassasiyetleri dile getiren siyasî figürler siyaseten devre dışı bırakılmıştır.[3]

Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümünden sonra ülke idaresine gelen İsmet İnönü iktidarı süresince Cumhuriyet kültür politikaları topluma farklı kanallarla empoze ediliyordu; CHP yönetimi eğitimi yaygınlaştırmak için Köy Enstitüleri ve Halk Evlerini faâliyete geçirdi. Bu kurumlar vasıtası ile şehirde ve kırsalda eğitimsiz kitlelere yeni bir kültür formasyonu verilmesi sağlandı; Batılı değerler bütününün yansıtıldığı edebiyat, sanat ve tarih çalışmaları topluma

---

1. Mete Tuncay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (Ankara: Yurt, 1981), pp. 76, 78, 127, 140; Binnaz Toprak, "Religion and Politics", *The Routledge Handbook of Modern History* ed.Metin Heper and Sabri Sayarı, (Oxford: Routledge, 2012) ss. 217-218
2. Şükrü Hanioğlu, *Atatürk: An Intellectual Biography* (New Jersey: Princeton University Press), s. 63; Taha Parla ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology In Kemalist Turkey: Progress Or Order?* (New York: Syracuse, 2004), ss. 111-113.
3. Mete Tuncay, *Tek Parti*, pp. 78, 127, 140; Niyazi. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, New York: Routledge, 1998, pp. 416-418, 467-473; Clement Dodd, "The Turkish Republic", *The Routledge Handbook of Modern Turkey*, ss. 53-55

benimsetildi.[4] Köy Enstitüleri ve Halk Evleri sayesinde toplumun okur-yazarlık oranında ve meslekî eğitiminde kayda değer bir ilerleme sağlanmıştı, ancak verilen eğitimin içeriği özellikle dindar-muhafazakâr nüfustaki memnuniyetsizliği perçinlemişti.[5] Eğitim ve kültür alanında tepeden inme gerçekleştirilen bu reform hareketi dinî eğitim ve öğretim faaliyetlerine yapılan baskı uygulanması ile geleneksel din öğretisine yönelik bir tasfiye projesi hâlini aldı.

Tek parti yönetiminin devam ettiği bu yıllarda siyasî ve toplumsal muhalefetin oluşması için gerekli siyasî organizasyonların oluşabilmesi henüz mümkün değildi. Bu koşullar altında CHP idaresine karşı en kayda değer muhalefet Türkçü-milliyetçi çevrelerden geldi, ancak 1944 senesindeki Türkçülük-Turancılık davası sürecinde önde gelen Türkçü isimler tutuklandı.[6] Aynı zaman diliminde dinî hassasiyetlere dayanan bir muhalif ses, şair Necip Fazıl Kısakürek ve çıkardığı *Büyük Doğu* Dergisi'ydi. Geniş kitlelere ulaşmamış olsa da *Büyük Doğu* Dergisi, Cumhuriyet rejimlerine yönelik şiddetli eleştirilerini "Büyük Doğu" mefkûresi çevresinde yeni bir İslâmî diriliş söylemi ile sunuyordu:

> "Güneşe karşı billûrdan bir menşûr tutup içindeki harikulâde yolları gösterir gibi artık bütün insanlığa biricik kurtuluş yolu olarak İslâm inkılâbının bütün ideolocyasını en ince noktalarına kadar arz etmenin zamanı geldi."[7]

Kısakürek'e göre Tanzimat'tan bu yana süregelen Batılılaşma, Osmanlı'nın çöküşünü hızlandırmış, yeni Türk devleti ise bu soruna doğru teşhis koyamamıştı. Kısakürek, yeni bir İslâmî dirilişin kaynaklarının İslâm kültür havzasında aranması gerektiğini iddia ediyordu.[8]

1940'lı yıllarda din eğitimi ve talebe yetiştirmeyi merkeze alan hareketlerin gelişme kaydettiğini gözlemleyebiliriz. En ciddi çalışma gösteren iki hareket Filibeli Süleyman Hilmi Tunahan ve Bediüzzaman Said-i Nursî'nin çevresinde teşekkül etmeye başlayan hareketlerdi. Süleyman Hilmi Tunahan'ın öğrencilerinin Kur'an eğitimini önceleyip, siyaset veya kültür sahasında herhangi bir iddia ortaya koymadıkları söylenebilirdi. Bediüzzaman Said Nursî ise Osmanlı'nın

---

4. *Halkevleri Geçen Yıllarda Nasıl Çalıştı* (Ankara: CHP Yayinlari, 1935), ss. 6-7; Kemal Karpat, "The Impact of the People's Houses on the Development of Communication in Turkey: 1931-1951", *Die Welt des Islams*, Vol. 15, Issue 1/4 (1974), ss. 69-84; Bkz. Kadir Şeker, "İnönü Dönemi Kültür Hayatı (1938-1950)" (Doktora Çalışması., Suleyman Demirel Universitesi, 2006)
5. Kadir Şeker, *a.g.e.* ss. 20-22.
6. Orhangazi Ertekin, "Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 4, pp. 366-368; Jacob Landau, *Pan-Turkism* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1981) pp. 117-118
7. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Pınar, 1994), Cilt 3, s. 257
8. Necip Fazıl Kısakürek, *Çerçeve II* (İstanbul: Büyük Doğu, 1998), pp. 5-6, 22-2

son yılları ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında siyasî faâliyetlerin içinde bulunmuş, gerek ilmî gerek de siyasî çevrelerde tanınan bir âlimdi. 1940'lı yıllarda siyasî baskılar neticesinde talebelerini yazdığı mektuplar ile eğitme gayret eden Said Nursî, bu mektuplarda sadece din eğitimi üzerinde durmamış Türkiye'nin İslâmî kimliğinin yeniden inşası ve ihyâsı sorusunu sık sık gündeme getirmiştir.[9] Bir diğer ifade ile Said Nursî'nin mektupları sadece akâid ve inanç esaslarıyla ilgilenmemiş, Türkiye'nin geçirdiği kültürel dönüşüme karşı bir duruş sergilemiştir:

> "Eğer laik cumhuriyet soruyorsanız, ben biliyorum ki, laik mânâsı, bîtaraf kalmak, yani hürriyet-i vicdân düstûruyla, dinsizlere ve sefâhetçilere ilişmediği gibi, dindarlara ve takvâcılara da ilişmez bir hükûmet telâkkî ederim. On senedir (şimdi yirmi sene oluyor) ki hayât-ı siyâsiye ve ictimâiyeden çekilmişim. Hükûmet-i cumhûriye ne hal kesb ettiğini bilmiyorum. El'iyâzü billâh, eğer dinsizlik hesâbına imanına ve âhiretine çalışanları mes'ûl edecek kanunları yapan ve kabul eden bir dehşetli şekle girmişse, bunu size bilâpervâ i'lân ve ihtâr ederim ki, bin canım olsa, imana ve âhiretime fedâ etmeye hazırım."[10]

Bu açıdan bakıldığında Said Nursî çevresinde oluşan "Nurculuk" hareketinin İslâmî diriliş mefkûresi etrafında Türkiye'de organize olan ilk ciddi sosyal hareket olduğu söylenebilir.

CHP idaresi altında sık sık tâkîbâta uğrayan bu isimler, Demokrat Parti'nin 1950 senesinde iktidara gelişi ile birlikte nispeten daha rahat faaliyet gösterme fırsatı buldular. Tek parti idaresinin uyguladığı katı laiklik politikalarına karşı Demokratlar dinî pratiklerin yerine getirilmesinde kısmi bir özgürlük alanı

---

9. "Şu Jön Türkün hatâsı: Bilmedi o, bizdeki din hayatın esası. Millet ve İslâmiyet ayrı ayrı zannetti. Medeniyet müstemir, müstevlî vehmeyledi. Saâdeti hayâtı içinde görüyordu. Şimdi zaman gösterdi, Medeniyet sistemi bozuktu, hem muzırdı. Tecrübe-i kat'iyye bize bunu gösterdi. Din hayatın hayatı, hem nuru, hem esası. İhyâ-i dinle olur, şu milletin ihyâsı. İslâm bunu anladı. Başka dinin aksine, dinimize temessük derecesi nisbeten milletin terakkîsi. İhmâli nisbetinde idi milletin tedennîsi. Tarihî bir hakikat, ondan olmuş tenâsi", Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler-Lemeat*, s. 656

10. Bediüzzaman Said Nursi, *Şualar*, s. 991; Said Nursi yine şu ifadeleri kullanmıştır: "*Lâiklik*, bir vicdân ve fikir hürriyeti olduğuna göre, dinsizler ve din düşmanları, İslâmiyet aleyhinde her çeşit hücumları, taarruzları yapar, anarşik fikirlerini o hürriyet-i vicdân ve fikir bahanesiyle neşreder de, fakat bir İslâm âlimi o hürriyet-i fikir düsturuna istinâden bin yıldan beri İslâmiyet'in serdarı olmuş bir millet içinde ve o milletin bin yıllık an'anesine, kanunlarına ittibâ ederek ve yine o milletin saâdeti uğrunda, ahlâk ve namusun muhâfazası yolunda dinî bir ders beyan etmesi lâikliğe aykırıdır diye suçlu gösterilir devletin nizâmlarını dinî inançlara uydurmak istiyor diye mahkûr gösterilir... Biz böyle bir gayr-ı mümkinin, mümkin olmasına ihtimal vermiyoruz. Adaletin buna müsâade etmeyeceğini şüphesiz biliyoruz.", *Emirdağ Lâhikası II. 89.Mektup*

tanıma taraftarıydılar ve Türkçeleştirilen Ezan'ın tekrar Arapça okunması gibi sembolik reformları gerçekleştirmekten de çekinmediler.[11] Diğer taraftan, Demokrat Parti yönetimi de Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun çizdiği Batılılaşma hedefini paylaşıyordu ve Cumhuriyet reformlarının korunmasında azamî hassasiyet göstermekteydi.[12]

Yine Demokrat Parti Dönemi'nde siyasî ve kültürel hayatta Amerikan etkisi artmış, Batılı modern hayat pratikleri daha yaygın bir şekilde kabul görmeye başlamıştı. 1940'lı yıllarda hükûmet ile mücadele etmek zorunda kalan Necip Fazıl ve Said Nursî, Demokratlar ile aynı sertlikle çarpışmak zorunda kalmadılar, ancak gerek kültürel Batılılaşma gerekse uygulanmaya devam edilen Cumhuriyet reformlarına karşı aynı sert tavrı muhâfaza ettiler.[13] Görece özgürlük ortamında kendi görüşlerini daha geniş kitlelere yayma imkânı buldular ve toplumsal tabanlarını güçlendirdiler.

Kabaca bir değerlendirme ile Necip Fazıl çevresindeki ekolünün şehirli ve eğitim seviyesi yüksek kitlede ilgi uyandırdığı söylenebilir. Seminer, konferans ve dergi yayıncılığı ile iletişim ağını kuvvetlendirmeye çalışan bu ekol siyasî ve entelektüel duruşu önceleyen, dinî pratiklerin uygulanması ve organize hareket inşası üzerinde nispeten daha az emek sarf eden bir tavır sergilemiştir. Said Nursî ve kısmen Süleyman Hilmi Tunahan çevresinde mobilize olan gruplar ise Anadolu kırsal tabanında daha etkili ve dinî eğitimi önceleyen bir profil çizmiştir. Sohbet, va'z ve yazılı mektuplar vasıtasıyla takipçileri arasındaki beraberliği güçlendirmeyi amaçlamışlardır. Özetle; Cumhuriyetin kuruluşundan 1960 senesine kadar gecen süreçte dinî ihyâ merkezli bir söylem ve sosyal hareketin Türkiye sathında henüz ciddi bir varlığa ulaşmadığı iddia edilebilir. Diğer taraftan, bu iki söylemin 1960 sonrası gelişen İslâmî hareketleri önemli ölçüde beslediği, İslâmî diriliş mefhumunun olgunlaşmasında temel kaynaklar olarak işlev gördüklerini söylemek mümkündür.

1960'LI ve 1970'Lİ YILLAR

1960 askeri darbesi sadece Demokrat Parti iktidarını sonlandırmamış, Türk siyasî kültüründe yeni bir dönemin başlangıcına kapı aralamıştır. 1960'a ka-

11. Erik J. Zürcher, Turkey: *A Modern History, Revised Edition* (London: Tauris, 2004), s. 233
12. Ertuğrul Düzdağ, *Ali Ulvi Kurucu ile Hatıralar* (İzmir: Kaynak, 2009), ss. 289-292; Andrew Mango, *Ataturk* (London: Andrew Murray, 1999), s. 531
13. Bkz. Bediüzzaman Said Nursi, *Emirdağ Lâhikası, Gençlik Rehberi* (İstanbul, 1952); Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 1959 (Ankara: Hilal, 1959)

dar Cumhuriyet ideolojisini benimsemiş, ancak siyasî ve ekonomik yönetim felsefesi açısından farklı çizgilerde bulunan iki partili bir dönemden söz etmek mümkündü. Siyaset dışı sivil toplum faaliyetlerinin zayıf, üniversite öğrencilerinin ve akademisyenlerin ideolojik açıdan homojen bir yapıda olduğunu söylemek yanlış olmazdı. Dinî söylemler kamusal alanda ve kitlesel iletişim aygıtlarında örtülü bir ambargoya uğruyordu. 1960 darbesi sonrasında ise toplumsal ve siyasî olarak farklı bir resim ortaya çıkmaya başlamıştı.

Darbe sonrası yazılan 1961 Anayasası kısmen de olsa 60 öncesi sorunların tekrar yaşanmaması için, kısmen de siyasî otoriteyi dengeleyici farklı kurumları güçlendirmek için özgürlükleri önceleyen ve kurumlara özel ayrıcalıklar tanıyan maddeler içeriyordu.[14] Yeni dönemin bu şartları İslâmî faaliyetler için de yeni bir serbest alan açmıştı. Darbe sonrası baskı dönemi geride kaldığında gerek siyasette gerek medyada gerek de sivil hayatta İslâmî duyarlılığı yansıtan sesler daha çok duyulmaya başlanmıştı.

Bediüzzaman Said Nursî darbeden yaklaşık 3 ay önce vefat etmişti. Takipçileri kendisinin mirasına sahip çıkıp, yurt çapındaki ilişkiler ağını korumayı başardılar.[15] Darbe sonrası kısa süreli de olsa takibat ve soruşturmalarla muhatap olduktan sonra eski faaliyetlerini sürdürdüler. Demokrat Parti yerine kurulan Adalet Partisi kadrosu Demokratlara göre göreceli olarak daha çok dindar-muhafazakâr ismi içinde barındırıyordu. Aslında Celal Bayar'ın 1960 darbesi ile devre dışı kalması, İsmet İnönü'nün de siyaseten azalan ağırlığı, Cumhuriyet elitinin Türk siyaseti üzerindeki tesirinin de yavaş yavaş azaldığının işaretiydi. Partinin lider kadrosu taşra kökenli yükselen figürlerden oluşmuştu; nitekim başkanlığa seçilen Süleyman Demirel, Nurcular ile kurduğu yakın ilişkiyi siyasî kariyerinde kendi dindarlığının bir nişânesini olarak kullandı. Bu tavır o güne kadar siyaseten ve medyada sürekli olarak suç örgütü olarak yansıtılan Nur hareketi açısından önemli bir meşrûiyet ve popülarite sağlamıştı.[16] Diğer taraftan Said Nursî hayattayken altını çizdiği ihyâ temasına nispeten daha az vurgu yapıldığı, bundan ziyâde iç yapıyı korumaya yönelik tebliğe ve sohbet çalışmalarına ağırlık verildiği söylenebilirdi.

AP iktidarının özellikle ikinci döneminden itibaren siyasî ve ideolojik alanda farklı sesler daha gür çıkmaya başladı. Özellikle 1968 sonrası sosyalist sol hareket üniversite, medya, belirli devlet kuruluşları ve sendika çalışmalarında ağırlık sahibi olmuştu. Eleştirileri sadece hükûmet politikalarına değil, ülkenin Demokrat Parti yönetiminden beri süregelen Batı yanlısı liberal yörüngeye otur-

---

14. Jacob Landau, *Radical Politics in Modern Turkey* (Leiden: E.J.Brill, 1974), ss. 10-11; Suna Kili, *Türk Anayasaları*, (İstanbul: Tekin, 1982), ss. 71-91.
15. Bkz. Necmettin Şahiner, *Nur'a Adanan Bir Ömür*, (İstanbul: Nesil, 2004)
16. Binnaz Toprak, *Islam and Political Devopment in Turkey*,(Leiden: Brill, 1981), s. 94

tulmasına karşı yükseliyordu.[17] Sosyalist söylem gerek DP gerek de AP hükûmetlerinin "irticâî" güçlerle işbirliği yaptığını, bunun da Kemalist reformlardan geri dönüş mânâsına geldiği fikrini savundu.[18] "Gericilik-ilericilik" ikilemi 60'lı yıllara damgasını vurmuş, Nurculuk, Süleymancılık, İlim Yayma vakıfları ve İmam-Hatip okulları "gerici" hareketler olarak hedef tahtasına oturtulmuştu.[19]

Terazinin diğer ucunda Türk milliyetçiliği fikri etrafında Türkçü ve muhafazakâr milliyetçi çevreleri toparlayan CKMP-MHP organizasyonu vardı. MHP yönetimi 27 Mayıs darbesinde yer almış Alparslan Türkeş ve arkadaşlarının kontrolü altındaydı, lakin parti, özellikle 1969'dan itibaren çizgisini dinî muhafazakâr milliyetçiliğe kaydırmıştı.[20] Milliyetçi muhafazakâr aydın çevresinin de desteğini alan milliyetçi hareket Osmanlıcı ve Batı karşıtlığı söylemi ile halk nazarında olmasa da gençler arasında ciddi bir popülerliğe ulaştı.[21] Her ne kadar dinî referanslı bir söylem benimsememiş olsa da, MHP'nin Osmanlı tarihi merkezli siyasî söylemi ile "yeniden diriliş" mesajı veriyordu.[22] Bu söylem 1970'li yıllarda daha İslâmî bir ton kazanmaya başladı.

İslâmî ihyâ hareketleri açısından dönüm noktası sayılabilecek gelişme ise 1970 senesinde Milli Nizâm Partisi'nin kuruluşudur. 1969 Seçimlerine bağımsızlar şemsiyesi altında giren, ancak fazla başarılı olamayan siyasî oluşum, seçim sonrası bu yapının partiye dönüşmesi tartışmaları sonucunda 1970 senesinde partileşme kararı aldı.[23] Daha önce siyasî veya sivil alanda fazla ön planda olmayan bu grubun liderliğini kısa bir süre de olsa TOBB başkanlığında bu-

---

17. Kerem Ünüvar, "Öğrenci Hareketleri ve Sol', *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt.8, ss. 811-847
18. Ertuğrul Kürkçü, "Kapitalizm ile Komunizm Arasında: Geleneksel Aydınlar, Yön Hareketi", *Sosyalist Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, (İstanbul: İletişim 1988); pp. 2006-2008.
19. Solcu-Kemalist düşünür Doğan Avcıoğlu'nun 1969-1971 yılları arası çıkardığı ve yayın yönetmenliğini Hasan Cemal ile Uluç Güven Gürkan'ın yaptığı *Devrim* Dergisi düzenli olarak ülkedeki "gerici" grupların faaliyetlerinden haberler aktarmaktaydı, ardından yine aynı dergide ordu güçleri Cumhuriyet reformlarını korumak için göreve çağrılıyordu. Bkz: "Türk Ordusu Her Zaman Gericiliği Ezer", *Devrim* (Nisan, 1970); bkz. Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969) pp. 564-565; Hasan Cemal, *Kimse Kızmasın Kendimi Yazdım*, (İstanbul: Doğan, 1999)
20. Hakkı Öznur, *Ülkücü Hareket*, (Ankara: Alternatif, 1999) Cilt 1, ss. 174-177
21. Turhan Feyizoğlu, *Fırtınalı Yıllarda*, (İstanbul: Ozan, 2000), ss. 760-785; Mustafa Çalık, *MHP Hareketinin Kaynakları*, (Ankara: Cedit, 1996), ss. 117-127; Ülkücü gençlerin okuma listelerinde Osman Turan, Muhammed Hamidullah gibi isimlerin ve tasavvuf büyüklerinin kitapları yer almaktaydı; bkz. *Milli Hareket*, 31-32 (Şubat-Mart,1969)
22. "Daha önce terk ettiğimiz bu yerlere geri dönme ümidimizden neden vazgeçelim? Hilal daha önce vardığı yerlere geri dönecektir" *Devlet*, 1 September 1969.
23. "Bir Devrin Hikâyesi: Milli Görüş", *Aksiyon* 848 (7 Mart 2011)

lunmuş bir üniversite hocası olan Prof. Necmettin Erbakan yapıyordu. Milli Nizâm Partisi Genel Başkanlığına Necmettin Erbakan seçildi, parti kurucularının çoğunun üniversite kökenli ve mühendis ağırlıklı olduğu göze çarpıyordu.[24] Daha sonra "Milli Görüş" hareketi olarak anılacak bu yapılanmanın ilk yıllarında birlikteliği sağlayan önemli bir faktör, İskenderpaşa Camii'nde hizmet vermekte olan Nakşibendî Şeyhi Mehmed Zahid Kotku'nun sohbetlerinde bulunmalarıydı.[25]

Tekke ve zaviyelerin kapanmasının ardından yer altına çekilen tasavvufî hareketler siyasî baskıdan uzak durmaya azamî dikkat gösterdiler. Faaliyetleri gayriresmî kanallarla ve kapalı devre olarak sürdürdüler. Aradan geçen zaman zarfında toplumsal tabanlarını yeniden kazanmaya başladıkları, 1960'lı yıllarda daha net bir şekilde görülebilir hale geldi. Bu cemaatler arasında İstanbul'da yerleşik ve etkinliği bulunan İskenderpaşa ile Erenköy cemaatleri, eğitim takipçilerinin yüksek eğitim seviyesi ve ekonomik güçleri ile öne çıkıyordu. Mehmed Zahid Efendi'nin sohbetleri çevresinde birlikteliğini muhafaza eden İskenderpaşa Cemaatinin İslâmî diriliş söylemi üzerinde durduğu söylenemezdi, sohbetler dinin şahsî ve toplumsal anlamda daha iyi yaşanabilmesi üzerine icrâ edilmekteydi.[26] Yani İslâmî inkişaf söyleminden ziyâde şahıs merkezli terbiyeye ağırlık veren geleneksel tekke geleneğinin sürdürüldüğü bir atmosfer hâkimdi. Cemaatin zamanla daha etkili bir hale gelmesinin sebebi, geleneksel tasavvuf öğretisinden ziyâde sohbetlere katılan dinleyiciler arasında, siyaset, akademi ve düşünce dünyasından isimlerin artmış olmasından kaynaklandığı söylenebilirdi.[27]

Tabiî ki Türkiye'de faaliyet gösteren tasavvufî hareketler içinde de belirli nuanslar vardı ve gerek yöntem gerek de siyasî, toplumsal hâdiselere karşı duruş açısından farklı tavırlar almışlardı. Bu çerçevede Nakşibendî kökenli cemaatlerin Türkiye özelinde sosyo-politik değişime en ciddi karşı duruşu sergilediklerini söylemek mümkündür.[28] Bu karşı duruş gerek hayat tarzı özelinde

---

24. Frank Tachau "Parliamentary Elites: Turkey", *Electoral Politics in the Middle East*, ed. Jacob Landau, Ergun Özbudun, Franz Tachau (London: Hoover, 1980), ss. 230-232; "Bir Devrin Hikâyesi: Milli Görüş", *Aksiyon*.
25. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan* (İstanbul: Metis, 1990), ss. 17-24; Şerif Mardin, "Islam in Nineteenth and Twentieth-Century Turkey", *Religion, Society and Modernity in Turkey* (London: Syracuse, 2006), ss. 283-285; "Bir Devrin Hikâyesi: Milli Görüş", *Aksiyon*
26. Bkz "Ummadan İnciler", www.akradyo.com (son erişim 23-12-2013)
27. Bkz: Nazif Gürdoğan, Görünmeyen Üniversite, (İstanbul: İz, 1991); Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, ss. 17-24.
28. Şerif Mardin, "Islam in Nineteenth and Twentieth-Century Turkey", *Religion, Society and Modernity in Turkey*, ss. 283-285; Hamid Algar, *Nakşibendilik*, haz. Cüneyd Köksal (İstanbul: İnsan, 2007), ss. 264-268.

gerek de siyasal tercihlerde tezâhür edebilmiştir.[29] Sadece İskenderpaşa cemaati değil, Nakşibendî Şeyhi Mahmut Sami Ramazanoğlu çevresinde teşekkül eden Erenköy cemaati, şeyh Mahmut Ustaosmanoğlu çevresinde oluşan İsmailağa ve Adıyaman'da şeyh Muhammed Raşid Erol çevresinde teşekkül eden Menzil Cemaati günlük yaşam pratikleri ve siyasal tercihlerinde bu tavrı yansıttılar.[30] Bu gruplar söylem olarak dinî diriliş temasına fazla yer vermemiş de olsalar, günlük yaşayışlarındaki disiplinleri ve tercihleri ile İslâm kültürünün ihyâsı üzerine gayret sarf etmişlerdir.

Milli Nizâm Partisi seçimlere katılma fırsatı bulamadan, kuruluşunun birinci senesinde 12 Mart müdahalesi ardından kapatıldı. Ancak bu süre zarfında Necmettin Erbakan ve arkadaşları ülke çapında fikirlerini duyurabilme adına önemli çalışmalar yaptılar. Yine o güne kadar siyasî ve kamusal alanda dillendirilmemiş İslâmî referanslı bir söylem benimseyen Milli Nizâm yönetimi yeni bir Türkiye inşasından bahsediyordu.[31] Yani Milli Nizâm'ın dinî temeller üzerine binâ edilen siyasî ve toplumsal bir dirilişi hedeflediği söylenebilirdi. Erbakan konuşmalarında Osmanlı ve Türk-İslâm mirası üzerine kurulan Türkiye'nin yeniden eski günlere kavuşacağını, bunun için Cumhuriyet ile yüzünü Batı'ya dönen Türkiye'nin referansını kendi medeniyetinden alması gerektiğini söylüyordu.[32]

Milli Nizâm hareketi, Necip Fazıl bahsinde işaret ettiğimiz noktalara benzer minvalde, siyasî ve entelektüel duruşu önceleyen bir söylem geliştirmişti. Şahısların bireysel pratikleri fazlaca gündemde değildi; hareketin odak noktası yeniden siyasî bir güç olabilmeyi başarma kaygısıydı. Halifeliğin kaybı ve Batılı güçlere karşı siyasî iradenin zayıf düşmesi karşısında İslâmî referanslı bir otoritenin yeniden tahdîs edilmesini amaçlıyordu.[33] Bu söylemde Türkiye'nin dirilişinin tüm İslâm âleminin dirilişine ön ayak olacağı ve bu açıdan Türkiye'nin özel bir konuma/misyona sahip olduğu mesajı veriliyordu.[34]

12 Mart müdahalesi sonrasında Milli Selâm Partisi (MSP) ismiyle siyasî hayata geri dönen Milli Nizâm kadrosu 1973 seçimlerinde beklentilerin üstünde bir oy ve milletvekili ile meclise girdi. Yüzde 12'ye yakın oy ve 48 milletvekili kazanan MSP bu şekilde siyasî söylemenin kitleler tarafından benimsendiğini

---

29. Hamid Algar, *a.g.e.* ss. 264-268
30. Hamid Algar, *a.g.e.* ss. 264-268
31. Necmettin Erbakan, *Milliyet*, 25 Eylül 1969; *Milli Nizâm Partisi Kuruluş Bildirgesi* (Nüve Matbası, 1969)
32. Necmettin Erbakan, *Milliyet*, 01 Ocak 1980, 24 Ekim 1979, 21 Mayıs 1977; Necmettin Erbakan, "Prof. Dr Milli Görüş'ün Tanımı" www.youtube.com (son ulaşım 26-12-2013)
33. Necmettin Erbakan, *Milliyet*, 25 Eylül 1969.
34. Necmettin Erbakan, *MSP Seçim Konuşmaları: 1977 Seçimleri; 20 Mayıs 1971 MNP'yi Kapatan Anayasa Mahkemesi Kararı* (Ankara: 1972); ss. 17, 68.

göstermiş oldu.[35] Bir diğer açıdan da MSP'nin ortaya koyduğu söyleme tevecc üh eden ciddi bir tabanın varlığı söz konusuydu. Bu taban önceki seçimlerde DP veya AP bünyesine yönelmiş veya herhangi bir tercihten uzak durmuştu, yani MSP'nin toplumun dinî hassasiyetleri yüksek kesimi arasında ciddi bir mobilizasyon getirdiği ve siyasî mücadelenin söyleminin bu kitleler tarafından benimsendiğini söylemek mümkündü. Ancak MSP hareketi ilk yıllarında kişisel eğitime ve teşkilat yapısına çok ağırlık vermeyen, kitlelerden aldığı sandık desteği ile varlığını devam ettiren bir yapıya sahipti. Tabandaki desteğin korunmasında ortaya koyduğu siyasal söylemi benimseyen cemaatlerin katkısı da vardı.

Özetle ifade etmek gerekirse, MSP yönetimi kadrosu toplumdaki sıkıntıların çözümünü İslâmî prensipler çerçevesinde mümkün olabileceğini savundular; bu prensiplerin Erbakan'ın ifadesi ile "Batı taklitçiliği" kisvesi altında terk edildiğini ve özünden koparıldığını iddia ettiler.[36] Yani aslında MSP söyleminde de Batı karşıtlığı ve Cumhuriyet reformlarına olan muhalefet oldukça güçlü bir şekilde hissediliyordu. Erbakan sıklıkla Osmanlı tarihinin belirli kesitlerinden örnekler aktarıyor ve takipçilerine bu ihtişamlı günlerin geri geleceği mesajını veriyordu.

> "Herhangi bir kimse Malazgirt'te inanışının şahlanışını yaşamadan, Kosova'da Niğbolu'da bir kılıç olup parlamadan, Ulubatlı Hasan olup İstanbul'u fethetmeden, Sultan Fatih olup atını denize sürmeden... bir insan Sakarya'nın siperlerine girmeden Milli Selâm'in ne olduğunu anlayamaz..."[37]

Milli Görüş'ün söyleminin sık sık gündeme taşıdığı "Yeniden Büyük Türkiye" sloganını da bu bakış açısının bir yansımasıydı. İslâmî dirilişin bir bütün olarak gerçekleşebileceğini düşünen Erbakan, "İslâm'ın dirilişi ve yeni hedefler" adlı konferansta Batı sömürüsüne karşı siyasî ve ekonomik işbirliğinin ve İslâm Ortak Pazarı'nın kurulmasını savunmuştu:

> "(...) bu maddelerin ışığı altında yol alırsak Batı sönecektir. Ve bu takdirde Batı kuyruğa girerek kapımızda bekleyecektir. Eğer Müslümanlar siyasî, iktisadî, savunma ve kültürel işbirliğini kuramazlarsa bugünkü durumdan da fecî bir duruma düşecektir."[38]

---

35. Erol Tuncer, *Osmanlı'dan Günümüze Seçimler (1877-2002)* (Ankara: Toplumsal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı, 2003), ss. 362-372.
36. *Milli Nizâm Partisi Kuruluş Bildirgesi;* Necmettin Erbakan, *Milliyet*, 01 Ocak 1980, 09 Ekim 1979, 21 Mayıs 1977.
37. Necmettin Erbakan, *MSP Seçim Konuşmaları: 1977 Seçimleri;* Necmettin Erbakan, "Prof. Dr Milli Görüş'ün Tanımı" www.youtube.com (son ulaşım 26-12-2013)
38. *Milliyet*, 15 Mayıs 1979

Lakin MSP'nin seçim başarısından sonra siyasî performansı kısmen de olsa bir hayal kırıklığını beraberinde getirdi. MSP tecrübesi ilk kez siyasî iktidar imkânı yakalayan dindar çevreler açısından öğretici bir tecrübeydi. Siyasî iddiaların gerçekleştirilebilirliği ve kadroların yeterliliğinin test edilmesi açısından önemli bir dönem olan CHP-MSP iktidarının, kısmen iktidar ortağıyla yaşanan ideolojik sürtüşmelerin de katkısıyla, beklentileri tam karşılamadığı söylenebilirdi. Bu kısmî hayal kırıklığının bir neticesi, 1977 seçimlerinde MSP'nin oy oranının yüzde 8'e milletvekili sayısının da bir önceki rakamın yarısına düşmüş olmasıydı.[39]

1977 sonrası MSP oy oranını kaybetmiş olsa da İslâmî hassasiyete sahip oluşumlar, sivil toplum ve düşünce sahasında daha üretken bir görüntü çizdi. Partinin çevresinde oluşan sivil organizasyonlar ve gençlik hareketleri dindar çevrelere ciddi bir hareketlilik getirmişti. Partinin gençlik kolu gibi faaliyet gösterdikten daha sonra bağımsız hareket etmeye çalışan Akıncılar hareketinin yayın organlarında en sık işlenen temalardan biri İslâmî dirilişti.[40] Dönemin İslâmcı gençliği sadece Akıncılar bünyesinde değil İKO (İlim ve Kültür Ocağı) Derneği, Düşünce ve İslâmî Hareket dergileri çevresinde de kümeleniyor, bu kaynaklardan besleniyordu; nitekim 1977 senesinde gençlik organizasyonları düzenledikleri gecenin ismini "İslâmî Diriliş Gecesi" koymuştu.[41]

Aynı dönem içinde İslâm dünyasından tercüme eserlerin sayısının artmış, Seyyid Kutub ve Mevdûdî'nin eserleri daha geniş bir kitleye ulaşmıştı. Buna paralel, 1970'lerin İslâm dünyasında, özellikle de Ortadoğu'da İslâmî hareketlerin tabana yayılmış ve bu hareketler mevcut sosyal ve siyasal sistemden soyutlanma yoluna gitmeye başlamıştı.[42] Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi iki önemli teorisyenin etkisinin artıyor olması, İslâmî nizam arayışında değişen önceliklere işaret ediyordu; kabaca bir tarifle, 1970'lerde Ortadoğu merkezli hareketler, içinde bulundukları bağlam itibariyle de Türkiye'deki hareketlere nazaran daha radikal bir değişimi İslâm'ın temel esaslarının tavizsiz uygulanmasıyla gerçekleştirmeyi hedefliyordu.[43] Türkiye'deki İslâmî hareketlerin metodoloji ve söylem açısından yaşadığı kırılma noktalarından biri de, 1979 senesindeki İran Devrimi oldu. İmam Humeynî'nin ülkeye dönüp Şah'ı devirmesiyle

39. Erol Tuncer, *Osmanlı'dan Günümüze Seçimler*, ss. 362-372.
40. *Akıncılar*, 3 Ağustus 1979, 18 Ağustos 1979
41. Hamza Türkmen "Sedat Yenigün'ün Şehadetinin 32.Yılı", http://www.haksozhaber.net/sedat-yenigunun-sehadetinin-32-yili-30768h.htm (Son ulaşım 23-12-2013)
42. Gilles Kepel, *Prophet and Pharoah* (Berkeley : University of California, 1985), ss. 70-71, 172, 194.
43. Saad Eddin Ibrahim, *International Journal of Middle East Studies*, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Finding", Vol. 12, No.4 (Dec, 1980), ss. 429-435, 442-44.

gerçekleşen İran İslâm Devrimi bölgedeki bütün İslâmî hareketler için büyük bir moral motivasyon sağlamış, siyasî idarenin İslâmî esaslara binâen yeniden inşasının mümkün olabilirliğinin emsâli olmuştu.[44]

1970'lerin sonunda öne çıkan söylemlerin başında yeni bir nizamın gerekliliği geliyordu. Batı tahakkümü altında ezilen Müslüman halkların kendi iradelerini siyasal olarak yansıtabilecekleri, sekülerleşen sosyal hayata karşın İslâmî esasların yeniden toplumsal âhenk içinde yaşanabileceği İslâmî bir nizam tasviri vardı. Özellikle gençlik hareketleri bu vizyonu çabuk benimsediler; dönemin milliyetçi gençlik hareketinde dahi "Nizâm-ı Âlem" sloganı popülerleşmiş, mevcut düzenin yerine ilkelerini "Allah'ın kural ve kanunlarından alan" yeni bir nizamın kurulacağı va'd edilmiştir.[45] Türkiye'de tesis edilecek yeni bir İslâmî nizam diğer İslâm ülkeleri nezdinde ve hatta evrensel bazda yeni bir nizamın anahtarı olacaktı.[46]

1970'lere kadar en ciddi İslâmî hareket olan Nurcular bu hareketli dönemde kendi kabuğuna çekilmişti; grubun Milli Selâm Partisi ile mesafeli bir ilişkisi vardı, daha radikal İslâmcı organizasyonlardan ise tamamen uzak duruyordu. Hareket kendi iç mekanizması içinde eğitimine devam ederken İzmir'de bir vaiz olan Fethullah Gülen farklı söylemi ve organizasyonu ile ön plana çıkmaya başlamıştı.[47] Gülen'in etkisi henüz sınırlıydı, ancak hem Risâle-i Nur kaynaklarından besleniyor olması hem de gençlere yönelik çalışmalarında dinî ihyâ konusunun üzerinde sıklıkla durması sayesinde çevresinde dinamik bir takipçi kitlesi oluşturuyordu.[48] Nitekim hareketin 1980 sonrası büyümesinin 70'lerin sonunda inşa edilen bu vizyon ile mümkün hale geldiği söylenebilir. Aynı şekilde Necip Fazıl Kısakürek de 70'li yıllarda Büyük Doğu fikrini Milli Selâm Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi içinde yaymak için gayret sarf etti.[49] Fikirlerinin aksiyona dönüşmesi için bu partileri ve özellikle de gençlik örgütlerini doğru bir alan olarak gören Kısakürek 1940'lardan beri süregelen Batı ve Cumhuriyet rejimleri karşıtı söylemin hem gençlik hem de daha geniş halk kitleleri arasında yayılmasını başarmıştır.

Özetle, 1970-80 arasında İslâmî hareketler ihyâ söylemini daha güçlü bir sesle dillendirmeye başladılar. Bu söylem, yaygınlaşan dernek ve sivil toplum

---

44. Bkz. *İslâmî Diriliş*, (Ocak 1980), *Akıncılar* (4 Ekim 1979)
45. *Nizâm-ı Âlem*, 5 Ekim1979
46. *Nizâm-ı Âlem*, 5 Ekim 1979; Namık Kemal Zeybek, *Ülkü Yolu*, pp. 12-14
47. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, ss. 102-104; "47 Önce Bugün", www.tr.fgulen.com (son ulaşım 27-12-2013)
48. Ruşen Çakır, *a.g.e.* ss. 102-104; Fethullah Gülen " İslâm Âleminin Kurtuluş Yolları" (5 Ekim 1976), "Geleceğimiz Adına Ümitvar Olma" (17 Şubat 1980), www.tr.fgulen.com
49. *Hergün*, 13-15 May 1977

kuruluşları, genişleyen tasavvufî cemaatler ve en önemlisi parti teşkilatları aracılığı ile daha büyük kitlelere ulaştı. Bundan önemlisi, lise ve üniversite gençliği ile eğitimli kesimler arasında yeni bir İslâmî düzen arayışının gerekliliği ortak bir kanaat olarak benimsenmişti. Ortaya çıkan bu insan ve algı birikimi gelecek on yıllarda Türkiye'deki İslâmî söylemin ve aktivitelerin hem şekillendirici hem de sürükleyici gücü olmuştur.

12 EYLÜL SONRASI: 1980-1996

Türk Silahlı Kuvvetleri, 12 Eylül 1980'de yönetime el koydu ve siyasî partileri kapattı; dernek ve vakıf faaliyetlerinin çoğuna son verildi. Darbe yönetimi ideolojik hareketlere karşı sert tedbirleri devreye soktu, yüz bini aşkın insan gözaltına alındı ve tutuklandı.[50] Öncelikli hedef sosyalist ve milliyetçi örgütlerdi, bu iki gruba nazaran İslâmî hareket kapsamına girebilecek örgütlenmeler daha ufak ölçekteydi ve 12 Eylül idaresi tarafından çok şiddetli bir takibata uğramadı. Kitle mobilizasyonu, örgütlenme, indoktrinasyon açısından sahada egemen olan sosyalist ve milliyetçi organizasyonların devre dışı kalmasının bu alanlarda önemli bir boşluk doğurduğunu söylemek yanlış olmaz. 80'li ve 90'lı yıllarda İslâmî duyarlılığı ağır basan siyasî ve sosyal organizasyonların genişleme alanı bulmasında bu koşullar pratik düzlemde kolaylık sağlamıştır.

Eski bir MSP üyesi olan Turgut Özal'ın kurduğu Anavatan Partisi 1983 senesinde tek başına iktidara geldi. Özal DP-AP geleneğinin devamı bir siyasî çizgiyi benimsemiş, ancak kişisel geçmişi ve bağlantıları itibari ile İslâmî yönü daha ağır basan bir figürdü.[51] ANAP iktidarı döneminde tasavvufî cemaatler ve köklü bir İslâmî dönüşüm hedefleyen gruplar rahat çalışma alanı buldular; eğitim, yayıncılık, kitle iletişim araçları ve ticaret alanında yatırımlarını kuvvetlendiler. İmam-Hatip okullarına giden öğrenci sayısının artmasının yanı sıra İslâmî duyarlılığa sahip öğretmen ve öğrencilerin bulunduğu özel eğitim kurumları açıldı. Özellikle dergicilik faaliyetleri düşünsel hareketliliğin merkeziydi; *İslâm*, *Altınoluk*, *Sızıntı*, *Tevhid*, *İktibas* gibi tiraji 100 bini aşan dergiler İslâmî hassasiyeti ağır basan kitlelere hitap ediyordu.[52]

Yine bu minvalde İsmet Özel ve Sezai Karakoç gibi düşünürlerin kitapları hayli etkiliydi. Sezai Karakoç'un 1976'da kitaplaştırdığı eseri *Diriliş Neslinin Amentüsü*, zamanın İslâmî söylemine şekil vermiş ve 1980 sonrasında popüler-

50. Willam Hale, *Turkish Politics and the Military* (London: Routledge, 1994), ss. 251-253.
51. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti* (İstanbul: Kitap, 2003), ss. 108-110
52. Ruşen Çakır, *Âyet ve Slogan*, 30, 58, 101, 140, 187, 192

liğinin doruk noktasına ulaşmıştı. Karakoç, İslâm toplumun dirilişinin tarihsel bir çağrıya cevap vermek anlamına geleceğini söylüyordu.[53] İsmet Özel de, İslâm'ın ne siyaseten ne pratik yaşamda ortak bir değer sistemi kabul etmeyeceğinin altını çiziyor ve diğer medeniyet sistemleri ile keskin bir karşıtlık ortaya koyuyordu.[54] Özel ve Karakoç kendileri direkt bir hareketin içinde yer almamış ve geniş halk kitlelerine hitap etmemiş olsalar da[55] eğitimli kesim ve gençlik arasında İslâmî düşüncenin teorisyenleri olarak görüldüler. Özel ve Karakoç emsali bir diğer isim de Nurettin Topçu'ydu. Topçu 1950'li yıllardan itibaren çıkardığı kitaplar ve *Hareket* Dergisi ile İslâmî toplum inşası üzerine yazılar yazmış, tasavvufî temaları içeren Anadolu merkezli bir medeniyetin inşası üzerinde durmuştu.[56] Benzer minvalde, İslâm medeniyetinin yeniden inşasının ilmî ve teorik altyapısını irdeleyici önemli çalışmalar üreten Bilim ve Sanat Vakfı, akademik çevreler arasında bu söylemin benimsenmesine öncülük etmiş, daha sonraları Dışişleri Bakanlığı görevini üstlenecek olan Ahmet Davutoğlu'nun çalışmaları da bu çerçevede önemli bir birikim oluşturmuştu.[57] Yine 80 ve 90'lı yıllarda *Yöneliş* Dergisi etrafında İran Devrimi modelini benimseyen ve kadro hareketini önemseyen bir entelektüel çevre meydana gelmiş, Türkiye'de İran çizgisinde bir dönüşümün gerçekleşebileceğini fikrini savunmuştur.

---

53. Karakoç şöyle yazmaktadır: *"Yeniden doğacaksın. Kıyametini yaşayıp yeniden dirileceksin. Azrail'i, İsrafil'i, ve Cebrail'i âdetâ göreceksin. Yardım edecek onlar sana. Domuza karşı aslan, yılana karşı kartal, baykuşa karşı hüthüt, kargaya karşı bülbül, eşeğe karşı at olacaksın. Dünyaya, eşyaya yeniden anlamını getireceksin. O zaman Allah da sana, senin kendi öz anlamını bağışlayacaktır. Hiç kuşkun olmasın."* Sezai Karakoç, *İslâm Dirilişi'nin Amentüsü* (İstanbul: Diriliş, 2012), s. 68

54. Bkz. İsmet Özel, *Üç Mesele* (İstanbul, Düşünce: 1978). Özel'e göre, İslâm medeniyetinin yeniden inşası mücadelesi başlamıştır: "Birçok çağdaş Müslüman düşünüre göre İslâm'ın günümüzde verdiği ve vereceği savaş bir İslâm medeniyet kurmaya yahut İslâm medeniyetini diriltmeye yönelmiştir. Kolayca anlaşılacağı gibi gelecekteki bir medeniyetin sözcülüğünü üstlenmek geçmişteki medeniyetin savunulmasına kapı açmaktadır. İslâm adına mücadelenin bir medeniyet mücadelesi olduğu ileri sürülebilmektedir", İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, s. 601

55. Sezai Karakoç 1990 senesinde Diriliş Partisi'ni kurmuş, ancak bu parti siyasi bir organizasyondan ziyâde, düşünce okulu işlevi görmüştür

56. Topçu medeniyet üzerine şu ifadeleri kullanmıştır: "Dünyamız yeni kültürlerin yaratacağı ruh içinde gelişerek insanlığı tabiatın bağrına basacak ve insanı makinenin esirliğinden kurtarıp kendi kendisinin ve ruhu kâinatın hâkimi yapıcı yeni bir medeniyetin doğuşunu bekliyor. Bu medeniyet Anadolu'dan yani güneşin doğduğu yerden doğmazsa dünyamız kararacaktır. Çünkü her taraf sislerle örtülüdür. Bize düşen Anadolu çocuğunu içine yuvarlandığı Batı hayranlığından kurtarıp yeni doğan güneşe teslim etmektir.", İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, s. 124

57. Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-i İdraki", *BSV Divan*, Yıl 2 Sayı 3 (1997), ss. 1-53

Hizbu't-Tahrir ekolünün Türkiye'deki temsilcisi olan Ercüment Özkan ise kısıtlı bir takipçiye hitap etse de, düşünsel yanı zengin bir katkı sağlamış, çıkardığı *İktibas* 10 bini aşan satış rakamına ulaşmıştır.[58]

Diğer taraftan, 12 Eylül rejimi ipleri tamamen bırakmış değildi ve Kemalist restorasyon projesini, gerektiğinde sert uygulamalara başvurarak, uygulamak için kamusal ve sivil kuvvetleri diri tutuyordu. Bu açıdan bakıldığında, tabanda artan hareketlilik yukarıdaki devlet mekanizmaları tarafından kontrol edilebilir bir çizgide tutulmaya çalışıyordu. Karşılıklı bir denge süreci şeklinde tanımlanabilecek bu süreç Turgut Özal'ın 1991'de Cumhurbaşkanı seçilmesinden kısa süre sonra vefat etmesi ve Necmettin Erbakan liderliğinde Milli Selâm Partisi'nin devamı olarak kurulan Refah Partisi'nin yükselişi ile yeni bir aşamaya girdi.

Necmettin Erbakan ve Refah hareketi 1970'li yılların söylemini devam ettirmekteydi, bu söylem Refah Partisi'nin iktidara gelme olasılığının kuvvetlenmesi ile birlikte Cumhuriyet devrimleri ile siyasal hesaplaşma beklentisini arttırmıştı. Refah Partisi'nin Milli Selâm Partisi'nden en önemli farkı geçen zaman zarfında yetiştirdiği kadrolar ve hareketin güç aldığı entelektüel birikimiydi. Yine 80'li ve 90'lı yıllarda genişleyen tasavvufî cemaatler Refah Partisi'ne siyaseten olmasa da insan gücü açısından ciddi bir avantaj sağlıyordu. Bu açıdan Refah Partisi iktidarı Batı ve Cumhuriyet projesi karşıtı bir siyasal duruşu benimsemiş kadroların ülke idaresine geliyor olması anlamı taşıyordu.

Bu noktada 80 sonrası dinî cemaatlerin nasıl bir dönüşümden geçtiğini doğru anlamak, ortaya konan hedef ve söylemi anlamamızı kolaylaştıracaktır. Geleneksel tasavvuf-tekke mektepleri olarak gelişen İskenderpaşa, Erenköy, Menzil, İsmailağa gibi cemaatler yavaş yavaş sivil toplum organizasyonu kisvesi kazanmaya başladılar. Bu dönüşüm toplumsal değişimin getirdiği bir sonuç olduğu kadar bu yapıların iç dinamikleri ile de ilgiliydi. Müntesipleri ile doğrudan ilişkinin zayıfladığı, kitle iletişim araçları ve lokal dernek faaliyetleri vasıtası ile devam ettirilen ilişkiler toplumsal fayda sağlamak ekseninde eğitim ve ticarî alanlarda yoğunlaştı.

Yola klasik cemaat yapılanması olarak başlamayan ve en başından itibaren siyasî-toplumsal bir dönüşüm hedefleyen Fethullah Gülen hareketi de Nurculuk kalıplarının dışına çıkmaya başlamıştı. Faaliyetleri iki boyutlu olarak değerlendirilebilirdi, şahsî terbiyeyi önceleyen klasik Nur hareketi kodları ile çalışan birinci kol ile toplumsal değişimi önceleyen, eğitim, öğrenci evleri, kadrolaşma ve sivil toplum vakıfları ile yürüyen ikinci kol. Hareketin bu esnek ve

---

58. Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler* (İstanbul: Yöneliş, 2000), ss. 167-175,180; http://www.venharhaber.com/ercument-ozkan-biyografi,2.html;

aynı zamanda sıkı örgütsel yapısı, siyasal konjonktürün de elverişli olması ile 1980 sonrası çok ciddi bir ivme kazanmış ve sadece Türkiye içinde değil, yurtdışında da faaliyet göstermeye başlamıştı.[59] Yurtdışı örgütlenmesi ve eğitim faaliyetlerinde kısa sürede sağlanan başarı yine İslâmî hareketlerin insan ve imkân kaynakları açısından geldiği seviyenin önemli bir göstergesiydi.

Gerçekten de İslâmî diriliş mefkûresi etrafında şekillenen hareketlerinin ortak paydasının eğitim ve gençlik hareketleri üzerinde durması olduğu söylenebilir. Nitekim 1980 ve 90'larda, gerek Milli Görüş çizgisinde kurulan Milli Gençlik Vakfı, gerekse Fethullah Gülen'in takipçileri, eğitim ve gençlik örgütlenmesinde ciddi mesafe kaydettiler.[60] Faaliyetlere katılan genç öğrenciler yeniden bir İslâm toplumu kuracak öncü nesiller olduklarına dair bir misyon ile aşılandılar.[61] Bu mefkûre geleceğin yeniden inşasına dair ortaya koyduğu vizyon ile takipçilerine motivasyon sağlayan güçlü bir söylemdi ve Türkiye özelinde Osmanlı mirasının da getirdiği tarihsel ve siyasî mirasın da etkisiyle kitleler tarafından benimsenmesi çok zor olmadı. Nitekim Gülen Hareketinden sonra diğer cemaatlerin de yurtdışına yayılıp kadrolarını buna teşvik etmesi İslâmî ihyâ misyonunu benimsediklerini ve şahsî eğitime öncelik veren ritüellerde hassas tasavvufî geleneğin dışına çıkmaya başladıklarını göstermektedir.

1994 Yerel Seçimlerinde Refah Partisi, İstanbul ve Ankara belediye başkanlıklarını kazandı. İstanbul belediye başkanı seçilen Recep Tayyip Erdoğan ve parti yönetimi bu başarıyı İstanbul'un yeniden fethi olarak nitelendiriyordu.[62] Ertesi sene yapılan genel seçimlerde Milli Görüş, tarihinde ilk kez sandıktan birinci olarak çıktı; Doğru Yol Partisi ile koalisyon hükûmeti kuruldu ve Necmettin Erbakan 28 Haziran 1996'da ilk kez başbakanlık koltuğuna oturdu. Refah-Yol Hükûmeti uzun ömürlü bir iktidar olmadı ve Milli Görüş hareketinin ideolojik vaadlerini gerçekleştirecek zaman ve güce kavuşamadı. İslâm

---

59. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 231; Sophiya Pandya, "Introduction: The Hizmet Movement Abroad", *The Gulen Hizmet Movement and Its Transnational Activities, ed. Sophia Pandya, Nancy Gallagher (Florida, Brown Walker Press, 2012)*, ss. 4-6
60. Iren Özgür, *Islamic Schools in Modern Turkey: Faiths, Politics and Education* (New York: Cambridge University Press, 2012), ss. 120-127; Thoman Michel "Fethullah Gülen as Educator" Turkish *Islam and the Secular State: The Gulen Movement, ed. Hakan Yavuz, John Esposito,* (New York: Syracuse, 2003), ss. 69-70
61. Fethullah Gülen şöyle yazmaktadır: "Yıllar var ki, gözlerimiz yollarda ve geleceğin hülyâlı mâvilikleri içinde varlığı en temiz ruhlardan daha temiz, düşüncesi çağın bütün problemlerini çözecek kadar güçlü, sînesi meleklerin gönülleri kadar yumuşak ve iradesi cehennemler karşısında dahi "pes" etmeyecek kadar sağlam, ideal bir nesil bekleyip durduk.", "Beklenen Gençlik" *Sızıntı* 135 (Nisan 1990); "Fetih Kutlamaları" *Milli Gazete*, 30 Mayıs 1996
62. *Milli Gazete,* 29 May-30 May 1994.

ülkelerini içine alan D-8 hareketinin kurulması, İslâm ülkelerine yapılan siyasî geziler, içeride dinî cemaatlerin liderlerine verilen sıcak mesajlar gibi sembolik adımların ötesine geçmek mümkün olmadı.[63]

Necmettin Erbakan'ın başbakanlığı askeri çevrelerde kıpırdanmaya yol açmış, iktidarın attığı adımlar daha dikkatle izlenmeye başlamıştı. Laik çevrelerdeki sıkıntı kısa zamanda planlı bir karşı harekete dönüştü; 28 Şubat 1997 tarihinde toplanan Milli Güvenlik Kurulu'nda hükûmete irticaî hareketlere karşı uygulanması istenen bir dizi yaptırım dikte ettirildi ve toplantı sonrası muhtırayı andıran MGK bildirisi yayınlandı.[64] 28 Şubat'tan sonra başlayan süreç öncelikle Refah Partisi'ni hedef aldı, 16 Ocak 1998'de kapatıldı ve yönetici kadrosu siyasî yasak cezası aldı.[65] Tasavvufî cemaatler ve Gülen Hareketi de hedef tahtasına oturtulmuştu; eğitim kurumları ve diğer faaliyetleri takibata uğrayan örgütler içlerine kapandılar; yaşanan süreç sonucunda Fethullah Gülen ve Esad Coşan yurtdışına çıkmak zorunda kalmıştı. İmam Hatip Okulları, Kur'an kursları ve başörtülü öğrenciler-öğreticilere yönelik hukukî ve idarî açıdan ilerleyen tasfiye hareketi bu kurumlara olan talebi ciddi olarak düşürdü.[66] Uygulanan baskı devlet bürokrasisi, ticarî alana ve medyaya da yansımıştı; kamusal alanda dinî söylemlerin ve pratiklerin görünürlüğü azalmış, Cumhuriyet devrimlerinin restorasyonu projesi uygulanmaya konmuştu.

Refah Partisi iktidarı ve 28 Şubat süreci Türkiye'de İslâmî hareket açısından dönüştürücü bir tecrübe oldu. Siyasî iktidar yoluyla toplumu dönüştürme fikrî ve siyasî cihad söylemi sorgulanmaya başladı, dinî cemaatler faaliyetlerinin kapsam ve içeriklerini yeniden değerlendirmeye aldı. İhyâ söylemenin gerektirdiği İslâmî bir toplum ve siyasetin inşası için yeterli düşünsel ve insanî birikimin henüz oluşmadığı kanaatine ortak olarak varıldığı söylenebilirdi. O güne kadar elde edilen kazanımların çok kolay kaybedilebileceğinin farkına varılması da alınan bir başka dersti.

28 ŞUBAT'TAN BUGÜNE: 1996-

Milli Görüş'ün siyasî söyleminin güç kaybetmeye başladığının ilk sinyalini 1999 seçimleri verdi, Refah Partisi'nin yerine kurulan Fazilet Partisi, seçimlerde üçüncü parti konumuna düşmüştü.[67] Asıl kırılma ise parti içindeki "yenilikçi-ge-

63. *Milliyet*, 06 Ekim 1996, 06 Ağustos 1996, 13 Ocak 1997.
64. *Milliyet*, 1 Mart 1997
65. Bkz. *Binyılın Sonu: 28 Şubat* ed. Abdurrahman Babacan, (İstanbul: Pınar, 2012)
66. *Binyılın Sonu: 28 Şubat*, ss. 411, 571, 637
67. Erol Tuncer, *Osmanlı'dan Günümüze Seçimler*, ss. 362-372

lenekçi" ayrımı olarak adlandırılan mücadele sonrası yaşandı; İstanbul Belediye Başkanlığı'nda başarılı bir dönem geçiren Recep Tayyip Erdoğan 28 Şubat sürecinde 4 ay hapis yatmış ve siyaset yasağı almıştı. Bu aşamadan sonra Milli Görüş söylemi ile siyasî bir sonuç elde edilemeyeceği kanaatine varmış, parti söylemi ve yönetiminde değişiklik talep etmişti. Ancak bu talepler karşılık bulmayınca arkadaşları ile beraber 2001 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurdu.[68] Yeni partinin kurulmasından ziyâde Tayyip Erdoğan ve arkadaşlarının benimsediği söylem, Milli Görüş tarihinde kritik bir dönüşüme işaret ediyordu; 30 senedir dillendirilen Batı ve Cumhuriyet devrimleri karşıtı siyasî söylem, yerini, daha ılımlı ve entegrasyona dayalı bir siyasete bırakmıştı. İslâmî diriliş ve İslâm dünyasıyla yakın ilişkiler kurma iddiası, yeni parti söyleminde yer bulamamıştı.[69] Bu ideolojik dönüşüm parti kadrolarında da kendisini yansıtıyordu; çekirdek yönetim kadrosu Milli Görüş kadrolarından oluşmuştu, ancak merkez sağ ve liberal kesimleri temsil eden isimler de partinin kurucu kadrolarında yer aldılar.[70] Bu söylemin tabanda nasıl yankı bulduğunun cevabını bir sonraki seçim sonuçları gösterdi; Ak Parti yüzde 33 oy oranına ulaşırken, Refah Partisi'nin devamı konumundaki Saadet Partisi yüzde 2.5 oy oranına ulaşabildi.

Ak Parti'nin iktidara gelmesi İslâmî hareketler ve dinî cemaatler açısından yeni bir dönemin başlangıcı oldu. İktidarın ilk yılları ideolojik çizgilerin yumuşatıldığı, 28 Şubat sonrası kayıpların toparlanmaya çalışıldığı bir dönem olarak geçildi. Bu süreçte iktidarın hâmîliğine ihtiyaç duyan dinî cemaatler ideolojik söylemi ikinci planda tutup siyasî otoriteye destek oldular. Aslında bir yandan AP ve ANAP yıllarının benzeri gibi görülen Ak Parti iktidarının geçmiş tecrübelerden farkı idareci kadrosunun ağırlıkla Milli Görüş ve İslâmî hareketin farklı gruplarından oluşmasıydı. Ancak buradaki önemli ayrıntı 28 Şubat öncesinin İslâmî söyleminin temsilcilerinin modifiye edilmiş yeni bir söylemin çatısı altında idarî ve siyasî görevler yüklenmiş olmalarıydı. Bu durum sivil ve entelektüel çevrelerde alternatif İslâmî söylemlerin giderek tıkanmasını beraberinde getiriyordu.

Özellikle 2007 seçimlerinde Ak Parti'nin yakaladığı büyük halk desteği ve iktidardaki gücünün artması bir başka kırılma noktası oldu. Artık İslâmî hareketler ve Milli Görüş tabanı alternatif bir söylem arayışını bir kenara bırakıp iktidarın gücünü korumaya ve pratik sorunlara karşı çözüm üretmeye yöne-

68. İhsan Dağı, "Identity, Politics and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy", *The Emergence of a New Turkey* ed.Hakan Yavuz (Utah: The University of Utah Press, 2006), ss. 90-97

69. İhsan Dağı, "The Justice and Development Party", ss. 90-97; *Milliyet*, 22 Ağustos 2001; Selin Özoğuz Bilgi, "A Challenge to Secular Democracy", *Debating Security in Turkey: Challenges and Changes in the Twenty-First Century*, ed. Ebru Canan Sokullu, (Maryland: Lexington, 2013), ss. 97-100.

70. İhsan Dağı, *a.g.m.* ss. 90-97

lik bir söylemi üretmeye başladılar.[71] Hükûmet de Gülen Hareketi, Erenköy, Menzil, İsmailağa, Süleyman Efendi cemaati gibi önde gelen organizasyonların faaliyet alanlarını daha kolaylaştırıcı ve serbestleştirici fırsatlar sunuyor, gerek kadro devşirmek gerek de faaliyet üretmek açısından çok bereketli bir dönem yaşanıyordu. Lakin iktidarın siyasal söylemindeki yönelim tabandaki beklentilere de sirayet etmiş, modernite ve Batı kültürel normları ile uyumlu bir İslâmî hayat tarzı benimsenmeye başlamıştı.[72] Elde edilen maddî imkânların genişlemesi ve iktidarda geçen sürenin artması söylem ile eylem arasındaki ilişkinin giderek inceldiği bir süreci beraberinde getirdi.

İslâmî diriliş, İslâmî devlet ve toplum inşası iddialarının terk ediliyor olmasının tek izahını iç gelişmeler ile anlamlandıramayabiliriz. Sovyetler Birliği'nin 1989'da dağılması ve peşinden neo-liberal değerlerin global ölçekte kabul görmesi İslâm'ın yorumlanması ve yaşanmasına dair kriterleri dönüştürdü. Yeni bir İslâmî dirilişten ziyâde mevcut sisteme alternatif üretmekten kaçınan, bu yapıyla uyumlu ve kendi kültürel değerlerinden daha kopuk bir zihin algısı hâkim oldu. Türkiye'deki dinî cemaatlerin yaşadığı dönüşüme benzer bir dönüşüm İslâm dünyasının önde gelen hareketleri olan İhvân-ı Müslimin, Cemaat-i İslâmî ve Tebliğ Cemaati için de kısmen geçerliydi.[73] Bunun karşısında da özellikle 11 Eylül saldırıları sonrası marjinalleşen güce ve şiddete dayalı radikal grupların taban buldukları da bir gerçekti.

2007 sonrası Türkiye özelinde kayda değer bir başka gelişme; Ak Parti yönetimi tarafından yeniden seslendirilmeye başlanan Osmanlı mirası ve bununla paralel dış politikada ilginin İslâm ülkelerine yönelmesi oldu. Dışişleri Bakanı Ahmet Davudoğlu bunu şöyle ifade ediyordu:

> "Şimdi bizim için de geleceği inşa etmek için gerçekten bu yüzyılın muhasebesini doğru bir zeminde yapmaya ihtiyacımız var... bu kopan coğrafyaları [Osmanlı coğrafyasını kastederek] nasıl birleştireceğiz? Soru bu, 'birbirinden ayrıştırılan tarihleri nasıl bir bütünlük hâlinde tekrar geleceğe ümitle yürüyen, yeni bir tarihî akışı şekillendiren yeni bir nesil olarak inşa edeceğiz?"[74]

---

71. Bkz. Cihan Tuğal, *Pasif Devrim: İslâmî Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* (İstanbul: Koç, 2010), ss. 228-236.
72. Cihan Tuğal, *a.g.e.* ss. 206-208
73. Nancy Davis and Robert Robinson, *Claiming Society For God: Religious Movements and Social Welfare* (Indiana: Indiana University Press, 2002), s. 32; Vyacheslav Belokrenitsky, "Islamic Radicalism in Central Asia, Central Asia at the End of the Transition: The Influence of Pakistan and Afghanistan ed.Borish Rumer", *Central Asia at the End of the Transition*, Sharp: New York, 2005), ss. 179-181.
74. http://www.mfa.gov.tr/disisleri-bakani-sayin-ahmet-davutoglu_nun-turk-ocaklari_nin-kurulusunun-100_-yilini-kutlama-etkinlikleri-kapsaminda-duzenlenen.tr.mfa

Bu söylemin, cemaatler ve Ak Parti'ye destek olan İslâmcı düşünürler tarafından arzulanan bir adım olduğunu söylemek mümkündü, Türkiye'nin artan ekonomik gücü ve insan potansiyeli ile sağladığı istikrar eski Osmanlı coğrafyası üzerinde etki alanını genişletebilirdi; nitekim faaliyet gösteren İslâmî cemaatler de bu bölgelerde rahatça genişleme imkânı buldular. Lakin 2010 sonrası Ortadoğu'da hızlı değişen dengeler bu söylemin de iç kritiğinin başlamasını beraberinde getirdi.

SONUÇ

Modern Türkiye'de İslâmî diriliş hareketleri söylem ve organizasyon olarak 1923 sonrası cumhuriyet ve Batılılaşma reformlarına karşı İslâmî değerlerin toplumda korunması ve siyasî uygulamalara yeniden yansıtılmasını hedeflediler. 1960'a kadar süre gelen mücadele sürecinde siyasî baskı ve sekülerleşen toplum yapısına karşı oluşturulmaya çalışılan toplumsal taban 1960 sonrası elde edilen siyasî ve toplumsal haklar ile daha organize bir çatı altında genişlemeye başladı. İslâmî diriliş söyleminin geniş kitlelere ulaşması ve daha siyasal bir hüviyete bürünmesi bu süreç zarfında gerçekleşti. 1970 sonrası period ise her açıdan İslâmî hareketlerin hasat yıllarıydı; lakin Cumhuriyet reformlarının getirdiği toplumsal dönüşüm ve Osmanlı'nın şekillendirdiği İslâmî kültürel değerlerden uzaklaşılması yeni bir söylem üretmeyi zorlaştırmıştır. 1980 sonrası İslâmî düzen ve toplum inşasının mümkün olabilirliğine dair yükselen beklenti her sahada kendini belli etmiş, ne var ki, elde edilen kazanımları sürdürülebilir bir yapıya oturtacak güce erişilememiş, ortaya çıkan zafiyet, dindar kitlelerin ve İslâmî organizasyonlara yönelik tasfiye sürecine sebep olmuştur. 1997 sonrası yöntemsel ve metodolojik revizyona uğrayan İslâmî organizasyonlar İslâmî diriliş kaygısını daha az vurgulamış, değişen küresel sosyo-kültürel değerleri daha kolay benimseyen toplum yapısını dönüştürme misyonundan uzaklaşıp bir ifade ile adaptasyon yolunu tercih etmişlerdir.

Son 3 senede yaşanan gelişmeler İslâmî siyaset ve toplumsal hareketlerin yeni bir döneme girdiğinin işaretlerini vermektedir. Ak Parti hükûmetinin iç ve özellikle dış siyasette İslâmî hassasiyeti önceleyen tavır takınması 1996 öncesi söylemin yeniden doğuşu olarak okunabilir. Ancak iktidarın genişlemesi sonucunda dinî cemaatler ve İslâmcı düşünürler ile siyasî aygıtların birbirine daha bağımlı hale geldiği söylenebilir. Siyasî gündemden bağımsız söylem ve organizasyon geliştirme kapasiteleri azalan İslâmî hareketler, diğer taraftan da Ak Parti'nin bölgesel ve küresel ölçekte ortaya koymaya çalıştığı rolü benimseyip altını doldurmada ciddi katkı sağladıklarını iddia etmek mümkündür. 2013'un son aylarında Ak Parti ile Gülen Hareketi arasında yaşanan gerilimin bir sebe-

bi ise iç siyasetteki güç mücadelesi olduğu kadar İslâmî diriliş söyleminin paylaşılmasından ziyâde, zamanlaması olduğu söylenebilir.

Terk edilen İslâmî diriliş söyleminin yeniden canlanıyor olduğuna dair işaretler olsa da, henüz bu konuda net bir tablo çizebilmek mümkün gözükmemektedir. Lakin bu söylemin iktidardaki kitle partisi önderliğinde gündeme getirildiği takdirde eskiye nazaran daha güçlü ve kapsayıcı bir etki oluşturacaktı. Bu noktada ise sıkıntı düşünce ve insan birikimi açısından 1970'lerden 90'lara kadar var olagelen hareketliliğin 2000'li yıllarda kayda değer bir şekilde zayıflamış olmasıdır. Bu paradoksun nasıl sonuçlar doğuracağı ise İslâmî hareketlerin ve İslâmî diriliş söyleminin önümüzdeki on yıllardaki seyri ile anlaşılabilecektir.

KAYNAKÇA

Dergiler ve Gazeteler

Akıncılar, *Aksiyon*, *Devlet*, *Düşünce*, *Hergün*, *İktibas*, *İslâm*, *İslâmî Hareket*, *Milliyet*, *Milli Gazete*, *Milli Hareket*, *Nizâm-ı Âlem*, *Sızıntı*.

Algar, Hâmîd, *Nakşibendilik,* haz. Cüneyd Köksal, İstanbul: İnsan, 2007

Avcıoğlu, Doğan, *Türkiye'nin Düzeni*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969.

Belokrenitsky, Vyacheslav, "Islamic Radicalism in Central Asia, Central Asia at the End of the

Transition: "The Influence of Pakistan and Afghanistan ed.Borish Rumer", *Central Asia at the End of the Transition*, Sharp: New York, 2005),

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey,* New York: Routledge, 1998.

Bilgi, Selin Özoğuz, "A Challenge to Secular Democracy", *Debating Security in Turkey: Challenges and Changes in the Twenty-First Century*, ed. Ebru Canan Sokullu, Maryland: Lexington, 2013

Binyılın Sonu: 28 Şubat ed. Abdurrahman Babacan, İstanbul: Pınar, 2012.

Cemal, Hasan, *Kimse Kızmasın Kendimi Yazdım*, İstanbul: Doğan, 1999.

Clement Dodd, "The Turkish Republic", *The Routledge Handbook of Modern Turkey*,

Çakır, Ruşen, *Âyet ve Slogan*, İstanbul: Metis, 1990.

Çalık, Mustafa, *MHP Hareketinin Kaynakları,* Ankara: Cedit, 1996.

Dağı, İhsan, "Identity, Politics and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy", *The Emergence of a New Turkey* ed.Hakan Yavuz (Utah: The University of Utah Press, 2006),

Davis, Nancy and Robert Robinson, *Claiming Society For God: Religious Movements and Social Welfare* (Indiana: Indiana University Press, 2002)

Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben-i İdraki", *BSV Divan*, Yıl 2 Sayı 3 (1997),

Düzdağ, Ertuğrul, *Ali Ulvi Kurucu ile Hatıralar* İzmir: Kaynak, 2009.

Erbakan, Necmettin, *MSP Seçim Konuşmaları: 1977 Seçimleri*

Erkilet, Alev, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*, İstanbul: Yöneliş, 2000.

Ertekin, Orhangazi, "Cumhuriyet Dönemi'nde Türkçülüğün Çatallanan Yolları", *Modern Türkiye'de Siyâsî Düşünce*, Cilt 4

Feyizoğlu, Turhan, *Fırtınalı Yıllarda*, İstanbul: Ozan, 2000.

Halkevleri Geçen Yıllarda Nasıl Çalıştı, Ankara: CHP Yayınları, 1935.

Gürdoğan, Nazif, Görünmeyen Üniversite, İstanbul: İz, 1991.

Hanioğlu, Şükrü, *Atatürk: An Intellectual Biography*, New Jersey: Princeton University Press.

Hale, William, *Turkish Politics and the Military*, London: Routledge, 1994.

Ibrahim, Saad Eddin, *International Journal of Middle East Studies*, "Anatomy of Egypt's Militant

Islamic Groups: "Methodological Note and Preliminary Finding", Vol. 12, No.4 (Dec, 1980)

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul: Pınar, 1994, Cilt 3

Karakoç, Sezai. *İslâm Dirilişi'nin Amentüsü*, İstanbul: Diriliş, 2012.

Karpat, Kemal, "The Impact of the People's Houses on the Development of Communication in Turkey: 1931-1951", *Die Welt des Islams*, Vol. 15, Issue 1/4 (1974)

Kepel, Gilles, *Prophet and Pharoah*, Berkeley : University of California, 1985.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Çerçeve II*, İstanbul: Büyük Doğu, 1998.

———, İdeolocya *Örgüsü*, 1959, Ankara: Hilal, 1959.

Kili, Suna, *Türk Anayasaları*, İstanbul: Tekin, 1982.

Landau, Jacob, *Radical Politics in Modern Turkey*, Leiden: E.J.Brill, 1974.

———, *Pan-Turkism*, Hamden, Conn.: Archon Books, 1981.

Mango, Andrew, *Ataturk*, London: Andrew Murray, 1999

20 Mayıs 1971 MNP'yi Kapatan Anayasa Mahkemesi Kararı, Ankara: 1972.

Mardin, Şerif, *Religion, Society and Modernity in Turkey*, London: Syracuse, 2006.

Michel, Thoman, "Fethullah Gülen as Educator" Turkish *Islam and the Secular State: The Gulen*

Movement, ed. Hakan Yavuz, John Esposito, New York: Syracuse, 2003.

Milli Nizâm Partisi Kuruluş Bildirgesi. Nüve Matbası, 1969.

Nursî, Bediüzzaman Said, *Emirdağ Lâhikası*

——— , *Sözler*

———, *Gençlik Rehberi*, İstanbul: 1952.

Özel, İsmet, *Üç Mesele*, İstanbul: Düşünce: 1978.

Özgür, İren, *Islamic Schools in Modern Turkey: Faiths, Politics and Education*, New York: Cambridge University Press, 2012.

Pandya, Sophiya, "Introduction: The Hizmet Movement Abroad", *The Gulen Hizmet Movement and Its Transnational Activities, ed. Sophia Pandya, Nancy Gallagher,* Florida, Brown Walker Press, 2012.

Şeker, Kadir, "İnönü Dönemi Kültür Hayatı (1938-1950)" (Doktora Çalışması., Süleyman Demirel Üniversitesi, 2006)

Öznur, Hakkı, *Ülkücü Hareket*, Ankara: Alternatif, 1999, Cilt 1

Parla, Taha ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology In Kemalist Turkey: Progress Or Order?*, New York: Syracuse, 2004.

Şahiner, Necmettin, *Nur'a Adanan Bir Ömür*, İstanbul: Nesil, 2004.

Tachau, Frank, "Parliamentary Elites: Turkey", *Electoral Politics in the Middle East*, ed. Jacob Landau, Ergun Özbudun, Franz Tachau, London: Hoover, 1980.

Toprak, Binnaz, *Islam and Political Devopment in Turkey,* Leiden: Brill, 1981.

Tuncay, Mete, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması, Ankara: Yurt, 1981.

Tuncer, Erol, *Osmanlı'dan Günümüze Seçimler (1877-2002)*, Ankara: Toplumsal Ekonomik Siyasal Araştrmalar Vakfı, 2003.

Tuğal, Cihan, *Pasif Devrim: İslâmî Muhâlefetin Düzenle Bütünleşmesi,* İstanbul: Koc, 2010.

Türkmen, Hamza, "Sedat Yenigün'ün Şehadetinin 32.Yılı", http://www.haksozhaber.net/sedat-yenigunun-sehadetinin-32-yili-30768h.htm

Ünüvar, Kerem, "Öğrenci Hareketleri ve Sol', *Modern Türkiye'de Siyâsî Düşünce,* Cilt.8.

Yavuz, Hakan, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti, İ*stanbul: Kitap, 2003.

Zürcher, Eric J, *Turkey:A Modern History, Revised Edition*, London: Tauris, 2004.

"Prof. Dr Milli Görüş'ün Tanımı", www.youtube.com

"Ummadan İnciler", www.akradyo.com

www.tr.fgulen.com

ŞAİR VE ÂLİM:
ŞEYHÜLİSLÂM ARİF HİKMET BEYEFENDİ

Bilal Kemikli*

ÂRİF HİKMET BEYEFENDİ KİMDİR?

İlmiye sınıfına mensup olması sebebiyle "efendi", vezirliğe kadar yükselmiş bir devlet adamı olan dedesine atfen de "bey" unvanlarına sahip olan Arif Hikmet Beyefendi, Osmanlı'nın son devirlerdeki dirâyetli şeyhülislâmlardan birisidir. Bir şeyhülislâmdır, ama Batılılaşma tarihimizin dönüm noktası olan Tanzîmat'ın arkasındaki en önemli güçlerden biridir. Doğma büyüme bir İstanbullu, bir şâir, bir kadirşinâs ve himâyeci, bir hayırsever ve bir kitap sevdalısı... Velhasıl gerçek bir "beyefendi"dir.

Arif Hikmet, Halil İnalcık'ın, *Tanzîmat ve Bulgar Meselesi* (Ankara, 1943) kitabında ayrıntılı olarak ele aldığı gibi, Tanzîmat'a karşı çıkan ayaklanmaları durdurmak için görevlendirilen bir müfettiştir. Bu görevle alâkalı olarak Mahir Aydın'ın da bir makalesi var. Ancak onun bu konudaki hizmeti sadece bu müfettişlikle de sınırlı değildir. Osmanlı'nın uzak eyaletlerinde, meselâ Tunus'ta Tanzîmat etrafında oluşan siyasal muhalefeti teskîn eden de Arif Hikmet'tir. Buna rağmen herhâlde ulemâdan olduğu için, Tanzîmat üzerinde yapılan çalışmalarda görmezlikten gelinmektedir. Bu hususu Tanzîmat ve Batılılaşma tarihi üzerinde çalışan araştırmacıların dikkatine sunduktan sonra, Ârif Hikmet'in biyografisine dair kısa bir bilgi vermek istiyorum.

---

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyefendi, Rumeli Kazaskeri İbrahim Paşa (1164-1222/1749-1807)'nın oğlu ve I. Abdülhamid Dönemi vezirlerinden Râif İsmail Paşa (ö. 1199/1784)'nın torunu olarak 1201/1786'da İstanbul'da doğmuştur. Aristokrat bir çevreden gelmektedir. A. Hamdi Tanpınar'ın, onu, "*vakûr ve nüfûzlu şahsiyeti, gurûr ve temkîni ile devri dolduran*" bir kişi olarak takdim etmesinin sebeplerinden biri de bu olsa gerektir. Devlet içerisinde izzet ü ikbâl sahibi olmuş; bununla birlikte sürgün ve idam gibi cezalarla da tecziye edilmiş, umur görmüş bir aileden gelmektedir. Öğreniminden sonra, sırasıyla, çeşitli merkezlerde kadılık, nüfus tahrîr memurluğu, nakîbu'l-eşrâflık, Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri, Tanzîmat müfettişliği ve Şeyhulislâmlık görevlerini ifa etmiştir. Bunlardan başka II. Mahmut Dönemi'nden itibaren kurulan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye, Dâru'ş-Şûrâ-yı Askerî, Meclis-i Maârif, Meclis-i Muvakkat ve Encümen-i Dâniş gibi siyasî, askerî ve ilmî meclislerde de çeşitli seviyelerde görev yapmıştır.

Ârif Hikmet, sadece ilmiye bürokrasisinde etkili bir idareci değil, aynı zamanda bir şâir ve müverrihtir. Dîvân şiirinin "Bâkîyyetü's-selefleri"ndendir; Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazmıştır. Bu bakımdan Ebü's-Suud Efendi, Şeyhülislâm Yahya ve İbn-i Kemâl çizgisinde, şâir şeyhülislâmların son halkası olma bakımından da önemli bir şahsiyettir. Şiirlerini topladığı *Dîvân-ı Hikmet*'ten başka, *Tezkire-i Şuâra, Mecmûatü't-Terâcim, Hulâsatu'l-Makâlât* ve *Zeyl-i Keşfü'z-Zunûn* isimli eserleri vardır. Bunlardan başka; İbnülemin Mahmud Kemâl İnal'ın, Şeyhülislâm'ın metrûkâtı arasında bulunan evrâktan tasnif ve tertip ederek oluşturduğu eserleri de burada zikretmek mümkündür. Bu eserler; *Bazı Vak'a-yı Dâhiliyye Notları, Mecmuâ-i Eş'âr, Rumeli Tahrir Defteri, Rumeli Teftiş Defteri, Mecmûa, Mecmûa-i Ârif Hikmet* ve *Ref'ü'n-Nikâb an Vücûhi'l-Elkâb*'dır.

GELENEK-YENİLİK ARASINDA BİR ÂLİM

Kronolojik çerçevede deruhte ettiği görevler ve bulunduğu meclisler, onun hem ilmiyede hem de devlet içerisinde etkin bir konumu hâiz olduğuna işaret eder. Bu etkin konum, onun tarih içerisinde hak ettiği yeri almasına imkân vermemiştir. Aksine şeyhülislâmlık görevinden ayrılmasına, siyasî ve idarî nüfûzunun etkisiz hale gelmesine sebep olmuştur.

Başta Cevdet Paşa'nın *Tezâkir*'i olmak üzere, Ârif Hikmet'in biyografisine ilişkin bilgi veren kaynaklar, onun şeyhülislâmlık görevinden ayrılmasına ilişkin çelişkili bilgiler vermektedir. Bir kısmı sağlık durumu sebebiyle istifa ettiğini ileri sürerken, bazıları da azledildiğini söylemektedirler. Onun bu görevden istifa ederek ayrıldığı kanaati, azledildiği düşüncesinden daha yaygındır. Ancak istifa ederek siyasî ve idarî görevlerden elini eteğini çekmesindeki "aslî sebep" üzerinde pek durulmaz. Bu husus, Osmanlı'nın son asrındaki ulemâ-u-

merâ çekişmesi ve edebî eserlerimize geçtiği şekliyle, eski ve yeni çatışmasının tipik örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Şu kadarını söyleyelim; onun şeyhülislâmlık görevinden ayrılmasının sebebi, büyük oranda "siyasî"dir.

Bu şekilde düşünmemizi sağlayan en önemli bilgileri Ziyâ Paşa vermektedir. Ârif Hikmet'in yakın çevrelerinde bulunan Ziyâ Paşa'ya göre; onun şeyhülislâmlıktan ayrılışına *verâset meselesi*nde Mustafa Reşid Paşa'ya muhalefet etmesi etkili olmuştur. Verâset meselesi, dönemin önemli politik konularından biridir. Bir de Lütfî Efendi ile Ahmed Cevdet'in verdiği bilgiye göre, Şeyhülislâm, Softalar Vak'ası'nda da Paşa'yla ters düşmüştür.

Elbette burada verâset tartışmalarını tahlil edecek değiliz. Bununla birlikte bir Şeyhülislâm'ın ve bir beyefendinin siyasî alandaki etkinliklerini görmek bakımından bunları da zikretmek gerekiyordu. Yahut da bunu ilmiyenin ve gelenekçi düşünce biçiminin Osmanlı siyasetindeki mevkiini kaybetmesi olarak da okumak mümkündür. Zira Ârif Hikmet, edebî ve ilmî yönü itibariyle geleneksel yönü ağır basan bir âlimdir. Nazımda dîvân şiirinin geleneksel kalıplarının dışına çıkmadığı gibi, nesirde de adından "yenilikçi" diye söz ettirecek eser bırakmamıştır. Ayrıca sosyal yaşam itibariyle, dönemin havasına kapılarak Avrupaî tarz hayatı da tercih etmemiştir; rûhen ve kültürel olarak yetiştiği klasik eğitim çevresinin dışına çıkmamıştır. Bu bakımdan muhafazakârdır.

Öte yandan yenileşme sürecini hazırlayan meclislerde görev almış, Şeyhülislâmlığı döneminde de şeriat adına yeniliklerin önünü tıkayıcı bir tutuma girmemiştir. Bu veriler, onun yenileşmenin yanında yer aldığını açıkça ortaya koymaktadır. Buna rağmen aşırı Tanzîmatçılar, onun dîvân şiiri tarzında Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazdığını ve hiçbir zaman Şark kültürünün dışında kalmadığını ileri sürerek, hakkında "*şehirli molla tipinin en zârif örneği*" değerlendirmesini yapmaktadırlar.

HİMÂYECİ: KİBLE-İ ERBÂB-I MAÂRİF

Ârif Hikmeti'in, bir "beyefendi" olarak öne çıkmasını sağlayan en önemli hususlardan biri, kıymet bilir bir şahıs olarak ilim ve sanat ehlini korumasıdır. Onun bu yönünü muhitinde bulunan şâir ve müelliflerin naklettiklerinden çıkartmaktayız. Yakın arkadaşlarından biri olan İzzet Molla'nın şu beyti bu konuyu tevsîk etmektedir:

Seyf-i keremi ile ulu Ârif efendimiz
Hamdolsun ilticâmızı kesti kibârdan

Arif Hikmet, ilim ve irfân ehlini cömertçe himâye etmiştir. Bu himâyeci temâyül, kültür tarihimizde "hânegî" kavramıyla ifadelendirilmektedir. Hâne-

gî, ilim ve irfan sahibini, sanat ve edebiyat erbabını koruyup gözeten kadirşinas insandır. Halil İnalcık'ın patronaj kavramı etrafında odaklanan kitabı dolayısıyla bu konu yeniden tartışmaya açıldı. Ben tartışmalara dönecek değilim; ancak hânegî usûlü olmasaydı, bugün herhâlde Urfalı Nâbî'den bahsedemezdik. Arif Hikmet, bu anlamda bir patrondur; sahip olduğu maddî ve manevî zenginlikleri, hem ilim, irfan ve hüner sahibi hem de bu yolda ilerlemekte olan müptedîlerin hizmetine sunar, onları korur ve himaye eder.

Ârif Hikmet gibi ilim adamı ve şâir bir patron bulmaktan da kimse şikâyetçi değildir. İzzet Molla, onun bu koruyucu kişiliğini hamd vesilesi olarak görüp, "*Hamdolsun ilticâmızı kesdi kibardan.*" demektedir. İzzet Molla'nın, sunduğu kasîdelerden Ârif Hikmet'in konağının en önemli müdavimlerinden biri olduğunu çıkartıyoruz. Bir kasîdesinde Hikmet'i, "*kıble-i erbâb-ı maârif*" olarak tavsîf eder; şâirlikte Şevket'e, nesirde Harîrî'ye benzetir. Tabiî şâirliğine ilişkin değerlendirmesine ihtiyatlı yaklaşmak lazım; Şevket ve Harîrî olması biraz muhal. Lakin "*Ol kıble-i erbâb-ı maârif Bey Efendi*" mısra'ına katılmamak mümkün değildir.

Ârif Hikmet'in himaye ettiği şahsiyetler kimlerdir? Bunları teker teker tespit etme imkânına sahip değiliz. Fakat burada bir kaçını sayabiliriz: İzzet Molla'dan başka, Ziyâ Paşa, Ahmed Cevdet Paşa ve Şehâbeddîn el-Âlûsî. Bunlardan Ziyâ Paşa, *Verâset Mektupları*'nda Ârif Hikmet'e olan yakınlığından bahsetmektedir. Beyefendiye kasîdeler sunmaktan geri kalmamıştır; Şeyhülislâmlığa atanması dolayısıyla sunduğu kasîdesi, bütün şiirleri içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Kezâ Ahmed Cevdet da *Tezâkir*'de onunla olan ilişkisini açıkça zikreder. Ayrıca Fatma Âliye, *Cevdet Paşa ve Zamânı* adlı eserinde, Paşa ve Şeyhülislâm'ın ilişkilerinden bahsederken, Paşa'nın henüz "Efendi" iken Ârif Hikmet'ten gördüğü bazı yardım ve himayelere de işaret etmektedir. Cevdet Paşa da himayecisine kasîdeler sunarak taltif etmiştir.

Ünlü tefsirci ve Bağdad Hanefi Kadısı Şehâbeddin Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî', "cömertliğin efendisi" sıfatını uygun gördüğü Şeyhülislâm'ın muhiti içerisinde zikredilmeye değer bir şahsiyettir. Zira Arif Hikmet'in tarihçe-i hayatını ilk defa o yazmıştır. Bu eser, *Şehiyyü'n-Negamfî-Tercümeti Şeyhülislâm Ârifi'l-Hikem*'dir. Bundan başka İstanbul'a yaptığı gezi dolayısıyla kaleme aldığı *Garâibü'l-İğtirâb* isimli seyâhat-nâmesinde de ondan, misafir olarak kaldığı konağından, buradaki ilmî ve edebî mahfilden ve entelektüel muhitten ayrıntılı olarak bahsetmektedir. El-Âlûsî'nin bu eseri, Bağdadlı bir müftünün İstanbul gözlemlerini sunması bakımından önemlidir.

Ârif Hikmet'in himayeci tavrı, sadece icâze ve ikram şeklinde maddî boyutta değildir. Bazı şâirleri dîvan tertip etmeleri hususunda teşvik etmiş, bazılarını tanzîr etmiş, kimilerini de eserlerine manzum ve mensur takrizler yazmıştır. Böylece onun manevî açıdan da himayeci bir tavır sergilediğine tanık olmaktayız. Bu meyanda onun muhitinde bulunan bazı şâir ve müellifleri tespit etmek mümkündür.

Bunlar Sahaflar Şeyhi-zâdde Es'ad Efendi, Ziver Paşa ve Tahir Selâm, Bayburtlu Zihnî, Fatin Dâvud, Şeh Zâik ve Gâlip Sâid Mehmet Paşa gibi şâir ve müellifler-dir. Bunların çeşitli seviyelerde Beyefendi ile ilişkilerinin olduğu bilinmektedir.

Bazı kaynaklarda "İrân u Tûran'da en çok tanınan" kişi olarak nitelendi-rilen Arif Hikmet'in muhitindeki şâir, yazar ve devlet adamları bu zikrettikle-rimizle sınırlı değildir. Fakat bu konuyu tevsîk edecek malzemeden de mahru-muz. Burada Abdurrahman Şeref Efendi'nin anlattığı bir hatırayı paylaşmak is-tiyorum: Bağdad şâirlerinden biri Beyefendiye bir kasîde göndermiştir. Kasî-deyi çok beğenen Hikmet de karşılık olarak bir kehribar çubuk takımını hedi-ye olarak göndermiştir. Gönderdiği bu hediyesine eklediği mektupta da şöyle yazmıştır: "Kasîdeniz öyle güzel ki, ağzınızı öpmek istedim; fakat yolun uzak-lığı engel olduğundan bu görevi çubuk takımına ısmarladım." Bu hikâyecik her ne kadar kasîdeyi ve şâiri bize göstermese de, Beyefendi'nin, nezâketini ve in-celiğini göstermesi bakımından önemlidir.

BİR BİBLİOMANİ VE KİTAPLARI

Ârif Hikmet'in, burada üzerinde durulması gereken bir diğer yönü de, ki-tapseverliği ve kitaplarıdır. Bu kitap sevgisi, başlı başına bir vakfın ve vakıf kü-tüphanesinin meydana gelmesini sağlamıştır. Medine'de Mescid-i Nebevî'nin kıble tarafında, bugünkü Medine Adliyesi'nin yanı başında tesis edilen bu kü-tüphane, hem mimarî açıdan hem de nadir ve sanat değeri yüksek olan kitap-ları bakımından çok önemlidir. Ne yazık ki, kütüphane binası, Mescid-i Ne-bevî'nin etrafının genişletilmesi bahanesiyle yıkılmıştır. Kitaplar Kral Abdüla-ziz Kütüphanesi'ne taşınmıştır.

5 bin ciltlik nadir eserden oluşan bu kütüphanenin, iyi çalışması ve vazife-lileri için evler, dükkânlar, hanlar, bostanlar ve sâir şeyleri daimî ve sabit ola-rak vakfetmiştir. Tasarrufunda bulunan "emlâk-ı sahîhe ve kütüb-i nefîselerin" vakfedildiği ifade edilen senette, Medine'de 5 adet ev ve bir hurmalık, İstan-bul'un başta Üsküdar, Kuzguncuk ve Sarıyer olmak üzere muhtelif semtlerin-de dükkân, bostan, bahçe, hamam, han, berber dükkânı ile, içinde fırını, kuyu-su ve sâir müştemilâtı olan binalar vakfedilmiştir. Bugün bu vakfın, vakfedilen emlâkın durumu hakkında herhangi bir bilgimiz bulunmamaktadır. Onun vak-fından geride sadece, Nuhkuyusu Caddesi üzerinde bulunan bir sebil kalmıştır.

Ahmed Cevdet Paşa, Medîne'deki bu kütüphaneden başka, onun konağında bulunan hususi kütüphanesinden de sitayişle bahseder. *Târîh-i Cevdet*'i yazar-ken Ârif Hikmet'in hususi kütüphanesinden faydalanan Cevdet Paşa, konakta-ki kitaplıkta vesîka ve evrâkın dışında "12.000 cilt" kadar kitabın varlığından söz etmektedir. Bu kitaplara ne olmuştur? Arif Hikmet'in çevresinde bulunan

ve bir ara onun kitap alım işleriyle de meşgul olan babası Emin Paşa'dan aldığı bilgilerle bu kitaplardan bahseden İbnülemin, Ârif Hikmet'in nadir kitaplarının, diğer terekesi ile birlikte yeğeni İzzet Bey'e kaldığını ve onun da bir müzayedede bu kitapları sattığını söylemektedir. Bu çok hazin bir tablodur; keşke bu 12 bin kitap ve evrâkı, Medîne'de yaptırdığı gibi İstanbul'da kuracağı bir kütüphanede koruyabilseydi.

"DÜŞTÜ DEHRİN BİR SÜTÛNU"

Kısaca portresini çizmeye çalıştığımız Ârif Hikmet, şeyhülislâmlık görevinden ayrıldıktan sonra vaktini, dönemin entelektüellerinin uğrak yerlerinden biri olan konağında ilmî etütlerle geçirmiştir. Bu arada siyasî gelişmeleri de takip etmekten geri kalmamıştır. Fakat onun artık tek bir amacı vardır; o da, "*gûşe-i taybede tahassün içün uzlete çekilmek*"tir. "Gûşe-i taybe", kitaplarının bir kısmı ile emlâkını vakfederek oluşturduğu kütüphanesinin bulunduğu Medine'dir. Medîne'ye giderek, "tahassün için uzlete çekilmeyi" düşünmektedir. Ne var ki, hastalığı bu düşüncesini gerçekleştirmesine fırsat vermemiş; Tırnakçızâde'nin ifadesiyle, "*dehrin bir sutûnu*" 16 Şaban 1275/ (22 Mart 1859)'de düşmüştür. Mezarı, Üsküdar Nuhkuyusu'nda Kartal Baba Tekkesi (Kartal Baba Camii) karşısında bulunan hazîrededir. Ruhu şâd olsun.

KAYNAKÇA

A. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, II, İstanbul, 1309.

Abdurrahman Şeref, *Tarih Musâhabeleri*, (Haz. Enver Koray), Ankara, 1985.

Aydın, Mahir, "Ahmet Arif Hikmet Beyefendi'nin Rumeli Tanzîmat Müfettişliği ve Teftiş Defteri", *Belleten*, LVI (215), Ankara, 1992, 69 vd.

Fatma Aliye, *Cevdet Paşa ve Zamânı*, İstanbul, 1332.

Keçecizâde İzzet Molla, *Dîvân-ı İzzet*, Bulak, 1255.

Kemikli, Bilal, *Şâir Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyefendi Hayatı-Eserleri-Şiirleri*, 2. Baskı, İstanbul, 2011.

———, "Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyefendi'nin Vakfiyesi ve Medine-i Münevvere'de Tesis Ettiği Kütüphânesi", *Revak* / 94, Sivas, 1994, s. 51-58.

Köprülü, M. Fuad, "Bey", *İslâm Ansiklopedisi*, II, İstanbul, 1979, 579-581.

Tanpınar, A. Hamdi, *Ondokuzuncu Asır Trk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1949.

Ziya Paşa, *Verâset-i Saltanat-ı Seniyye Hakkında Meşâhir-i Şuarâ-yı Osmâniye'den Ziyâ Paşa Merhûmun İki Kıta Mektubu (Verâset Mektupları)*, İstanbul, 1285.

SEYYİD AHMET HAN

Şaban Ali Düzgün*

BİYOGRAFİSİ VE YAŞADIĞI KÜLTÜREL VE SİYASAL DOKU

Seyyid Ahmet Han, 17 Ekim 1817'de Delhi'de doğdu. Aldığı ilk dersler evinde bir mürebbiye tarafından verilen Kur'an okuma dersleriydi. Devam ettiği okulda da Arapça, Farsça ve Matematik ağırlıklı dersler aldı. 1838'de babasının vefatıyla geçim kaynaklarından mahrum kalınca iş aramak zorunda kaldı. Doğu Hindistan Şirketi'nin hizmetine girmeye karar verdi. İşgalci bir gücün uzantısı durumundaki bu şirkette çalışması aile çevresinden tepki çekse de, kararını verdi ve bu şirkette, Agra kentinde bir mahkemede kayıt memuru olarak göreve başladı. Burada çalışmaya devam eden Ahmet Han, kadı yardımcılığına kadar yükseldi.

1857'de İngilizlere karşı girişilen Sipahi ayaklanmasına kadar Seyyid Ahmet Han, çok belirgin bir figür olarak ön planda değildir. Bu zamana kadar Delhi'nin kültürel ve arkeolojik mirasını anlatan *Âsâru's-senâdîd* (1848) adlı bir eser yazmıştır. 1857 isyanından sonra Ahmet Han'ın tutumunda radikal bir değişiklik gözlenmektedir. O günlerde bütün dinî ve millî arzular ateşlenmişti. Ülke çapında İngilizlere karşı yer yer ayaklanmalar baş gösteriyordu. Bu ayaklanmaları ateşleyen esas içgüdü, hasara uğrayan dinî duyguları tedavi etmek ve insanları siyasî bağımsızlığa giden bir rotaya sokmaktı.

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

Ahmet Han, bu günleri şöyle anlatmaktadır: "Ünlü ailelerin çoğu ortalıkta gözükmüyordu. Kendi acılarıma aldırmıyordum. Halkımın dertleriyle muzdarıptım. Umutsuzluğa kapıldım. Müslümanların yükselip eski ihtişamlarını yeniden kazanmalarına dair hiçbir umudum kalmadı. Bu trajedinin içine hapsoldum. Halkın içinde bulunduğu şartlara tahammül edemiyordum. Beynimi kemiren acılar beni vaktinden evvel ihtiyarlattı. Doğduğum ülkeye veda edip yabancı bir beldeye yerleşmek istedim. Fakat sonradan görevden kaçmayıp, bilakis halkımla birlikte kalmam ve onlarla birlikte batmam veya onlarla su yüzüne çıkmam gerektiğini anladım."

Kendini aniden zorunlu ve zor bir görev karşısında buldu. Eğer İngilizlere karşı 1857 isyanı patlak vermemiş olsaydı, muhtemelen Ahmet Han hayatını adına yazılmış bir düzine kitap içerisinde küçük bir devlet memuru olarak tamamlayacaktı.[1]

Bölünmüş toplumu aynı ortak gaye altında birleştirmek artık onun temel misyonuydu. Bir devlet adamı olduğu kadar bir organizatör, bir teorisyen olduğu kadar bir uygulamacı olmak durumundaydı. Ana problem Müslüman toplumu son derece katı bir siyasî düzene intibak ettirmekti. Bu yöndeki politikası, ülke yöneticilerinin Müslümanlar hakkındaki kanaatlerini olumluya çevirme, idarecileri ile idare edilenleri birbirine ısındırma siyaseti gütmekti. Bu çabasında Ahmet Han'a yön veren, gerçeklik duygusuydu. İngilizlerle işbirliğinin plan ve projeleri için hayatî önem taşıdığına kesin olarak inanmıştı.

Ahmet Han, 1869'da oğulları Hamid ve Mahmud'la birlikte 17 aylığına İngiltere'ye gitti. Burada *Structures upon the Present Goverment System in India* adlı bir risâle hazırladı. Hindistan'a dönüşünde *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı çıkarmaya başladı. 1875'te Aligarh'ta en büyük eseri sayılan Muhammedan Anglı-Oriental College'i kurdu. Bu kolej etrafında hem entelektüel hem de siyasal olarak faaliyette bulunan bir grup düşünürle birlikte tarihe *Aligarh Hareketi* olarak geçen bir oluşum başlattı.

İngiliz idaresiyle uyum içinde çalışan Muhammedan Anglo-Oriental College bünyesinde Batı'dan önemli eserler Urduca'ya tercüme edildi. Hem bu kolejin hem de yapılan çalışmaların, Hindistan'daki İslâmî yenilenmede aktif rol oynaması planlanmıştır. Yayınlarla bu rol desteklenmeye çalışıldı. *Tehzîbü'l-Ahlâk* adıyla çıkardığı dergide bu amaca yönelik yayınlar yapmıştır. Bunun yanında İncil Tefsiri *Tebyînü'l-Kelâm* (1862-65); Hz. Peygamber'in hayatına dair denemeler (*el-Hutubât el-Ahmediyye*, 1870); Kur'an Tefsirinde on beş prensip (*et-Tahrîr fi Usûli't-Tefsîr*, 1892) ve son olarak yedi ciltlik *Tefsirü'l-Kur'ân* adlı eserleri de anılmalıdır.

---

1. Bkz. Hafız Malik, "Sir Seyyid Ahmet Han's Role in the Development of Muslim Nationalism in the Indian Subcontinent," *Islamic Studies*, Mart 1976.

Ahmet Han, 1878'den 1883'e kadar kraliyet nâibinin yasama meclisinde üye olan, meclisten yasa çıkartabilen ilk Hintli olarak tarihe geçti. 1886'da ülke Müslümanlarının eğitim sorunlarını ele almak üzere *The Muhammedan Educational Conference*'ı başlattı. İngiliz karşıtı olan Milli Kongre'yi eleştirdi ve İngiliz taraftarlığını teşvik eden yönlendirmelerde bulundu. Bu tavrıyla kendisine 'Sir' ünvanı verildi. 1889'de Edinburgh Üniversitesi kendisine fahrî doktora unvanı verdi. Alt kıta halkı tarafından büyük bir reformcu olarak kabul edilen Sir Seyyid Ahmet Han, 27 Mart 1898'de arkasında büyük bir etki bırakarak Aligarh'ta vefat etti.

Seyyid Ahmet Han: Entelektüalite ve Siyasa

XIX. yüzyıl Hindistan'ında zihniyet yenilenmesi ve toplumsal dönüşüm denince akla gelen ilk isimlerden biri Seyyid Ahmet Han'dır. Bu dönemde İngiliz hegemonyası altında bulunan Hindistan'ın politik, dinî ve kültürel olarak İngilizlerle ilişkisi, Ahmet Han'ın düşünce yapısını önemli ölçüde etkilemiştir. Bu coğrafyada hegemonik güç olarak İngilizlerin (ve Alman misyonerlerin) etkinliğine paralel olarak ileri sürülen görüşler çoğunlukla ya reaktif/apolojetik/savunmacı ya da reddiyeci olmuştur.

Batı medeniyetinin genel karakterinin Hıristiyanlıkla yoğrulmuş olduğunu düşünen Ahmet Han, İngilizlerle ilişkisinde bunu 'meşrû bir ilişki zemini' olarak kullanmıştır. Ahmet Han, Kur'an-ı Kerim'de sık sık geçen *el-Kitâb* tanımlamasının Eski Ahit kitaplarını ve Yeni Ahit İncillerini ve Hz. Peygamber'e kadar gelen bütün peygamberlere verilen kutsal kitapları tanımladığına inanmakta ve bu kitaplara tâbi olanları böyle bir meşrû zeminde değerlendirmektedir.[2] Bu kabulün zorunlu bir sonucu olarak, Tevrat ve İncil'in kasıtlı bir metin tahrifine uğratıldıklarını kabul etmez. O *tahrîf-i lafzî* (İncil metinlerinin lafzen bozulduğu) ve *tahrîf-i ma'nevî* (bu metinlerin yalnızca yanlış yorumlarla tahrif edildiği) arasında ayrım yapar ve *tahrîf-i lafzî* iddiasının savunulacak bir yönü olmadığını ileri sürer. Tahrîfin 'yorum tahrifi' şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyen Fahreddîn-i Râzî ve Gazalî'yi de kendi pozisyonunu te'yid için zikreder.[3]

---

2. *Tebyînü'l-Kelâm*, Cilt 1, s. 150.
3. Gazalî, Hıristiyanlığa reddiyesi olan *er-Reddü'l-cemîl*'de böyle bir görüş beyan etmektedir. Eser şu adla Fransızca'ya da tercüme edilmiştir: *Refutation excallente de la Divinite de Jesus-christ d'Apres les Evangilles*, (çev.R.Chidiac), Paris, 1939).http://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/a8ecb7b63c20c89.pdf?sid=d0989f9a563cce6b-2d3683603795595a

Seyyid Ahmet Han, İngilizlere sağladığı bu meşrû zeminden dolayı, Batı medeniyetinin İslâm medeniyetinin kök değerleriyle uzlaşı içinde olduğu kanaatini seslendirmiş, 1857 sipahi ayaklanmasından sonra İngilizlerle siyasî işbirliğini kolayca savunabilmiştir.

Ahmet Han'ın başlattığı Aligarh hareketi, Hem Hindular'dan bağımsız hareket ediyor hem de ulusal temelli siyasal bir kimlik inşa etmek istiyordu. İstanbul merkezli evrensel bir hilâfet hareketinin ateşli taraftarlarının bulunduğu bu ortamda Ahmet Han şunları seslendirmekteydi:

> "Biz Türk halifesinin tebaası değiliz. Onun hâkimiyeti bizi ihâta etmez. Bizler Hindistan yerlileri ve din hürriyetimizi garanti altına alan İngiliz Hükûmeti'nin tebeasıyız. Hayatımız ve mülkümüz korunmuştur. Evlilik, boşanma, miras, vakıflar gibi şahsî işlerimiz, şeriata göre işlemektedir. Bu gibi hususlarda Hıristiyan hâkimler bile Müslüman davalılara İslâmî kanunları uygulamaya mecbur tutulmuşlardır."[4]

Hindistanlı Müslümanlar Ahmet Han'ın bu teslimiyetçi tavrına karşı çıkmışlar, dönemin pan-İslâmist ideologu Cemaleddin Afgaâî de onu şiddetle eleştirmiştir.

İngilizlere karşı bu loyalist/sâdık tutumu bir kenara, Ahmet Han'ın bunu bir zorunluluk altında yaptığını ve içten içe İngilizler'e muhalif bir sesi sürekli bastırmak durumunda kaldığını şu ifadelerinden anlamaktayız:

> "Bence vakit henüz gelmedi. (...) belki de hiç gelmeyecek. Bu ülkenin fâtihleri, yani Avrupalı dostlarımız, sömürülmüş ve doğal olarak da kızgın bir Hindistanlı ile aynı banka oturmaya tenezzül ettiği vakit... Hindistanlı kendisine olan saygısını muhâfaza etmek isterse hayatı çekilemez hale gelir... Bir Hindistanlı vicdanının telkinlerine uymayı yeğlerse görevlerini yerine getiremez... İngiliz insanının kendi vatandaşına yaptığı muâmele ile Hindistanlıklara yaptıkları muâmelenin, beyazla siyah arasındaki fark kadar ayrı olduğu bir sır değildir."[5]

Kendileri de Hindistanlı olan düşünürlerin Ahmet Han'la ilgili kanaatleri oldukça pozitiftir. Altaf Hüseyin Hâlî (1837-1914)'nin Seyyid Ahmet Han'a dair yazdığı *Hayât-ı Jâvid*'de onu şöyle tanımlamaktadır:

> "Ahmet Han, 1857 sarsıntısından sonra İngilizlerin yönettiği Hindistan'da milletin kendilerine olan güvenlerini tekrar kazanmalarını sağlayıp, şeref-

---

4. Hafız Malik, Sir Seyyid Ahmet Han's Role in the Development of Muslim Nationalism in the Indian Subcontinent..
5. Abdül Hamid, *a.g.m.*

lerini iâde eden, toplumuna yeniden hayat veren bir kahramandır; o bu sebeple yetişmekte olan genç Müslüman Hint neslinin sembolüdür."

Benzer şekilde Muhammed İkbâl (1877-1938) *İslâm ve Ahmediye* (1936) adlı küçük kitabında Seyyid Ahmed'in büyüklüğünü, İslâm'ın taze bir yönelime olan ihtiyacını hisseden ve bunu gerçekleştirmeye çalışan ilk Müslüman Hintli olmasında görür: "Onunla aynı görüşleri paylaşmıyor olabiliriz, ama modern çağa reaksiyon gösteren ilk duyarlı şahsın o olduğunu inkâr mümkün değildir".[6]

Kendisinden dinî bir düşünür olarak bahseden birçok yazıdan çıkan sonuç, onun çağının meydan okumaları karşısında İslâm'ın kaderiyle çok yakından ilgilenmiş olmasıydı. Bazı yazarlar onun İslâm düşüncesine olan katkısını, ya İslâm'a misyonerlikle meydan okuyan Hıristiyanlığa karşı geliştirdiği teolojik savunma yöntemi ya da Batılılarca propagandası yapılan liberal, rasyonel ve ilerici değerleri İslâm'ın çok etkili bir şekilde geliştiren bir din olduğunu söylemesi sebebiyle savunmacı olarak kabul ederler.[7]

Bilimsel Gelişmeler ve Kur'an

XIX. yüzyılda bilimin temel varsayımları, kutsal metinlerin yorumlarıyla büyük oranda çatışma içindeydi. Seyyid Ahmet Han bu problemi ilk kez *Tebyînü'l-Kelâm*'da ele almaktadır. Burada vahiy metinlerinin, bilimin ispatlanmış doğrularıyla çelişemeyeceği kanaatini dile getirmektedir. Ona göre çözüm, vahiy metinlerinin uygun bir şekilde yorumlanmasında yatmaktadır. 1874'de basılan *Tefsîrü's-Semâvât*'da Seyyid Ahmet Han semâyı ele alan Kur'an terimlerinin veya bölümlerinin gerçek anlamını tartışır ve bu pasajların modası geçmiş Grek astronomisinin etkisi altında yapılan yorumlarla hiç ilgisinin olmadığını göstermeye çalışır. 1892'de basılan Tefsirin on beş ilkesi (*Usûlü't-tefsîr*) adlı çalışmasında bu konunun detaylarını verir.

Seyyid Ahmet Han'ın vahiy metniyle deneysel bilimin verileri arasında var sayılan çatışmayı çözümü şöyledir: İlk olarak te'vîle, mecazî yoruma gitmek: Kur'an dilinin kullanımını ve anlamını yakın bir tetkik, meseleyle ilgili kelimenin veya pasajın gerçek anlamını verecektir. Bu anlam yalnızca şimdi keşfedilmiş olsa bile vahyi gönderen tarafından da kastedilen anlamdır.

---

6. *Islam and Ahmetism.* Bu kitap Pandit Jawarharlal Nehru tarafından sorulan sorulara da cevap vermektedir. (Lahore: Encûmen-i Huddâmu'd-Dîn, 1936, s. 21).
7. Christian Troll, "Seyyid Ahmet Han ve 19. Yüzyılda Kelâmın Yenilenmesi", *İslâmî Araştırmalar*, Terc. Şaban Ali Düzgün, c. 8, no.1 (1995) (ss. 35-64).

İkinci olarak, vahyedilen metinler ve bilimin ispat edilmiş doğruları aynı tür gerçekliğe, yani objektif dünya hakkındaki hakiki ve tanımlayıcı gerçekliğe delâlet ederler, bu sebeple birbirleriyle çelişmezler. Çelişkiler yalnızca görünüştedir ve vahiy metinlerinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Üçüncü olarak, verilen pasajın mecazî bir yoruma ihtiyaç hissedip hissetmediğine ve mümkün cevaplardan hangisinin tercih edileceğine karar verme sürecinde belirleyici kriter, bilimin ortaya koyduğu gerçeklerdir. Bu tip bir gerçeğe akıl yoluyla ulaşılır ve bu gerçek de tabiat kanununa ait bir gerçektir. Başka bir deyişle bu doğruya ispat yoluyla (*bürhânî delil*) ulaşılır ve bu sebeple kesinlik ifade eder. Modern bilimler klasik felsefenin ilk prensipleriyle (*evveliyyât*) aynı kesinlik derecesine sahip olduğunu iddia edebilecek doğrular te'sis ederler.

Dördüncü olarak, Seyyid Ahmet Han'ın vahiy-bilim ilişkisi anlayışı, İbn-i Rüşd'ün aklî ve naklî bilgiyi uzlaştırma çözümüne benzer.[8] Bunlar birbiriyle çelişemez. Vahyin zâhirî anlamı ma'kul olanla çelişiyorsa, vahiy mecazî olarak yorumlanmalıdır. Seyyid Ahmet Han, dayandıkları ampirik/endüktif metoda bakmadan modern tabiî bilimlerin sonuçlarına tam ma'kul değer atfetmesi sebebiyle İbn-i Rüşd'den ayrılır. Bu epistemolojik Optimizmde o herhangi bir iktibasta bulunmadan ve isimlerini vermeden F. Bacon (1561-1626) ve J. Stuart Mill'in (1806-1873) kanaatlerini paylaşmaktadır.

Son olarak, vahiy inanan kişiye tabiat üzerinde düşünmesini ve ona dair bilgisini artırmasını ve Tanrı'yla, onun kanununu tam olarak öğrenmesini tavsiye eder. Büyük oranda "yeni bilimler' tarafından geliştirilen bürhânî felsefe bizim hakikati anlamamızın temel dinamiklerinden yalnızca biridir. Seyyid Ahmet Han'ın anlayışına göre şimdi önem verilmesi gereken diğer temel dinamik ise nebevî vahiydir.[9]

Farklı İnançlar Arasında Nihaî Doğruluk Kriteri/ Hakem Olarak Akıl

Kendinden başkasının doğruluğunu reddeden birçok dinin varlığını dikkate alan Seyyid Ahmet Han, bunlar arasında hangisinin hakkı temsil ettiğini belirlemede hakem olarak 'bütün doğruluk iddialarının altında yatan temel ilke olarak *akl*a başvurur. Şüphesiz doğruluk kriteri olarak akıl tek başına iş yap-

8. Krş. İbn Rüşd, *Kitâbu Fasli'l-Makâl* (*Din ve Felsefenin Uyumu Üzerine*). Arapçadan giriş ve notlarla tercüme eden George F. Hourani (Beyrut: Yunan eserlerini tercüme için kurulan uluslararası komisyon, 1961, s. 22).
9. Christian Troll, "Seyyid Ahmet Han ve 19. Yüzyılda Kelâmın Yenilenmesi".

maz; malzeme olarak kullandığı dış dünya ve onların takip ettiği tabiat kanunları vardır. Bu durumda Seyyid Ahmet Han'a göre, bir inancın doğruluğu akla ve tabiat kanunlarına uygunluklarıyla denetlenmelidir. 67/Mülk Sûresinin 3-7. âyetleri bu uyumu (mutâbakatı) açıklar. İnsan aklını çalıştırmakla rasyonel olanı, dış dünyayı gözlemleyerek de tecrübî olanı keşfeder. Bu durumda dinin ortaya koyduğu temel prensipler, bilimin ortaya koyduğu temel ilkelerle uyum arz ediyorsa, o gerçek dindir.

Vahyin doğruluğu ve kesinliği ilim, akıl ve tecrübeyle uyum içinde oluşuna bağlıdır. Şâyet uyum varsa, bu vahyi getiren şahsın rehber (*hâdî*) olduğunda ve mesajının da 'tabiat kanunu'nun neş'et ettiği aynı kaynaktan çıktığında şüphe yoktur. Bunu desteklemek için Ahmet Han İbn-i Rüşd'ün *Menâhicü'l-Edille fî Akâidi'l-Mille* adlı eserine referansta bulunur.

> "Bugün mevcut dinlerin sahih olup olmadıklarını ölçmek için tek kriter; söz konusu dinin insan fıtratı ve tabiatla uyum içinde olup olmadığıdır. Eğer böyle bir uyum varsa bu o dinin yaratıcı tarafından gönderildiğini kanıtlar. Eğer din insan tabiatıyla çatışıyor ve onun güç ve yeteneklerini sınırlıyorsa, o zaman bu dinin yaratıcı tarafından gönderilmiş olamayacağı açıktır. Çünkü herkes bilir ki din insanların iyiliği içindir. Hiç şüphesiz İslâm fıtratla kesin uyum içindedir. İslâm'ın ahlâkî verileri ve yaptırımları insan tabiatına en uygun olanlardır. İnsanın yapamayacağı şeyleri ondan istemez. Bu kriteri belirledikten sonra gördüm ki, İslâm tabiatla kesin uyum içindedir. Allah'ın fiilinin kelâmından farklı olduğunu söylemek abestir. İnsan da dâhil bütün yaratılış, Allah'ın fiilidir ve din de O'nun kelâmıdır; şu hâlde bu ikisi arasında bir zıtlık söz konusu değildir."[10]

Kelâm Anlayışı: Tabiat ve Tabiatçılık

Seyyid Ahmet Han'ın geliştirme çabası içinde olduğu kelâmda temel vurgu, tabiat ve tabiatçılık kelimeleri üzerindedir. Ahmet Han, XIX. yüzyıl bilim adamlarının izinden giderek kâinattaki bütün organik, inorganik ve beşerî faaliyetlerin bağlı olduğu mekanik işleyiş düzenine sahip evren anlayışına sahiptir. Bir ifadesi şöyledir:

> "Tabiat bilgisi başlangıçta sınırlıydı. Fakat bilimin ilerlemesine paralel olarak, tabiat hakkındaki bilgilerimiz de aynı oranda arttı ve böylece tabiat, evrende bulduğumuz, gördüğümüz veya hissettiğimiz şeylerle aynîleşir ol-

10. Ahmet Han, *Mecmûa-ı Lectures*, 21-22 (Abdül Hamid, *a.g.m.* içinde).

> du; öyle ki, insanoğlunun düşünce ve eylemleri ve hatta inançları bu mutlak tabiat kanunlarının farklı birer zinciri hâline geldi."[11]

Ahmet Han, tabiata yerleştirilen sebepler zincirini kuran *Müsebbibü'l-esbâb*'ın (sebeplerin Sebebi) Allah olduğunu belirttikten sonra şunu ifade eder: "Tabiatta sergilenen muhteşem nizâma bakanlar bütün olup bitenin arkasında zorunlu bir sebep olarak Allah'ın var olduğunu görürler. Bunu görebilen bilim adamları Keldânî ya da daha iyi bilinen adıyla İbrahim'in gençliğinde izlediği yolun aynısını izlerler."[12]

Ahmet Han, yerine göre şiddetli bir eleştirel dil kullanmaktadır: "Aristo bizim dinî liderimiz değildir ki, onun metafiziğini ve felsefesini yanılmaz olarak kabul edelim. İbn-i Sînâ vahiy almış değildir ki, onun tıbbını kör bir şekilde takip edelim... Neden gözümüzü açıp yeni keşfedilmiş bilgilerle kendimizi techîz etmiyoruz? Dünyada iki çeşit insan vardır: Atalarının ve medeniyetlerinin mükemmelliğine inanıp onları taklit edenler ve güneşin altında hiçbir şeyin mükemmel olmadığına inanıp sanatta ve bilimde yeni keşiflerde bulunanlar. Şimdi bunların hangisinin ileriye hangisinin geriye götüreceğini sen hesaplayıver."[13]

Seyyid Ahmet Han aklı; insanda mevcut olan ve onu hayvandan ayıran bir meleke, esasında konuşma, akıl yürütme, tikelden tümele (endüktif), tümelden de tikele (dedüktif) giderek çıkarımlarda bulunma melekesi olarak tanımlar. Akıl aynı zamanda, insanı bir bütün olarak gerçeklik hakkında özellikle de kendi varlığı hakkında sorular sormaya yönlendiren bir yetenektir. Ona göre aklın kaçınılmaz olarak sordurduğu bu sorular insanı Bir olan Yaratıcı fikrine, ceza ve mükâfatın varlığına dolayısıyla âhiret fikrine yöneltir. Görünmeyen hususların bilinmesini sağladığı için akıl, bu anlamda, fıtratla ve vahiyle eş anlamlıdır ve insana Yaratıcı tarafından yerleştirilmiş bir emânettir.

İnsan aklı tabiat kanunlarını ve bu kanunların kendisine göre çalıştığı sebep-sonuç ilişkisini 'kuvve' hâlinde kavrar. Ona göre bugün bilim, tartışmasız bir şekilde 'sebep-sonuç kanunu'nun doğruluğunu ortaya koymakta ve bütün olayların bu tekdüze kanuna göre gerçekleştiğini kabul etmektedir. Bu tabiat kanunun mucize yahut başka bir müdahaleyle ihlâl edilmesi yahut tersine çevrilmesi mümkün değildir.

Ahmet Han'ın, kelâmcıların atomcu cevher metafiziği yerine, Müslüman filozofların sonuçları kendi içinde barındıran sebeplere dayalı zorunlu sebep-sonuç ilişkisine dayanan bir evren anlayışı vardır. Âlemdeki her varlığın kendi-

---

11. *Tehzîbü'l-ahlâk*, I, 336.
12. Beşir Ahmet Dar, *Religious Thought of Sir Seyyid Ahmet Han*, Institute of Islamic Culture, Lahore 1957, 143.
13. Muhammed Sadık, *A History of Urdu Literature*, 336.

ne göre bir tabiatı vardır ve bu tabiat ne için var kılındıysa zorunlu olarak onu meydana getirir. Ateşin tabiatı yakıcı oluşudur ve her durumda bunun tezâhür etmesi esastır. Bunun istisnası olmaz. Ahmet Han'ın 'tekdüze tabiat' görüşü, aynı zamanda onun mucize fikrine de yansımıştır.

Sonuçta, ona göre, İslâm tabiatın, tabiat da İslâm'ın ta kendisidir. Kendisinin bu yöndeki fikrinin aleyhine bir propaganda malzemesi olarak kullanılmasından dert yanmaktadır: "Allah her şeyin yaratıcısıdır. Ne gariptir ki bana muhalif olanlar, benim tabiatın yaratıcı ya da Tanrı olduğunu söylediğim şeklinde iftirada bulunmaktadırlar. Beni, bir yaratık olduğunu söylediğim şeyin, yani tabiatın, yaratıcı olduğunu söylemekle suçlama garipliğinde bulunuyorlar."[14]

Nübüvvet Anlayışı

Ahmet Han'ın Peygamberlik anlayışı ile geleneksel Peygamberlik görüşü arasında üç ana noktada anlaşmazlık vardır: İnsan için vahyin gerekliliği ve Tanrı'ya nispetle yeterliliği; vahyin karakteri ve gelme şekli ve mucizevî karakteri.

Mu'tezile nebevî vahyi, insanlar arasındaki mevcut ayrılıklar gerçeğine dayanarak ahlâken zorunlu kabul etmişti.[15] Onlara göre akıl vahyedilen metinler için bir kriterdir, ama nebevî hakikatleri bilebilecek kaynak değildir. Bunun aksine filozoflar[16] vahyî gerçekliğin 'ilimlerde derin vukûfa ulaşanlar/râsih olanlar', başka bir deyişle akıl güçleri bütün dinî gerçeklikleri keşfetme kabiliyetinde olan filozoflar tarafından kavranabileceğini iddia ederler. Ama yine de nebevî vahiy gereklidir; zira ibadetle ilgili zorunlulukları tam detayı ile yalnızca o açıklamaktadır. Dahası avam, dinî doğruların bütününü yalnızca Peygamberlerin sembolik ve mecazî anlatımlarıyla öğrenirler. Zira Peygamberler yüksek bilgilerini anlatmalarını sağlayan akıl ışığına ilâveten (kesbîye karşı) vehbî bir özelliğe de sahiptirler.

Hadis literatürüne uygulanan tarihî tenkidçilik alanında Ahmet Han, pek olağan olmayan bir bakışa sahiptir; tarihin hadisten daha güvenilir ve sağlam olduğunu ileri sürmüştür. Zira seküler tarihte olayların kaydı önemliyken, hadis tarihinde olayların kaydından daha ziyâde aktarımı yapan kişi önemli görülmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefâtından sonra şartlar, onun sözlerini bir tahayyül çerçevesine yerleştirerek gerçek zemininden kaydırmak sûretiyle anlatmaya müsaitti. Bu tahayyül temâyülüne gerekçe olarak Ahmet Han şunları göstermektedir: Peygamberin mukaddes ve asil olarak yaptıklarını abart-

14. J.M.S.Baljon, *a.g.e.* 92.
15. Gardet, a.ge, s. 159.
16. *A.g.e.* ss. 160-161.

ma hususunda Müslümanlarda bir eğilim mevcuttu. Peygamberin hadislerini, amellerini ve başından geçen olayları anlatan râvîler, ona atfettikleri hususlardaki şeref ve asâlete iştirak etmiş olduklarını düşündüler; fitne çıktığı zaman her grup kendi görüşünü destekleyen hadisler ürettiler. Öte taraftan gayrimüslimler İslâm'a zarar vermek için fantastik muhtevâya sahip hadisler uydurdular.[17]

Ahmet Han, "Hadiste zikri geçen konunun hadisi ilk rivâyet eden râvînin en iyi bildiği sahayla ilgili olması gerekir." demekte ve içeriği realiteye ters olan bir sözü Peygamberimize atfetme hakkına sahip olmadığımıza dikkat çekmekte ve şunları ifade etmektedir:

> "Kesinlikle hadisleri Kur'an'la bir tutmam. Fakat bütün Müslümanlar bu hadisleri toplamada gösterdikleri gayretlerden dolayı muhaddislere şükran duymalıdır. Bu insanlar sayesinde biz Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarından haberdarız. Bununla birlikte, bunların gerçekte Hz. Peygamber'e ait olup olmadıklarını araştırmak zorundayız ve ona âidiyetinden şüphe duymadığımız hadislere hiç şüphe etmeden tâbi olmalıyız."[18] Muhaddislerin eserlerini te'lif ettikleri zamanda dünyadaki bütün dinler tabiatüstü olaylara inanıyorlardı. Müslümanlar bile Allah'ın kâdir oluşunun mânâsını, O'nun tabiatüstü olayları meydana getirmesi olarak algıladılar. Bu yüzden, bütün çeşitleriyle tabiatüstü olayların anlatımı hadis kitaplarında kendilerine yer buldu."[19]

Toplumsal Reform Düşüncesi

Mazharuddîn Sıddîkî, Seyyid Ahmet Han'ın dinî ideolojisinin arkasındaki temel motivasyonunun Avrupa'daki protestan reformlarına benzer bir reformu İslâm dünyasında gerçekleştirme arzusunun yattığını söyler.[20] Han'ın çıkardığı *Tehzîbü'l-ahlâk* Dergisi bu reform gayretlerinin entelektüel platformu görevi görüyordu. *Tehzîbü'l-ahlâk* sadece dinî münâkaşalara forum görevi gören bir vâsıta değil, aynı zamanda Müslümanların kurumsallaşmış âdetlerinin ve sosyal alışkanlıklarının rasyonalist bakış açısıyla münâkaşa edildiği bir organ idi. Zaman ilerledikçe Ahmet Han, bazı dinî çelişkilerin görmezlikten gelinemeyeceğini anladı: "Geleneklerimiz ve sosyal alışkanlıklarımız din-

17. S. Ahmet Han, *Âhiri Medâmîn*, 129, 2a; *Tehzîbü'l-ahlâk*, 176.
18. S.A.Han, *Âhiri Medâmin*, (1898) 97.
19. Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmet Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları: Ankara 1997, s. 111.
20. M.Sıddıki, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmet Han", *Islamic Studies*, 1976 Mart, 289.

le o kadar iç içe girdi ki, dinî çelişkilerden başlamadan, toplumsal reform için bir adım dahi atmak mümkün değildir. İnsanlardan bazı geleneklerini terk etmesi istense, bu âdetlerin öbür dünyada cennete götürecek va'dleri barındırdıklarını söylerler. Aynı şekilde yeni bir şey öğrenmeleri istense bunun dinen yasaklandığını söylerler. Bunun için dinî problemlerin tartışılması zorunludur. Bu yüzden bazen fıkhî, bazen fıkhın altında yatan prensipleri tartışmak zorunda kaldık. Hakikat şu ki Hindistan sadece Steele veya Addison'a değil, öncelikle bir Luther'e muhtaçtır."[21]

* * *

Ahmet Han sosyal reform düşüncesinin bir parçası olarak çok evlilik, kölelik, faiz, hırsızlığa öngörülen cezâ, cihad gibi hem teorik hem de toplumsal boyutları olan konuları teker teker ele almakta ve geleneksel anlaşılış biçimlerinden farklı yorumlarda bulunmaktadır:[22]

Kölelik

Bu konu üzerine Ahmet Han özel bir risâle yazmıştır: *Ibtâl-ı Gulâmî* (*Köleliğin İlgâsı*) (1893). Kanaatleri özetle şöyledir: Kölelik ve hürriyet karşılıklı olarak birbirlerini dışlarlar. İnsan hür, akıllı bir varlık olarak zihnî ve fizikî yetilerle donatılmış ve bunların kontrolü tamamen kendisine verilmiştir. İnsan kendi kendisinin efendisi ise bir başkasının kölesi olamaz. Ruhu hürdür ve hiçbir şart altında köleleştirilemez.

Kurum olarak kölelik İslâmî değil, tarihîdir. İslâm, içinde köleliğin hüküm sürdüğü tarihî bir toplum yapısı bulmuştur. Bu kurum da İslâm öncesi diğer gelenekler gibi hemen ilgâ edilmemiştir. Bununla birlikte İslâm yeni köleler edinilmesini yasaklamış ve mevcut kölelerin aşamalı olarak özgürlüklerine kavuşmalarını sağlayacak düzenlemeler getirmiştir. Bu çok ustacaydı, zira gerçekten köleler topluca salıverilseydi, bundan büyük sıkıntılar doğardı. Kölelerle ilgili hususlar Kur'an'da zikredildikten sonra İslâm'ın ilk döneminde mevcut bütün köleler bu ahkâmdan faydalanmışlardır.

Devlet hazinesinden hürriyetini sağlamak üzere köleye bağış yapılabilir. Kur'an'daki emirler yalnızca o zaman var olan kölelere işaret eder. Burada yeni bir köleleştirmeye izin verildiğine dair hiçbir delil yoktur.[23] Bununla birlik-

21. M.Sıddıki, *a.g.m.* s. 290.
22. Detay için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmet Han ve Entelektüel Modernizmi*, s. 130 vd.
23. Seyyid Ahmet Han, *İbtal-ı Gulami*, 1893, s. 26.

te esas dönüm noktası hürriyet âyetinde yatmaktadır: "İnkâr edenlerle savaşta karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun. Onları etkisiz hale getirdiğiniz zaman esir alın; savaş sona erince, onları ya karşılıksız ya da fidye karşılığında salıverin. Allah dilemiş olsaydı onları başka türlü cezâlandırabilirdi..."[24] Bu âyet, ona göre, yeni kölelerin edinilmesini yasaklayan nihaî noktaya işaret etmektedir.

Çok Evlilik

Ahmet Han poligamiyi üç açıdan değerlendirir: Doğal hukuk çerçevesinde; poligaminin toplumsal olarak istismarı bağlamında ve dinî bir inanç alanı olarak.

Ahmet Han, bir erkeğin tabiatı itibariyle birçok kadınla bir arada bulunma yetisine sahip olduğuna işaret ederek, poligaminin pratikliğine tabiî hukuk bağlamında imkân tanır.

Toplumsal bir problem olarak yeniden evlilik, birinin önceki eşini boşaması ya da boşamaması biçiminde kadının doğrudan psikolojik ve duygusal çıkarlarından ziyâde ekonomik çıkarlarını korumakla ilgilidir.

Düşünürümüz, dinî açıdan bakıldığında poligamiye izin verildiğini, ama tek evliliğin genel, çok evliliğin istisna olduğunu söyler. 4/Nisâ Sûresi'nin 3. âyetinin yorumunda görüşlerini dile getirir: "Eğer öksüz kadınlarla evlendiğinizde adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız, size helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. Bu kadınlar arasında da adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız bir tane alın ya da sahip olduklarınızla yetinin. Adaletten ayrılmamanız için en uygun olan budur."

Olağanüstü bir durum yoksa fıtrat bir kadınla evliliği gerektirir. Şâyet bir erkek eşinden boşanmadan başka kadınla evlenemez kaidesini getirirseniz, bu erkeği karısına karşı kötü davranmaya iter. Aynı şekilde ayrılık kadının ölümüne veya özel bir olaya bağlanırsa yine bazı durumlarda bu erkeği kanun dışı tutumlara iter ve artık medenî değerlere itibar edilmez olur. Bu yüzden özel şartlarda çok evliliğe izin vermek fıtrata uygundur ve birçok faydası vardır.[25]

Ahmet Han meseleyi dinî bir meseleden daha ziyâde genel hukuk problemi olarak ele almaktadır. Yorumlamalarını insanî değerler ve unsurlar üzerine oturtmaya çalışmaktadır. Bu tefsir şekli muhtelif ülkelerde aile hukuk reformlarına temel teşkil etmiştir. Kadın-erkek ilişkisini sevgi temeline oturtan

24. 47/Muhammed, 4.
25. Ahmet Han, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, II, s. 105.

Kur'an tedricî olarak sınırlanmamış sayıda kadınla evlenmeyi dörtle sınırlayarak –daha sonra bu tavizi bile hukuka bağlayarak- evliliği sevgiyle özdeş kılarak kadının statüsünü yükseltmiş ve poligaminin tedricî olarak ortadan kaldırılmasının yolunu açmıştır.

Faiz Yasağı

S.Ahmet Han konuyla ilgili açıklamalarını 2/Bakara Sûresi'nin 275. âyetini açıklarken yapmaktadır: "Ribâya dönenler ebedî kalmak üzere cehenneme konulacaklardır." Bu ribâ âyetinden önce Allah mallarını Allah yolunda harcayanların fazîletinden bahseder (262. âyet). Bunu takiben mallarını fakirlerin ihtiyaçlarına harcayanlara işaret eder (273 ve 274. âyetler). sonra da faiz alanlara geçer. Âyetlerin her birinin bağlamını dikkate aldıktan sonra Ahmet Han şunları söylemektedir: Âyetlerin bağlamından anlaşılmaktadır ki, fakir insanlardan alınan faiz haramdır. Bunun yanında hayatlarını daha konforlu hale getirmek için borç alan kimselerden faiz almanın Kur'an'da yasaklandığı kanaatinde değilim. Aynı şekilde ticaret ve iş hayatında borç vermeler var. Bununla ticaret ve milli refah desteklenmiştir. Bunların da faiz yasağı kapsamına girdiği kanaatinde değilim. Ahmet Han, birleşik faizin yasaklanmış olduğunu, basit faizin özellikle banka ya da hükûmet bonolarıyla oluşan faize ise izin verildiğini ifade etmektedir.

Hırsızlık

Ahmet Han, 5/Mâide Sûresi'nin 35. âyetini "Kadın veya erkek, hırsızlık yapanların ellerini yaptıklarının cezâsı olarak kesiniz." ele alırken öncelikle aynı sûrenin 33. âyetine işaret eder. "Allah ve resulüne karşı savaşanlar ve yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışanların çaprazvari olarak ellerini ve ayaklarını kesin veya sürün." Ona göre, ne bu âyette geçen el ve ayakları kesme kaideleri ne de hırsızlık hâlinde el ve ayakları kesme hususları zorunlu değildir. Böyle düşünenler yanlış çıkarımlarda bulunmuşlardır. Zira: 1. Elleri ayakları kesme veya hapsetme seçeneklerinin sunulduğu bu âyette kanunu uygulayıcılar iki cezâdan birini tercih hakkına sahip kılınmıştır. 2. Bütün fukahâ ellerin ve ayakların kesilmesini gerektiren miktarda belli şartlar koymuşlardır. Bu da cezânın zorunlu bir kaide olmadığını gösterir. 3. Sahabîler Devri'nde ellerin kesilmediğine dair elimizde ciddi deliller vardır, bunun yerine yalnızca hapisle cezâlandırma söz konusudur.

SONUÇ

XIX. yüzyılda, hem üzerinden binlerce yıl geçmiş olan İslâm düşünce geleneğine çok farklı kültür ortamlarından bindirilen örf ve âdetlere dayalı uygulamaların varlığı hem de Batı'nın meydan okuması İslâm dünyasında düşünürleri reaksiyonda bulunmaya itmiştir. Seyyid Ahmet Han'ı, böyle bir düşünsel ve politik ortamı karşısına alarak buhrandan çıkış yolu arayan biri olarak değerlendirmek gerekir. İçinde bulunduğu politik şartlar, yani İngilizlerin Hindistan'da hâkim güç olarak bulunuyor oluşları, özellikle sosyal reform düşüncesinde belirleyici olmuştur. Bu da onu İngilizleri karşısına değil, yanına alan bir siyasa benimsemeye itmiştir. Onun için de, Hint Müslümanlarının kendilerini bir ulus olarak inşa etme yönündeki iradelerini engelleyeceğini düşündüğü için, döneminin pan-İslâmcı hareketlerine karşı çıkmıştır. Bu projesinin bir parçası olarak Hindularla işbirliği de yapmamış, Müslümanların tek başına hareket etmesini savunmuştur. Bunun içindir ki Hindistan'dan koparak ayrı bir devlet hâline gelen Pakistan'ın kuruluşu Seyyid Ahmet Han'la başlatılmaktadır.

Ahmet Han, özellikle toplumsal temelli bir reform hareketinin zorunlu olduğuna inanmıştı. Aligarh İslâm Koleji, bu hareketin üssü olarak işlev gördü. Toplumsal reformun sağlamlığını ve sürekliliğini, dinî düşüncenin doğru bir şekilde yeniden inşa edilmesine bağlayan Ahmet Han, 'akıl' ve 'tabiata uygunluk' kriterlerini geliştirdi. Hem Kur'an âyetlerini yorumlarken hem de geleneksel düşünceyi tahlil ederken bu iki kriteri mutlaka uyguladı. Arkasında etkili bir külliyat bırakan Ahmet Han, hem reddedenleri hem de takip edenleriyle XX. yüzyılda ortaya çıkan birçok yenilikçi harekete kaynaklık etmiştir.

MUHAMMED ABDUH'TA DİNİ DÜŞÜNCEDE ISLAH VE YENİLİK YA DA FİKRÎ ÇAĞDAŞLAŞMA

Mehmet Zeki İşçan*

GİRİŞ

XIX. yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, İslâm toplumlarının esaslı bir kimlik bunalımının içinde olduğu bir tarih kesitinin adıdır. Muhammed Abduh, bu dönemde bir sosyal reformun kaçınılmaz olduğuna inanmakta, bunun için fikrî yenilenmeyi gerekli görmektedir. Ona göre bunalımdan kurtulmanın yolu, teolojik fikirleri geliştirmek sûretiyle çağdaş medeniyetin İslâm dünyasında oluşturduğu meseleleri halledecek fikrî bir yapı kurmaktır.[1]

Abduh'a göre çağdaş medeniyete açılma ve onu benimsemeden kasıt, ilim zihniyetini doğuracak ahlâkı benimsemektir. Özünü ilim zihniyetinin hareketinden alan medeniyetle İslâm arasında bir uzlaşma ve hatta bir birleşme mümkündür. Bu açıdan çağdaşlaşma, "gerçek İslâm'a" ters değildir. Kur'an'a dönüşle ilim zihniyeti arasında mutlak bir irtibat vardır. İslâm ilk kaynaklarına döndürülürse medeniyetle uzlaşabilir. Çünkü İslâm, medeniyet ile kendisi arasında bir uçurum meydana getirmez. Medeniyetle ortadan kalkan "atâlet dini" olur.[2] Ona göre çağdaşlaşmak için İslâm'ı bırakmaya gerek yoktur. Dinin esas-

---

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bkz. Mehmet Zeki işcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, yıl: 2006, s. 28.
2. Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Matbaatu'l-Mevsûât, Mısır, tsz., s. 148.

larına dönmek ve sağduyu ile hareket etmek kayıt ve şartıyla İslâm dini ile çağdaş dünya bağdaştırılabilir.[3]

Abduh, 'modern dünyada' ruhla barışık ve tutarlı yaşama arasında anlamlı bağlar kurabilmek için teolojik fikirleri geliştirmenin ve bilgi sahalarına temel olabilecek bir metafizik ortaya koymanın gereğine inanmıştır. Bu yüzden o, tevhidden, Allah'ın iradesinden, yaratmasından, vahyin alanından, nübüvvetten bahsettiğinde, 'modernleşme' yönteminin teolojik temellerini de ortaya koymaktadır.[4]

Muhammed Abduh'a göre eğitim, terbiye ve ahlâk yoluna girilmesi, çağdaşlaşma ile birlikte İslâmlaşma süreci açısından önemlidir. Sadece fikir değil, fikrin eğitim yolu ile yaygınlaştırılması önemlidir. Toplum fertlerini güzel ahlâk, fazîletli davranış, sâlih amellere yöneltebilecek bir eğitim olmadan hiçbir fikir, ne kadar doğru olursa olsun, başarılı olamayacaktır.[5]

Bu görüşüyle Abduh, adeta "modern İslâmî anlayışı", soyut sistem düzeyinden somut insan ilişkileri düzlemine, Claude Levi-Strauss'un deyimiyle "sahihlik düzeyine" taşıyacak yapıya, yani eğitime ve onun vazgeçilmez önemine başvurmaktadır. Bu, Abduh'un, toplumu, milleti, bir eğitim sürecinin ürünü olarak görmesini ortaya koyması açısından da önemlidir.[6]

EĞİTİMDE ISLAH

Muhammed Abduh, neredeyse bütün fikrî çabasını, eğitim üzerine yoğunlaştırmıştır. Ona göre dini ıslah ancak bir eğitim sonucunda gerçekleşebilecektir. Ahlâkî ve dinî eğitim ıslah edilmeden dinî düşüncenin ıslahı mümkün olmayacaktır.[7] Onun, hocası Afgânî ile arasındaki farkının, eğitime verdiği önem olduğu ifade edilmiştir. Abduh, Reşid Rızâ'ya üstadı Seyyid Cemâleddin'i şöyle anlatır; "Anlayamıyorum, Müslümanların en yeteneklileri bütün güçlerini neden siyâset yolunda siyâsete harcamaktalar. İşte Seyyid Cemâleddin, âlim bir adam, Müslümanların İslâm'la ilişkisini, Müslümanların hâl-i hazır durumunu iyi bilen biri. Buna rağmen bütün inâyetini siyâsete yöneltti. Keşke terbiye yo-

3. Bkz. Cemal Arzu, *İslâm'ın Dünü-Bugünü*, Hareket Yayınları, İstanbul 1975, s. 269.
4. Osman Emin, *Râidu'l-Fikri'l-Mısriyyi el-İmâm Muhammed Abduh*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, Mısır, 1965, s. 74; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Türkçesi: Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları,1994, 164.
5. Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, Dergâh Yayınları İstanbul, 1998, s. 263.
6. İşcan, *a.g.e.* s. 263.
7. Bkz. Mehmet Zeki İşcan, "İslâm İhya Hareketi, Modernizm ve Nurettin Topçu", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 31, yıl: 1994, s. 69.

lunda uğraş verseydi. Bunu Paris'te iken kendine de söylemiştim; 'Gel' demiştim, 'şu siyâseti bırakalım, politikacıların devletlülerin kontrolünden uzakta bir yerlere gidelim, kendi meşrebimize yakın öğrenciler arayalım, onların muallimi, mürebbîsi olalım. Yirmi sene bunlarla meşgûl olalım, bak göreceksin ıslah yolunda çok yol kat etmiş olacağız.' Ama o bana, 'Sen umut kırıcı birisin.' diye cevap vermişti. (innemâ ente müsebbid)[8]

Mehmet Akif Ersoy bunu Asım'ın sonunda çok güzel anlatmaktadır:

"Mısır'ın en muhteşem üstâdı Muhammed Abduh,
Konuşurken neye dâirse Cemâleddinle;
Der ki tilmîzine Afganlı:
– "Muhammed, dinle!
İnkılâb istiyorum, başka değil, hem çabucak.
Öne bizler düşüp İslâm'ı da kaldırmazsak,
Nazariyyât ile bir şey olur zannetme...
O berâhîni de artık yetişir dinletme!
Çünkü muhtâc-ı tezâhür değil isti'dâdın..."
– "Şüphe yok, hakkı-ı semûhîleri var üstâdın...
Gidelim bir yere hattâ şu bizim Sûdân'a;
Yeni bir medrese te'sîs edelim urbâna.
Daha üç beş de fazîletli mücâhid bulalım.
Nesli tehzîb ile i'lâ ile meşgûl olalım.
Çıkarıp gönderelim, hâsılı, Şeyhim, yer yer,
Oradan âlem-i İslâm'a Cemâleddinler."
– "Bu, fakat yirmi yıl ister ki kolay görmüyorum...
Yirmi günlük işe bak sen!"
– "Kulunuz ma'zûrum..."[9]

Abduh'a göre inkılap, fikir ve ruh sahasında yapılmalıydı. Gerçek inkılap, mektepler açmak ve nesiller yetiştirmekle söz konusu olabilirdi. "Nesli tehzîb" gibi bir yolla ancak, şekil değiştirme inkılapçılığından kurtulmak mümkündü.[10]

Bu yüzden Abduh, Sultan Abdulhamid, mekteplerde dinî tedrisatı ıslah etmek ve yeni bir program hazırlamak üzere Şeyhülislâm başkanlığında bir heyet

---

8. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh*, tahkîk ve takdîm: Muhammed Ammâra, Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1979, c. I, s. 682-684.
9. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, haz: M. Ertuğrul Düzdağ, Çağrı Yayınları, İstanbul 2006, s. 429.
10. Bkz. Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, Hareket Yayınları, İstanbul 1970, s. 66-67.

kurunca bu münâsebetle iki lâyiha hazırlamıştır. Bu lâyihalarda Abduh, Müslümanların zayıf taraflarının dinin esaslarını bilmemeleri olduğunu, akîde bozukluğunun Ahlâkî ve amelî bozukluğu da beraberinde getirdiğini beyân etmiş, bunun ilacının, din eğitiminin ıslahı, halkın kültür seviyesinin yükseltilmesi olduğunu belirtmiştir. Lâyihalarda bu amaca yönelik bir eğitim programı sunmuştur.[11]

Geleneksel Din Eğitiminin Zaafları ve Din Eğitiminin Önemi

Muhammed Abduh, İslâm düşüncesinin ve Müslümanların gerileme sebeplerinden biri, belki de en önemlisi olarak din eğitiminde yapılan hataları görmektedir. Ona göre din eğitiminin ihmâl edilmesi ya da sağlıklı ve etkili yollarla yapılamaması, Müslümanların zayıflıklarının yegâne sebeplerinden biridir.

Abduh'a göre din eğitiminin inanç esaslarıyla bağlantısı çok önemlidir. Eğer inanç esaslarınıza bir tür kadercilik, cebrîlik hâkimse, din eğitimi, insanın yetersizlikleri üzerine temellenecektir. İnsanın yetkin olmadığı anlayışı, insan sorumlulukları üzerine kayıtsızlığı meydana getirecektir. Yine inanç esaslarınıza bir tür mürcîlik hâkimse, yani iman yanında amelin önemsizliği söz konusu ise, Allah'ın bağışlayamayacağı hiçbir günah yoktur ilkesi zihniyetleri belirliyorsa, bu durumda din eğitimi, toplumun direnç gücünü alıp götüren esaslara istinâd edecektir.[12]

Abduh'a göre inançlarda taassup veya hoşgörü de din eğitiminin yönünü tayin edebilmektedir. Sadece kendi inancının, dinî görüşünün, mezhebinin hak ve hakikat olduğuna inananlar, bütün muhaliflerini, kendileri gibi olmayanları düşman olarak göreceklerdir. Bu durumda din eğitimine bir nefret ve şiddet söylemi hâkim olacaktır. Elbette herkesin kendi dinî inancını, mezhebini doğru olarak görme hakkı vardır. Ama aynı zamanda bütün insanların kardeş olduğu, kişinin, elinden geldiğince "ötekinin" hayrına (nef'u'l-âhar) çalışması, aynı inancını paylaşmadığı diğerlerine rahmet ve merhametle yaklaşması gerektiği de unutulmamalıdır.[13]

Abduh'a göre din eğitiminin geleneksel anlayışta sağlıklı ve etkili bir metoda sahip olduğu söylenemez. Çünkü bu metodun, tahâret ve necâsetin hüküm-

---

11. Bkz. Muhammed Ammâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, Dâru'ş-Şuruk, Mısır 1988, s. 37.
12. Bkz. Muhammed Reşid Rızâ, *Tarihu'l-Ustâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Mısır, Matbaatu'l-Menâr, 1931, II, s. 509-510; Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh*, III, 75; Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmî el-Hadîs ve Sılatuhu bi'l-İsti'mâri'l-Garbiyyi*, Mektebetu'l-Vehbe, Kâhire 1991, s. 110.
13. Abduh, *a.g.e.* c. III, 54-55.

leri, namazın, orucun farzları gibi konularla kendini sınırlayan bir yönü bulunmaktadır. Namaz ve oruç, fıkıh kitaplarında anlatıldığı şekilde yerine getirildiğinde din yerine getirilmiş, bunlar öğrenildiğinde din öğrenilmiş olmaktadır. Bu durumun da din eğitimine zararı, cebrîlik ya da mürciîlik gibi fâsit akîdelerin meydana getirdiği gibidir. Bu noktadan sonra din eğitimi, bu eğitimin verildiği kişiler tarafından bir "zanaat" hâline getirilmekte, ruh unutulmakta, eğitim, bir geçim vasıtası yapılmaktadır.[14]

Muhammed Abduh, dinî ilimlerle uğraşanların dinin vârisi ve muhafızı edâsıyla davrandıklarını ve dini şekilci bir tarzda değerlendirdiklerini ifade etmektedir. Din eğitiminin en büyük zaafı bu noktada aranmalıdır. Çünkü buyurgan bir din eğitimi başarılı olamayacağı gibi şekilci din anlayışında da ruhun ve irfânın bir ehemmiyeti bulunmayacaktır. Dinî ilimlerin öğrenimi ve eğitimi ile meşgul olanlara göre bir âyetin ya da hadisin lafzının hangi mânâya işaret ettiğini tespit etmekle din tahsîl olunmuş demektir. Bu tespitin dinî düşüncenin ya da fikrin sâlim kalabilmesine nasıl bir fayda sağlayabileceği endişesi taşınmamaktadır. Bunlar, aynıyla babalarından kalan silahı süs yerine duvara asan veya onun pasını silmek gayesi ile de olsa ellerine almayan oğullara benzemektedirler. Kullanılmayan ya da bakımı yapılmayan bir silah çürüyüp gidecektir.[15]

Abduh'a göre sadece nasların zâhirî mânâları üzerine maddî izahlarla din sınırlanır ya da din, namaz ve orucun şeklî esasları olarak algılanırsa, din eğitiminde müsbet bilimlerden yeni gelişmelerden faydalanmak mümkün olamayacaktır. Daha önemlisi, bu tür bir din anlayışı ya da din eğitiminde dinin âdâbı, ahlâkı; ruhun tehzîbi, tezyîni gibi, İslâm'ın ibadetlerden beklediği maksatları gerçekleştirmek mümkün olmayacaktır.

Din tahsili ya da din eğitimi, "Sâlih amelden umulan nedir?" sorusu üzerine kendini temellendirmelidir. Abduh, çocuklarda bile din eğitiminin gayesinin Allah'a itâat ve dinin akîdelerine sarılmak ve O'na ibadet etme yolu ile onlarda şahsiyetin oluşmasına katkıda bulunma olması gerektiğini ifade etmektedir.[16] Din eğitimi, bir ölçüde ruhun salâhından hareket etmekle birlikte, halkın salâhını, maslahatını, mutluluğunu, felâketlerden kurtulmasını da esas almalıdır. Ama gelinen noktada din eğitiminin dayandığı din anlayışının millete bir faydası olmadığı anlaşılmıştır.[17] Bu noktada Abduh, skolastik eğitim an-

14. Bkz. Reşid Rızâ, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm*, II, s. 509-510; Abduh, *a.g.e.* III, 74-75; Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmî el-Hadîs*, s. 110.
15. Muhammed Abduh, *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Arz ve tahkik: Tahir et-Tanâhî, Kâhire, Dâru'l-Hilâl, tsz., s. 79; "Honoto ve İslâm", *Sıratı Müstekım*, c. 3, adet: 69, 17 Zilhicce 327, s. 257.
16. Reşid Rızâ, *Tarihu'l-Üstâzi'l-İmâm*, II, 80-83.
17. Abduh, "Honoto ve İslâm", *Sırât-ı Mustakîm*, c. 3, adet: 69, 17 Zilhicce 327, s. 253.

layışını eleştirmekte ve "biz muhâfaza edilen bir ilim değil, muhâfaza eden bir ilme muhtâcız." Demektedir.[18]

Muhammed Abduh, bir modernist İslâmcı olarak çağdaş medeniyet olarak görülen Batı medeniyetine açılma taraftarıdır. Fakat bu yöneliş Abduh'ta "İslâm'ın mâni-i terakkî olmadığı" ile sınırlı ya da Batı'nın sadece teknik gelişmesi üzerinde duran bir yapı arz etmemektedir. Muhammed Abduh'un, Batıcıların bile programlarına almadıkları *Batı'nın ilim zihniyeti*[19] üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Abduh'a göre Müslümanların ihtiyaç duydukları ilim, sanayi ya da teknik ilimler değildir. Bunların arkasında yatan zihniyet dikkate alınmazsa, faydaları inkâr edilmemekle birlikte çok iyi hasletleri de alıp götüreceklerdir. Öyleyse bu ilimlere hazırlıklı zihniyetler ve ruhlar yetiştirilmelidir. Bu sebeple Müslümanların ihtiyaç duydukları ilim, ruhu yüceltmeyi esas alan ilimdir. Bunlar, insan hayatını inceleyen ilimlerle (ilmu'l-hayâti'l-beşeriyye) ahlâk ilmidir (ilmu edebi'n-nefs). Ahlâk ise dinin bizzat kendisidir. Müslümanların kaybettiği, İslâm ahlâkının derinliği ve inceliğidir.

Bu görüşünden dolayı Abduh'un din eğitimi anlayışı İslâmî ahlâkın ve ruhî melekelerin canlanışı üzerine temellenmiştir. Ona göre ruh eğitimi yapıldığı takdirde kişi, kâinattaki yerini kavrar ve var oluşun iyiliği için nasıl bir yol takip edeceğini idrâk eder. Böylece âlemin hayrına olanları elden geldiğince yükseltmeye çalışır; devlet, vatan ve millet için kendi üzerine düşen sorumlulukları yakînen bilir. Ruhun tezhîbini esas alan bir eğitim sayesinde kişi, sosyal sorumluluklarını kuru kuruya değil, pratiğe dökülmüş bir sevgi seli ile yerine getirir. Bu seviyeye gelen bir ruh için de bütün ilim kapıları açılır.[20]

Din Eğitiminin Gayesi

Abduh, eğitimin, özellikle din eğitiminin maksadının, ruhun kuvvetlendirilmesi yoluyla, toplumsal sorumlulukları karşısında duyarlı davranabilen fertler yetiştirmek olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Ona göre toplum içinde cemaat ruhunun, birlik şuurunun takviye edilip bencilliğin, ferdî ayrımcılığın önlenmesi ancak eğitimle mümkündür. Nefis ıslahı ya da ruhî terbiye olmadan tüm dünyevî ilimlerin öğrenilmesinde bir fayda bulunmayacaktır. Çünkü ruhu asî olan, başkaları için kötü örnektir.[21]

---

18. Bkz. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 649.
19. Batıcıların modernleşme programları için bkz. Peyami Safa, *Türk İnkilâbına Bakışlar*, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1938, s. 56.
20. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 650.
21. Abduh, *a.g.e.* III, 27.

Düşünürümüz nazarında âhenkli bir toplum yapısının en önemli şartı, farklı inanç, farklı düşünce, farklı hayat tarzlarıyla birlikte bir arada yaşamaktan keder değil haz duyabilen kişilerin yetiştirilebilmesidir. Bunun için de insan sevgisinin kıstas alındığı bir eğitim ve din eğitim modeli gereklidir. Eğitim, insana diğer bireylerle kendi arasındaki olması gereken ilişki biçimlerini öğretir. Bundan da birlik ruhu ve bilinci oluşur ki, buna "ittihâd" denir.[22] Eğitim, kişilere öncelikle birlik ve beraberlik duygusu, diğerkâmlık ve sevgi aşılamalıdır. Bu duyguların etkisi, devletin kanunlarından fazla olacaktır.[23]

Abduh'a göre toplum olarak geri kalışın en önemli sebebi, insanın kendi yararını düşündüğü gibi başkalarının yararını da düşünmeyi, toplumuna ya da vatanına yönelik zararları, kendine yönelmiş zararlar olarak görmeyi sağlayan dinî ve aklî eğitim ruhunun yaygınlaşmamış olmasıdır. Böyle bir ruh yaygınlaşırsa kişi, toplumun menfaatini kendi menfaatinden üstün tutmaya başlar. Abduh'a göre şuurlu bir din eğitimi ile bu tür bir sonuca ulaşmak mümkündür. Avrupa milletlerinde olan birlik ruhu, aslında altı seneden fazla süren bir din eğitiminin de sonucu olarak görülebilir.[24]

Abduh, ruhî fakirliğin bencilliğe sebebiyet verdiği kanâatindedir. Bencillik ise toplumsal birlik ruhunu zayıflatmaktadır. Birlik şuuru zayıf olursa toplumun her alanda zayıflıklar kendini gösterir. Bu yüzden eğitimin amacı, İslâmî anlayışa uygun olarak insanî ruhun kazandırılmasıyla vatanseverlik şuurunun oluşturulmasıdır.[25]

Abduh'un savunduğu "yeni eğitim anlayışı", ailede başlamalıdır. Ailenin ıslahı, toplumsal ıslahın vazgeçilmez bir unsurudur.[26] Abduh, kadılık ve Mısır Genel Müftülüğü yaptığı sıralarda davaların yüzde yetmiş beşinin akrabalar arasında olduğunu görmüştür. Bu davaların sebebi, aynı aile üyelerinin birbirlerine duydukları kin ve nefrettir. Bu yüzden eğitim, ailede başlamalı ve ailenin bütün fertlerini kapsamalıdır. Kadınları eğitmek de bu açıdan aile eğitiminin önemini ortaya koymaktadır. Kadınlara, eğitim yolu ile erkeklerle eşit derece sorumluluk sahibi oldukları benimsetilmelidir.[27]

Abduh'un din eğitiminin temel gayesi, ruh eğitimidir. Ama bu, mistik bir anlayışın sonucu değildir. Abduh'un metodu, "Ahlâkî metottur". O, mille-

---

22. Reşid Rızâ, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm*, II, 144, Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmi*, s. 108-109.
23. Bkz. Osman Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", çev. İhsan Durdu, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M. Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, IV, 300.
24. Bkz. Abduh *el-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 650.
25. Bkz. Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmi*, s. 110.
26. Bkz. Ammâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, s. 239.
27. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 159.

ti ve ümmeti meydana getiren çeşitli unsurlar arasında birlik unsurunun da önemli olduğunu düşünmektedir. Farklılıklar yadsınamayacak kadar doğaldır. Öyleyse esas olan herkes için "aynı" kabul ettiğimiz ve evrensel denebilecek hakikati dikkate alan yeni bir etik anlayışı geliştirmektir. Farklılıkların uyum içerisinde yaşaması için bir kurallı ilişkiler zeminine ihtiyaç bulunmaktadır. Abduh'a göre eğer din eğitimi, kalplere mânâlar gönderen ve kalbî mânâları harekete geçirebilen, gönülleri gaflet tembelliğinden kurtarabilen bir tarzda yapılırsa, "ruh birliği" zemînini sağlayabilir. Bu sebeple din eğitimin ıslahı, ümmetin ruhuna sirâyet edecek yeni bir hayat anlamına gelecektir. Bunun için sarf edilmesi gereken gayret, herhangi bir siyasî ıslahtan daha etkili olacaktır. Çünkü siyaset kuvvettir, kuvvet, aslında şeref ve satvetle olur. Şeref ve satvet ise birlikle temin edilir. Birliği sağlamanın yolu ise din eğitiminden geçmektedir[28].

Abduh'un din eğitiminin "ruh birliği"ni sağlama özelliğine vurgu yapması, sadece fertler arasında bir tür "iletişimsel aklı" hâkim kılma amacına yönelik değildir. O aynı zamanda eğitim ve öğretim faaliyetlerinin de ruh birliği anlayışına hizmet etmesi gerektiğini düşünmektedir.

Abduh'un yaşadığı dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun hemen hemen her yerinde eğitim iki türlü okulda yapılmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu bürokraside iki sınıf memurun yan yana çalıştığı (daha doğrusu birbiriyle çekiştiği), iki tür dünya görüşünün birbiriyle çatıştığı bir toplum sistemi hâlinde ömrünü tamamlamıştır. Bunun idarî ve sosyal hayatta yarattığı sancıları, son nesil Osmanlı aydınları çekmişlerdir.[29]

Aynı dönemde Mısır'da da eğitim alanında birbiriyle rekâbet hâlinde olan iki sistem bulunmaktaydı. Ülkenin zihinsel hayatı, tamamen iki ayrı kanaldan akmaktaydı. Eski sistem, kasabalarda medreselerle başlıyor ve Kâhire'de Ezher dinî eğitim merkezi ile sonuçlanıyordu. Yeni sistemde ise ilk ve ortaokul sonra üniversiteler vardı. Başlangıçta bu okullarda, pratikte hiçbir İslâmî bilgi verilememiştir. Çünkü kimse geleneksel İslâmî öğretilerin, bu şekil okullarda öğrencilere nasıl okutulacağı konusunda bir fikre sahip değildi.[30]

Dinî eğitimin esas alındığı geleneksel okullarla Avrupa modelindeki okulların birbiriyle ilişkisi bulunmamaktaydı. Geleneksel okullar durgunluk ve körü körüne taklitten muzdaripti. Bunlar bir şekilde din eğitimi yapıyorlardı ama

---

28. Bkz. Ahmet Akgündüz, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*, Nesil Matbaacılık, İzmir 1989, s. 155.
29. Bkz. Ahmet Taner Kışlalı, *Siyasal Sistemler – Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, İmge Kitabevi Yayınları, 1993, s. 68.
30. Bkz. W. Montgomery Watt, *İslâm Nedir*, çev. Elif Rızâ, Birleşik Yayınları, İstanbul 1993, s. 214.

modern dünyada yaşamanın sıkıntılarından haberleri yoktu. Yeni okullarda da kültürün devamlılığı konusunda bir endişe mevcut değildi.

Kurumların bu ayrımı "ruhlarda bölünme" meydana getirmekteydi. Abduh'un "ruhî birlik" derken kastettiği, bu bölünmeyi, Ahlâkî köklere dayanmak sûretiyle gidermeye çalışmaktır. Bu noktada o, İslâm'ı hem bir değişme prensibi hem de değişim üzerinde bir kontrol mekanizması olarak görmek istemiştir. Din eğitimi bu tür bir İslâmî anlayışla ele alınmalıydı. İslâmî düşünce modern dünyada samimi bir Müslüman olarak nasıl yaşanabileceği üzerine yoğunlaşmalıydı. Abduh'a göre modern hayattan kaçınmak mümkün değildi ama İslâm da bu hayatın kılavuzu olabilirdi.[31]

İslâm cemiyetindeki bölünmeleri birleştirmek ve onun köklerini kuvvetlendirmek için yapılması gereken şey, eğitimi birleştirmektir. Ruhlarda bölünme ancak bu sayede önlenebilir. Bu eğitim sisteminde din ve ilim birleştirilecektir. İslâm hem bir değişme prensibi hem de bu değişmeler üzerinde hayırlı bir kontrol mekanizması olarak işlev görecektir. Böylece modern dünyanın gerekleri benimsenecek ve modern dünyada iyi bir Müslüman olarak yaşamanın yolları öğretilecektir.[32]

Din Eğitiminin Genel Esasları ve Din Eğitimini Islah Programı

Abduh'un, birini Osmanlı Şeyhülislâmına, diğerini İngiltere'nin Mısır mümessili Lord Cromer'e sunduğu lâyihalarda[33] savunduğu dinî eğitimi ıslah programı, belli ölçülerde toplum üzerinde tekelci kontrol arzusu taşımaktadır. Burada toplum, bir "totalite" veya mükemmel bir sistem olarak görülmektedir. Abduh, İslâm toplumlarının "yamalı bohça" hâlinden memnun olmadığı için kendince bir düzen formasyonu geliştirmiştir. O, din eğitimine dayanarak, dinî mânâda ifadelendirilmek şartıyla "rule of law"ın koruyuculuğu altında, kurallı, sınırlı ve uzlaşmalara dayalı bir hayatın teorisini belirlemeye çalışmıştır.

Abduh lâyihalarında öncelikle din eğitimindeki genel ilkeleri belirleme yoluna gitmektedir. Ona göre din eğitiminde öncelikle akîdeyi kuvvetlendirip onu akıllara hâkim kılabilecek iman ilimleri yer almalıdır. Bu yüzden eği-

---

31. Bkz. Albert Hoorani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 158-160.
32. Bkz. Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1988, s. 243-246.
33. Lâyihaların tam metinleri için bkz. *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 71-87(Osmanlıda Eğitimi Islah Layihası); III, 91-101 (Suriye'de Eğitimi Islah Layihası)

tim, sahih bir akâid üzerine binâ edilmelidir. Din eğitimi, iman hakikatlerinin lezzeti ile nefis ıslahını esas almalıdır. Bunun için "bâtınî fıkıh" da denilen "vicdan ilmi"ne yönelmek tercih edilmelidir. Bu alanda ruhun kurtuluşunu sağlayabilecek doğruluk, emânet, rızâ, cesâret ve ruhun helâkine sebep olan yalan, hıyânet, korkaklık, kıskançlık, koğuculuk gibi içsel durumlar üzerinde durulmalıdır.

Abduh'ta din eğitiminin genel esasları, "kalbî fiillere" dayanmaktadır. Kalbî fiiller konusunda bir şuur sağlanırsa, mâneviyat, kişiyi, bildikleriyle amel eden bir şahsa dönüştürecektir. Bundan sonra Kur'an ve sahih Sünnette açıklanan ve mezhep imamlarının da üzerinde ittifak ettikleri helâl ve haramları konu edinen ilimler din eğitiminde yer alır. İhlâs ve samîmiyet esâsına dayalı bir hayatın gerçekleşmesi için din eğitiminin vazgeçilmez ilimlerinden biri de, bâtın ve zâhir ilimlerini destekleyen ve onlara genel bir bütünlük kazandıran siyer ilmidir. Din eğitimi, kalbi fiiller, haram ve helâller ve Rasûlullah'ın, ashâbının ve râşid halifelerin yaptıklarının etkili yoldan anlatımına dayanmalıdır.[34]

Abduh, Osmanlı Şeyhülislâmına yazdığı lâyihada eğitim ve öğretim açısından toplumu üç sınıfa ayırmaktadır. Birinci sınıf, din eğitiminde ilköğretim safhasına tâbi tutulması gereken sınıftır. Bunlar genelde zanaat, ticâret ve ziraat erbâbının çocuklarıdır. Devletin bunlardan beklediği şeylerle din eğitiminin konuları örtüşmelidir. Devlet için bu kesimin itaat ve bağlılık duyguları önemlidir. Mallarını Allah için bol bol harcamaları da bu kabildendir. Yabancıların devlet düşmanı propagandalarının da bu kesimin kalplerine yol bulmaması gerekmektedir. Bu yüzden din eğitimin ilk safhasında, kalplere ve gönüllere hamiyet ve İslâmî milliyet duyguları yerleştirilmelidir.

Abduh bu ilk seviye din eğitimi için şu çeşit kitapların okutulmasını tavsiye etmektedir:

1. Mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarına değinmeyen ve fakat Ehl-i Sünnet âlimlerinin ittifakla kabul ettiği inanç esaslarını içeren kısa bir akâid kitabı.

   Bu kitapta iman esasları, kuru itikadlar olarak değil, ikna edici delil ve misallerle anlatılmalıdır. Yine bu kitap, İslâm'ın, Yahudi ve Hıristiyanlıktan farklılıkları üzerinde durmalı, misyonerlerin faaliyetleri karşısında meydana gelebilecek şüpheleri cevaplandırabilecek bir muhtevâya sahip olmalıdır.

2. Helâl ve haramlar, iyi ahlâk ve kötü huylar üzerinde duran bir kitap.

---

34. Reşid Rızâ, *Târîhu Üstâzi'l-İmâm*, II, 509-511, Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 76-77, Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmi*, s. 110-112.

Bu kitap Kur'an ve sahih Sünnette bulunmayan ve topluma zararlı olan bâtıl inanç esaslarına ve bid'atlere de yer vermelidir.

3. İslâm Tarihi ile ilgili kısa bir kitap.

   Bu kitap, Hz. Peygamber'in ve sahâbelerinin örnek ahlâkları ve yaptıkları büyük işler üzerine yoğunlaşmalıdır. İslâm'ın hangi esasları dikkate alarak nasıl hâkimiyet tesis ettiği üzerinde de durulmalıdır. Bilhassa ihlâs, cihad ve ittihad ruhu anlatılmalıdır. Kitap, Osmanlı halifelerinin hayatını da konu edinmelidir.[35]

Abduh'a göre genelde resmî görevlilerin, mülkiyeli, tıbbiyeli, harbiyeli olanlar için yapılacak din eğitiminde de devletin bu sınıflardan beklentileri esas alınmalıdır. Harbiyeli, canını kılıcının ucunda bilecek, ölecek ve zafer kazanacaktır. Adalet terazisi adliye sınıfının elinde olacaktır. İdareci grup, dirayet ve ihtisas sahibi olacaktır. Din eğitimi, bu sınıflar için söz konusu görevlerin hakkıyla yerine getirilmesini sağlayacak bir şuurla verilmelidir. Bu sınıflar, ilk derece din eğitimini almalarından başka ayrıca yüksekokullarda şu tarz kitaplarla din eğitimine tâbi tutulmalıdırlar:

1. Mantık, akıl yürütme ve cedel yöntemi esaslarını ve bunların önemli konularını kapsayan ilimlere giriş kitabı.
2. İslâm mezhepleri arasındaki görüş ayrılıklarına değinmeyen akîdelerle ilgili bir kitap.

   Bu kitapta İslâm'ın Hıristiyanlık ve Yahudilikle karşılaştırılması yapılmalı ve İslâm'ın, uhrevî mutluluk yanında, dünyevî mutluluğu da esas alan, medenî hayatın zorlukları karşısında ruhu kuvvetlendiren bir din olduğu üzerine vurgular bulunmalıdır.

3. Helâller ve haramları, iyi ve kötü davranış modellerini, ilk safha din eğitimindekinden daha ayrıntılı bir şekilde açıklayan bir kitap.

   Bu eserde iyi ve kötü huyların sebepleri ve sonuçları, aklı ikna ve nefsi tatmin edecek şekilde izah edilmelidir. Dinî hükümlerin hikmetleri ve dünyevî hayata olan katkıları ele alınmalı, dinin esasları, selef-i sâlihîn hayat tarzı dikkate alınarak açıklanmalıdır.

4. Hz. Peygamber'in ve Sahâbenin hayatını, farklı asırlarda yapılan İslâm fetihlerini, Osmanlı halifelerinin İslâm'a hizmetlerini ele alan tafsîlâtlı bir tarih kitabı.

   Bu tarih kitabında olaylar, dinî açıdan takdim edilmeli, siyasî tarafları ihmâl edilmelidir. Yine bu kitapta İslâm hâkimiyeti üzerinde durulmak

35. Bkz. Reşid Rızâ, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm*, II, 519, 555, Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 77-78, Akgündüz, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*, s. 150.

sûretiyle, kalpleri, mevcûdu muhafazadan çok kaybedileni aramaya tahrik edebilecek ifadeler yer almalıdır.[36]

Abduh'a göre ulemâ sınıfının yetiştirileceği okullarda ise diğer iki sınıf için önerilen model yanında aşağıda yer alan bir uzman eğitimine de yer verilmelidir. Bu eğitimin maksadı, ümmetin ilim ve irfan rehberlerini yetiştirmektir.

1. Kur'an tefsiri

   Kur'an Müslümanların başarılarının arka planını oluşturmaktadır. Müslümanların kaybettiklerini yeniden elde etmelerinin tek yolu da yine Kur'an'a dönmektir. Kur'an'ın sesi, kalplerin derinliğinde yansımadıkça Müslümanların atâletten sıyrılmaları mümkün olmayacaktır. Kur'an'ın hakiki mânâlarının anlaşılması için tefsire ihtiyaç bulunmaktadır. *Keşşâf* tefsiri ile Nîşâbûrî'nin tefsiri tercihen okutulabilir.

2. Arap dili ve ilimleri

   Bunlar, sarf, nahiv, meânî, beyân ve câhiliyye dönemi tarihi ilimleridir. Bu ilimler, Kur'an ve Sünneti anlama ve anlamlandırmada yetkinlik kazandıracak derecede öğrenilmelidir.

3. Hadis ilmi. Bu ilimden maksat, Kur'an'ın tefsirine yardımcı olabilecek Rasûlullah'ın beyânlarını tespit edebilmektir. Kur'an nassına muhalif olan hadis rivâyetleri burada asla yer almamalıdır.

4. Gazalî'nin İhyâ adlı eserinde yaptığı gibi bütün tafsîlâtıyla ahlâk ilmi.

5. Şer'î hükümlerin anlaşılması için gerekli olan küllî kaideleri öğreten ve naslardan hüküm çıkarabilmenin inceliklerini verebilen usûl-i fıkıh ilmi. Bu konuda Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eseri tercih edilebilir.

6. Yeni gelişmeleri ve yeni tarih tezlerini de kapsayan tarih ilmi.

7. Hitâbet, ikna ve cedel ilmi.

8. Geniş kültür ve fikir sahibi olmak için İslâm mezheplerinin görüşlerini delilleriyle öğreten İslâm Mezhepleri Tarihi, Kelâm, akıl yürütme ve istidlâl ilmi (ilmu'n-nazar), problemleri çözmede ihatâ gücü verecek felsefe kitaplarını esas alan felsefe ilmi[37].

FİKRÎ ÇAĞDAŞLAŞMANIN TEOLOJİK TEMELLERİ

Abduh'un düşünce sorunları, bir bakıma İslâm düşüncesinin sorunlarıydı ama aynı zamanda XIX. yüzyıl Avrupasının özellikle bilim ile din arasındaki

36. Reşid Rızâ, *Târîhu Üstâzi'l-İmâm*, II, 533vd; Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 79-80.
37. Bkz. Abduh, *a.g.e.* III, 81-83; Akgündüz, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*, 152-154.

büyük tartışmaların da sorunlarıydı. İslâm, Abduh'a iki uç arasında bir orta yol olarak görülmekteydi: İnsan aklının savları ve modern bilimin bulgularıyla tam uyum içinde olan, ancak ilâhi aşkınlığı da koruyan bir din. İslâm hem insan doğasının diniydi hem de modern dünyanın sorunlarının cevabıydı.[38]

Çağdaşlaşmayı, olgusal gerçeklik olarak kabul edersek Abduh'un yapmak istediği bu "gerçeklikle" aşkın Tanrı'nın bir arada düşünülmesidir. Abduh, hem modern hem de Tanrılı bir toplum peşindedir. Çünkü insanlar arasındaki etik ilişki ancak Tanrılı bir toplumda mümkündür. Abduh, bir taraftan Batı düşüncesindeki insanın merkezi konumunu İslâm'la birleştirmek isterken, diğer taraftan İslâm'ın esaslarından hareketle insanın kendi kendine yeterli doğal bir varlık olarak merkezileştirilmesini sınırlamak istemektedir. Abduh'a göre insan varlığının ötesinde aşkınlığı yok sayıp varlığı kendinden menkul bir özgürlük ile donatmak, "ben"in yıkıcılığını meşrûlaştıracaktır.

Abduh'un bütün dinî düşüncede ıslah faaliyeti bu tür bir fikrî çağdaşlığı sağlamaya yöneliktir. Abduh'ta dinî ıslah, gerçekte dinin İslâm dünyasında toplumsal ve bireysel gelişimi sağlayan aktif bir güç hâline dönüştürülmesini simgelemektedir. Başka bir ifade ile Abduh bütün ilgisini, dinî anlayışta bir reform düşüncesine değil, Müslümanların rönesansına yoğunlaştırmıştır. Bu yüzden M. Ammâra, Abduh'la ilgili eserine şu başlığı koymuştur: Muhammed Abduh: Dinî Tecdîd Yoluyla (Toplumu Islaha Çalışan) Dünya Müceddidi.

Abduh'a göre önce ferdin ruhunu yücelten dinî ve ilmî donanıma ihtiyaç duyulmaktadır. İlmu'l-hayâti'l-beşeriyye ile ilmu edebi'n-nefs bu yüzden Müslümanların ihtiyaç duydukları ilimlerin başında gelmektedir. İslâm ahlâkının esasları dâhilinde ruhî melekeleri geliştirebilen bir din ve bir ilim anlayışı yaygınlaştırılmalıdır. Ruh eğitimi yapıldığı takdirde kişi, kâinattaki yerini kavrar ve var oluşun iyiliği için nasıl bir yol takip edeceğini idrâk eder. Böylece âlemin hayrına olanları elden geldiğince yükseltmeye çalışır; devlet, vatan ve millet için kendi üzerine düşen sorumlulukları yakînen bilir.[39]

Tevhîd

Abduh, tevhîd ilkesine bu tür bir ahlâkî boyuttan bakmış; Allah'ın birliği ve tekliğini, evrenin tek ve biricik hâkimi olan Allah anlayışını yeniden İslâm ahlâkının merkezine yerleştirme gayesini gütmüştür. Çünkü ona göre İslâm, tevhîd prensibi ile birlikte sadece şeklî putperestliği kaldırmamış, aynı zamanda

38. Bkz. Roxanne L. Euben, *Aynadaki Düşman*, çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 195.
39. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, I, 650.

mânâca putperestliğe benzeyen her türlü unsurun da kökünü kazımıştır. Böylece akıllar, bâtıl itikadların doğurduğu fâsit vehimlerden kurtulmuş, ruhlar, bu fâsit vehimlerin yol açtığı kötü huylardan temizlenmiştir. Bu, insanlığın itibarını yükseltmek, onun şerefini yeniden iade etmek demektir. Çünkü tevhîd inancı, insanın Allah'tan başka hiç bir varlık önünde eğilmemesini gerektirir.[40]

Fâtiha Sûresi'nde ifade edildiği gibi "yalnızca Allah'a ibadet etmek ve yalnızca O'ndan yardım dilemek" şeklinde anlaşılması gereken tevhîd, insanları diğer insanlara bağımlı ve köle olmaktan kurtarır. Bu yüzden tevhîd, bir insanın diğer insanlar karşısında şerefli, izzetli, hür ve bağımsız olmasının ilâhi kaynağıdır.[41] Tevhîd ilkesiyle her insana Hz. İbrâhim'in söylediği gibi; "*Doğrusu ben yüzümü, gökleri ve yeri yaratana, doğruya yönelerek çevirdim, ben puta tapanlardan değilim.*" (6/En'âm, 79) demek veya Hz. Peygamber'in Kur'an diliyle: "*Namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi olan Allah içindir. O'nun hiç bir ortağı yoktur. Böylece emr olundum ve ben Müslümanların ilkiyim.*" (6/En'âm 162-163) sözlerini söyleme hakkı verilmiş, hatta bu onlara gerekli kılınmıştır. İnsan haysiyetli bir hürriyete tevhîdle kavuşmuş, irâdesi bütün kayıtlardan tevhîdle kurtulmuştur. İnsan düşüncesi tevhîdle birlikte aracılara, şefaatçilere, kâhinlere, sırları bildiklerini iddia edenlere, kendilerine kul ile Allah arasındaki münasebetleri murakabe yetkisi verildiğini iddia edenlere, kurtuluş yolunu, mutluluğun ve mutsuzluğun gücünü ellerinde bulundurduklarını zannedenlere bağlanmaktan ve onlara esir olmaktan âzâde olmuştur. Neticede herkes, her hür kişinin sahip olması gereken hak ve hürriyeti elde etmiştir. Herkes eşittir. Aralarında ne hak yönünden diğerlerinden üstün ve değerli ne de bayağı ve değersiz olanlar vardır; onların birbirlerine olan üstünlükleri sadece takva iledir, işledikleri amele göredir. Fazîletleri de akıllarının ve bilgilerinin üstünlüğü iledir.[42]

Abduh'a göre İslâm dini, tevhîd akîdesi ile inananı kendisi ile Allah arasına girmeye çalışan her türlü aracı ve şefaatçilerden kurtardığı için mü'min üzerinde Allah'tan başka gözetleyici bırakmamıştır. Tevhîdin bir mânâsı da budur. Bir Müslüman, dindeki kabiliyeti ve idrâki ne kadar yüksek olursa olsun, ona nispetle bilgi ve idrâk bakımından alt seviyede bulunan bir dindaşına karşı nasihat ve irşaddan başka herhangi bir yetkiye sahip değildir. İslâm'da güzel öğüt, hayra davet ve kötülükten alıkoyma görevinden başka hiçbir dinî saltanat, hiçbir dinî otorite yoktur. Müslümanlar nasihatçılardır; onlar, hayra çağıran bir toplumdur. Bu yüzden ister güçlü olsun ister zayıf, hiçbir insan başka birinin akidesi üzerinde otorite sahibi değildir. İslâm bir kimseye yeryüzünde

40. Muhammed Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, Kâhire, Dâru'ş-Şa'b, tsz., s. 124.
41. Abduh, *Durûs mine'l-Kur'ân*, neşr: Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1984, s. 47.
42. Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, s. 124-126.

ya da gökyüzünde "bağlama" ya da "çözme" yetkisi vermemiştir. İslâm'a göre inanca egemen olma veya imana baskı uygulama gibi bir hak yoktur.[43]

Abduh'a göre herkesin vicdanî sırlarını Allah'a bırakmak İslâmî tabiatın bir gereğidir. Din, kulun Tanrı ile münasebetinin adıdır. Akîde bu münasebetin tavrıdır. Tavırlar da çeşit çeşittir. Öyleyse akide ve inancın değerlendirmesini Allah'a bırakmak gerekir. İnancı sorgulayacak olan sadece Allah'tır. Kulun bu konuda herhangi bir müdahalesi olamaz.[44]

Abduh, tevhîd inancına dayanarak tabiatın belli bir düzen içinde hareketini de temellendirmektedir. Muhammed Abduh, Kur'anî bir kavram olan 'Sünnetullah'tan hareket etmek sûretiyle doğal olayların tâbi olduğu kanunların, varlık ve hayatın idâmesindeki önemli yerini sıkça vurgulamaktadır. Ona göre bir Müslüman için doğal fenomenler arasında sebep-sonuç ilişkisini inkâr etmek, aklın ve mantığın geçerliliğini görmezlikten gelse bile, dinine olan bağlılığından vazgeçmedikçe mümkün değildir. Hatta Abduh, bir din olarak İslâm'ı bile sebepler-sonuçlar sistemi olarak tarif etmeye meyilli olmuştur.[45]

Sünnetullah'tan bahsetmek, tabiatı bir 'kosmas' olarak görmektir. Tabiat, amaçsız bir düzene sahip olmayıp, bir gayeye işaret etmektedir. Tabiat Allah tarafından kendisine yerleştirilen kanunlarla işler. Bu yüzden kendisine has yapısı ile tabiat özerk bir varlıktır. Öyleyse insan bu düzenin kanunlarını araştırmalı, keşfetmeli ve onu, İslâm'ın Ahlâkî gayesinin gerçekleşebileceği bir alan hâline getirmelidir.

Bilindiği gibi Eş'arîliğin Allah-tabiat ilişkisi, âlemde nesnelerin gerçek bir tabiatı olmadığını, şeylerin arasında zorunlu veya nedensel bir ilişki bulunmadığı esâsını sonuç vermektedir. Bu düstûra göre öyle bir dünyada yaşanmaktadır ki, her an her şey olabilir.[46] Zira Allah dünyayı her an var etmekte, her an yok etmektedir. Bundan dolayı dünyamız Allah'ın, Allah ile birlikte velîlerin, kutupların ricâlu'l-gaybın tasarrufuna açıktır. Şimdi bu tür bir tabiat görüşünden hareketle en azından doğa bilimlerini temellendirmek mümkün olmayacaktır. Böyle bir tanrı imajı, insan özgürlüğü olmadığı gibi bir yanılsamayı da beraberinde getirecektir. Tamamen keyfiyete dayalı bir dünya düşüncesi, insanlık tarihinin en eski travmalı imajıdır ve şunu içerir: "Oyun oynayan çocuk tanrı, kötü niyetli şeytandan daha tehlikelidir."[47]

---

43. Bkz. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 275-276.
44. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye maal İlm ve'l-Medeniyye*, Matbaatu'l-Mevsûât, Mısır, tsz., s. 78-80.
45. Mazharuddin Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. M. Fırat-G. Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990, s. 18-19.
46. Bkz. İlhami Güler, 'Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci', *İslâmiyât*, c. 2, sayı: 4, Ekim-Aralık 1999, s. 37-38.
47. Bkz. Jan Philipp Reemtsma, Vahşeti Kavramak, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 85.

Abduh, Determinizmi bir düzenleyici ilke olarak kabul etmektedir. Başka bir ifade ile onun Determinizmi, bir varlık felsefesi oluşturma çabası değildir. O, ilmî ve beşerî bir gelişme için tabiata ve insana hür bir alan bırakmanın zorunluluğuna inanmaktadır. Determinizmi, tabiatın incelenmesinde, insanın özgürce hareketinde din dışı bir alan yaratma maksadıyla, Abduh kabul etmekte ve onu bu maksada uygun incelemektedir.[48]

Abduh, Sünnetullah fikrini tabiat anlayışının teolojik temeli yapmakla hem fikrî, tabiî, ilmî gelişmenin temeli olan nedenselliğin tamamen reddini içeren Eş'ârî atomculuğunu dışlamış olmakta hem de katı bir Determinist anlayışın getirebileceği, 'Allah'ı aradan çıkarma'yı geride bırakmaktadır.

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Abduh, tevhîd prensibini, insan hürriyetinin, toplum huzurunun, eşitliğin, ilmî zihniyetin, bu zihniyetin en önemli düşmanı olan taklit zincirinin kırılmasının, araştırma ruhunun elde edilmesinin, tabiatın düzenliliğinin, din özgürlüğünün biricik teolojik temeli olarak görmekte ve bu inancı daha çok bu açılardan izah etmektedir.

Nübüvvet

Abduh'un vahiy konusunda öncelikle üzerinde durduğu nokta, vahiy ile insanîlik arasındaki varsayılan karşıtlığı halledebilmektir.

Muhammed Abduh, peygamberliğin imkânını açıklamaya çalışırken insan fıtratının temiz yaratılışı fikrinden hareket etmekte, 'temiz fıtratla' nübüvvet arasında bir ilgi kurmaktadır. Ona göre insan kötülüğe meyyal olarak yaratılmamıştır. Tam aksine iyilik insan fıtratına yerleştirilmiştir. İnsan ahsen-i takvîm üzerine yaratılmıştır. Şu kadar var ki insan fıtratında doğal olarak bulunan 'iyilik', gaflet, hevâ ve heves, nefsânî vesvese ile *'örtülmüştür'*. Fıtrat bizzat kendi olarak bir Kâdir-i Mutlak'ın varlığını *'bilmeye'* yatkındır. Fakat iyiliğin bir göstergesi olan bu *'bilme'*nin 'örtülerden' kurtulması gerekmektedir. İşte bu yüzden bir *'öğüt verici'*ye, bir *'hatırlatıcı'*ya ihtiyaç bulunmaktadır.

Demek ki, nübüvvetin maksadı, düşünürümüze göre, iman inşa etmek, iyilik empoze etmek, fazileti kurmak değildir; zaten fıtrattan verilmiş iyilik ve güzellik duygularını açığa vurmaktır. Nübüvvetin maksadı, fıtratı asıl saflığına kavuşturmak, inancı gün yüzüne çıkarmaktır. Bunun için bir 'hatırlatıcı' yeterlidir. *'Sen sadece hatırlatıcısın.'* (88/Gâşiye, 21) âyetini bu şekilde anlamak icap etmektedir.[49]

---

48. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, s. 183.
49. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*. Kâhire, 1967, s. 18, 75-89; *el-A'mâlü'l- Kâmile li'l- İmam Muhammed Abduh*, II, 459.

Abduh, bu görüşüyle nebînin, Nietzche'nin tabirini kullanacak olursak 'çileci râhibi' gibi olmadığını anlatmak istemektedir. Nebî, 'hastalar sürüsünün alnına yazılmış bir kurtarıcı, bir çoban, bir savunucu' olarak anlaşılmamalıdır. Nübüvvet, 'acı çekenler üzerinde egemenlik' değildir. Peygamberlik yetkesi, insanın tamamen dışında bir kurtarıcı yetke olarak görülemez. Bu yüzden nebî, 'suçluluk duygusunu sömüren kişi' olarak ortaya çıkmamaktadır.[50]

Abduh'un nebî tarifi, aklî anlatım tarzına uygundur. O, peygamberi ilâhi keremle donatılan biri olarak görmektedir. Ona göre nebî, ilim ve amel yönünden hak üzere yaratılmış insandır. Bu yüzden hikmet gereği yalnızca hak olanı bilmektedir. Nebînin bu özelliği, sonradan öğrenilmiş fikir ve düşünceler cinsinden değil, fıtratından kaynaklanmaktadır. İlâhi öğreti, ilâhi tâlim gereği fıtratta mevcut olan durumun bir sonucudur.[51] Düşünürümüze göre ilâhi tâlim'in, yani vahyin, 'bir aracı veya aracısız Allah katından gelen ve özel şahsın nefsinde bunu hissettiği irfân' olarak tarif edilmesi, vahyin husûle gelmesindeki aklî zorlukları ortadan kaldıracaktır.[52]

Kur'an tefsiri konusunda önemli bir çalışması olan Fehd b. Abdirrrahman, Abduh'un vahiy tarifinde yer alan 'insanın kendi nefsinde bulduğu irfân' kısmını oldukça cür'etkâr bulmaktadır. Çünkü vahiy dâhilî bir duruma değil, haricî bir duruma tekâbül etmektedir. Vahiy insanın nefsinden neş'et etmez, Allah katından gelir. Abdurrrahman'a göre böyle bir izah, vahyi, tedricî bir keşif yoluyla Hz. Peygamber'in nefsinde oluşan bir olgu veya nefsi bir ilham olarak görmek isteyen müsteşriklerin iddialarını haklı çıkaracaktır.[53]

Abduh'un vahyi ve nübüvveti akla uygun bir tarzda yorumlama endişesinden kaynaklanan görüşlerinin elbette çıkmazları bulunmaktadır. Hatta görüşlerinin bir yöntem sorunu ile ele almak sûretiyle eleştirisini yapmak da mümkündür. Kanaatimize göre bütün bunlara rağmen Abduh'un tariflerinin en olumlu yönü, vahyin süreç psikolojisini ortaya koymaya çalışması ve vahiy sürecinde peygamberin rolü üzerinde durmasıdır. Bu tariflere göre vahiy, ilâhi bir durum olarak kabul edilmekte, fakat derin bir şekilde Hz. Peygamber'in iç kişiliği ile bağlantılı olduğu ifade edilmek sûretiyle onun tamamen dışsal olmadığı ortaya konmaktadır.

Abduh'un bu görüşüdür ki, Fazlurrahman tarafından geliştirilerek Kur'an'ın tarihselliğinin felsefî temeli hâline getirilmiştir. Fazlurrahman'a göre vahiy, fi-

---

50. 'Çileci Rahib' açıklamaları için bkz. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2003, s. 129-134.
51. Fehd b. Abdirrahman, er-Rûmî, *Menhecu'l-Medresetu'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsir*. Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1981, (I ve II. ciltler bir arada), s. 586.
52. Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, s. 88-89.
53. Fehd b. Abdirrahman, *Menhecu'l-Medresetu'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsir*, s. 486-489.

kir ve söz olarak Peygamber'in ruhunda ve zihninde doğmuştur. Fakat 'kaynak' olarak vahiy, peygamberin ötesinde bir başka varlığa aittir. Bu yüzden fikirler, sözler ve kelimeler peygambere atfedilse bile, ilâhi vahyin eşsiz niteliği diğer yaratıcı bilgi şekillerinden ayrıdır.[54]

Fazlurrahman'a göre vahiy, Peygamber'in kalbine ve zihnine gönderilir. Oradan, Peygamber'in zihninin evvelden beri sahip olduğu dilsel yapı şeklinde somutlaşarak Peygamber'in dilinden aralıklarla muhatabına ulaşır. İlâhi kelâm, Hz. Peygamber'in kalbinden dışarı akmıştır.[55] Bu yüzden vahiy, Allah'ın ruhu ile Peygamber ruhunun bir 'ufuk birleşimini' temsil etmektedir. Mesaj elbette 'başka' bir varlıktan gelmektedir. Ama burada Peygamber'in 'dâhilî idrâk gücü' de bulunmaktadır. Bunun içindir ki Kur'an, tarihsel bir ortama 'peygamber'in zihni' vâsıtasıyla Allah'ın mukâbelesidir.[56]

Abduh, nübüvveti insan aklını ve özgürlüğünü vesâyet altına alan tanrısal müdahale olarak anlamak istememiş, bu yüzden nübüvvet için âdetâ bir alan tespiti yapmıştır. Ona göre varlık alanında insan tamamen hürdür. Varlık sahasında insan aklı ve özgürlüğüne nübüvvet de dâhil olmak üzere hiçbir sınır konulmamıştır. Burada nübüvvetin ve dinin etkisi, sadece *iyiye ve güzelliğe yönlendirmek için öğüt verme, ılımlı davranmaya teşvik, zulme ve kötülüğe geçit vermeme* gibi Ahlâkî ilkeler bazındadır.[57] İnsanlara dünya işlerini, ticareti, devlet yönetimini, geçim yollarını öğretmek, nübüvvetin gayelerinden değildir. Bu yüzden pratik hayatın tafsilâtı, rızık kazanma ve aklın, insan iradesinin, kâinatın ve sosyal hayatın sırlarını, gereklerini keşfetmede takınacağı tavır, risâletin kapsamı dışındadır.[58] Bunlar beşerî bilgi türündendir.[59]

Peygamberler insanları, geçici zevkler peşinde koşmaktan vazgeçip yüce gayelere yönelmeye davet ederler. Bunu yaparlarken müjde verirler, inzâr ederler, Allah'ın rızâsına götürecek amellerden bahsederler. Sevâba ulaşma, azâba dûçar olmamanın yollarından bahsederler. Peygamberler bize tarih öğretmek için gelmemişlerdir. Yıldızlar hakkında bilgi sahibi olmamız için de peygamber gönderilmemiştir. Bunun için ilim, sanat, siyaset, tarih vs. şeyler risâletin alanına dâhil değildir. Bunlar beşerî bilgi türündendir.[60]

---

54. Bkz. Fazlurrahman, 'Vahiy ve Peygamber', çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çifçi, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, 1993, s. 95-98.
55. Bkz. Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1981, s. 36-40.
56. Bkz. Bkz. Adil Çifçi, *Fazlurrahman İle İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 71-88.
57. Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 303.
58. Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, s. 95-96.
59. Abduh, *a.g.e.* s. 99-100.
60. Abduh, *a.g.e.* s. 99-100.

Bu görüşleriyle Abduh, 'vahiy' sözcüğünün bile hemen ilk başta insan özgürlüğüne bir sınırlama getirdiği görüşünün temellerini ortadan kaldırmış, Tanrı'dan kaynaklandığı için bazı şeylerin tartışılamayacağı tezinin içsel uyumunu da bozmuş olduğunu düşünmekte, böylece insanî gerçeklere özenli bir din anlayışına yaklaştığını var saymaktadır.

Abduh, nübüvveti, '*manevi ihtiyaç*' düstûru ile açıklamaktadır. Ona göre peygamberler gönderilmesi, manevî bir ihtiyaçtan dolayıdır. Risâlet, ruhun bütün saptırıcı ihtiras ve kirlerden temizlenmesi, melekelerin terbiye edilmesi ve insan onuruna yakışır mutlu bir hayat sürdürülmesi için vardır. Peygamberler, insanı Allah'a götürecek yolları gösterirler. Onların ruhlarını, bütün iş ve eylemlerinde bir olan Allah ile ilişkilerini koparmayacak tarzda, yüceltmeye, yükseltmeye çalışırlar.[61]

Buna göre Abduh, akıl ve vahiy uyumundan bahsederken bir tür akıl ve vahiy ayrımı da yapmaktadır. Ona göre akıl, insana neyi yapması neyi yapmaması gerektiğini söylerken vahiy o şeyi niçin yapması veya yapmaması gerektiğinin ardında yatan iknâ edici mantığı bildirmektedir. Kerr'in ifadesiyle Abduh, peygamberî misyonu, "doğru manevî yönlendirmede" bulunan temel koşullar ve genel ahlâkî ilkeleri bildirme olarak tayin etmektedir.[62]

Abduh, nübüvvetin insan aklı önünde bir engel gibi algılanmasına mânî olmak ve İslâm dininin aklîlikle herhangi bir probleminin olmadığını kesin bir dille vurgulamak maksadıyla, dinlerin tekâmül ettiği tezini gündeme getirmektedir. Buna göre İslâm akılcılığı, dini tekâmülün son aşamasıdır. Abduh'un görüşü, sonunda insanlığı en mükemmel din İslâm'a ulaştıran gelişmenin safhalarını ortaya koymaktadır.

Düşünürümüz, Comte'nin insanlığın zihinsel gelişimini 'üç evre yasası' denen durumla açıkladığı ve bunları 'teoloji devresi, metafizik ve pozitivist dönem' olarak belirttiğine benzer bir tarzda, insaniyetin gelişimiyle dinlerin de geliştiğini ifade etmektedir.[63]

İlk dinler, sert ve kesin kurallar koymuş, insanların duyu organlarına hitap etmiş ve peygamberlerin çarpıcı mucizelerine dikkati çekmişlerdi. İnsanlık bu iptidâî safhayı aştığında kalbe hitâb eden, ruhun sırlarından bahseden bir din

---

61. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 421.
62. M. Kerr, *İslâmic reform: The Political and Legal Theories of Muhammed of Muhammed Abduh and Rashid Rızâ*, Universty of California Press, Berkeley 1966, s. 127; Roxanne L. Euben, Aynadaki Düşman, çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 200.
63. Osman Emin, bu görüşüyle Abduh'un Hegel'le büyük benzerlikler taşıdığını, hatta Hegel ve Abduh'un dinlerin tekâmülü konusundaki görüşleri arasında hemen hemen hiçbir fark olmadığını ifade etmektedir. Bkz. *Râidu'l-Fikri'l-Mısrıyyi el-İmâm Muhammed Abduh*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, Mısır, 1965, s. 158.

gelmiştir. Bu din, takipçilerinden riyâzet hayatı yaşamalarını ve dünyayı hor görmelerini istemiştir. Buna rağmen çok geçmeden insanlar bu dinin öğretilerini tahrîf etmiş, şahsî ihtiyaç ve çıkarlarına uygun bir şekle sokmuşlardır. Son olarak aklî olgunluğu esas alan İslâmiyet gelmiştir. İslâm ruhla birleştirmiş olduğu akla hitap ederek, aklı tabiatla ve kendi tabiatıyla uzlaştırmış, ne sır ne de aracı kabul ederek, akılları otoritelerin vesâyetinden kurtarmıştır.[64]

Nübüvvet bahsinde Abduh'un en özgün düşüncesi budur. Bu görüşün varacağı sonuç, genel İslâmî-ahlâkî kurallar çerçevesinde dünyayı ilgilendiren bütün konuların beşerin aklına emânet edilmiş olmasıdır. Hz. Muhammed'le peygamberliğin sona ermesinin mânâsı, insanlığın rüşde erdiğinin Allah tarafından tescillenmesidir. Rüşd dönemine erişmiş insandan Allah'ın vesâyeti kalkmış olmaktadır. Abduh'a göre İslâm'ın en büyük esaslarından biri, Rasûlullah'la birlikte risâletin sona ermesi, Kur'an'la birlikte de vahiy döneminin kapanmış olmasıdır. Bu, İslâm'ın, insanlığın rüşde erdiğini, bu yüzden artık kendi üstünde herhangi bir yönlendiriciye ihtiyacı kalmadığını kabul ettiğini göstermektedir.

Fazlurrahman, Abduh'un bu görüşünün daha tutarlı hale gelebilmesi için şu noktanın Abduh'un görüşüne eklenmesi gerektiği kanâatindedir:

İnsanlığın ahlâken olgunlaşması ilâhi hidâyete bağlıdır. Ahlâkî çöküş bugün devam etmektedir. İnsanlık ilâhi hidâyetten uzak oldukça, hangi devirde olursa olsun, olgunlaşmamış demektir. Öyleyse nübüvvetin sona ermesinin mânâsı, ilâhi hidâyetin anlaşılmasının, artık 'seçilmiş' kimselere bağlı olmayıp, toplu bir fonksiyon hâlini almış olmasıdır.[65]

Abduh'un görüşünün bir açılımı İkbal tarafından dile getirilmiştir. O, İslâm'da peygamberliğin sona ermesini, kendi kendini ortadan kaldırmanın gerekli olduğunu keşfetmesine bağlamaktadır. Bu 'derin sezişe' göre hayatı ebediyen idare etmek mümkün değildir. Kendini tam anlamıyla bilmesi için insan, en son kendi imkânlarıyla baş başa kalmalıdır. İkbal'e göre İslâm'ın bu ilkesi bir tür 'manevî demokrasi' anlamına gelmektedir. Çünkü insanoğlunu etkisi altına alacak başka bir vahyin artık gerçekleşmeyeceği yolundaki İslâmiyet'in bu temel görüşü ile insanlık için sosyal, kültürel, sanat ve benzeri alanlarda mutlak hürriyet söz konusu olmuştur. İslâm'ın doğuşu bu yüzden istikrârî aklın doğması demektir.[66]

---

64. Bkz. Osman. Emin, "Muhammed Abduh ve Ekolü", çev. İhsan Durdu, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, IV, 295.
65. Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1987, s. 179.
66. Bkz. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984, s. 174.

SİYASÎ ISLAH

Abduh'un sunduğu ıslah fikri, bizzat kendisinin de ifade ettiği üç esastan oluşmaktadır: 1. Fikri, taklidin bağlarından kurtararak aklın hâkimiyetini sağlamak; dini, ayrılıkların meydana gelmediği Selef Dönemi'nde nasıl anlaşılmışsa öylece anlamak. 2. Arap dilini ıslah etmek. 3. Yönetimin halk üzerindeki itaat hakkı ile halkın yönetim üzerindeki adalet hakkını açık bir şekilde belirlemek ve halka, yönetime karşı sahip olduğu hakların şuurunu kazandırmak.[67]

Abduh'a göre yönetimin halk üzerindeki hakkı ile yönetilenlerin yönetim üzerindeki adalet hakkının açık bir şekilde belirlenmesi, sosyal hayatın dayandığı temel meselelerden biridir. Bu durum toplumların zayıflıklarının veya güçlü olmalarının da ana sebeplerindendir.[68]

Abduh'a göre halkın yönetim üzerindeki haklarını talep etme, yani siyasal bilinç, uzun zaman isteyen bir süreçtir. İslâm toplumlarını, bu aşama için düşünce ve ahlâk bakımından hazırlamak en tutarlı yoldur. Bu yüzden Abduh, halkın düşünce tarzını değiştirmeyi, herhangi bir şeklî değişikliğe üstün tutmuştur. Abduh'a göre devamlı ve hayırlı bir ıslahat hareketi, cemiyetin zihninde derin bir değişme hâsıl olmadan başarılı olamaz.[69] Siyasal bilinçlenme, toplumun, bizzat kendisinin ektiği tohumlardan toplayabileceği bir meyvedir ve yetişmesi için de uzun senelere ihtiyaç vardır.[70]

Etik Temeller

Abduh, ıslahı gaye edinen bir düşünürdür. Siyaset ancak bu açıdan onun ilgi alanına girmektedir. Bu yüzden o, bir siyasal rejim önermekten çok siyasalın etik temelleri üzerinde durmayı tercih etmiştir. Abduh, İslâm'ın aslına uygun olduğu kadar, çağın gereklerini de karşılayabilecek bir yönetim anlayışının felsefî ve etik temellerini atmaya çalışmıştır.

"Her siyasî ve sosyal sistem, açıkça veya dolaylı olarak, insan hürriyetinin kapsamı nedir? Aklın faaliyet alanı ne kadardır? İyi ve kötüyü ayırt etmede insanın rolü nedir?" gibi temel sorulara verilmiş cevaplardan oluşmuş bazı fel-

---

67. Bkz. Rızâ, *Târîhu Üstâzi'l-İmâm*, I, 11-12.
68. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, II, 319.
69. Bkz. Haydar Bammat, *İslâmiyet'in Manevî ve Kültürel Temelleri*, çev. Bahadır Dülger, Ankara, Resimli Posta Matbaası, 1963, s. 396; J. Schacht, "Muhammed Abduh", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Yayınları (1965-1986), VIII, 488; Hamîd İnâyet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, s. 141-142.
70. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, II, 320.

sefî ve etik teorilere dayanır. Abduh'un yaptığı ilk iş, bu sorulara dinin asıllarından hareketle cevap vermek olmuştur.

Abduh'un siyasetin etik temeli de olabilecek dinî fikirlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Akıl, hak ile bâtılı birbirinden ayırabilme gücüne sahiptir. Çünkü o da din gibi bir hidâyet kaynağıdır. Yaratılmış olan şeylerin incelenmesinde İslâm akla sonsuz bir yetki vermiştir. Buna göre insan, âhiret, mükâfat, cezâ gibi aklın sınırlarını aşan bazı konuları anlamak hâriç, kendi yolunu bizzat kendisi çizebilir. Zaten İslâm'da Hz. Peygamber'le risâletin sona ermesi düsturunun bir mânâsı da budur. İnsan Kur'an'la birlikte artık aklen kemale erdiği için, Allah bundan sonra bir peygamber göndermeyecek, herhangi bir vahiy indirmeyecektir.

Akıl ve nakil birbiriyle çelişirse bu takdirde aklın hükmüne tâbi olunur. Naklin gerçek anlamı ya Allah'a havâle edilir ya da aklın hükmüne göre te'vîl edilir.

İnsan iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırabilme kapasitesine sahiptir. Bu alanda şeriat gerçeği ihdâs etmez, onu sadece teyîd eder. Elbette insanın, İslâm'a göre güzelliğini ve çirkinliğini bilmediği bazı şeyler vardır, ama bunlar aklın alanına dâhil olmayan, cennetteki nimet ve lezzetlerin tafsilâtı, amellerin hesaba çekilmesi, dinî pratiklerin yapılış tarz ve şekilleri gibi hususlardır. Akıl sadece bunların hakikatine tek başına eremez ve sadece bunların insanın iyiliğine olduğunu bilemez.

Dinin dünya işleri ile alâkası geneldir ve daha çok, iyiye ve güzele yönlendirmek için öğüt verme, ılımlı davranmaya teşvik, zulme ve kötülüğe geçit vermeme, insan haklarına riâyet etme ve inanca herhangi bir halel gelmesini önleme gibi ahlâkî ilkeler bazındadır. Hz. Peygamber bu çerçeveye riâyet etme şartıyla bize din meseleleri dışında özgür olduğumuzu nasihat etmiştir.

İslâm dini inananı, kendisi ile arasına girmeye çalışan her türlü aracı ve şefaatçilerden kurtarmıştır. Bu yüzden dini otoriteyi reddetmiş, mü'min üzerinde Allah'tan başka gözetleyici bırakmamıştır.

İslâm, akîde farklılıklarının hoşgörü ile karşılanması gerektiğini bildirmiş, herkesin vicdanî sırlarını Allah'a bırakmayı ve hatta İslâm'a inanmayanları da himâye etmeyi emretmiştir.

İslâm, dünya ve âhiret maslahatlarını birlikte değerlendirme kıstasını getirmiş, dünyayı hak ve doğruluk yönünde işlemeyi öngörmüştür.[71]

---

71. Geniş bilgi için bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyâsî Görüşleri*, s. 231-233.

Otorite ve Siyasal İktidarın Meşrûluk Temeli Sorunu

Abduh, dine dayanarak siyasî iktidarın otoritesinin meşrûlaştırılmasına karşı çıkmıştır. Abduh'a göre İslâm'ın getirdiği esaslardan biri, dinî otoritenin reddidir. İslâm meselâ; Hıristiyanlıkta olduğu şekli ile bir dinî otoriteyi kesinlikle ortadan kaldırmıştır. İslâm, Peygamber'den sonra herhangi bir şahsa insanların inanç ve imanları üzerinde bir sulta hakkı bırakmamıştır. İnananı, kendisi ile Allah arasına giren aracılardan kurtarmıştır. Mü'min üzerinde Allah'tan başka gözetleyici bırakmamıştır. Bir Müslüman, dindeki kâbiliyet ve idrâki ne kadar yüksek olursa olsun, ona nispetle bilgi ve idrâk bakımından alt seviyede bulunan bir dindaşına karşı nasihat ve irşaddan başka hiçbir yetkiye sahip değildir. Başka bir ifade ile İslâm'da güzel öğüt, hayra davet ve kötülükten alıkoyma vazifesinden başka bir dinî saltanat veya bir dinî otorite yoktur. Bu da öyle bir salâhiyettir ki, Allah bunu en zayıf Müslümana da en kuvvetlisine de birlikte vermiştir. En zayıf Müslüman en güçlü kardeşine karşı bu yetkiyi kullanabilir, en güçlüsü de zayıfı ancak bu salâhiyetle ikaz etmeye kalkışabilir. Müslümanlara düşen görev, yetkisi ne olursa olsun; ister devlet başkanı isterse sade bir vatandaş, hakkı tavsiye edip kötülükleri önleme yolunda çaba sarf etmekten ibarettir. Müslümanlar nasihatçılardır, onlar hayra çağıran bir toplumdur. Bu yüzden bizzat toplum, kendi kendinin murâkıbıdır. İslâm, devlet başkanı, sultan veya halife için böyle bir yetkiyi tanımamıştır, fakat kadı, müftü, şeyhülislâm için de aynı durum geçerli midir? Abduh, bu soruya da "evet" cevabı vermektedir. İslâm bunlara da inançlar üzerinde baskı kurma ve hükümleri yerine getirme konusunda icbâr için en ufak bir yetki vermemiştir. Bunların hiçbirinin halkın inancı üzerinde tasarrufta bulunma veya şer'î hükümleri tespit etme öncelik hakkı yoktur. Haddizâtında bunların sahip olduğu yetki dinî değildir, kanunların belirlediği resmî nüfuzdan ibarettir. Yani bunlar sivil görevlilerdir. Din âlimlerine düşen görev, dinî tebliğ etmeleri, devlet adamlarına düşen görev ise kanunları uygulamaktır.[72]

Abduh'a göre mademki İslâm'da dinî bir otorite yoktur, öyleyse devlet veya hükûmet başkanı, şer'î hâkim değil medenî hâkimdir. Devlet başkanının otoritesi din karakterli olmadığı için din, siyasî otoriteyi tayin etmemektedir. İslâm'da yönetim tamamen sivildir. Yönetimin kaynağı hukuk ve toplumdur. Çünkü devlet başkanına bu görevi tevdî eden ya bizzat millet ya da milletin vekilleridir. Dolayısıyla; devlet başkanının millet üzerinde değil, milletin onun üzerinde hâkimiyet hakkı vardır. Millet devlet başkanını kontrol etme ve toplumun çıkarları doğrultusunda onun yetkilerini geri alma hakkına sahiptir.[73] Dolayısıyla; onun yetkisi, ilâhi değil, beşerî bir yetkidir.[74]

---

72. Bkz. Abduh,; "Sultan", *Sırât-ı Müstaîim*, çev. Mehmet Akif, c. 1, adet: 24, s. 380.
73. Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 65 vd.
74. Abduh, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, III, 287.

"İslâm hem din hem şerâittir." demek, Abduh'a göre onun siyasalı da içine alacak kadar kapsamlı totaliter bir din olması anlamına gelmemektedir. Bunun mânâsı, insanların, toplumun istikrarını bozabilecek nefsanî arzularının, kinlerinin, ihtiraslarının, menfaatlerinin beşerî zaaflarının önüne geçebilmektir. Bunun için bir siyasî otoriteye de ihtiyaç vardır. İslâm'ın siyasetle ilgisi bu açıdandır. İslâm, siyasî iktidarın olması gerektiğini beyan etmektedir[75].

Fakat Abduh'a göre, "Kayzer'in hakkını Kayzer'e vermek", Kayzer'in tiran olmasını beraberinde getirebilir. Bu yüzden İslâm Kayzer'i, hükûmet etme gibi sahip olduğu sorumluluklardan hesaba çekmeyi, onu halkın menfaati için muâheze altına almayı bir prensip olarak koymuştur. İslâm, Kayzer'i Allah'a tâbi kılmakta, onu, iyi ve kötü fiillerinden mes'ûl tutmaktadır.[76]

Abduh, İslâm'ın özellikle bir siyasî din olmadığı kanaatindedir. Bu sebeple dinin hükûmetle ilgisini ahlâk nizamı çerçevesinde sınırlı tutmuştur. İslâm, siyasal olana önem veriyorsa bunun sebebi, din devletini veya belli bir siyasal düzeni öngörmesi değil, Ahlâkî ilkelerin korunmasında devletin kritik rolünden dolayıdır. Devletin adaleti sağlamak, insanlar arasında eşit davranmak, iyiyi hâkim kılıp kötüyü ortadan kaldırmak gibi dinî bir hüviyete de sahip görevleri vardır. İşte İslâm siyasal alana bu noktada müdâhale eder.

İnsanı ilke ve kanun koyan, ihtiyaç olduğunda ilkeleri değiştirebilen bir varlık olarak tanımlayan Abduh'un yukarıdaki izahlarından sonra çağdaş siyasal felsefenin de özü olan şu iki sonuca ulaştığını söylememiz mümkündür:

1. Yönetim beşerî bir olaydır. Yani insanların yönetimi hususiyetleri itibariyle gökyüzü (Tanrı) ile değil, yeryüzü ile (bizâtihi beşerle) ilgilidir. Kısaca; yönetim bir insan işidir.
2. Yönetimin dayanacağı ilkeler de, yani yönetimin normatif yapısı da insana dayanmaktadır. İnsanların yönetimi, bizzat insanların rasyonel olarak ürettiği ilkelere göre olur.[77]

Şu kadar var ki, Abduh, yönetimin, insan fıtratına ve gerçeğine uygun olarak belirlenmiş genel ahlâk ilkelerine riâyet etmesi gerektiğini de beyân etmiştir. Bu, yönetimi sivil bir olgu olarak algılamakla beraber aynı zamanda onu ahlâkî bir çerçevede görmek demektir. Öz ifade ile Abduh'a göre yönetim, sivil-ahlâkî bir yapı içinde olmalıdır.

---

75. Abduh, *a.g.e.* III, 287-288; Ammâra, *el-İmâm Muhammed Abduh*, s. 95.
76. Abduh, *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, s. 76-77.
77. Bu ilkelerin çağdaş siyasal felsefenin özünü oluşturduğu görüşü için bkz. Mustafa Erdoğan, "Demokrasinin Felsefesi Üzerine Birkaç Not", *Sosyal-Siyasal Teori*, s. 65.

SONUÇ YERİNE

Abduh'un sadece tevhîd ve nübüvvet anlayışı dikkate alındığında bile onun bir ihyâcı, İbn-i Teymiyye'nin etkisinde kalmış bir selefî olduğunu söylemek zorlaşmaktadır. Abduh, Hilmi Ziya Ülken'in tabirini kullanacak olursak; bir "İslâm modernistidir".[78] Birçok konudaki görüşü, Batıcılarla ortaktır. Eğer Abduh'un fikrî hareketi "İslâmcılık" olarak nitelenecekse bu, Batıcılıkla birleşmiş bir "İslâmcılıktır". Batıcılığa göre de İslâmcılığa göre de Batı'dan bir şeyler alınacak, içinde bulunulan doğu medeniyetinden de bir şeyler atılacaktır.[79]

Batıcılık, bizde bir sistemden çok, dinî tutuculuğa karşı medenî ihtiyaçların anlaşılmasından doğma bir ilerleme, gelişme isteğidir.[80] Bu mânâda Batıcılık, İslâmcılıkla aynı problemlere cevap verme sadedinde birleşmektedir. Çünkü Osmanlı tecrübesi dikkate alındığında, İslâmcılık bir modernleşme hareketidir. 1905'te Abduh vefat ettiğinde Abdullah Cevdet'in kaleme aldığı yazı, bir İslâmcının yazacağı ölçüde Abduh taraftarı yazıdır.[81]

Abduh hakkında yapılan değerlendirmelerin dikkat çeken büyük bölümü onu bir modernist olarak nitelendirmektedir. Meselâ; Charles C. Adams, Abduh'u modern İslâm'ın kurucularından biri olarak görmektedir.[82] Haydar Bammat, Abduh'u İslâm liberalistleri arasında zikretmektedir. Bammat'a göre Abduh, bir zihniyet değişimi, eğitimde ıslahı ve ahlâkî açıdan yetkinliği hedeflemiştir.[83]

Abduh'un dini anlama biçimi, gelenekte İslâm filozoflarının serbestçe esinlendikleri klasik felsefeye dayanmaktadır. Hatta Hourani'nin de belirttiği gibi Abduh, yazılarını klasik İslâmî ilimlere karşı beslediği derin ve canlı bir sorumluluk duygusunun kontrolünde kaleme almıştır. Fakat onun Rasyonalizmi, Avrupa aydınlanmasının modern Rasyonalizminden; geleneksel dinî ve felsefî hakikatlere karşıt şekilde tanımlanan Rasyonalizminden ve aklın özgürce kullanımına ve bilimin otoritesinin genişlemesine yol açan moderniteden de etkilenmiştir.[84]

Gademer, her çağın baskın özelliğinin söz konusu olduğu ve "doğru"nun bu baskın özelliğine göre belirlendiği kanaatindedir. Abduh'un din anlayışı için

---

78. Bu tabir ve içeriği için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992, s. 276 vd.
79. Bkz. Tarık Z. Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, Simavi Yayınları, 1991, s. 18, 78.
80. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, s. 52.
81. Bkz. İsmail Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi Yay, İstanbul 1998, s. 246.
82. Roxanne L. Euben, *Aynadaki Düşman*, s. 173.
83. Bkz. Haydar Bammat, *İslâm'ın Çehresi*, çev. Osman Fehmi Giritli, Sancak Yayınları, İstanbul 1975, s. 478-483.
84. Roxanne L. Euben, *Aynadaki Düşman*, s. 204.

bu tür bir değerlendirmede bulunmak yanıltıcı olmayacaktır. Abduh, İslâm kültürü realitesi ile yeni aklî düşünceler ve çağdaş ilimlere dayanan verilerin uzlaştırılmasını esas almıştır. Abduh, hiçbir manevî değişime ihtiyaç duymadan, sadece Batı teknolojisini almakla sorunların halledilebileceği anlayışına sıcak bakmamıştır. Aksine çağdaşlaşmanın, bir zihniyet ve ahlâk değişimi ile mümkün olabileceğini ortaya koymuştur.

Abduh'un sisteminde otomatik düşünceler çok fazladır. Atfetme kuramları da zayıftır. Elbette "İslâm akıl dinidir.", "İslâm barış dinidir.", "İslâm'la medeniyet çelişmez." şeklindeki argümanlar birçok yönüyle isâbetli kabul edilebilir. Fakat bugün yöneltilmesi gereken soru, İslâm'ın veya Hıristiyanlığın barışsever mi, hoşgörülü mü ya da savaşçı mı olduğu değil, dindar bir Müslüman'ın dinî inançlarını ve uygulamalarını kişisel kimliği ile ve diğer bağlılıkları ve değerleriyle nasıl bağdaştırdığıdır.

Şu veya bu şekilde dini kucaklayıcı bir kimlik olarak görmek son derece sorunludur. Her olumsuzluğun ardında dinî düşüncedeki zaafiyeti görmek indirgemeciliğin bir türü olarak görülebilir. Abduh'un siyasî görüşlerinde de bir basitlik kendini göstermektedir. Çünkü o, siyasayı hâlâ yönetenler-yönetilenler ilişkisi olarak görmekte, Kayzer'i Allâh'a tâbi kılmakla erdemli bir hale getirip adaleti sağlayabileceğini ön görmektedir.

Bir Müslüman hoşgörülüdür, diğeri değildir. Bu dini anlama biçimi ile ilgilidir. Buna bakarak "gerçek Müslüman"ın ya da "gerçek İslâm"ın ne olması gerektiğini fazlasıyla toplumsal-politik bir terminoloji ile tanımlamaya çalışmanın fayda ve zararını sorgulamamız gerekmektedir. Amatya Sen'in de ifade ettiği gibi, bazen politik inançların ılımlaştırılması ile dinsel imanın ılımlılığı karıştırılmaktadır.[85] Kişi hoşgörülü politik ve sosyal tercihlerinin yanı sıra son derece güçlü bir imana da sahip olabilir. Bu bakımdan sebepler konusundaki düşünce biçimlerimizi gözden geçirmeli, atfetme kuramlarımızı yargılamalıyız.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed: *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye maa'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Matbaatu'l-Mevsûat, Mısır, tsz.

——— , "Sultan", *Sırât-ı Müstakîm*, çev. Mehmet Akif, c. I, adet: 24.

——— , *Risâletu't-Tevhîd*, Kâhire, Dâru'ş-Şa'b, tsz.

——— , *Durûs mine'l-Kur'an*, neşr: Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1984.

85. Amatya Sen, *Kader Yanılsaması Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Kordam, Optimist Yayınları, İstanbul 2006, s. 34-36, 84-85.

———, *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmâm Muhammed Abduh*, tahkîk ve takdîm: Muhammed Ammâra, Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1979, c. L.

———, *Tefsîru Cüz'i Amme*. Kâhire, 1967.

———, *el-İslâm Dînu'l-İlm ve'l-Medeniyye*, Arz ve tahkik: Tâhir et-Tanânî, Kâhire, Dâru'l-Hilâl, tsz.

———, "Honoto ve İslâm", *Sırâtı Müstekîm*, c. 3, adet: 69, 17 Zilhicce 327.

Akgündüz, Ahmet: *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor*, Nesil Matbaacılık, İzmir 1989.

Ammâra, Muhammed: *el-İmâm Muhammed Abduh*, Dâru'ş-Şuruk, Mısır 1988.

Arzu, Cemâl: *İslâm'ın Dünü-Bugünü*, Hareket Yayınları, İstanbul 1975.

Bammat, Haydar: *İslâmîyetin Mânevî ve Kültürel Temelleri*, çev. Bahadır Dülger, Ankara, Resimli Posta Matbaası, 1963.

Çifçi, Adil: *Fazlurrahman İle İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara 2000.

Emin Osman: *Râidu'l-Fikri'l-Mısrıyyi el-İmâm Muhammed Abduh*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, Mısır, 1965.

Emin, Osman: "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Ekolü", çev. İhsan Durdu, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M. Şerîf, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, IV.

Erdoğan, Mustafa: "Demokrasinin Felsefesi Üzerine Birkaç Not", *Sosyal-Siyasal Teori*.

Ersoy, Mehmet Akif: *Safahat*, haz: M. Ertuğrul Düzdağ, Çağrı Yayınları, İstanbul 2006.

Euben, Roxanne L.: *Aynadaki Düşman*, çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

Fazlurrahman: 'Vahiy ve Peygamber', çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çifçi, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 23, 1993.

——— , *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1981.

———, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1987.

Fehd b. Abdirrahman, er-Rûmî: *Menhecu'l-Medresetu'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*. Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1981, (I ve II. ciltler bir arada).

Hamîd İnâyet: *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*.

Güler, İlhami: "Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci", *İslâmîyât*, c. 2, sayı: 4, Ekim-Aralık 1999.

Hourani, Albert: *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Türkçesi: Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları,1994.

İkbal, Muhammed: *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1984.

İşcan, Mehmet Zeki: "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, yıl: 2006.

———, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, Dergâh Yayınları İstanbul, 1998.

———, "İslâm İhyâ Hareketi, Modernizm ve Nurettin Topçu", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 31, yıl: 1994.

Kara, İsmail: *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi Yay, İstanbul 1998.

Kerr, M.: *İslâmîc reform: The Political and Legal Theories of Muhammed of Muhammed Abduh and Rashid Rızâ*, Universty of California Press, Berkeley 1966.

Kışlalı, Ahmet Taner: *Siyasal Sistemler – Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, İmge Kitabevi Yayınları, 1993.

Muhammed el-Behiy: *el-Fikru'l-İslâmî el-Hadîs ve Sılâtuhû bi'l-İsti'mâri'l-Garbiyyi*, Mektebetu'l-Vehbe, Kâhire 1991.

Nietzsche: *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2003.

Reemtsma, Jan Philipp: *Vahşeti Kavramak*, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.

Reşid Rızâ, Muhammed: *Târîhu'l-Ustâzi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Mısır, Matbaatu'l-Menâr, 1931, II.

Safa, Peyami: *Türk İnkilâbına Bakışlar*, İstanbul, Kanâat Kitabevi, 1938.

Schacht, J.: "Muhammed Abduh", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Yayınları (1965-1986), VIII.

Sen, Amatya: *Kader Yanılsaması Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Kordam, Optimist Yayınları, İstanbul 2006.

Sıddîki, Mazharuddîn: *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. M. Fırat-G. Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990.

Topçu, Nurettin: *Mehmet Akif*, Hareket Yayınları, İstanbul 1970.

Tunaya, Tarık Z.: *İslâmcılık Akımı*, Simavi Yayınları, 1991.

Ülken, Hilmi Ziya: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992, s. 276 vd.

Watt, W. Montgomery: *İslâm Nedir*, çev. Elif Rızâ, Birleşik Yayınları, İstanbul 1993.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi: *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Yayınları, 1988.

AHMED MİDHAT EFENDİ

Ali Utku*

Ahmed Midhat Efendi, İstanbul'un Tophane semtinde doğdu. Annesi Nefise Hanım, Rus işgali üzerine 1829'da Kafkasya'dan göç etmek zorunda kalan bir Çerkez ailenin kızıdır. Babası Anadolu'dan gelip İstanbul'a yerleşmiş, bez ticareti ile uğraştığı için "Bezci" lakabıyla da anılan Hacı Süleyman Ağa'dır. Orta halli ve kalabalık bir esnaf ailesi içinde güç şartlar içinde yetişen Ahmed Midhat, babasının ölümü üzerine beş altı yaşlarındayken Mısır Çarşısı'nda bir attar dükkanına çırak olarak verildi. Daha sonra büyük kardeşi olan Hafız Ağa, Kırım Harbi sırasında (1853-1854) bütün ailesini, memur olarak bulunduğu Vidin'e getirtince, orada, epey ileri bir yaşta ilk öğrenimine başladı. Bir süre sonra ailesi İstanbul'a dönünce, Tophane'de Kumbaracı yokuşundaki Sıbyan Mektebi'ne devam etti. Midhat Paşa'nın Niş valiliği sırasında yine ağabeyi ile Niş'e gitti, rüştiye öğrenimini orada tamamladı (1863). Midhat Paşa'nın Tuna Valiliği'ne atanması üzerine onunla birlikte Rusçuk'a geldi. Ağabeyi Hafız Ağa'nın delâletiyle Vilâyet Mektûbî Kalemi'nde memuriyete başladı. Zekâ ve yeteneğiyle dikkatini çektiği Midhat Paşa, ona kendi adını verdi. Bu erken döneminde, Midhat Paşa'nın himâyesi, gelişiminde önemli bir etkiye sahiptir. Rusçuk'ta memuriyeti sırasında, bir yandan medrese derslerine devam ederek Arapça ve Farsçasını ilerletip Doğu ve İslâm kültürünü geliştirirken, diğer yandan vilâyet memurlarından Dragan Efendi'den Fransızca öğrendi. Yi-

* Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

ne Rusçuk'ta tanıdığı ve anılarında "hem asker, hem şair, hem filozof" olarak nitelediği Muhâcirîn Komisyonu reisi Şâkir Bey'in, o yaştaki Ahmed Midhat'a göre epeyce zengin, daha çok Fransızca kitapların bulunduğu kütüphanesi de faydalanması için kendisine açıldı. Okuduğu Fransızca eserlerle Batı kültürüne ilgisi gittikçe arttı. Yazılarını yayınlatmaya başladığı *Tuna* Gazetesi'nde, yazarlığın inceliklerini ve gazeteciliğin teknik yönlerini (dizgi-baskı) öğrendi (1868). Bir yıl sonra da başyazar olarak yazı hayatına başladı.

Midhat Paşa, Bağdad Valiliği'ne atandığında onun maiyetinde ağabeyiyle birlikte Bağdad'a giden Ahmed Midhat, burada *Zevra* Gazetesi'nde müdürlük yaptı. Bağdad'ın zengin kültür ortamında, kendisini entelektüel seviyesi yüksek bir çevrenin içinde buldu. Bu çevrenin önde gelen simalarından ressam Osman Hamdi Bey, Batı kültürü; Muhammed Feyzî ez-Zuhâvî, din ve medrese kültürü, açık fikirli, yarı meczub, filozofmeşrep bir adam olan ve Arapça, Farsça, Hintçe, İbranice, İngilizce bilen Şirazlı Bakır Can Muattar, Doğu ilimleri ve çeşitli felsefî kültür sahalarında Ahmed Midhat üzerinde etkili oldular. İlk kitapları olan *Hâce-i Evvel* serisi ile *Kıssadan Hisse*'yi burada yazdı. Bağdad'a gelişinden bir buçuk sene sonra, ağabeyinin ölümü üzerine, on beş kişiden oluşan ailenin bütün yükünü omuzlarına alan Ahmed Midhat, artık İstanbul'a dönüp kendisini tamamen yazarlığa vermek hevesiyle, Midhat Paşa'ya güçlükle istifasını kabul ettirdi ve 1871 baharında İstanbul'a geldi. İstanbul'da kendisine teklif edilen *Cerîde-i Askeriyye* başyazarlığını kabul ederek, bir buçuk yıl bu işte çalıştı. Aynı zamanda Tahtakale'de oturduğu evde kurduğu, pedalla çalışan matbaada, aile fertlerinin de katılmasıyla kendi kitaplarını basmaya başladı. Üzerinde "Muharririn zâtına mahsus matbaa" kaydı bulunan bu yayınların yazarı, mürettibi ve dağıtıcısı olarak ailesinden başka yardımcı bulamadı. Kalabalık ailenin geçim sıkıntısıyla bir yandan aile içindeki matbaayı işletirken, bir yandan da *Basîret* ve diğer bazı gazetelere yazılar verdi. Kısa süre içinde genişlettiği matbaayı, önce Sirkeci'ye sonra Beyoğlu'na taşıdı. *Devir* ve *Bedir* adlarıyla çıkardığı iki derginin kapanmasından sonra aynı yıl *Dağarcık* Dergisi'ni yayımlamaya başladı (1872). Bu dergide yayımlanan "Duvardan Bir Sadâ" adlı yazısı, *Basîret* Gazetesi'nde Hoca İshak'ın din aleyhtarlığı suçlaması içeren sert eleştirisine yol açtı. Dergi onuncu sayısında kapatıldı ve başta bu yazının Materyalizme meyyal içeriği yüzünden ve yine aynı süreçte *Devir*, *Bedir* ve *İbret*'teki dönemi için çok sivri ifadeler barındıran yazılarında kullandığı "şiddetli lisân" yüzünden, "muzır neşriyyat" gerekçesiyle, hiç ilgisi olmadığı hâlde Genç Osmanlılar arasında Rodos'a sürgüne gönderildi. Otuz sekiz aylık bu sürgün döneminde, Rodos'ta çocuklar için "Medrese-i Süleymaniye" adıyla bir okul açarak, orada dersler verdi. Birtakım ders kitapları ve ilk romanları bu dönemin ürünüdür. Otuz dört sayı devam eden *Kırkambar* Dergisi için de buradan yazılar gönderdi. V. Murat'ın tahta geçmesiy-

le sona eren bu sürgün dönemine ait hatıralarını, İstanbul'a döndüğü yıl *Menfâ* başlığıyla kitaplaştırdı (1876).

Sürgünden sonra basın dünyasına öncekinden daha hızlı dönen Ahmed Midhat, Tanzîmat'ı hazırlayan sebeplerle Abdülhamid'in cülûsuna kadarki dönemin kısa bir eleştirisi ve değerlendirmesi niteliğindeki tartışmalı kitabı *Üss-i İnkılâb* (1877) sayesinde *Takvîm-i Vekâyi* ve *Matbaa-i Âmire* müdürlüğüne atandı. Bu durum tekrar sürgüne gönderilen Genç Osmanlılar'la arasını bozduysa da yayın faaliyetlerinin önünü açtı. Türk basın tarihinin en uzun ömürlü gazetelerinden biri olan *Tercümân-ı Hakîkat*'i bu sıralarda çıkarmaya başladı (1878). Meclis-i Umûr-ı Sıhhiyye üyeliğinde, daha sonra başkanlığında ve çeşitli hocalıklarda bulundu. 1889'da Stockholm'de toplanan Şarkiyatçılar Kongresi'ne katıldı ve bu vesileyle Avrupa'da iki buçuk ay süren bir gezi yaptı. Bu geziye ilişkin notlarını *Avrupa'da Bir Cevelân* (1890) başlığıyla kitaplaştırdı. II. Meşrûtiyet'le birlikte artık eskisi kadar rağbet görmeyen gazete yazarı kimliğinden ve onun doğurduğu sorunlardan istemeyerek de olsa uzaklaştı. Emekliye ayrıldıysa da, Meclis-i Vükelâ'nın özel bir kararı ile Dârülfünûn'da umûmi tarih, dinler tarihi, felsefe tarihi, Medresetü'l-Vâizîn'de dinler tarihi, Dârü'l-Muallimât'ta tarih ve pedagoji dersleri okuttu. 1912 yılında fahrî olarak görev yaptığı Dârüşşafaka'da gece nöbeti sırasında kalp krizinden öldü (28 Aralık 1912). Mezarı Fatih Camii hazîresindedir.

"Asya'nın ihtiyar aklı ile Avrupa'nın taze fikirleri" arasındaki sentezin peşinde kaleme aldığı metinlerle Türk modernleşmesinin, basın ve fikir hayatının kilit figürlerinden biri olan Ahmed Midhat Efendi, popülist ve vulgarizatör olarak nitelendirilmesine yol açacak ansiklopedist ve didaktik üslûbunun hedeflediği, her kesimi her alanda bilgilendirme idealiyle Tanzimat'ın entelektüel kadroları tarafından Osmanlı coğrafyasında gerçekleştirilmesi hayal edilen "tenevvür" hareketine önemli bir ivme kazandırmıştır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın deyişiyle, her şeyden önce "o sadece okunacak şey hazırlayan adamdır".[1] "Hâce-i Evvel" unvânına yakışır biçimde onun asıl başarısı, Osmanlı toplumunda, okur-yazar olan ya da olmayan kültür seviyesi düşük insandan bir gazete okuyucusu, bir tefrika takipçisi ve daha da önemlisi bir kitap/roman okuru çıkarmış olmasıdır. Bir medeniyet gecikmesinin harekete geçirdiği hırs ve ivedilikle bütün kültür alanlarına nüfûz arayan bu tecessüs için, "Hepimiz Ahmed Midhat Efendi'nin çocuklarıyız." der Cemil Meriç, "İlmi tecessüsümüz yüz yıldır onun çizdiği sınırları aşamadı."[2] Çünkü yakın dönem Türk düşüncesinin yazgısı onun kaleminde tecellî eden arayıştır. Kendi kurduğu matbaasında yayınladığı

1. Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1976, s. 460.
2. Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1980, arka kapak.

çeviri, uyarlama ve oyunlarla, dinî, siyasî, iktisadî, tarihî, felsefî vb. metinlerle birçok farklı alana el atmış üretken bir yazardır Ahmed Midhat.

"Yazma" edimini neredeyse nefes alıp vermek mesabesine indirmiş olan ürkütücü çabası, bugün hâlâ haritası çıkarılamamış zengin bir miras devretmiştir. Aralarında dört-beş formalık risâlelerden bin küsur sayfalıklara, cep kitabı boyundan çift sütuna dizilmiş battal boyda olanlarına kadar iki yüz civarında eserden (roman, hikâye, tiyatro, tarih, coğrafya, felsefe, din, ekonomi, askerlik, görgü kuralları vb.), başta yazılarının çoğunu kendisinin yazdığı *Dağarcık*, *Kırkambar* ve 1878'den ölüm tarihi 1912'ye kadar yayınladığı, başında bulunduğu, bazen haberlerine kadar kendisinin yazdığı Otuz Dört yıllık (11 bin sayının üzerinde) *Tercümân-ı Hakîkat* koleksiyonu olmak üzere, birçok dergi ve gazetedeki –hâlâ bütüncül bir değerlendirmesi yapılamamış– makalelerinden oluşan geniş bibliyografyasına bir göz atılınca eserlerin kapsadığı konuların çeşitliliği açıkça ortaya çıkar.[3]

Hilmi Ziya Ülken'in yerinde tespitiyle, "Türk fikir hayatında ilk defa Ahmed Midhat'la Batı'nın felsefe problemleri üzerinde düşünülmeye başlanır."[4] Gerçekten de konuşma dilini yazı diline taşımak eğilimindeki metinlerinin sistemsiz ama aydınlatıcı ansiklopedik formuyla, olağanüstü ve ilgi çekici anlatılar geliştirme çabası içindeki romancı kimliğinin öyküleme tarzıyla ve daha genel anlamda gazeteci kimliğinin getirdiği magazin üslûbuyla kaleme aldığı metinlerde Ahmed Midhat, Batı felsefesine ait bazı temel kavram ve sorunları ilk kez dillendiren kişi olmuştur. Hatta bu kavram ve sorunları ele alışında, gazeteci kimliğinin ürettiği polemiklerin –naif karakterlerine rağmen– bizde modern felsefî eleştirinin ilk örnekleri olduğu da söylenebilir. Batı kültürüyle ilişki kurma bağlamında, yazı hayatının erken evresinde bir bocalama geçirmekle beraber, zamanla oturttuğu Osmanlıcı/İslâmcı kimliğiyle karakteristik tavrını oluşturmuştur. Bu tavır, muhafazakâr sentezciliğin ilginç örneklerinden birini şekillendirir ve felsefe konusunda da belirleyicidir. Nitekim Batı'dan aldığı roman türüne örnekler vermeye çalışırken, geleneksel halk hikâyelerine yaslanan, kendisinin ve okurunun kültürel tahayyülünü kullanan Ahmed Midhat, felsefî metinlerinde de temellerini Osmanlı/İslâm tecrübesinden kaynaklanan yerel ve "apolojetik" bir söylem düzleminde bulur. Bu anlamda Batı'daki düşünsel gelişimlerin aktarılması zorunluluğuna inanmak ve bu inanca uygun hareket etmekle birlikte, İslâm ahlâk ve doktrinine gittikçe artan bir bağlılık gös-

3. Bkz. M. Orhan Okay, "On Dokuzuncu Yüzyılda Teşebbüse Sarfedilmiş Bir Hayatın Hikâyesi", *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 164; ayrıca kapsamlı bir Ahmed Midhat bibliyografyası için bkz. M. Sabri Koz, "Ahmed Midhat Efendinin Eserleri", *Kitaplık*, sayı 54, Temmuz-Ağustos 2002, s. 160 vd.

4. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 111.

termiş, bu çerçevede bir alımlama stratejisi izlemiştir. Bu strateji en veciz ifadelerinden birini *Avrupa'da Bir Cevelân* (1307/1890) eserinde bulur: "Hikemiyyât-ı hakîkiyye-i İslâmiyye'yi Avrupa'ya göstermelisiniz. Dîn-i Ahmedî bugünkü müterakkî Avrupa'yı bahtiyâr edecek ahlâk-ı melekâneyi mevrûstur. Avrupa her ulûm ve her sanâyide terakkî eylemişse de hikmet cihetinden hiç terakkî edemeyip dalâlet vâdîsinde pûyândır."[5]

Çok ve çeşitli alanlarda yazmasının doğal bir sonucu olarak, Ahmed Midhat'ın eserlerinde çeşitli kavramların hem vulger hem de disipliner kullanımlarıyla karşılaşmak mümkündür. Bu bağlamda, *Hüseyin Fellah* (1875) romanında ironik bir unsur olarak, "felsefe" ve "feylesof" kavramlarının, alt-kültürün algılayışını yansıtan pejoratif kullanımları ya da *Felsefe-i Zenân* (1870) romanının başlığında "felsefe" kelimesinin "hayat tarzı, yaşam şekli ile ilgili düşünce" anlamında günlük yaşama ait kullanımı vb. örnekler disipliner bir ilgiyle ele alınmamalıdır. Disipliner ilgiye odak teşkil edecek metinlerinde, bu kavramlar –vulger kalıplarda da olsa– etimolojik, hatta tarihsel analizlerle, medeniyetler arası karşılaştırmalarla sorunlaştırılır. Felsefî kariyerinin başlangıcına oturtabileceğimiz *Dağarcık*'taki[6] "Felsefe ve Felâsife" başlıklı metninde bu disipliner kullanımın erken örneklerinden birini görürüz. Bu metinde, feylesoflık demek olan felsefenin İslâm kültüründe eskiden güçlü bir geleneğinin bulunduğunu vurgulayan Ahmed Midhat, zamanla felsefenin unutulduğunu, hatta feylesof denilince rind, dinsiz ve gayet kayıtsız bir insan fikri uyandığını belirtir ve felsefe kelimesinin etimolojik tahlilinden yola çıkarak, tarihteki farklı tanımlama çabalarını örneklemeye çalışır:

> Felsefe Yunan lisânından müştâk ve müsta'ribdir. Aslı "philo" kelimesiyle "sophia" kelimesinden mürekkebdir ki, birincisi "muhib", ikincisi "akıl" mânâsına gelir ve hey'et-i mürekkebesi "muhibb-i akl" ve daha mu'tedil olarak "hubb-i akl" makâmında isti'mâl olunur. Felsefe şimdiki hâlde bir ilm-i mahsûs olup, fakat o kadar vâsi' ve o kadar şümûllü bir ilimdir ki, henüz ta'rîfi ta'yîn edilememiştir. Felâsifeden birtakımı bunu "Dünyâ ve mâfîhâyı nazar-ı im'ândan geçirip mâhiyyeti hakkında istihzâr edilen hükmü vermektir." diye ta'rîf etmişlerdir. Ve birtakımı "Benî beşerin mâhiyyeti üzerine bi'l-mütâlaa hüküm vermektir." demişler. Bazıları, "Felsefe insânın kâ'inât ile olan taallukunu muvâzeneden ibârettir." diye hükmetmişler ve kimisi "Felsefe ilâhiyyâttan ibârettir." cihetine kâil olmuşlar. Ben feylesof değilim. Olamam değil. İhtimâl ki, olabilirim. Fakat şimdiki hâlde âdî bir

5. Ahmed Midhat, *Avrupa'da Bir Cevelân*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307/1890, s. 194-195.
6. Ahmed Midhat, *Dağarcık*, Muharririn Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1288-1289/1872-1873, 10 cüz, 320 s.

> şâkirdim. Ancak hiç de iz'ânım yok değil a! Ben kendimce felsefeyi ta'rîf etmek ister isem şöyle derim: "Felsefe kâinatın yekdigeriyle olan revâbıt ve taallukâtını muvâzene etmekten ibârettir".[7]

Bu tanımlamadan sonra Ahmed Midhat bilim, felsefe ve din arasındaki ilişkileri sorunlaştırır. Din ve felsefe, her ikisi de hakikati talep ederler, fakat aralarında şöyle bir fark vardır ki, dinler büyük ya da küçük bir cemaatin fikrini bir noktada toplayabilirken, felsefe böylesi bir çabaya girmez; her fikri yine kendi dairesinde, kendisi için bir meslek hâline koyar ve kendi bulduğu hakikati hiç kimse kabul etmeyecek bile olsa, yine kendisi onu savunmaya devam eder. "Bu hâle göre dünyâda sâhib-i fikr ne kadar can var ise, her biri felsefe için bir meslek-i mahsûs va'zeder."[8] Bu noktada Ahmed Midhat, hakikat arayışında birleştirdiği din ve felsefenin tarihini kesiştirerek Yunan felsefesinin öncüleri durumundaki yedi bilge hakkında bilgi verir.

Yine *Dağarcık*'ta, "Felsefe ve Felâsife" yazısının devamı niteliğindeki "Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvâli" başlıklı yazısındaysa, daha önce esaslarını belirlemeye çalıştığı felsefenin tarihsel serüvenini sorunlaştırır. Hakikatin araştırılmasından ibaret olan felsefenin yazgısı da dinler gibi gelişiminde birtakım güçlüklerle karşılaşmak olmuştur. Bu noktada Ahmed Midhat, Batı'da felsefenin, Hıristiyanlıktan önce despot yöneticiler tarafından ve daha sonra taassup ve dar görüşlülük batağına düşen din adamları tarafından nasıl engellendiğini ortaya koymaya çalışır. Özellikle Orta Çağ Avrupasında yaşanan Engizisyon gerçeğine dikkat çeker.

Felsefenin Yunanistan'dan Arabistan'a, İslâm dünyasına geçişinde bir ara rağbet görmeyişini, İslâm dünyasının kendi iç siyasal ve kültürel şartlarından hareketle açıklayan Ahmed Midhat, tarih boyunca İslâm'ın diğer dinlerde olduğu gibi, düşünce özgürlüğünü engellemek, felsefe yoluna girenlere zulmetmek gibi bir eğilim içinde olmadığını belirtir. Hatta döneminde basın yayın konusunda yaşanmakta olan gelişmelerin, İslâm dünyasında felsefenin gelişimine yardım edeceğini belirtir.[9] "Hürriyetin Mâhiyeti" başlıklı yazısındaysa, hürriyet kavramını, Spinoza ve Clarke gibi düşünürlere de atıfta bulunarak, siyasal çerçevesi dışında felsefî, psikolojik ve fizyolojik boyutlarda ele alır. İnsan hürriyetini bütünüyle reddeden Mekanist, Determinist görüşleri eleştirmekle birlikte, kayıtsız şartsız bir hürriyet görüşünü de kabul etmez. Ona göre Metafizik bakımından mutlak özgürlük sadece Allah'a özgüdür ve insan için bu genişlikte özgürlükten söz edilemez.[10]

---

7. Ahmed Midhat, "Felsefe ve Felâsife", *Dağarcık*, cüz 3, s. 80-81.
8. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 86.
9. Ahmed Midhat, "Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvâli", *Dağarcık*, cüz 5, s. 145-155.
10. Bkz. Ahmed Midhat, "Hürriyetin Mahiyeti", *Dağarcık*, cüz 5, s. 155-160.

Ahmed Midhat'ın felsefî kariyerinin başlangıcına oturtabileceğimiz *Dağarcık*'taki metinler, dönemi için oldukça yenilikçi ve cesur bir girişimin ürünüdür. Henüz 1. sayısında "Diojen'in Tercüme-i Hâli" başlığıyla yer alan ve 2. sayısında "Diojen'in Bazı Hikemiyyât ve Menâkıbı" başlığıyla devam eden Diojen'e ilişkin biyografik nitelikli yazılardan[11] itibaren spekülatif felsefî tartışmalara yer veren *Dağarcık*, doğal olarak çevreden olumsuz tepkiler de almıştır. Nitekim altıncı sayıda, medrese çevresinden gelen ve "Size Muhabbeti Olan Hocalardan Birisi" imzasıyla yayınlanan bir mektupla Ahmed Midhat, felsefe kelimesi İslâm'la uyuşmadığı ve olumsuz anlam içerdiği için "İslâm felsefesi" terimini kullanmaması, İslâm söz konusu olduğu zaman "hikmet" kelimesini kullanması konusunda uyarılmıştır. Kendisi de aynı yerde bu mektuba, "Teşekkür" başlığı altında, ikazı dikkate alacağı ve artık "hikmet" ve "hikmet-i İslâmiyye" terimlerini kullanacağı yönünde bir cevap verir: "Bundan sonra 'hikmet' ve 'hikmet-i İslâmiyye' ta'bîrlerini isti'mâl ederek ulemâ-yı zü'l-ihtirâm hazerâtına tebe'iyyeten ben dahi 'felsefe' ta'bîrini mevki'-i teneffürde isti'mâl edeceğim."[12] Fakat *Dağarcık*'taki metinlerle ilgili en ciddî itepki, Ahmed Midhat'ın Rodos'a sürülmesine sebep olan Materyalizme ve Natüralizme meyyal yazılardan kaynaklanır. Gerçekten de "Velâdet", "İnsan", "Duvardan Bir Sadâ" ve "Dünyâda İnsânın Zuhûru" başlıklı bir dizi yazıda[13] Lamarck ve Darwin teorilerine yaslanan Ahmed Midhat, Materyalist ve Evrimci olarak değerlendirilmeye müsait radikal şeyler söyler. *Basîret* Gazetesi'nde Hoca İshak'ın "din aleyhtarlığı" suçlamasıyla[14] patlak veren eleştiriler üzerine *Dağarcık*'ta, "Bir Mülâhaza-i Dîniyye" ve "Mebde' ve Me'âd" başlıklı yazılarıyla[15] eleştirilere cevap verir. Âyât-ı kerîme ve ehâdis-i şerîfeden alıntılarla ortaya koyduğu görüşleri te'vîl etmeye, İslâmiyet'e uygun olduklarını göstermeye çalışarak kendisini savunur. Sonuç itibariyle bu metinlerde Ahmed Midhat'ın Materyalist bir döneminden söz edecek nitelikte sistematik ve ideolojik bir tutumdan çok, bir magazin üslûbu sezmek mümkündür. Nitekim Ahmed Midhat'ın *İbret*'teki ya da sürgün hatıralarını içeren *Menfâ*'daki savunmaları da bu ifadeleri doğrular niteliktedir. *Menfâ*'da yer alan, *Dağarcık*'ın *Mecmûa-i Fünûn*'u örnek aldığı, fakat halkın sevi-

11. Bkz. Ahmed Midhat, "Diojen'in Tercüme-i Hâli" *Dağarcık*, cüz 1, s. 10-15; Ahmed Midhat, "Diojen'in Bazı Hikemiyyât ve Menâkıbı", *Dağarcık*, cüz 2, s. 52-54.
12. Ahmed Midhat, "Teşekkür", *Dağarcık*, cüz 6, s. 172.
13. Bkz. Ahmed Midhat, "Velâdet" *Dağarcık*, cüz 2, s. 49-52; Ahmed Midhat, "İnsan" *Dağarcık*, cüz 2, s. 40-49; Ahmed Midhat, "Duvardan Bir Sadâ", *Dağarcık*, cüz 4, s. 99-102; Ahmed Midhat, "Dünyâda İnsânın Zuhûru", *Dağarcık*, cüz 4, s. 109-117.
14. Bkz. [Hoca İshak], "Mevâlîden bir zât tarafından matbaamıza vürûd eden varakadır.", *Basîret*, nr. 865, 19 Şubat 1288, Pazartesi; ayrıca bkz. Hoca İshak, *Basîret*, nr. 870, 24 Şubat 1288, Cumartesi.
15. Bkz. Ahmed Midhat, "Bir Mülâhaza-i Diniyye", *Dağarcık*, cüz 4, s. 102-105; Ahmed Midhat, "Mebde' ve Me'âd", *Dağarcık*, cüz 8, s. 240-250.

yesi çok düşük olduğu için bilimsel konuları eğlence tarzına koymak gerektiği şeklindeki ifadeler,[16] *Dağarcık*'ın genel projesi hakkında aydınlatıcı olabilir.

Sürgünden sonraki dönemde, giderek oturttuğu İslâmcı kimliğiyle "dalâlet" yolunda gördüğü Batılı felsefî akımlara karşı keskin bir eleştiri süreci başlatan Ahmed Midhat, *Dağarcık*'ta tanınmasına hizmet ettiği Materyalizme karşı Teist ve Spiritüalist ilk eleştirel tavrı oluşturanlardandır. Beşir Fuad'ın intiharında kendisine bıraktığı mektubu yayınlarken kaleme aldığı *Beşir Fuad* (1887) eseri, özellikle "Materyalizmin Reddiyle İntihar Hakkında Muhâkeme" başlıklı bölüm bunun örneklerindendir. "Beşir Fuad gibi Avrupa terakkiyyât-ı maârifine vukûf-ı kâmili bulunan bir zât, Müslüman ve Osmanlı olmayıp da Avrupalı bile bulunsa, materyalistlerin evhâm ve hayâlâtına kapılmamak lâzım gelirken, bu zâtın Osmanlılığı ve Müslümanlığı ile berâber şu yoldaki gafleti, mahzâ hikmet-i İslâmiyye'ye bi'l-külliye adem-i vukûfundan ve bazı kocakarı takdîrnâmesi ahkâmından olan şeyleri hikmet-i İslâmiyye'dendir zannında bulunmasından neş'et eyleyeceği bedîhî ve aşikârdır."[17] tarzındaki ifadeler, yakından tanıdığı Beşir Fuad'ın intihârının üzerinde bıraktığı etkiyi yansıtır. Beşir Fuad ilgisiyle Materyalizme yönelik eleştirisiyse yüzeysel ve duygusaldır. Metinlerinde yer yer giriştiği Materyalizm eleştirisi konusunda en esaslı çalışması *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a* (1891) başlıklı eseridir. Bu eser, Osmanlı popüler Materyalizmine yönelik erken eleştirilerden biridir. Eserin naif eleştirel yapısı, "*Ben Neyim?*" başlığından da çıkarılabileceği üzere, benlik ya da ruhun maddeden mücerred bir cevher, zaman içinde değişen maddeye nispetle değişmeyen, kendisiyle aynı kalan bir cevher olduğu, mekân içindeki nesnelerle, özellikle de kendi bedeniyle belli bir ilişki içinde olduğu, bedeni yönlendirdiği, idare ettiği yönündeki klasik Spritüalist argümanlara dayanır. Nitekim Materyalizm için, "[b]ir hikmet ki, dâ'iresi küçüle küçüle nihayet "Nefsî" menzilesine iniyor." diyen Ahmed Midhat, "Nefsini bilen Rabbini de bilir." hadisini hatırlatarak eseri yazma sebebini "ma'rifet-i nefs"e bağlar: "Bizce mâddiyyûnu kat'iyyen red için bile şu ma'rifet-i nefsden başka bir şey iktizâ etmez. Onların netîce-i hikmeti olan bu kelime, yine onların isbât-ı butlânı için bürhân-ı kat'î olabilir."[18] Böylece eleştirel program "Hükemâ" namını gasp eden "bu eşirrâ-yı eşkiyâ"ya karşı benliğin, rûhun bir müdâfaasına dönüşür: "Eğer benim 'ben'liğimde bir mevcûdiyyet-i vâridiyye farz edecek olsalar, şayet ben o benliğim ile bunların hikmetine muhâlif olurum havfiyle benim

16. Ahmed Midhat, *Menfâ*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1293/1877, s. 62-63.
17. Ahmed Midhat, *Beşir Fuad*, İstanbul, 1304/1888, s. 137.
18. Ahmed Midhat, *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyeye Müdâfa'a*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1308/1891, s. 11-13. Eserin çevriyazı ve sadeleştirme kalıbında güncel basımı için bkz. Ahmed Midhat, *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyeye Müdâfa'a*, yay. haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2012.

benliğimi bile inkâr etmişler. Bana, 'Sen yoksun.' diyorlar. Benim varlığım, hâlikımın da varlığına en büyük güvâh olacağını bilerek, beni yok ederlerse hâlikımın da yokluğunu evlâ bi't-tarîk olarak bana i'tirâf ettirebileceklerini tahayyülde bulunuyorlar".[19] (*BN* 15)

Oldukça dikkat çekici bir nokta, Ahmed Midhat'ın eleştirisinin Büchner'in 1863'te Gros-Claude tarafından yapılan *Force et matière, études populaires d'histoire et de philosophie naturelles* (Paris: Germer Baillière, 1863) başlıklı Fransızca tercümesiyle Osmanlı aydınları arasında zaten popülerleşmiş olan *Kraft und Stoff*'unun (*Kuvvet ve Madde*) "Der Gedanke" ("Tefekkür") bahsinin Abdullah Cevdet tarafından *Fizyolocya-i Tefekkür*[20] (1891) başlığıyla ilk kez Türkçeye tercüme edilmesiyle aynı tarihe rastlıyor olmasıdır. Eleştirisinde hiç söz etmiyor olsa da Ahmed Midhat, eseri görmüş ya da okumuş olabilir mi? Büchner'in *Kraft und Stoff*'un "Tefekkür" bahsinde Karl Vogt'un Cabanis'ten mülhem "Karaciğer ile safra arasında, böbrek ile idrar arasında ne münâsebet varsa, beyin ile tefekkür arasında da o münâsebet vardır." önermesini, "Karaciğersiz safra, böbreksiz idrar olamadığı gibi, beyinsiz de tefekkür olamaz." önermesiyle yumuşatarak ruhsal faâliyetin ya da bilincin sinirsel maddenin bir işlevi olduğunu öne süren Biyomateryalist tezi savunduğu göz önüne alınırsa, "*Ben Neyim?*"de "onlara [Materyalistlere] karşı evvel-be-evvel yalnız kendi varlığımı, hem de onların dahi redd edemeyecekleri fünûn-ı mevcûdeyle isbâta mecbûr oldum." (*BN* 37) diyerek maddeden mücerret benliğin, ruhun varlığını müdafaa eden Ahmed Midhat'ın Abdullah Cevdet'in tercümesi dolayısıyla Büchnerci Biyomateryalizme reaksiyon gösterdiği düşünülebilir. Nitekim kendine özgü polemik üslûbuyla, "Onların nazarında ben ne imişim biliyor musunuz? Gülmemenizi daha şimdiden ihtâr ile işte haber vereyim: Ben, deriden ma'mûl bir torba içine, ya'nî bir tulum derûnuna konulmuş bir mik-

19. Ahmed Midhat, *a.g.e*, s. 15.

20. Ludwig Büchner, *Fizyolocya-i Tefekkür* (*La Pensée*): Me'hâzımın Esâsı *Kraft und Stoff* Unvânlı Kitâbın "Tefekkür" Bahsidir, terc. Abdullah Cevded, İstepan Matbaası, İstanbul, 1308, 72 s. Abdullah Cevdet daha sonra yeni tercümelerle *Kraft und Stoff*'un "Gehirn und Seele" (Dimâğ ve Rûh), "Der Gedanke" ("Tefekkür"), "Das Bewußtsein" ("Vicdân") bölümlerini *Fenn-i Rûh* başlığıyla yayınlayacaktır. Bkz. Ludwig Büchner, *Fenn-i Ruh, Kraft und Stoff* Kitâb-ı Meşhûrunun Üç Mebhâs-i Tammiyle Berâber Dîger Tefahhusât-ı Fenniyyeyi Hâvîdir, terc. Abdullah Cevded, Kütübhâne-i İctihâd, Aded: 25, Matbaa-i İctihâd, İstanbul, 1911, 136 s. *Kraft und Stoff*'un tam tercümesi Abdullah Cevdet'in *Fizyolocya-i Tefekkür*'deki ilk tercüme girişiminden on dokuz yıl sonra, 1911'de Bahâ Tevfik ve Ahmet Nebil Beyler tarafından gerçekleştirilecek ve *Mâdde ve Kuvvet* adıyla üç cilt halinde yayınlanacaktır. Bkz. Louis Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*, 3 cilt, terc. Bahâ Tevfik, Ahmed Nebil, Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhânesi 4. Kitâb, Müşterekü'l-menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası, Dersaadet Kütübhânesi Sahibi Arsen, İstanbul, [1911], I. cilt 240 s., II. cilt 240-480 s., III. cilt 481-736 s.

dâr et, yağ, kemik, su filandan ibâret imişim! Bana diyorlar ki: İster isen bunları bir de analiz edelim. O zamân bunlar birtakım cevherlere münkalib olurlar. Azot, asit karbonik filan gibi. Yalnız sen değil, bütün nev'-i beşer böyledir. Darılma efendim! Bütün mükevvenât ve mahlûkât böyledir." (*BN* 15-16) derken okuruna sindirimden düşünceye bütün insan etkinliklerini cansız madde etkileşimlerini yöneten aynı fiziksel, kimyasal ve biyolojik kanunlara göre açıklayan Biyomateryalizmi tanıtmaktadır.

Batı felsefesi karşısındaki eleştirileri bağlamında bir diğer önemli girişimi *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi* (1887) eseridir.[21] Bu eser, bizde Schopenhauer üzerine kaleme alınmış ilk metin olması kadar, kaba bir biçimde de olsa güncel bir Batılı filozofu hedef alan ilk eleştiri girişimi olması bakımından da dikkate değerdir. Ahmed Midhat'ın eleştirisi –kendisinin de ifade ettiği gibi[22]– doğrudan birincil kaynaklara, Schopenhauer'ın kendi eserlerine değil, eseri kendisine hitâben yazdığı "Şehremâneti Celîlesi Mektûbcusu" Nâzım Bey vesîlesiyle tesâdüfen karşılaştığı, 225 sayfa olması dışında hakkında bilgi vermediği Fransızca bir kitaba dayanmaktadır. "Bu cild Schopenhauer'ın âsârından birisini düzi düziye tercüme gibi bir şey olmayıp, belki bazı esâslı mâddeler üzerine hakîm-i mûmâ-ileyhin mütâlaâtı neden ibâret olduğu gösterilmek için birçok âsârından iktibâs sûretiyle tertîb olunmuştur." (*SHC* 11) deyişinden kitabın Schopenhauer'ın çeşitli eserlerinden derlenen fragmanları içeren bir seçki olduğu anlaşılmaktadır. İçerik analizinden hareketle yaptığımız araştırmada Ahmed Midhat'ın Nâzım Bey'den aldığı, eleştirinin odağını oluşturan kitabın, Jean Bourdeau (1848-1928) tarafından –bir önsözle birlikte– 1880'de Fransızcaya tercüme edilen, Schopenhauer'ın fragmanlarından oluşan *Pensées et fragments*[23] olduğunu tespit ettik. Bourdeau'nun *Pensées, maximes et fragments* tercümesinin Schopenhauer Pesimizminin Fransa'da mümbit bir zemin bulduğu önemli bir uğrakta yayınlandığı göz önüne alınırsa, *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*'nin yayınlandığı dönemlerde *Parisien* sanat ve felsefe çevrelerin-

---

21. Ahmed Midhat, *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*, İstanbul, 1304/1887. Eserin çevriyazı ve sadeleştirme kalıbında güncel basımı için bkz. Ahmed Midhat, *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*, yay. haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2013.
22. Ahmed Midhat, *a.g.e*, s. 4-8.
23. Eserin 1880'deki ilk edisyonu *Pensées, maximes et fragments* (traduit, annoté et précédé d'une vie de Schopenhauer par J. Bourdeau, Germer-Baillière, Paris, 1880) başlığını taşımaktadır ve 167 sayfadır. Eser, ikinci edisyondan itibaren 231 sayfaya çıkmış ve başlık *Pensées et fragments* şeklini almıştır. İkinci edisyonda metin 225. sayfada sona ermekte, izleyen sayfalarda (s. 227-231) "İçindekiler Tablosu" ("Table des matières") yer almaktadır. *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*'nde eleştirdiği kitabın 225 sayfa olduğunu belirten Ahmed Midhat (*SHC* 8) bu başlığı taşıyan edisyonlardan birini okumuş olmalıdır.

deki modaların Nâzım Bey gibi İstanbul'un eğitimli orta sınıf aydınları üzerindeki etkisi açıklık kazanır. Böylelikle, son dönem Osmanlı aydınının genel yöneliminin tipik bir göstergesi olarak, Ahmed Midhat'ın kaleminde örneklenen bu erken Schopenhauer ilgisinin, Schopenhauer felsefesinin 1880'lerden sonra Fransa'da *fin de siècle* ruhunun bir sembolü olarak yükselen popülaritesinden kaynaklandığının belirtilmesi gerekir.

Ahmed Midhat, Schopenhauer felsefesinin epistemolojik ve ontolojik temellerinden habersiz, etik sonuçlarıyla, inanç düzleminde yüzleşmektedir.[24] Eserin arka kapağında yer alan Ahmed Midhat imzalı "İbret-âmîz Bir Misâl" başlıklı notun, eseri Beşir Fuad'ın intiharı ve aynı yıl yayınlanmış olan *Beşir Fuad* eseri ile ilişkilendirmesi de kaydedilmesi gereken dikkat çekici bir ayrıntıdır: "Bîçâre Beşir Fuad'ın âhiren azîz canına kıyması işte böyle Schopenhaurizm gibi şerâit-i beşeriyye-i dünyeviyye ile aslâ tatbik kabûl edemeyen hikmetler netîcesidir. Karîben *Beşir Fuad* serlevhası ile işbu hikmet-i muzırranın bir kat daha teşrîhâtı arz olunacaktır."[25] *Beşir Fuad*'da "Materyalizmin Reddiyle İntihâr Hakkında Muhâkeme" (*BF* 133-150) başlıklı bölümde, "Hâlık'a istiğnâ gösterdikten sonra bekâ-yı rûh şöyle dursun, vücûd-ı rûha bile kanâat etmek istemeyerek âhiret ve oradaki hayât-ı câvidânîyi kâle bile alma[yan], varlık var ise, yalnız bu varlık olduğunu hükmede[n]" (*BF* 143) bu "hikmet-i bâtıla ve muzırra"yı tahkîk ederken okuru *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*'ne yönlendirmesi, tanıtım ilanındaki ifadeleri olduğu kadar, Schopenhauer eleştirisinin amaç ve programını da açıklayıcı niteliktedir. "Hikmet-i İslâmiyye" kalesini tahkîm etmek isterken, muârız gördüğü bütün spekülatif felsefî eğilimleri "hikmet-i mâddiyye" başlığı altında toplayan Ahmed Midhat, *İrade ve Tasarım Olarak Dünya*'da Ateist ve Pesimist bir felsefe geliştiren ve bunu belirli bir Mistisizm ile çeşnilendiren Schopenhauer'ın[26] felsefesine "hikmet-i mâddiyye" damgasını vurmaktan geri durmayacak, hatta pesimizmi dolayısıyla onu Beşir Fuad gibi gençlerin "mûcib-i helâki olan hikemiyyâtın" (*BF* 27) ifrat bir örneği olarak sunacaktır. Zira "varlık var ise, yalnız bu varlık olduğunu" hükmetmek şöyle dursun, "bu varlığı dahi beğenme[yen]" Schopenhauer, "[ş]u dünyânın bir elem ve ızdırâb dünyâsı olduğunu hükm ile, bu dünyâda kavâid ve levâzım-ı insâniyye ve medeniyyenin hiçbirisiyle mukayyed olmaksızın mümkün mertebe vakitlerini lâkaydâne bir sûretde boş geçirmek ister." (*BF* 143-144)

---

24. Bkz. Ali Utku, "Ahmed Midhat'ın Schopenhauer Eleştirisi," *Virgül*, sayı: 42, Haziran-Temmuz-Ağustos 2001, s. 28-31.
25. Ahmed Midhat, *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*, İstanbul, 1304/1887, arka kapak; ayrıca bkz. Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 84.
26. Robert L. Wicks, *Schopenhauer's 'The World as Will and Representation': A Reader's Guide*, Continuum, London, New York, 2011, s. 4.

Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi'nin eleştirel programını belirleyen dünya görüşü karşıtlığını Ahmed Midhat eserin yayınlanışından yedi yıl sonra Fatma Aliye Hanım'a yazdığı bir mektupta Pesimisti, "kazâ ve kadere mu'ârız ve ondan müştekî olanlara derler. Schopenhauer gibi" diye tanımladıktan sonra, "Biz ehl-i İslâm optimistiz"[27] ihtârıyla Schopenhauer Pesimizmine İslâm Optimizmiyle mukâbele ederken açıkça sunar. Bu tespit modernleşme sürecimizin –felsefe serüvenimizin de– erken evrelerinde Osmanlı aydınının felsefeyi "dünya görüşü" kavramıyla örtüştüren –pragmatik– bir eğilime sahip olduğu tezini haklılaştırıyor görünebilir. Ancak gözardı edilmemesi gereken şey, Schopenhauer'ın da aktörlerinden biri olduğu XIX. yüzyıl Batı felsefesinin yeni bir dünya algısı (*perception of the world*), yaşam görüşü, yaşam felsefesi, dünya tasavvuru, âleme ve insanın bu âlemle ilişkisine dair genel görüş ve anlayış olarak tanımlanabilecek bir *weltanschauung* (dünya görüşü)[28]örgütleme yönündeki genel eğilimidir. Doğal olarak Ahmed Midhat'ı Schopenhauer'ın sadece bir mantıkî inşa olmayan Metafiziksel Pesimizmine, İslâm Optimizmiyle mukâbele ederken buluruz. Nitekim alıntıladığı fragmanlardan birinde Leibniz'in "İmkânda, mâ-kândan ebdai yoktur." ("Yaratılmış olandan daha mükemmel bir şey, imkân hâricidir") formülüyle sunduğu Optimizmi dikkate alıp eleştiren Schopenhauer'ın, "Âhiret sana ûlâdan hayırlıdır." (93/Duhâ, 4) âyetine kulak vermediğine hayıflanacak ve Schopenhauer'ın Metafiziğinden daha güçlü Metafizikler ile "hakk-ı mahz" olduğu isbatlanmış olan bu âyetin, "bundan a'lâ bir âlem yaratılması adimü'l-imkân değil, hattâ o âlem-i dîgerin yaratılmış ve bizi beklemekte bulunmuş olduğunu da haber ver[diğini]" (*SHC* 96-98) belirtecektir.

Ahmed Midhat'ın Voltaire üzerine eserleri de felsefî çalışmaları arasında önemli bir yer tutar.[29]*Voltaire Yirmi Yaşında Yahud İlk Muâşakası* (1885) ad-

---

27. Ahmed Midhat, *Fazıl ve Feylesof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar*, yay. haz. Fatma Samime İnceoğlu, Zeynep Süslü Berktaş, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 204 (5 Nisan 1310/17 Nisan 1894).

28. Bkz. Anthony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, Gramercy Books, New York 1999, s. 372.

29. Bkz. Ahmed Midhat, "Feylesof-ı Meşhûr Voltaire", *Dağarcık*, cüz: 6, Muharririn Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1288, s. 188-192; Ahmed Midhat, "Feylesof-ı Meşhûr Voltaire'in Tercüme-i Hâlinden (Mâ-ba'd)" *Dağarcık*, cüz: 7, Muharririn Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1288, s. 194; "Ittılâ'-ı Beşerin Hudûdu Voltaire'den (Aynen Tercümesi)", *Kırkanbar*, nr. 10, İstanbul, 1291, s. 305-310; "Hakîm Voltaire'in İncîller Hakkındaki Mütâla'ası", *Kırkanbar*, nr. 27, İstanbul, 1292, s. 851-857; Voltaire, "Mikromega", terc. Ahmed Midhat, *Müntahabât-ı Tercümân-ı Hakîkat*, cilt 2, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1302, s. 629-638, 664-669, 690-698; Ahmed Midhat, *Voltaire Yirmi Yaşında Yâhûd İlk Mu'âşakası*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1302, 64 s. ; Ahmed Midhat, *Musâhabât-ı Leyliyye, Sekizinci ve Dokuzuncu Musâhabe: Voltaire*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1304, 63 s. Metinlerin çevriya-

lı eserinde, Voltaire'in Lahey'deki (Hollanda) Fransa Sefârethânesi'nde görevli bulunduğu sırada tanıştığı ilk aşkı Pimpette ile olan ilişkisini ayrıntılı bir biçimde anlatır. Voltaire'in ilk gençlik yıllarına ait bu aşk macerasını bir "tarihî roman" malzemesi olarak değerlendirmeye çalışan Ahmed Midhat, eserinde Voltaire'in Pimpette'e yazdığı on dört mektubun çevirilerini de sunar. Voltaire'e ilişkin ikinci çalışması olan *Voltaire* (1887) adlı eserindeyse, Beşir Fuad'ın *Voltaire* biyografisini eleştirir ve değerlendirir. Voltaire örneğinden hareketle Batı felsefesinin alımlanması ekseninde önemli sorunlara değinen Ahmed Midhat, hem Beşir Fuad'ın eserinden hem de Voltaire'den övgüyle söz eder. Hatta Voltaire'in, İslâm'a hücumuyla tanınan *Fanatizm ya da Muhammed Peygamber* trajedisini te'vîl etmeye bile çalışır:

> "Evet! Bu oyunun zemîni vâkıâ İslâmiyet'in aleyhindedir. Voltaire burada büyük büyük iftirâları İslâmiyet aleyhinde tecvîz etmiştir. Lakin maksadı İslâmiyyet'i hedm değildir. Öyle olsa Nasrâniyyet'e karşı İslâmiyet'i bilhâssa müdâfaaya, muhâfazaya, takviyeye kalkışmaz idi. Taassub oyununda Voltaire, mücerred taassubu hedm fikrinde olup, yine senin dahi dediğin gibi, hakîm-i müşârün-ileyh Nasrâniyyet aleyhine henüz alenen söz söyleyemediği bir zamanda, taassubât-ı Nasrâniyye'yi bu sûretle tasvîr ve hedme çalışmıştır. Hattâ bu oyunu zamanının papasına takdîm etmiş bulunmasında dahi bir nükte-i azîme vardır. Çünkü Voltaire, fikrinin hilâfına olarak edeceği hareketlerin hiçbirisini nüktesiz etmez idi. Buradaki nükte ise, 'İşte bir çöl içinde zuhûr eden dîn erbâbında bi'l-farz bulunsa sezâ-yı ta'yîb görülmemek lâzım gelen taassub, bir cihân-ı medeniyyet içinde hâlâ bizim Nasrâniyyet'imizde vardır.' demek olduğu bedîhî ve âşikârdır."[30]

Hem iktisat disiplininin temel kavram ve sorunlarını ele aldığı hem de Osmanlı iktisadî sistemini eleştirel bir gözle incelediği *Ekonomi Politik* (1878) ve *Hallü'l-Ukâd* (1889) eserlerinde,[31] genel siyasal düşüncesine paralel bir biçimde liberalizme karşı müdahaleci, himayeci, dayanışmacı bir ekonomik modeli benimsiyor görünür. *Ekonomi Politik*'te, özellikle millî endüstrinin geliştirilmesi ve çöken millî sermayenin korunması sorunlarına odaklanan Ahmed Midhat, eserinin planını bu alandaki farklı Batılı kaynaklardan almakla beraber, Osmanlı iktisadî yapısının durumunu göz önünde bulundurmuştur. Bir ders kitabı olarak düşünülüp mektuplar şeklinde kaleme alınmış olan *Hallü'l-Ukâd* ise da-

---

zı ve sadeleştirme kalıbında güncel basımı için bkz. Ahmed Midhat, *Voltaire*, yay. haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2013.

30. Ahmed Midhat, *Voltaire*, Tercüman-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1304/1887, s. 38-39.
31. Ahmed Midhat, *Ekonomi Politik*, Kırkambar Matbaası, İstanbul 1296/1879; Ahmed Midhat, *Hallü'l-Ukâd*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307/1890; ayrıca bkz. Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi II: Kaygılar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 485.

ha çok ilkeleri ve temel kavramları –sermâye, emek, değer, mübâdele vb.– tartışır. Kitabın bir diğer önemli özelliği, giriş bölümünde ayrıntılı bir bilimler sınıflandırmasının sunulmuş olmasıdır. Burada "pozitif ilimler" ve "ihtimâlî ilimler" gibi ikili bir ayrıma giden Ahmed Midhat, felsefeyi ihtimâlî ilimler içinde ele alır. Felsefede mutlak kesinlik ya da kesin doğruluğun olmadığını, böyle bir özelliğe sahip olsa bu işle uğraşanları birleştirmesi, dolayısıyla filozof sayısı kadar düşünce akımı ortaya çıkmaması gerektiğini belirten Ahmed Midhat'a göre, "felsefiyyâtta iki feylesofun bile bir noktada içtimâ' edemedikleri ve binâenaleyh mesâlik-i felsefeyi binlere vardırmış bulunmaları işte meydândadır ki, bir nokta üzerinde vukû' bulan ihtilâfların kâffesi doğru olabilmek mantıken muhâl ve buna mukâbil cümlesi yanlış olabilmek yine mantıken mümkündür."[32]

Batı'nın bilimsel ve teknik üstünlüğünü kabul edip, bilimler karşısında olumlu bir tavır benimseyen Ahmed Midhat, sözde bilimsellik kisvesi altında, bilimlerin verilerine dayanarak İslâmiyet'e yöneltilen eleştirilere sert cevaplar vermiş ve İslâm'ın bilimlerle çelişmediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çerçevede en önemli girişimlerinden birisi, Batı'da bilim ve din anlayışları arasındaki ihtilaf konusunda yazılmış ilk eser olan W. John Draper'in (1811-1882) *A History of the Conflict Between Religion and Science* eserini, Fransızca'sından, *Nizâ-ı İlm ü Dîn* ve *İslâm ve Ulûm* (1896) şeklinde, birincisi eserin kendisini ve ikincisi şerh ve reddiyesini içeren iki başlıkla Türkçe'ye çevirmesidir. Dört cilt hâlinde yayınlanan eserin, "Bizim Mukaddimemiz" başlıklı önsözündeki ifadelerine göre, bu eseri Fatma Aliye Hanım'ın kendisinden bir değerlendirme sunmasını istemesi üzerine çevirmiştir.[33] Draper'in eseri genelde "din" ile bilim anlayışları arasındaki ilişkileri sorunlaştırıyor gibi görünse de asıl olarak Hıristiyanlıkla ve özellikle de Katolik mezhebiyle bilimler arasındaki çatışmayı ele almaktadır. Vatikan'ın bilim adamlarını tutuklamaları Draper'in Katolikliğe ağır eleştiriler yöneltmesine sebep olmuştur. Diğer dinî kurumlar ise Draper'den takdir almıştır. Yunan Ortodoks kilisesi ve Protestanların genelde bilime olumlu baktıklarını düşünen Draper'e göre Müslümanlar bazı bilimlerin temelini atmıştır. Ahmed Midhat eseri gayet ciddi ve ayrıntılı bir şekilde şerh etmiş, soruna İslâm perspektifinden açılımlar getirmiş ve Draper'in yaklaşımlarını eleştirmiştir. Şerhlerinde Hıristiyanlık ve İslâm'ın temel bilimlerle ilişkilerini karşılaştırmalı olarak ele almayı amaçlayan Ahmed Midhat, Hıristiyanlık tarihinde yaşanan din-bilim çatışmasının İslâm tarihinde yaşanmadığını ve dolayısıyla Müslümanların "modern bilimleri aktarmada ve benimsemede" Hıristiyanlar gibi birtakım dinî kayıtlarla sınırlı olmadıklarını kanıt-

32. Ahmed Midhat, *Hallü'l-Ukâd*, s. 30.
33. Ahmed Midhat, "Bizim Mukaddimemiz", *Nizâ-ı İlm ü Dîn*, cilt 1, İstanbul 1313/1896, s. 4-5.

lamaya çalışır.[34] *Nizâ-ı İlm ü Dîn* tercüme ve şerhinden alınan şu satırlar, Osmanlıcı/İslâmcı kimliğiyle Ahmed Midhat'ın Batı felsefesi karşısındaki muhafazakâr seçiciliğin ilginç örneklerinden birini şekillendiren karakteristik tutumunun en açık ifadesidir:

> "(...) biz Müslümân erbâb-ı kalemi Avrupa ulûm-ı cedîdesinin her cihetinden iktibâs ve istifâde etmeliyiz ammâ felsefiyyât ile iştigâl edenlerin i'tikâdsızlık meşrebine muvâfık olan müellefâtına karşı pek büyük bir ihtiyât hâlinde bulunmalıyız. O yoldaki âsâr Avrupa kâri'leri nezdinde makbûl olabilmekte ise de bizce dâimâ merdûd olacağına aslâ şübhe etmemelidir. Bir kere avâmm-ı nâssın tezelzül-i şânından olmayan metânet-i i'tikâdiyyesine karşı bu yoldaki âsâr bi'l-külliye te'sîrsiz kalır ve eğer bir gûne te'sîri melhûz ise o da erbâbının menfûriyyetinden ibâret görülür. Sâniyen hikmet-i İslâmiyyeye vâkıf olanlar nezdinde bu yoldaki eserler red ve ibtâli eshel umûr add olunacak şeylerden görülür. Öyle ya! Avrupalıların kenisâ hakkında yazdıkları bu gibi şeyleri bizde ulemâ-yı dîne isnâdın hiçbir ihtimâli görülemez. Bu bir ihtâr-ı hâlisânedir ki, dîn ve devletlerine hüsn-i hidmet gayretiyle mütehassis bulunan gençlerimizin bunu hüsn-i kabûl edecekleri hakkındaki ümîdimiz ber-kemâldir."[35]

Ahmed Midhat'ın güncel felsefe etkinliğimizin kaynağındaki kurucu katkılarından biri de II. Meşrûtiyet Dönemi'nde Dârülfünûn'da "felsefe tarihi" dersleri vermiş olmasıdır. 21 Temmuz 1846'da kuruluş kararı alınan, bununla beraber uzun süre sonra eğitime başlayabilen ve farklı zamanlarda açılıp kapanan Dârülfünûn'da, ancak 21 Eylül 1908'de "Dârülfünûn-ı Osmânî" adıyla Zeynep Hanım Konağı'na taşındığı dönemde Emrullah Efendi tarafından yürütüldüğü anlaşılan "İlm-i Hikmet" ve "Târîh-i İlm-i Hikmet" adlı derslerle felsefe tarihini içerecek bir programın yürürlüğe konulduğunu görüyoruz.[36] Emrullah Efendi'den sonra "Târîh-i Hikmet" derslerinin Ahmed Midhat tarafından yürütüldüğü anlaşılıyor.[37] 1908'den 1912'deki ölümüne kadar süren bu

---

34. Bkz. Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica: Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, c. III, Yeni Felsefe, Lotus Yayınları, Ankara, 2007, s. 109.
35. Ahmed Midhat, *Nizâ-ı İlm ü Dînve İslâm ve Ulûm* [W. John Draper'in (1811-1882) *A History of the Conflict Between Religion and Science* eserinin tercüme ve şerhi], cilt: 4, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, Dersaadet, 1318, s. 287-288
36. Bkz. İsmail Kara, "Modern Türk Felsefesi Tarihinde Öncü Bir İsim: Emrullah Efendi ve 'ilm-i Hikmet' Dersleri", *Kutadkubilig*, sayı 8, Ekim 2005, s. 93-123; Osman Kafadar, *Türkiyede Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 200 vd.
37. Ali Utku, "Felsefe Tarihçiliğimizin İnşası: Geç-Osmanlı Felsefe Tarihi Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış", *Ayraç*, sayı 7, Nisan 2010, s. 10.

dönem, Ahmed Midhat'ın, artık eskisi kadar rağbet görmeyen gazeteci kimliğinden ve onun doğurduğu sorunlardan uzaklaştığı bir süreçtir. Ahmed Midhat'ın Dârülfünûn kürsüsüne çıkışını, üstlendiği misyonla ilişkilendiren Tanpınar'ın "... onun Dârülfünûn hocalığı kadar tâbîî bir şey yoktu. Şu şartla ki onu ilmine değil, kıdemine verilmiş bir mükâfat telakkî edelim."[38] sözleri, popülaritesini yitirmiş aydının ömrünün son birkaç yılına sıkıştırdığı Dârülfünûn serüvenini basın yayın camiasında ve özellikle devlet ve kurumlar nezdinde isminin uyandırdığı akislere bağlar. Nitekim yaş haddinden emekliye ayrılmışsa da Ahmed Midhat, Meclis-i Vükelâ'nın özel bir kararı ile Dârülfünûn İlâhiyat ve Edebiyat şubelerinde umûmi tarih, dinler tarihi, felsefe tarihi; Medresetü'l-Vâizîn'de dinler tarihi; Dârü'l-Muallimât'ta tarih ve pedagoji dersleri okutmuş, Darüşşafaka'da parasız öğretmenlik yapmıştır. Bu dersler ekseninde *Târîh-i Edyân*, *Târîh-i Umûmi*, *Târîh-i Hikmet* başlığı altında hazırladığı eğitim-öğretim amaçlı bir grup eser dikkat çeker.[39] Bu eserler arasında yer alan *Târîh-i Hikmet* başlıklı metinlerin, Ahmed Midhat'ın daha önce kaleme aldığı felsefe içerikli metinlerden biraz farklı bir konumda ele alınmaları gerekir. Zira bu metinlerde oldukça farklı ve daha nitelikli bir sunum karşımıza çıkar. Önceki felsefî metinleri, Ahmed Midhat'ın gazeteci kimliğinin getirdiği vulger söylem içinde düşünmek gerekir. Meselâ *Dağarcık* Dergisi'nde yayınlanan ve Materyalist olarak değerlendirilmesine yol açan "Duvardan Bir Sadâ" (1288/1871) gibi erken metinler, yine *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi* (1304/1887) ve *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfaa* (1308/1891) gibi metinler bu bağlamda yeniden anlamlandırılabilecek niteliktedir. Bu metinlerde sistematik bir tutumdan çok, bildik gazeteci kimliğini yansıtan polemik üslûbu ön plandadır. Fakat her nasıl olursa olsun bu metinler, felsefe serüvenimiz için bazı ilkleri gerçekleştirmiştir. Bütüncül anlamda bakıldığında, 1912'deki ölümüne kadar Ahmed Midhat bizde felsefe alanında en çok yayın yapan kişi olarak görünür. Dârülfünûn'daki felsefe dersleri çerçevesinde hazırladığı *Târîh-i Hikmet* başlıklı metinlerse bu çabayı taçlandırır. *Târîh-i Hikmet* başlıklı eserlerde karşımızda duran "gazeteci", "fıkra muharriri" ve "polemikçi" değil, Dârülfünûn kürsüsünde ders veren "akademik" kimlikli bir Ahmed Midhat'tır. Eserler, ül-

38. Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 460.

39. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*., s. 110. Burada Ülken, Ahmed Midhat "1908'den sonra yazıları rağbet görmediği için yazarlık hayatından çekilmiş, Meclis-i Vükelâ'nın özel bir kararı ile Darülfünun'da felsefe tarihi, dinler tarihi, umûmî tarih ... dersleri okutmuş" demekle birlikte, başka bir yerde sehven olsa gerek "Târîh-i Umûmî" adlı ders kitabından söz etmez ve "Târîh-i Hikmet" (Felsefe Tarihi) adlı kitabı "Hikmet-i Târîh" ("Tarih Felsefesi") olarak zikreder: "Ahmed Midhat üçüncü açılışta "Târîh-i Edyân" (Dinler Tarihi), "Hikmet-i Târîh" adlı ders kitaplarını yayınladı". Bkz. *a.g.e.* s. 67.

kemizde felsefenin kurumsallaşma süreci açısından "felsefe eğitimi" eksenli ilk metinlerden ve felsefede modern tarih yazımına geçişimizin ilk örneklerinden biri olma özelliğiyle de literatürümüzün önemli tarihi belgeleri niteliğindedirler. Her ne kadar Ahmed Midhat –özellikle ilk *Târîh-i Hikmet*'te– önceki metinlerinde çok sık başvurduğu klasik serbest çeviri tekniğini kullanıyor görünse de sonuçta objektif diyebileceğimiz tarzda bir telif çalışma ortaya koymuştur. Böylelikle, çeşitli kaynaklarda karşılaştığımız, "Batı felsefe sistemlerini genellikle maddiyatçılık-mâneviyatçılık veya ahlâkîlik-gayr-i ahlâkîlik noktaları çerçevesinde basit bir şekilde ele alan Ahmed Midhat'ın Batı felsefesi üzerindeki fikirleri, oldukça yüzeyseldir." tarzındaki hükümlerin hiç değilse bir kez daha düşünülmesi gerekir.

Târîh-i Hikmet[40] başlıklı ilk kitap Ahmed Midhat'ın Dârülfünûn'da aynı isim altında verdiği derslerin *Dârülfünûn Dersleri* başlığı altında formalar hâlinde yayınlanmasından oluşmaktadır. Bu dönemde Dârülfünûn-ı Osmânî idârî heyeti, verilen derslerin söz konusu mecmuada formalar hâlinde yayınlanmasını ve formalar belli sayıya ulaştığında bir araya getirilip kitaplaştırılarak yaygın kullanıma açılmasını karara bağlamıştır. Ahmed Midhat, diğer şubelerden Emrullah Efendi, İzmirli İsmail Hakkı, Süleyman Sırrı, Mehmet Akif, Musa Kazım, Mahmud Esad, Mustafa Âsım, Necib Âsım, Veled Çelebi gibi isimlerle birlikte dersleri formalar hâlinde yayınlananlar arasındadır. İkinci kitap *Târîh-i Hikmet'in Zübdesi: Suâlli ve Cevâblı Târîh-i Hikmet*'i[41] Atatürk Üniversitesi, Seyfettin Özege Kütüphanesi'nde ulaştığımız nüshasında basım tarihi ve yerini belirtir kapak sayfası bulunmamaktadır. Fakat içeriğine bakıldığında, bölüm başlıklarıyla soru ve cevaplar, eserin ilk *Târîh-i Hikmet* kitabının eki olduğunu ve büyük ihtimalle aynı tarihlerde yayınlandığını ortaya koymaktadır. Anlaşılacağı üzere eser, Darülfünûn'da verilen derslerin pekiştirilmesinde yardımcı kitap niteliğindedir. Yine soruların öğrencilere sınavlarda sorularak ölçme ve değerlendirmede kullanıldığı da düşünülebilir. Üçüncü kitap olan *Târîh-i Hikmet*[42] işleri biraz karıştırmaktadır. Zira yine *Târîh-i Hikmet* başlığını taşımakta, fakat aynı konuları ilk kitaptan farklı biçimde –daha sistematik– işlemektedir. Üstelik kitabın, Ahmed Midhat'ın ölümünden sonra basılmış olması da düşündürücüdür. Eserin kapağında yer alan "Müelliften alınan me'zûniyyet üzerine Hukûk Matbaası sahibi tarafından tab' edilmiştir." ifadesi sanırız bu duruma açıklık getirmek üzere konulmuştur. Böylece Ahmed Midhat'ın, eseri hazırlayıp yayıncıya sunduğunu, fakat yayınlandığını göremediğini söyleyebiliriz. Bu arada

40. Ahmed Midhat, "Târîh-i Hikmet", *Dârülfünun Dersleri*, Sırât-ı Müstakîm Matbaası, İstanbul, 1328-1329/1912-1913, 96 s.
41. Ahmed Midhat, *Târîh-i Hikmet'in Zübdesi: Suâlli ve Cevâblı Târîh-i Hikmet*, b.y., t.y., 85 s.
42. Ahmed Midhat, *Târîh-i Hikmet*, Hukuk Matbaası, İstanbul, 1330/1914, 128 s.

Târîh-i Hikmet başlıklı birinci kitabın tarihine (1327/1328-1912/1913) bakıldığında son formalarının Ahmed Midhat'ın ölümünden sonra basılmış olduğundan da söz etmemiz gerekir. Nitekim eserlerin ulaşmış olduğumuz nüshalarının tamamlanmamış olmaları da bu tespiti güçlendirmektedir. *Târîh-i Hikmet* başlığı altında hazırlanan bu metinler, felsefede modern tarih yazımının bizdeki ilk örneklerindendir. Planlama ve yer yer ilerideki bölümlere yapılan atıflar, Ahmed Midhat'ın modern felsefeyi de kuşatarak XIX. yüzyıl düşüncesine kadar ulaşmayı tasarladığını gösterse de, ölümü bu tasarının gerçekleştirilmesine engel olmuş, kitaplar –ulaşabildiğimiz şekilleriyle– sınırlı bir İlk Çağ felsefesi tarihi olarak kalmıştır. Ancak *Târîh-i Hikmet'in Zübdesi*'nin son kısımlarında yer alan soru ve cevaplar, derslerde en azından Orta Çağ skolastik felsefesi ve İslâm felsefesi konularının işlendiğini göstermektedir.[43]

İlk *Târîh-i Hikmet*'te Ahmed Midhat, serbest çeviri tekniğiyle Alfred Fouillée'nin pek çok baskı yapmış ve Fransa'da felsefe eğitiminde klasik bir ders kitabı olarak okutulmuş olan *Histoire de la Philosophie*'sini (Bu eser, aynı tarihlerde Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil tarafından *Târîh-i Felsefe* adıyla çevrilecektir[44]) "me'haz-ı esâsî"[45] olarak kullanmıştır. Takrir usûlünün öne çıktığı eserde Ahmed Midhat, kendi alımlamasıyla Fouillée'yi elinin altındaki diğer kaynaklarla –özellikle Doğu ve İslâm perspektifi kazandıracak kaynaklarla– genişlet-

---

43. *Târîh-i Hikmet'in Zübdesi*'nin ulaştığımız nüshası "Kelâm-ı Hikemî" ve "Tasavvuf-ı Hikemî" bahislerine ilişkin soru ve cevaplarla sona ermektedir. Bkz. *a.g.e.* s. 83-84.

44. Bkz. Alfred Fouillée, *Târîh-i Felsefe*, 1. Cilt, terc. Bahâ Tevfik, Ahmed Nebil, Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütübhânesi, Aded: 7, Nişan Babikyan Matbaası, İstanbul, [1327/1911], 352 s. ; Alfred Fouillée, *Târîh-i Felsefe*, 2. Cilt, terc. Bahâ Tevfik, Ahmed Nebil, Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütübhânesi, Manzume-i Efkâr Matbaası, [1327/1912], 352-658 s. Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil tercümesinin Ahmed Midhat'ın tercümesinden önce yayınlanmış olması ihtimali yüksektir. Bu durumda Ahmed Midhat'ın söz konusu tercümeye başvurup vurmadığı sorusu da sorulabilir. Her hâlükârda Ahmed Midhat'ın ulaşabildiğimiz formaları Platon'da kesilen tercümesi ile Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in XVIII. yüzyıla erişen tercümeleri Fouillée'nin orijinal eseriyle karşılaştırmalı olarak incelenmeye açıktır. Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in "bit-tasarruf tercüme" (s. 2) olarak sundukları eserin birinci cildinin girişinde "Târîh-i Felsefede Usûl ve Muhtelif Mesleklerin Tevhîdi" başlığı altında felsefede tarih yazımına ilişkin metodolojik sorunlar tartışılır. Birinci ve ikinci bölüm, eski kavimlerin felsefelerine ayrılır; eski Hint, Çin, Mısır, İbrani, Yunan, Latin ve Hıristiyan felsefeleri genel çizgileri ve belli başlı temsilcileriyle incelenir. Eserin ikinci cildi, Orta Çağ skolastik felsefesi ve Yeni Çağ felsefesini ele alır. Özellikle Yeni Çağ İtalyan, İngiliz ve Fransız felsefeleri üzerinde durulup, Descartes, Pascal, Spinoza, Locke, Berkeley, Hume, Reid, Stewart, Hamilton gibi filozofların hayat ve felsefeleri incelenir. İkinci cildin sonunda "Felsefe-i hâzıradan bâhis olan üçüncü ve son cilt der-dest-i tab'dır" (s. 656) kaydı yer almakla birlikte, eser tamamlanamamıştır.

45. Ahmed Midhat, "Târîh-i Hikmet", s. 2.

mek, yer yer bazı unsurları eleştirmek ya da dışarıda bırakmak düşüncesindedir. Nitekim giriş bölümünün son paragrafında bu tekniği açık kılacak ifadelere yer vermiştir:

> "Bizim şu kürsî-i tedrîsde iltizâm edeceğimiz usûl me'haz-ı esâsîmize ittibâdan ibâret olmak tabîîdir. Fakat onun da bizce herhâlde mâlâ, yani cümlesinden ma'dûd olan zevâidini tayy etmek ve fakat onların yerine hikmet-i İslâmiyye târîhinden ahz ve îrâdı lâzım gelen şeyleri zamm ve ilâve eylemek şartiyle!.. Zirâ me'hâzımız Fârâbî ve İbn-i Sînâ ve İbnü'r-Rüşd gibi bazı hükemâ-yı İslâmiyye hakkında birkaç sözden mâ-adâ, hikmet-i İslâmiyye'ye hiç iltifât etmemiş ve bizce ise maksad-ı esâsiyyenin en başlıcalarından birisi bundan ibâret bulunmuştur. İştigâlimizin zemîni pek vâsi' ve bunun için zamânımız pek dar ise de muallim ve müteallim cümlemiz uhdemize terettüb eden vazifeyi hüsn-i îfâya gayrette kusûr etmez isek mesâîmize mütenâsib istifâdeye muvaffak olabileceğimizi lûtf-i Hak'dan ümmîd edebiliriz."[46]

Kitabın ilk bölümünde, "Târîh-i Hikmetin Lüzûm ve Adem-i Lüzûmu", "Târîh-i Hikmetin Yine Hikmet İçin Nef'i", "Târîh-i Hikmetin Târîh-i Umûmi İçin de Fâidesi", "Müverrihin Vazîfe-i İntikâdı", "Târîh-i Felsefe ile Târîh-i Edyân Arasındaki Fark", "Târîh-i Felsefe'nin Gayesi" başlıkları altında felsefe tarihi disiplininin kendisine yönelik metodolojik sorunlar, Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil'in tercümesine nispetle daha ayrıntılı biçimde tartışılıyor. Bu metodolojik tartışma, felsefenin gerekliliğinin Descartes ve Leibniz'in farklı tavırları üzerinden bir temellendirmesiyle açılıyor ve felsefe tarihinin hem felsefe hem de tarih disiplini açısından faydası vurgulanıyor:

> "Münâzarât-ı hikemiyye, insânı kendi nazariyyât-ı hikemiyyesinde tevsî' ve ta'mîk ve takviye edeceği gibi, kendisinden başkalarının nazariyyât-ı hikemiyyesinde dahi ta'mîk edeceğinden insân kudemânın hikemiyyâtı âleminde tehâlüf-i efkâr ve enzâr âhenginden asıl hakiki ve ezelî olan hikmete doğru yollar açıldığını görür. Bu nokta-i nazardan târîh-i hikmet hem hikmet ve hem de târîh-i umûmi-i medenî için nâfi' bir şey olur. [...] Denilebilir ki, felsefe kendi târîhinden veyahud târîh-i felsefe ayn-ı felsefeden ibârettir. Zirâ her ikisinin mevzûu şey-i vâhiddir ki, o da evvelâ kendi mâhiyyet-i tabîiyyesini ve sâniyen müstenid olduğu usûl ve kavâidi ve sâlisen gaye ve maksûdunu düşünen fikr-i beşerden ibârettir. Her mütefekkirin tefekkürât-ı felsefiyyesi ile peydâ etmiş olduğu sûreti, târîh-i felsefe bize gösterir ki, o sûret asren-ba'de-asrin teâkub edegelen mesâlik-i felsefiyye içinde intikal ede ede bize kadar gelmiş, vâsıl olmuştur. Binâenaleyh

46. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 22-23.

> târîh-i hikmet meslek-i hikmetin bir teftîş ve mukâyesesi hükmünü alıp, ya meslek-i mezkûreyi tasdîk eder veyâhud hatâlarını buldukça bi't-tashîh bizi o hatâlara dûçâr olmaktan vikâye eyler."[47]

Bundan başka felsefe tarihi, insanlığın büyük düşünürleri ile tanışmamızı sağlar. Böylelikle onlardan hakikat sevgisini öğrenir, onların âdet ve alışkanlıklarından, felsefî duyarlılıklarından pay almış oluruz. Tarihin bu büyük simalarına ne kadar çok şey borçlu olduğumuzu görürüz: "Târîh-i hikmet bize öğretir ki, feylesoflar biri birinin hasmı, düşmanı değil, taharrî-i hakîkat yolunda biri birinin arkadaşı, dostudurlar. Bir meslek-i hikmetin gerek tarafdârları, gerek hilâf-gîrleri o mesleğin hâvî olabileceği hakîkate hizmet etmiş olmuyorlar mı?"[48]

Felsefe tarihinin umûmi tarih için faydasını temellendirirken, Fouillée'nin izinde Hegel'in tarih yorumunu kullanan Ahmed Midhat, Hegel'in *Zeitgeist*'ını "vicdân" kavramıyla karşılıyor: "Fikr-i milletin bir hülâsa-i hükmü demek olan vicdân, evvel emirde o fikrin sâhibi olan mütefekkirin vicdân-ı hususisi sayılır ise de, ait olduğu zamânın efkâr-ı gâlibesini teşkil ederek hülâsa-i hükmü olan vicdân taammüm edince o hususilikten çıkıp asrın vicdân-ı umûmisi olmuş olur. O fikir o zamân-ı hâzırın fikr-i gâlibi, vicdân-ı umûmisi olmakla berâber, müstakbelin vicdânını da istihzâr ediyor demek olur."[49] Böylece tarihsel olayları hakkıyla anlayabilmek, o olayları hazırlayan egemen düşüncelerin ("her asrın kendi vicdânının") anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Nitekim Ahmed Midhat, Hegel'in "Platon'un eserlerinde insan geçmişteki Yunanistan'ı görebileceği gibi, gelecekteki Yunanistan'ı da görebilir." sözüne atıf yaparak Rousseau, Voltaire, Diderot gibi büyük Fransız filozoflarının fikir ve vicdanları bilinmezse, Fransız Devrimi'nin de anlaşılamayacağını belirtir. Bu bağlamda din, ahlâk ve siyaset felsefesinin tarihini yapmak, beşerî vicdanın tarihini yapmak demektir: "Hegel'in sözü gibi Cihânda vukûa gelmiş olan inkılâbların da hiçbirisi zamânlarının efkâr-ı gâlibesi ve müstakbel için müteheyyi' olan vicdânları bilinmedikçe bihakkın anlaşılamaz. Bu hâllere nazaran denilebilir ki, efkâr-ı felsefiyyenin terakkîsi terakkiyât-ı târîhiyyenin ölçüsüdür. Yalnız Alman felâsifesi değil, İngiliz ve Fransız pozitivistleri de böyle söylüyorlar. Şehrâh-ı terakkîde cihânı sürükleyip götüren kuvvet, ancak nazariyyât-ı felsefiyye olduğunu i'tirâf ediyorlar."[50]

Ahmed Midhat, "Tarihçinin Eleştiri Görevi" başlıklı bölümde, hikmetin (felsefenin) tarihini, İslâm'ın hakîkat kavrayışı çerçevesinde, ilk insana kadar

---

47. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 2.
48. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 3.
49. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 4-5.
50. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 5.

dayandırıyor. Felsefe tarihinde birçok farklı, ihtilaflı felsefî öğretilerin bulunmasını mutlak hakikate henüz ulaşılamamış olmasının bir delili olarak gören Ahmed Midhat, felsefenin ilerlemesinin felsefe tarihinin eleştirisi aracılığıyla gerçekleşeceğini belirtiyor. Eleştirel tavır, felsefî öğretilerin karşılaştırılıp, uzlaştırılmasıyla hakikatin keşfine doğru bir yol açılmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda, felsefe tarihinin eleştirisi için iki yol görünür: Birincisi "anlamak" ve ikincisi "takdir etmek" yollarıdır. Ahmed Midhat bir filozofun felsefî öğretisini hakkıyla anlamak için kendimizi onun bakış açısına yerleştirmemiz gerektiğini düşünür: "Tedkîk edeceği mesleği bihakkın anlayabilmek için bî-taraflığın şart-ı esâsîsi olan kayıtsızlık ile müverrih, kendi mevcûdiyyet-i şahsiyyesini unutmalıdır. Âdetâ o mütefekkire temessül ile keşfiyyâtını kendisi yeniden icrâ ediyormuşçasına bir gayretle, bu intikâd işini bizzât kendi işi gibi deruhde ve rü'yet etmelidir. İmkânı var ise o mütefekkirin hakâyık-ı fikriyyesine girmek hususunda onu da geçerek meslek-i mezkûr dâhilinde sâhibinin varamadığı derece-i hakâyıka kadar varmaya gayret göstermelidir."[51] Bir felsefî öğreti iyi anlaşıldıktan sonra onun işgâl ettiği konumun "takdîr ve ta'yîn"i yolu da kendiliğinden açılmış olur. Bu yol, filozofların hatalarını hezeyân olarak görme yanılgısının da aşılmasını sağlayacaktır. Zira filozofların felsefî öğretilerinde görülüyor sanılan hatalar, birtakım yeni ve henüz mükemmelleştirilip tamamlanmamış hakikatlerdir ki, mükemmel ve tamamlanmış hakikatler bağlamında yersiz kabul edilemezler. Bunların anlaşılması da "takdir edilmelerine" bağlıdır.

Ahmed Mithat öğretilerin takdirinden iki amacın gerçekleşmesini bekler: Birincisi hataların tashihi ve ikincisi öğretilerin uzlaştırılması ("te'lif ve tevfîk"). Felsefenin hükümlerinde hata iki şekilde görülür: Bir felsefî öğretiden yapılan çıkarımlarda, hükümlerin uygulanmasında düşülen hatalar ve asıl öğretinin kendi temellerinin çürüklüğü. Bu noktada Ahmed Midhat, Hobbes, Bentham ve Stuart Mill'in yararcılığı ("nef 'perestlik mesleği") geliştirmeleri örneğinden hareketle uygulamadan kaynaklanan hataların tashihi yolunu açıklamaya çalışır. Bentham ve Mill, Hobbes'u mükemmel bir biçimde –kendisinden daha iyi– anlayarak, Hobbes'un temelini attığı yararcılığı tashih edip tamamlamışlardır. İkinci adım olan öğretilerin uzlaştırılmasına da hataların tashihinden hareketle ulaşılacaktır. Felsefî öğretileri tamamen reddetmek ya da imha etmektense, hatalarını hakikatlerinden ayırarak tevârüs etmek yoluyla, öğretiler arasında bir uzlaşma arayan Ahmed Midhat, maksadının anlaşılması için, İslâm felsefesinin Yunan, Latin, Mısır, Asur, İran ve Hint felsefelerini, eserlerinin çevirisi yoluyla nasıl tevârüs ettiğini örnek verir.[52] Sonuçta, "hangi mesleği pişgâh-ı te-

51. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 6-7.
52. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 12-13.

tebbua çeker isek, "mecmû'-ı hakâyık bunda müctemi' değil ammâ rûhumuzun müştâk olduğu nûr-ı hakîkatin birkaç şuâ'ı olsun bunda var' diyeceğiz. Böyle bir telâkkî bizi 'şu meslek tamâmen sahîh ve şu meslek tamâmen bâtıl' demekten men eder. Belki 'hakâyık-ı matlûbe şunda daha çok, şunda daha az' dedirtir. Hatâ ve bâtıl gördüklerimizi, hakâyık-ı yekdîgerle tashîh ve izâle ettikçe de hakîkat-i mutlaka-i matlûbeye doğru hatve-be-hatve takarrüb etmiş oluruz."[53]

Ahmed Midhat bunların yanında felsefe tarihçiliğinde belirleyici gördüğü iki yol olarak eklektisizm (meslek-i intibâhiyye) ve Panteizm (vahdet-i vücûd) metodlarını eleştirel bir biçimde ele alıyor. Eklektisizmin İskenderiye Okulu'ndan Potamon tarafından kurulduğunu belirten Ahmed Midhat, bu metodu, "Meslek-i hikmette hakîkat-i mutlakaya en karîb görünen ne gibi hakîkatler var ise onları intihâb ve cem' etmekten ibâret bir tariktir."[54] diye tanımlarken, daha önce ele aldığı uzlaştırma yolundan farklı olduğunu tespit ediyor. Özellikle Victor Cousin'in girişimini örnek alarak, Eklektisizmin çıkmazlarını göstermeye çalışıyor. Felsefe tarihçiliğinde Panteist metodu ise, Hegel'in tarih yorumu üzerinden eleştiren Ahmed Midhat, sonuçta şöyle diyor:

> "İşte görülüyor ki, ciddi ve hakiki olan usûl-i tevfîk, mesâlik ve tatbîkâtı arasında müdekkikâne mukâyeseler, istidlâller, istintâclar ve yeniden tertîb ve inşalar ile imkânın son derecelerine kadar savâblardan, hakîkatlerden hiçbirisini terk ve zâyi' etmeksizin ve hatâları savâblara katmaksızın hakîkatleri kâmilen câmi' bir meslek-i muhît yapmaya çalışmak yoludur. Ammâ denilecek ki, bu gayr-ı kâbil-i icrâ bir arzû-yi hayâlîdir. Fakat her maksad an-asl sırf hayâlî arzûlardan ibârettir ki, vesâit-i mümkine ile onun husûlü hedefine bi't-tedrîc takarrüb edilebilir."[55]

Kısaca sunduğumuz bu metodolojik tartışmalardan sonra, Ahmed Midhat, Hintliler, Farslar, Keltler, Golvalar, Çinliler, Mısırlılar ve İbrânîler gibi kadim medeniyetlerin felsefelerini konu edinen "İnde'l-Kudemâ Hikmet" başlıklı birinci bölümle[56] felsefe tarihine giriyor. Ahmed Midhat'ın bu bölümde, temel kaynak olarak kullandığı Fouillée'nin felsefeyi insanlığın başlangıçlarına kadar götüren açıklamalarına dayanarak, bütün insanlık düşüncesini tevârüs etmeye çalıştığını görüyoruz. Bu bağlamda, kadim medeniyetlerin inanç sistemleri içindeki felsefî unsurları açığa çıkarmaya çalışıyor.

Fakat Ahmed Midhat'ın felsefe tarihinin gövdesini –Fouillée'nin kitabında olduğu üzere– doğal olarak "Hikmet-i Yunâniyye" başlıklı ikinci bölüm-

53. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 14-15.
54. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 15.
55. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 18.
56. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 23-50.

de sunulan Yunan felsefesi oluşturur: "Akâyid-i dîniyyeden müstakil olması itibârıyla felsefenin asıl vatanı Yunanistan'dır. Bi'n-nisbe az zamânda felsefe Yunanistan'da o derece-i inbisâta vâsıl olmuştur ki, ilk felâsife-i Yunâniyye bile metafizik mesâilini sûret-i tefehhümleriyle bizi dûçâr-ı taaccüb eylemektedirler."[57] Kitabın ana gövdesini oluşturan bu bölüm, felsefe tarihinin sistematize ediliş şeklini de ortaya koyan -sırasıyla- şu alt başlıklardan oluşur: "İyonya'nın Natüralist Okulu", "İtalya ve Elea'nın İdealist Okulu", "Sofistler Okulu", "Sokrat ve Yarı-Sokratlar Okulu", "Platon Okulu", "Aristo Okulu", "Geç Yunan Okulu", "İskenderiye Okulu", "Hıristiyan Felsefe Okulu". Her ne kadar eserin ulaşabildiğimiz formaları Platon bahsinde kesiliyorsa da, daha önce değindiğimiz üzere, *Târîh-i Hikmet'in Zübdesi*'nin son kısımlarında yer alan soru ve cevaplar, Ahmed Midhat'ın derslerde Hıristiyan felsefesinden Skolastisizm ve Orta Çağ İslâm felsefesine bir geçiş yaptığını göstermektedir.

Târîh-i Hikmet'in Zübdesi: Suâlli ve Cevâblı Târîh-i Hikmet başlıklı ikinci kitap, daha önce de belirttiğimiz gibi, *Târîh-i Hikmet*'in ekidir. Nitekim bölüm başlıkları ve içerik bire bir örtüşmektedir. Pekiştirme ve belki de ölçme ve değerlendirme amaçlı soru ve cevaplarla kitap, pedagojik açıdan önemli bir vesika durumundadır. Bu noktada kitabın soru ve cevaplarından bir örnek alıntılayabiliriz:

S – Târîh-i hikmetin lüzûmu nedir?

C – Descartes bu lüzûmu inkâr etmiş ise de Leibniz çamura düşen cevâhîri bulup çıkartmak nev'inden olarak târîh-i hikmete lüzûm göstermiştir.

S – Bu lüzûm neden dolayıdır?

C – Her ilmin mevzûu olduğu hâlde, felsefenin kendi tarihi hem de mevzûudur. Târîh-i felsefeyi tamâmiyle tedkîke ömr-i beşer kifâyet etmeyeceğinden onu hülâsa etmeye hakîkaten lüzûm vardır.

S – Târîh-i hikmet, yalnız felsefenin mevzûu olduğundan mı lâzımdır?

C – Târîh-i umûminin felsefesine de yol açacağı ve onu "târîh-i şuûn" olmaktan kurtaracağı için lâzımdır.

S – Öyleyse müverrih-i hikmet bir müntekid mi oluyor?

C – Evet! Mesâlik-i hikmet hem çok hem de mütehâlif olduğundan beyne'l-mesâlik bir tevhîd mümkün olup olmadığı bu intikâd ile tahakkuk edecektir.[58]

---

57. Ahmed Midhat, *a.g.m.* s. 50.
58. Ahmed Midhat, *Târîh-i Hikmet'in Zübdesi*, s. 1.

Üçüncü kitap olan *Târîh-i Hikmet*, birincisi gibi İlk Çağ felsefesine odaklı olmakla beraber içerik oldukça farklı ve daha sistematiktir. İlk kitap gibi tamamlanmamakta, İlk Çağ atomcularından Demokritos'la kesilmektedir. Ahmed Midhat ilk kitapta tek kaynak olarak aşırı derecede dayandığı Fouillée'nin eserine yeni kaynaklar ilâve etmiştir. Nitekim bu durum kitabın kapağında da belirtilmiştir: "Fouilleé, Janet, Boirac, Penjon gibi müverrihîn-i hikmet âsârıyla sâir birçok âsâr-ı hikemiyyeden bil-iktibâs Darü'l-fünûn Târîh-i Hikmet dersleri için tab' olunmuş mükemmel bir eserdir."[59] Böylelikle ilk kitaptaki bazı sorunların aşıldığı söylenebilir. Yorum ve açıklamalarda diğer kaynakların da devreye sokulması, Ahmed Midhat'ın kendi perspektifiyle bir araya gelince, ilk kitaba nispetle ortaya bir telif kitap çıkmıştır. Bir diğer önemli değişiklik, her bölümün sonuna işlenen konularla ilgili soruların konulmasıdır. Bunlar *Târîh-i Hikmet'in Zübdesi*'nde karşılaşılan sorulardan farklıdır ve cevapları verilmemiş, okur ilgili bölüme havâle edilmiştir. Kitapta yapılan değişiklikler henüz giriş bölümünde karşımıza çıkar. İlk kitapta oldukça uzun bir şekilde ele alınan felsefe tarihi metodolojisi ile ilgili kısım, ikincide "Târîh-i Hikmetin Lüzûm ve Fâ'idesi" başlığı altında birkaç sayfaya indirilmiş, bunun yerine "Bilgi, İlim, Felsefe", "Târîh-i Felsefenin Taksîmâtı", "Kable't-târîh Felsefe", "Felsefe ve Hikmet", "Ukalâ-yı Yunâniyye", "Mebâdî-i Felsefede Ulûm" başlıklı kısımlar eklenmiştir. Bu kısımlarda bilgi, bilim ve felsefenin tanımları, ilişkileri tartışılmakta, felsefe tarihinin önce genel, sonra da İlk Çağ'a ait bölümlenişi sunulmaktadır. Ahmed Midhat'ın ilk kitapta ayrı bir bölüm olarak daha geniş yer verdiği kadim medeniyetlerin düşüncelerini, bu kitapta "Tarih Öncesi Felsefe" başlığıyla giriş bölümüne dâhil etmesi de bir tutum değişikliği olarak ele alınabilir. Yunan felsefesine ait bölümün sistematiği ve terminolojik düzlemi ilk kitapla aynı olmakla beraber sunumlar tamamen değiştirilmiş, kullanılan terimlerin Fransızca orjinalleri alıntılanmış, filozofların ayrıntılı biyografileri verilmiş, karşılaştırmalı eleştirel bir yaklaşım benimsenmiş, yer yer filozofların kendi fragmanlarından alıntılar yapılmıştır. Örnek olması bakımından Ksenophânes'den yapılan bir fragman alıntısını sunabiliriz:

> "Görünüyor ki ilâhları îcâd eden insânlardır. Kendi hayâllerinde îcâd etmiş oldukları bu ilâhlara kendi sadâlarını, kendi tavırlarını, kendi duygularını atf etmişlerdir. Eğer öküzlerin, arslanların elleri olup da, o elleriyle tersîm ve tasvîr edebilseler ve insânların işleri gibi işler yapsalar idi, ilâhlar hakkındaki sûret-i zihniyyelerini göstermek için atlar atları, öküzler öküzleri tasvîr ederler idi. İlâhlara kendi hem-cinslerinde gördükle-

59. Ahmed Midhat, *Târîh-i Hikmet*, s. 1.

ri vücûdları isnâd eylerler idi. Homeros, Hesiodos taraflarından ilâhlara her şey isnâd olunmuştur. Sirkat gibi, levs gibi, yalan gibi birçok haksız şeyler onlar haklarında rivâyet olunmuştur. Halbûki yalnız bir ilâh vardır. İlâhlar ve insânlar arasında ekber, yani en büyük odur. Fânîlere ne cismen ne de fikren müşâbih değildir. O İlâh-ı vâhid kendi tamâmiyyetiyle görür, tamâmiyyetiyle düşünür, tamâmiyyetiyle işitir. Bilâ-zahmet, yalnız fikren her şey üzerinde hükûmet eder. Kendisi gayr-ı müteharrik olduğu gibi kâbil-i tahrîk de değildir. Bir mahâlden diğer mahalle intikale de muhtaç değildir."[60]

KAYNAKÇA

Ahmed Midhat, "Bir Mülâhaza-i Diniyye", *Dağarcık*, cüz 4, s. 102-105.

———, "Diojen'in Bazı Hikemiyyât ve Menâkıbı", *Dağarcık*, cüz 2, s. 52-54.

———, "Diojen'in Tercüme-i Hâli" *Dağarcık*, cüz 1, s. 10-15.

———, "Duvardan Bir Sadâ", *Dağarcık*, cüz 4, s. 99-102.

———, "Dünyâda İnsânın Zuhûru", *Dağarcık*, cüz 4, s. 109-117.

——— , "Felsefe ve Felâsife", *Dağarcık*, cüz 3, s. 80-86.

———, "Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvâli", *Dağarcık*, cüz 5, s. 145-155.

———, "Feylesof-ı Meşhûr Voltaire", *Dağarcık*, cüz: 6, Muharririn Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1288, s. 188-192

———, "Feylesof-ı Meşhûr Voltaire'in Tercüme-i Hâlinden (Mâ-ba'd)" *Dağarcık*, cüz: 7, Muharririn Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1288, s. 194.

——— , "Hürriyetin Mâhiyeti", *Dağarcık*, cüz 5, s. 155-160.

———, "İnsan" *Dağarcık*, cüz 2, s. 40-49.

———, "Mebde' ve Me'âd", *Dağarcık*, cüz 9, s. 240-250.

———, "Târih-i Hikmet", *Dârülfünûn Dersleri*, Sırât-ı Müstakîm Matbaası, İstanbul, 1328-1329.

———, "Teşekkür", *Dağarcık*, cüz 6, s. 172.

———, "Velâdet", *Dağarcık*, cüz 2, s. 49-52.

———, *Avrupa'da Bir Cevelân*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307/1890.

———, *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a*, İstanbul, 1308/1891.

———, *Ben Neyim? Hikmet-i Mâddiyeye Müdâfa'a*, yay. haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2012.

60. Ahmed Midhat, *a.g.e*, s. 103.

——— , *Beşir Fuad*, İstanbul, 1304/1888.

——— , *Dağarcık*, Muharririn Zâtına Mahsûs Matbaa, İstanbul, 1288-1289/1872-1873, 10 cüz, s. 320.

——— , *Ekonomi Politik*, Kırkambar Matbaası, İstanbul 1296/1879.

——— , *Hallü'l-Ukâd*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1307/1890.

———, "Hakîm Voltaire'in İncîller Hakkındaki Mütâla'ası", *Kırkanbar*, nr. 27, İstanbul, 1292, s. 851-857

———, "Ittılâ'-ı Beşerin Hudûdu Voltaire'den (Aynen Tercümesi)", *Kırkanbar*, nr. 10, İstanbul, 1291, s. 305-310.

———, *Menfâ*, Kırk Anbar Matbaası, İstanbul, 1293/1877.

———, *Nizâ-ı İlm ü Dîn* (W. J. Draper'den çeviri)-*İslâm ve Ulûm*, (4 cilt), İstanbul 1313/1896.

———, *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*, İstanbul, 1304/1888.

———, *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*, yay. haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2013.

———, *Târîh-i Hikmet*, Hukuk Matbaası, İstanbul, 1330/1914.

———, *Târîh-i Hikmet'in Zübdesi: Suâlli ve Cevâblı Târîh-i Hikmet*, b.y., t.y.

———, *Voltaire*, İstanbul, 1304/1888.

———, *Voltaire Yirmi Yaşında Yâhûd İlk Mu'âşakası*, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1302, 64 s.

———, *Voltaire*, yay. haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kiytabevi Yayınları, Konya, 2013.

Bıçak, Ayhan, *Türk Düşüncesi II: Kaygılar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.

Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica: Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi*, c. III, Yeni Felsefe, Lotus Yayınları, Ankara, 2007.

Kafadar, Osman, *Türkiyede Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Kara, İsmail, "Modern Türk Felsefesi Tarihinde Öncü Bir İsim: Emrullah Efendi ve 'ilm-i Hikmet' Dersleri", *Kutadkubilig*, sayı 8, Ekim 2005, s. 93-123.

Koz, M. Sabri, "Ahmed Midhat Efendi'nin Eserleri", *Kitaplık*, sayı 54, Temmuz-Ağustos 2002, s. 160-173.

Meriç, Cemil, *Kırk Ambar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1980.

Okay, M. Orhan, "Teşebbüse Sarfedilmiş Bir Hayatın Hikâyesi", *Kitaplık*, sayı 54, Temmuz-Ağustos 2002, s. 130-136.

———, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1976.

Utku, Ali, "Ahmed Midhat'ın Schopenhauer Eleştirisi" *Virgül*, sayı: 42, Haziran-Temmuz-Ağustos 2001, s. 28-31.

———, "Felsefe Tarihçiliğimizin İnşası: Geç-Osmanlı Felsefe Tarihi Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış", *Ayraç*, sayı 7, Nisan 2010, s. 3-16.

———, "Ahmed Midhat" *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt 1, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 159-164.

———, "Dârülfünûn'da Felsefe Dersleri" *Virgül*, sayı: 66, Ekim 2003, s. 82-86.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.

Voltaire, "Mikromega", terc. Ahmed Midhat, *Müntahabât-ı Tercümân-ı Hakîkat*, cilt 2, Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, İstanbul, 1302, s. 629-638, 664-669, 690-698.

ŞEHBENDER-ZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ*

Zekeriyya Uludağ**
Olcay Bayraktar***

Toplumların hafızaları tarihe mâl olmuş düşünce hazinelerinde bulunur. Bu değerler arasında iyi-kötü, faydalı-faydasız şeklinde bir ayrım yapmak olağan bir bakış değildir. Tanzîmat'tan Cumhuriyet'e bu topraklar üzerinde Batı dünyasında ortaya çıkan düşünce yelpazesinin her iki kanadında kendilerine yer bulmuş her düşünceye rastlandığı gibi, özellikle İslâm dünyası içerisinde ortaya çıkanları da bulmak mümkündür.

Bu yazı da Tanzîmat sonrası, Batı düşüncesinin etkisi altında gelişen Pozitivizme ve Materyalizme bir itiraz niteliği taşıyan Spiritüalizmin ülkemizdeki ilk temsilcilerinden olan Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin düşünce dünyasına nüfûz etmeyi amaçlamaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun karışık bir döneminde (Tanzîmat'tan Cumhuriyet'e kadar geçen zaman) adını Türk düşünce dünyasına yazdırmış olan Ahmed Hilmi'nin düşünce dünyamıza katkısının ne olduğu, yaptığı fikrî münâkaşaların hangi sahada yoğunlaştığı, özellikle Spiritüalist düşüncenin ne derecede temsilciliğini yaptığı ve dolayısıyla ilmi verileri anlama ve felsefî alanda ağırlığını ne derece hissettirdiği yazı içerisinde belirlenecektir.

---

* Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak 1991 yılında Zekeriyya Uludağ tarafından yapılan "Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm" isimli doktora çalışması esas alınarak kaleme alınmıştır.

** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Ünivesitesi Eğitim Fakültesi.

*** Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Ünivesitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Osmanlı Devleti'nde ve onun devamı Türkiye'de filozofların olmadığı fikri bugün bile yaygın bir kanaat olarak varlığını sürdürmektedir. Böylesi fikirlerin yayılmasında en büyük etken olarak yeni nesillerin eski metinlere ulaşacak dile sahip olmaması gösterilebilir. Ahmed Hilmi'nin görüşlerinin betimlenmesi bu fikrin doğrulanıp doğrulanmayacağını görmek açısından da ayrı bir öneme sahiptir. İlâveten, yeni nesillerin tanımadığı ve kendi döneminin fikir dünyasında önemli bir yer kaplayan Ahmed Hilmi'nin araştırılması Cemil Meriç'in de önerileri arasındadır.[1]

HAYATI VE ESERLERİ

Bugün Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan Filibe'de dünyaya gelen Ahmed Hilmi, babası Babapaşazâde Şehbender Süleyman Bey'in Filibe konsolosu olması dolayısıyla Şehbenderzâde ve Filibeli lakaplarını kullanmıştır. Babasının Akşit Türkmenlerinden olduğu sanılan ve annesi Kafkasyalı olan Ahmed Hilmi ilk eğitimini Filibe müftüsünden aldıktan sonra, İstanbul'a gelerek Galatasaray Sultânîsi'ni bitirdiği ortak bir kanaattir. Memuriyet dolayısıyla Beyrut'a giden[2] A. Hilmi'nin burada Jön Türk hareketine eğilim göstermiş, görevi bırakıp Mısır'a gitmiş, Terakkî-i Osmanî Cemiyeti'ne girmiş, burada, daha sonraki yazın hayatının bir ön hazırlığı gibi anlaşılan '*Çaylak*' isminde bir gazete çıkarmıştır.

Trablusgarp'ta tasavvufî hareketlerden Senûsîler ve Arûsîler hakkında bilgi edinen Ahmed Hilmi II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra İstanbul'a döner ve burada yazı hayatına tekrar başlar. Arapça, Farsça ve Fransızcayı ileri düzeyde bilen A. Hilmi bir süre Dârü-l fünûn'da müderrislik de yapar. Düşünürümüz, hiç evlenmemiş ve genç yaşta bakır zehirlenmesinden vefat etmiştir.[3]

1908-1914 yılları arasında bir taraftan gazete mecmua yayını ile uğraşan Ahmed Hilmi aynı zamanda eserlerini kaleme alır. Yoğun çalışma temposu altında oldukça çok sayıda çalışmayı kısa zamana sığdırırken çıkardığı gazeteler

---

1. Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 88.
2. Nahid Sırrı Örik, *150 Yılın Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Ekicioğlu Yayınevi, İstanbul, 1972
3. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri II*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 133-1342, s. 156-157;
   Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, (Yayına Haz. Ziya Nur), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1982, s. XIX-XXXVIII; Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yayınları, 3.Baskı, ?, s. 13-65; H. Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1966, s. 459; F. Abdullah Tansel, "Ş.Ahmed Hilmi'nin Özdemir Mahlasıyla Yayınladığı "Türklük-İslâmlık ve İslâm Birliği Mefkuresini Müdafaa Ettiği Şiirleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı 12, Haziran 1981, s. 149-171.

de birçok sefer kapatılmayla karşı karşıya kalmıştır. Bütün İslâm âlemine yönelik ve imtiyaz sahibi ve başyazarı olduğu *İttihâd-ı İslâm* isimli bir gazete ile yayın hayatına başlar. Bu gazetede hem çeşitli mahlaslarla hem de isimsiz olarak yazılar yayınlamıştır. Bu mecmua kapandıktan sonra *Sırât-ı Müstakîm*, *İktdâm*, *Tasvîr-i Efkâr*, *Şehbal*, *Sancak* ve *Necât* gibi dergilerde günlük yazılar yazmıştır. Daha sonra kendine ait *Millet ile Muhâsebe*, *Hikmet*, *Coşkun Kalender*, *Münâkaşa*, *Kanad*, *Ni'met* isimli peş peşe çıkardığı gazetelerin hepsi kısa sürede kapatılmayla yüz yüze kalır. Bunlara ilâveten on aylık bir aradan sonra çıkan *Hikmet* Gazetesi 84 sayı ayakta kalabilmiş ve kendiliğinden kapanmıştır. Gazetelerde günlük olaylara ağırlık veren Ahmed Hilmi sosyal meselelerle ilgili *Melekzâde Ailesi*, *A'mâk-ı Hayâl* gibi roman tefrikaları yayınlamıştır. Ayrıca ilmî, dinî, felsefî yazılarını uzun süre yayın hayatında kalan haftalık çıkardığı *Hikmet* isimli dergide görebiliriz. Bunlara ilâveten Bursalı Mehmed Tahir'in ifadesiyle 41 adet makale ve kitabı bulunmaktadır. Bunların bazıları tamamlanmış bazıları ise ânî ölümü sebebiyle eksik kalmış ya da sadece önceki eserlerde Ahmed Hilmi tarafından ismen zikredilmiştir. Bunlar arasında; *Târîh-i İslâm*, *Allah'ı İnkar Mümkün müdür?*, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz*, *Üss-i İslâm*, *Huzûr-ı Akl ü Fende Meslek-i Dalâlet*, *Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-ı Cedîde ve Felsefe*, *A'mâk-ı Hayâl*, *Bâtınîler*, *Türk Rûhu Nasıl Yapılıyor*, *Türk Armağanı*, *Müslümanlar Dinleyiniz*, *Akvâm-ı Cihân*, *Muhâlefetin İflâsı*, *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa*; *Müslümanlara Rehber-i Siyâset*, Beşeriyetin Fahr-ı Ebedîsi Nebîmizi *Bilelim*, *İki Gavs-ı Enâm*, *Senûsîler ve XIII. Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslâmîsi Seyyid Muhammed es-Senûsî*, *Din Hikmet ve Fen Karşısında Feminizm*, *İslâm ve Kadınlar*, *Felsefe-i Asr ve İlm-i İctimâiyyât*, *İslâmın İstikbâli* gibi eserleri başlıcaları olarak gösterilebilir. *Niyâz-ı Âşıkâne*, *Terâcim-i Ahvâl-Sehâif-i İslâmiyeden Âsâr ve Ahvâl-i Mesâhir*, *Yûnus Emre*, *Mağribî*, *Muhyiddin Arabî ve Meslek-i Tasavvufî* başlıklı çalışmalar farklı isim ve mahlaslarla kaleme alınmış olan eserleridir.

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI VE ETKİLENDİĞİ DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

Batı'nın güç kazandığı ve Osmanlı'nın da yeni sistem arayışlarını devam ettirme çabasında iç işlerine müdahale edilen ve devlet eliyle yapılan reformların halka yayılmaya çalışıldığı,[4] ayrıca Yeni Osmanlılar'ın Batı orijinli liberal görüşlerinin veya Fransız aydınlanmasının genellikle sonuçları azınlıklar lehine

4. H. Fahir Armaoğlu, *Siyasi Tarih Dersleri (1789-1919)*, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, Sevinç Matbaası, Ankara, 1961, s. 130.

olan felsefî temellerinin ülkeye nüfûz etmeğe başladığı[5], Yeni Osmanlıcılık hareketinin devamı denilebilecek İttihâd ve Terakkî'nin Türkçü fikirleri[6], yönetimin dağılmayı önleme amacıyla benimsediği İslâmcılık[7] gibi fikirlerin de varlığı dönemin siyasal çalkantılarının bir boyutunu oluşturur.

Osmanlı Devleti'nin toplum yapısı, yöneten ve yönetilen olarak kategorize edilebilir.[8] Batılılaşma süreci hayatın her safhasında büyük değişikliklere yol açmıştı.[9] Buna benzer bir değişim, dini dolayısıyla da manevî ve ahlâkî düşünce ve anlayış açısından da farklılıkları ortaya çıkarmıştır. Ahmed Hilmi'nin eleştirel yaklaşması dolayısıyla kısaca aktarmak gerekirse Pozitivist düşüncenin toplumda hâkim olması gerektiğini savunanlar, Pozitivizm toplumda hâkim oluncaya kadar toplumun birliği açısından İslâmî düşünceden vazgeçilemeyeceği fikrindeydiler.[10] Ayrıca Materyalist akım taraftarları İslâm'ı halka yakınlaşmada vasıta olarak kullanma ve İslâm'ı biyolojik Materyalizmle iç içe geçirme gayretindeydiler.

Bu değişimin hayatın her safhasındaki görünümü, bir taraftan felsefî diğer taraftan siyasî boyutları ile tartışılırken genellikle İslâmî bir düşünceden Pozitivist ve Materyalist düşüncelere kadar genişlemekteydi. Diğer taraftan Osmanlıcılık siyasî düşüncesinin oluşmasına bir kaynak teşkil etmekteydi.

Yukarıdaki tartışmaların var olduğu dönemde Ahmed Hilmi, Osmanlıcılığı değerlendirirken Osmanlı olmanın bir gurur kaynağı olduğunu ve Türk'ün derisi hükmünde olduğunu söyler.[11] Öte yandan A. Hilmi'ye göre Osmanlı memleketinde hedefi ayrı olan etnik unsurlar Babil Kulesi masalını andırmaktadır.[12] Bu bağlamda A. Hilmi barışın tesisini hedefleyen düşüncesiyle farklı kültürlerin devamlılığı için değerlerinin kabulünü ve aynı zamanda resmî din olarak ise İslâm'ı önermektedir.[13] Diğer taraftan düşünürümüze göre yaşanan günlük olaylar azınlıkların isteklerinin meşrûiyetini yitirmesine neden olmakta ve bu

---

5. Armaoğlu, *a.g.e.* s. 102-133.
6. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük I (1889-1902)*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 627.
7. Oral Sander, *Siyasi Tarih (İlkçağlardan 1918'e)*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1989.
8. Z. Fahri Fındıkoğlu, *Tanzimatta İçtimai Hayat Tanzimat I (100. Yıldönümü Münasebetiyle)*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 640.
9. Bkz. Fındıkoğlu, *a.g.e.* s. 648-654.
10. Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti*, s. 619-621.
11. Ahmed Hilmi, "İctimâiyyât-Yine Türkler İtham Ediliyor", *Hikmet*, No:61, 2 Haziran 1327, s. 2.
12. Ahmed Hilmi, "İttihâd-ı İslâmı Niçin Te'sîs Ettik", *İttihâd-ı İslâm*, Adet 16, 20 Mart 1325, s. 2.
13. Şeyh Mihr-i Din Arûsî, *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa (Müslümanlara Rehberi Siyâset)*, Hikmet Matbaası, Konstantiniye, 1327, s. 87-89.

durumda temel birliğin Müslüman halklarca sağlanması ve aynı haklara gayrimüslimlerin de dâhil olmasını önerir.[14] A. Hilmi kardeşlik, birlik, haklarda eşitlik itibariyle günlük hadiselerden yola çıkarak Müslüman çoğunluğun haklarının korunması gerektiğine vurgu yapar ve fikrî bir din birliğine işaret eder. Günlük hadiselerle toplum gerçeğinden hareket edip barış kavramını vurgularken kavramın muhtevasındaki birlik, beraberlik ve uyum gibi değerlere önem verir. Kısaca o, Batı eğilimli Osmanlıcılık düşüncesinin ötesinde fikri temele dayalı bir dinî birliğe doğru düşüncelerini ortaya koymuştur.

Ahmed Hilmi, dönemin İslâmcılık anlayışıyla ilgili görüşleri noktasında iman edenlerin Allah ile ahidlerini tutmamaları sorununun altını çizerek İslâmî kaynağa geri dönülmesini tavsiye eder. Bu bağlamda; Müslüman toplumların diğer devletlerin hâkimiyetine girmesini dinî, siyasî, ahlâkî ve toplumsal olmak üzere dört sebebe bağlar.[15] Ona göre siyasî kaynaklı sorunlar sonradan dine isnâd edilmiştir. İlâveten dinin özünün kavranamaması neticesinde din ve toplum menfaati yerine yüzeysel ve egoist ahlâkî tutumlar açığa çıkmıştır. Ayrıca insan kavramının şişirilmesi şeklindeki yanlış anlayış da Doğu'nun toplumsal bir sorunu olarak belirmiştir.[16] Ayrıca Batı'yı da analiz eden Ahmed Hilmi sanayi ve teknoloji alanındaki maddî gelişmeleri olumlarken Darwinizm'le paralel giden Pozitivist Sosyoloji anlayışının bir sonucu olan maneviyat yıkımının altını çizer.[17]

Bu bağlamda düşünürümüz Batı'dan alınması ve alınmaması gerekenler ayrımında zanaat ve sanayinin alınıp ilerletilmesi taraftarıyken manevî ithâlin taklit ve insan tabiatına aykırılığını belirtir.[18] Ona göre manevî taklidin temel sebebi duyarsızlık[19] ve cehalettir ve bir Müslüman açısından nasıl ki rics (pislik) ile taharet bir arada değilse cehl ile kemâl-i iman da bir arada olmamalıdır.[20] Ona göre akıl ile kuvvetlendirilmeyen bir dinî düşünce rasyonel eleştiriden kurtulamaz. Bu bağlamda pozitif ilimlere de önem vermek ve onları takvâyı engelleyici görmemek gerektiğini, çünkü İslâm'ın ileri dönemlerinin aklî ilimlere önem verilen dönemler olduğunu söyler.[21]

---

14. Şeyh Mihr-i Din Arûsî, *Müslümanlara Rehber-i Siyâset*, s. 90-91 ve Ahmed Hilmi, *İttihâd-ı İslâmı Neden Te'sîs Ettik*, s. 2-3.
15. "Alem-i İslâmın Zaaf ve Kudreti", *Hikmet*, No 18, 5 Ağustos 1326, s. 6-7 (İsimsiz olarak kaleme alınan bu yazı serisinin Hikmet No:12, 24 Temmuz 1326, s. 6'da verilen bir dipnota göre, F.A. Hilmi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.
16. Şeyh Mihr-i Din Arûsî, "Menâfi-i Millet, Vatan ve Din", *Hikmet*, No 25, 2 K.evvel 1326, s. 1-3.
17. Şeyh Mihr-i Din Arûsî, *Müslümanlara Rehberi Siyâset*, s. 4-5 ve *a.g.e.* s. 6.
18. Ahmed Hilmi, "Körü Körüne Taklid Hakkında", *Hikmet*, No.5, 6 Mayıs 1326, s. 3-4.
19. Şeyh Mihr-i Din Arûsî, "Cihad-ı Ekber", *Hikmet*, No. 66, 7 Temmuz 1326, s. 1.
20. Arûsî, *a.g.m.* s. 2.
21. Ahmed Hilmi, "Türkler ve Osmanlı Türkleri", *Hikmet*, No:71, 11 Ağustos 1327, s. 2.

Ayrıca Ahmed Hilmi, İslâm toplumu açısından ekonomi biliminin önemini belirtirken yapmış olduğu tavsiyelerle vatan ve millet duygularını ortaya çıkaracak bir sistemi tavsiye eder.[22] Ahmed Hilmi'ye göre Batılı Pozitivistler kendi ilerlemeci fikirleri açısından İslâm'ı bir engel olarak görmenin yanı sıra kendileri için istedikleri eşitlik, adalet, özgürlük gibi kavramları diğer ülkeler için istemeyerek emperyal hâkimiyet peşindedirler.[23] Siyasî fikirlerini bilimsel bir bakış açısından ele alan düşünürümüz ayrıca İttihâd-ı İslâm fikrini âyet ve hadislerle temellendirmektedir. "Bütün mü'minler kardeştir." âyetini ön plana çıkararak, kardeşlik kavramına yaptığı vurgu ile beraber, İslâm açısından insanlar arasında hukukça bir fark olmadığını söyler. Ahlâk felsefesinin önemli kavramı olan "adalet, evâmir-i Kur'âniyye gereğince herkes hakkında seyyânen câri idi. İslâm'ın alâim-i mümtâzesinden biri de hukuk hususunda olsun, insanlar arasında sunûf-ı mümtâze tanımamasıdır. Her Müslüman hür idi, evâmir-i Kur'âniyyeyi istihfâf ve hukûk-ı gayriyi tecâvüz derecesini bulamazdı."[24] demektedir.

İlâveten siyasî kavramların icrâsı noktasında Kur'an âyetleri ile Peygamber Sünneti'ne bakarak karar verme yoluyla meşrûtiyete ve danışma anlayışına ulaşır.[25] Halifeden başka bir devlet başkanına gerek olmadığını belirtir[26] ve parlamenter sisteme Fransa'yı kopyalamayarak kendi usûllerimize göre sürekli ve ilerleyen şekilde geçmek gerektiğini salık verir. Tam bu noktada eğitim amaçlarıyla devlet anlayışı arasında özdeşlik kurarak Doğu ve Batı'nın fazîletlerini üstlenmiş, vatansever, hırslı olmayan ve çocuktan hareket eden millî ve kültürel değerlere bağlı bir eğitime vurgu yapmıştır.[27] Dönemin Müslüman nüfusunun kavim farklılıklarını meşrû görerek tek bir siyasî idare etrafında toplanması onun İslâm birliği için temel önermesidir ve bu noktada yukarıda aktarılan zeminlerde hukuka riâyet, dini siyasetin oyuncağı yapmama, yardımlaşma, ekonomik ilerleme, bilgi ve düşüncenin genellenmesi, ilim ve irfânın önemsenmesi ve düşünce hürriyeti gibi önemli konulara dikkat çeker.[28]

---

22. Şeyh Mihr-i Din Arûsî, *Müslümanlara Rehber-i Siyâset*, s. 72-73.
23. Arûsî, *a.g.e.* s. 18,19, 25-26.
24. Ş.F. Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm, I-II*, Hikmet Matbaası, Kostantiniye, 1326, s. 308.
25. Şeyh Mihri Din, *Müslümanlar Dinleyiniz*, s. 8-9, 10.
26. Ahmed Hilmi, "Temenniyat", *İttihâd-ı İslâm*, Aded 4, 25, K.evvel 1324, s. 1 (Bu yazı imzasızdır fakat başyazı olduğu için Ahmed Hilmi'ye ait olması olasıdır.)
27. Ahmed Hilmi, "Halet-i Hakikiyemiz", *Hikmet*, No:45, 10 Şubat 1326, s. 3-4; Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Uludağ, Z.; *Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Eğitime Bakışı*, s. 2333-245.
28. Ş.F. Ahmed Hilmi, *Senûsîler ve XIII. Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslâmîsi Seyyid Muhammed Es-senûsî*, İkdam Matbaası, İstanbul 1325, s. 62-66, ve "İfade-i Mahsusa, İttihâd-ı İslâm, Aded 1, 4 K.evvel 1324, s. 1-2.

Ahmed Hilmi'nin siyasî düşünceleri bakımından Osmanlıcılıktan ziyâde İslâmcılık düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Fakat Ahmed Hilmi bu noktada İttihâd-ı İslâm yerine 'İttihâd-ı İctimâ-ı İslâm'[29] nitelemesini sık kullanır ve milliyet kavramıyla uyumlu bulur. Ona göre Osmanlı toplumunda egemen ya da sömürge bir millet yoktur, fakat büyük çoğunluğun Müslüman olduğu görmezden gelinmemelidir. Bu noktada önce bir İslâm birliği ve devamında farklı kültür yapılarıyla düşünce temelli birlikteliği savunur.[30] Öncelikle gerilemeye karşı acil tedbirlerin alınmasını isterken değişimin karşısında durağanlığın ölüm anlamına geldiğini ifade eder.[31] Ayrıca Ahmed Hilmi'nin burada bütün İslâm dünyası için ileri sürdüğü çözümler arasında din işleriyle ilgilenenlerin görevlerinin belirlenmesi ve sınıflandırılması, medreselerin güncellenmesi, eğitim-öğretimin düzeltilmesi, bölgesel yönetimlerde güçlü bir yeni yapılanmaya gidilmesi göze çarpar. Devamında ise; bilimsel bir anlayış geliştirmeyi, en belirgin özelliği hikmet ve sîret olan yeni bir mezhep meydana getirmeyi önermektedir.[32] Ahmed Hilmi'nin özellikle mezheplerin birleştirilmesi görüşlerini Fizan'a sürülmesi sırasında İslâmcı uyanışın öncüleri arasında sayabileceğimiz Kuzey Afrika'da etkin olan Senûsîlik'in kurucusu Muhammed es-Senûsî'den almış olduğu söylenebilir.[33] İslâmcılık yaklaşımına dair bütün bu fikirleriyle Ahmed Hilmi çoğu noktada bu akımın İslâm'dan uzaklaşma, onu anlamama, taklit ve cehalet sorunu gibi genel kabulleriyle birleşirken meseleyi ekonomik, sosyolojik temelde ve tek bir sebebe indirgemeden, din ve milliyet kavramlarını karşı karşıya koymadan daha realist ele aldığı görülür.

Ahmed Hilmi'nin nesir ve nazım şeklinde ifade ettiği milliyetçilik düşünceleri Balkan Savaşı öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayrılarak incelenebilir. İttihâd-ı İctimâ-ı İslâm anlayışını savunduğu Balkan Savaşı'na kadar olan dönemde yüzlerce kavmi ihtivâ eden İslâm'ın millet kavramıyla zıt olmadığını[34] ve Türklere İslâm'ın bayraktarlığı görevinin bizzat Allah tarafından verildiğini[35] vurgular. İslâm'ın içinde olduğu buhrân ise; "Alem-i İslâmın esâreti, mahkûmiyeti Türklerin zaafıyla başlıyor."[36] der. İlâveten, Türklerin içinde bulunduğu maddî ve manevî eksikliklerin Türk aydınların Avrupa'dan ithal ettikleri Türk toplumuyla uyumsuz fikirlerden kaynaklandığını da yazılarında

29. Ahmed Hilmi,"Siyâset-i İslâm", *İttihâd-ı İslâm*, Aded 5, 8 K.evvel 1324, s. 1-3.
30. Ahmed Hilmi, *a.g.m.* s. 1-3.
31. Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm II*, s. 663 ve 650.
32. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 651-668.
33. Ahmed Hilmi, *Senûsîler*, s. 27-57.
34. Ahmed Hilmi, "Mısır Meselesi", *Hikmet* No:10, 10 Haziran 1326, s. 1-3.
35. Özdemir, "Türk Kardaşlarıma I", *Hikmet*, No:6, 13 Mayıs 1326, s. 7.
36. Ahmed Hilmi, "Mısır Meselesi", s. 1-3 ve Şeyh Mihr-i Din, *Müslümanlar Dinleyiniz*, s. 9-12.

zikreder.[37] Balkan Savaşı öncesine kadar Türklüğün geleceği üzerine bir endişe taşımayan Ahmed Hilmi, dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmış Türklerin Tûran idealini[38] şiirlerinde vurgular.[39] Ona göre tarih boyunca Hıristiyanlığı benimseyen Fin ve Macarlar aslını kaybederken İslâm'ı benimseyenler kendilerini korumuşlardır.[40] Ahmed Hilmi, özellikle Türk gençliğine hitap ederken halkın anlayacağı saf Türkçe kelimeleri kullanır.[41] Onun açısından Türkler Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki anlayışlarından uzaklaşmış tembel ve kaderci olmuşlardır.[42] Bu noktada da Türk gencine, kuruluştaki felsefeyi benimsemelerini öneriyor.[43]

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Düşünürümüz bir dönem İmam Gazalî ve Descartes gibi metodik bir şüphe ile kendisini araştırmaya adamış ve düşünceleri olgunlaşınca gerçeğin şüphe denizinde olmadığını anlayarak sâhil-i selâmete ulaşmıştır.[44]

Ahmed Hilmi'ye göre insan, mutlak hakikate muhtaçtır ve onu ebediyyen arar. Mutlak hakikatin büyüklüğü insanın idrâk sınırlarına sığmaz.[45] Bu belirlemenin yanı sıra düşüncesinin merkezî kavramlarından 'terakkî' hakikatin sonsuz yoluyken 'dinî duygu' manevî bir ihtiyaçtır.[46] Bu kanaatlerden hareketle Ahmed Hilmi bilimsel, felsefî ve dini yöntemlerden ayrılmamıştır. Bu dönemde Hollandalı müsteşrik R. Dozy'nin yazmış olduğu İslâm Tarihi kita-

37. Ahmed Hilmi, "Türklük ve Türkler", *Hikmet* No:60, 26 Mayıs 1326, s. 1-2
38. F. A. Tansel, Ahmed Hilmi'nin şiirleri üzerinde yaptığı araştırmada onun Turan fikrini Ziya Gökalp'ten önce savunduğunu dile getirir. Bkz. F. Abdullah Tansel, "Ş.Ahmed Hilmi'nin..." *Türk Dünyası Araştırmaları*, s. 170-171,
39. Özdemir, *Türk Armağanı*, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, Kostantiniye, 1330, s. 8 ve s. 14; Özdemir, "Sade Sözler-Kan Birliği, Din Birliği", *Hikmet*, No:44, 3 Şubat 1326, s. 3 ve Özdemir, "Sade Sözler-Türk Mezarı", *Hikmet* No:41, 13 Kanunisani 1326, s. 3.
40. Özdemir, *Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor*, Dârü'l-Hilâfe, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, Konstantiniye, 1329, s. 11-14 ve Ahmed Hilmi; *Öksüz Turgut*, Hikmet Matbaası, Konstantiniye, 1326, s. 24-38.
41. Özdemir, "Kayalar Marşı", *Hikmet*, No:41, 13 K.sani 1326, s. 3.
42. Özdemir, *Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor*, s. 14-24.
43. Özdemir, *a.g.e.* s. 29-30.
44. Bkz. Mihr-i Din Arûsî, *Beşeriyetin Fahr-ı Ebedîsi Nebimizi Bilelim*, Hikmet Matbaası, İstanbul, 1331, s. 4
45. Arûsî, *a.g.e.* s. 6-8.
46. Arûsî, *a.g.e.* s. 9-11 ve Ahmed Hilmi, "Hikmet-i İslâmiye", *İttihâd-ı İslâm*, No:4, 25 K.evvel 1324, s. 1.

bına aynı yöntemle reddiye yazarken, bizde modern yöntem bilgisinin olmadığını vurgulamıştır.[47]

Bilimsel, felsefî ve dinî temel üzerine Ahmed Hilmi "fen, felsefe ve din beşeriyeti müftekir kılan üç nevi ihtiyaçtır ki, birincisi ile maîşet ve merakını, ikinci ile aklını ve üçüncü ile ruh ve kalbini gıdalandırır. Bunlardan birini inkâr, fıtrat-ı beşerin ihtiyacını anlamamaktan mütehassıl bir dalâlet, bir marazdır."[48] demektedir.

Bilim anlayışı olarak Ahmed Hilmi, varsayımların her dönemde kendini yenilediğini Poincare ile de kuvvetlendirerek ortaya koyar.[49] Ona göre varsayım ve kanunun cinsi aynı olmasına rağmen, kanun sıradan faraziyelerden her zaman üstündür. Düşünürümüz kanunu "hâdisât arasındaki sâbit münâsebetler..." şeklinde tanımlayarak Boutroux'da da ifadesini bulmuş olan zorunsuzluk[50] bağlamında ortaya koyar. Ayrıca ilmî kanunların değeri ve geçerlik şartını sonuçlanmasına ve gerçeklikteki karşılığına bağlamaktadır.[51] İlimler sınıflamasında Comte, Amper ve Spencer'ın tasnifleri üzerinde duran A. Hilmi, onları felsefeye ve psikolojiye bakış açıları üzerinden yer yer tenkid etmektedir.[52]

Düşünürümüz, epistemoloji konusuna geldiğinde üç temel bilgiden söz etmektedir. Bunları; "Ma'rifet-i Âmiyâne" dediği gündelik bilgi; "Ma'rifet-i fenniye" olarak isimlendirilen ve kısmen tevhîd edilmiş bilimsel bilgiye ilâve olarak "Ma'rifet-i Hikemiyye" şeklinde isimlendirdiği felsefî bilgiyi sayar.[53]

Ahmed Hilmi açısından sadece doğa olaylarını açıklayan bilim sınırlarında kalmak mümkün değildir.[54] Ona göre, düşünce ve akıl sahibi olan insan olayla-

---

47. Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm I*, s. 222 ve Cemil Meriç, *Kültürden...*, s. 83-88; Mihr-i-Din Arûsî, *Beşeryetin Fahr-ı Ebedîsi...*, s. 4; Ahmed Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz*, (Dârü'l-fünûn Efendilerine Tahrîrî Bir Konferans), Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, Konstantiniye, 1329, s 3-5.
48. Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, Dârü'l-Hilâfe, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1332, s. 11.
49. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 8 ve Krş. İçin Henri Poincare, *Bilim ve Varsayım*, (çev. F. Yücel), Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayını, İstanbul, 1986, s. 159 ve devamı.
50. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?..*, s. 27 ve Krş. İçin "...Bu sûretle mantık düsturlarının emredici karakteri pratik olarak gerçekleşmiş olsa bile bu bir görünüşten başka bir şey değildir... Gerçekte mantıkî nisbetler...değişebilirler." Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, (Çev. Z. Ülken), Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 38-39.
51. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 28.
52. Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, Kostantiye, 1327, s. 11-16.
53. *A.g.e.* s. 2-6., Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahud Huzûr-ı Fende Mesalik-i Küfr*, Hikmet Matbaa-i İslâmîyesi, Kostantiniye, 1327, s. 27-29, Ş.F Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm I*, s. 21.
54. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 27.

ra dair 'Niçin?' sorusunu araştırmak endişesini taşıyacaktır.[55] Bu anlamıyla felsefe aklî bir netice yahut zorunluluktur[56] ve konusu ilk küllî kaideler olan umûmi ilimdir. Ona göre ilk hakikat bilimin ve ilk sebep de varlığın küllî kaidesidir ve Aristo, Descartes, Spinoza, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd gibi filozoflar da konuyu bu zeminde ele alır. Böyle bir perspektifte hem hikmeti ve gayesi ma'rifetullah olan İslâm filozoflarının hem de felsefeyi manevî hakikatlerin ilmi olarak gören Platon'un tarifi buluşmaktadır.[57] Ancak o, fizik âlemi yok kabul etmez ve bizde meydana gelen tesirleri eşyada gizli olan meçhul bir sebebin meydana getirdiğini söylerken aynı zamanda bu âlemi duyumlardan bağımsız bilimsel gerçek olarak görür. Eşyada gizli sebep fikriyle Pozitivizm ve Materyalizmden ayrılırken, hakikat tam mânâsıyla bilinemese de aramak insan için bir vazifedir.[58] Akıl ise araçsal bir role sahiptir.[59] Ayniyet ilkesi ve yeter sebep ilkesi aklın prensiplerindendir ve bilginin temelidir.[60] Düşünürümüze göre bilim felsefesi her alanda mümkündür ve bilimlerin ortaya çıkardığı hakikatler ya tabiat üstüdür ya da mantık aracılığı ile incelenebilir. Genel hakikatlerin tabiat üstü olması bunların hem genelliği hem de tabiat üstü olması açısından Metafiziğin inkârı değil, ancak insan aklının bir inkârı olabilir.[61]

Ahmed Hilmi, dinî düşünce sahasındaki din tanımında[62] din için toplum ve onun parçası olan bireyi ve tabiat üstü mutlak varlığı kabul eder. Ahmed Hilmi, 'Nâmütenâhî'yi epistemolojik anlama çabasında mutlak varlığın mevcudiyeti, onun kudretine tâbi olma duygusu ve bu tabiat üstü güç ile insan arasındaki alâkaya işaret eder.[63] Dinî duygu, Ahmed Hilmi açısından her insanda vicdanın ve dinin samimiyetle hissedilmesi[64] olarak ele alınır. Dinî bilgi ve duygu arasındaki ilişkiyi açıklarken birbirini tamamlayacak şekilde yorum yapar. Dolayısıyla Mutlak Varlık ile olan bağ bilimsel bilginin sınırları ötesine taşmaktadır. Düşünürümüze göre insanlık tarihi incelendiğinde dinin sadece insan aklıyla müspet bir şekilde halledilememesinden dolayı seçilmiş şahıslar vasıtasıyla bağışlandığı açıkça anlaşılabilir.[65] Sokrates'ten beri süregelen din ve ahlâk ayrımına karşı çıkan Ahmed Hilmi dinî düşünceden yoksunluğun ahlâk, hürriyet

---

55. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 27 ve *Târîh-i İslâm*, s. 21-23.
56. Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 9 ve *Târîh-i İslâm I*, s. 22.
57. Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 6-7.
58. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 8-9.
59. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 29.
60. Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 65-67.
61. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 6.
62. Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm I*, s. 24.
63. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 25.
64. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 26.
65. Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 5.

ve toplum fikirlerinin ve mutluluğun kaybı ile sonuçlanacağını düşünür.[66] Batılı araştırmacıların din tasniflerine de yer veren Ahmed Hilmi, tevhîd, nübüvvet, âhiret hayatını bir dinin hak din olmasının ön şartı olarak görür.[67] Ona göre din ve felsefe arasında çok büyük zıtlıklar olmadığı gibi felsefe çoğu yerde dinin yardımcısıdır, fakat dinin yerini tutamaz. İlâveten, kudsiyet ve nübüvvet, vahiy ve ilham düşüncelerinden yoksun olan fikirler insanların ruhlarına rehber ve ahlâkî eylemlerinin düzenleyicisi olamaz.[68]

Tasavvuf kelimesinin etimolojik değerlendirmesini yapan ve ilk zamanlar bu kelimelerin yerine 'zâhid', 'âbid', 'müttakî', 'münzevî' gibi kelimelerin kullanıldığını belirten Ahmed Hilmi'nin tasavvufî düşüncesi teorik ve pratik olmak üzere iki şekilde ele alınabilir.[69] Ahmed Hilmi tasavvufu 'hikmet' kavramıyla özdeş görür. İnsanın yaratıcıya ilişkin ruhî ihtiyaçları maddî ihtiyaçlardan evveldir. Bu bir kültür halkasıdır ve halkanın sonunu Haâtemü'l-Enbiyâ (s.a.) oluşturmaktadır. Bu hikmet vahy ve ilhamdan hareket eder ve sadece ilham değil samimî bir duygu, kalbî bir düşünce, müşahededir. Fakat tecrübe ve ispata girişmediği gibi akılla netice almaya çalışmaz.[70] Onda tasavvufun temelleri korkudan kaynaklanan bir ibadet ve amel değil, Metafizikî bilgiden kaynaklanan bir sevgidir ve kaynak Hz. Peygamber'dir. Dönemin Oryantalistlerinin tasavvuf hakkındaki olumsuz iddialarına sadece kendi dinî düşüncelerinden baktıkları şeklinde cevap verir.[71] Ahmed Hilmi, tasavvufun İslâm dünyasında ortaya çıkışını zühd ve takvâ ile karışık bir tarzda anlatır.[72] Mutlak varlığın hakikatini bilme ve anlama yolunda ma'rifetullah (gnosis) için insan düşüncesinin üç aşama kaydettiğini söyler. Düşünce tarihinin gelişim seyrine göre Fikr-i Teşbîhî, Fikr-i Tenzîhî ve Fikr-i Tevhîdî'dir.[73] Bazı Oryantalistlerin iddiâ ettiği tasavvufun İslâm düşüncesine sonradan eklendiği şeklindeki düşünce yanlıştır ve tasavvuf vahdet-i vücûd ile birdir.[74] Ona göre tasavvufta 'usûl-ı ilmî' ve 'usûl-ı işrâkî' olmak üzere iki yol vardır.[75]

---

66. Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 4-5; Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm I*, s. 26-38; Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî" *Hikmet*, No:1-4, 8 Nisan 1326/29 Nisan 1326.
67. Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm* I, s. 64-73.
68. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 23, 64-65.
69. Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm II*, s. 465.
70. Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:4, 29 Nisan 1326, s. 2-3.
71. Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm II*, s. 470-471 ve Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", Hikmet, No:5-6, 6/13 Mayıs 1326, s. 2-3.
72. Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm* II, s. 469.
73. *A.g.e.* s. 466-467, Ahmed Hilmi, "Hikmet-i İslâmiyye", s. 1: Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-u İslâmî", Hikmet, No:7-9, 20 Mayıs-3 Haziran 1326, s. 2-3.
74. Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm II*, s. 467-468, 476.
75. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 473.

Ahmed Hilmi, bilime, felsefeye, dine ve tasavvufa dair değerlendirmelerinin yanı sıra Kritisizm, Pozitivizm ve Evrimcilik, Materyalizm gibi felsefelere de çeşitli eleştiriler getirir. Bu cümleden Kritisizme yönelik olarak, Mutlak veya son hakikate ulaşmada insanın kendi benliği ve idrâki[76], hem düşünürümüz hem de Kant açısından önemlidir. İdrâk fikriyle Kant Kritisizmi ve devamcıları önemli ve değerli kabul edilmelidir.[77] Ahmed Hilmi, Kant'ın görüşlerini '*Saf Aklın Tenkidi*' çalışmasını esas alarak ve *Hassâsiyetin Tenkidi*, *Muhâkemenin Tenkidi* ve *Aklın Tenkidi* bölümlerinden hareketle inceler. *Hassasiyetin Tenkidi* kısmında Ahmed Hilmi, Kant'ın septikler ve dogmatikler gibi ifrat ve tefrit hatasına düşmediğini çünkü 'ne bilmeye muktediriz' sorusu ile başladığını ve sorunun idrâkin kıymetini kavrattığını söyler. Kant'ın epistemolojisini açıklamada bilime uygun bir tahlile çabalarken [78] muhakemenin tenkidiyle Ahmed Hilmi, Kant'ın görüşlerini özetler. Kant'ın pozitif ilimler için muhakemeye dayalı kanunlarının[79] varlıklar bütününün gerçek kanunları olup olmadığını sorgular ve Kant'ın bu kanunların ancak tecrübî alanda zorunlu olduğunu ve tecrübî alan dışındaki bir alanın varlığını iddia ve ispatın mümkün olmadığını kabul ettiğini ifade eder.[80] Kant'ın 'mutlak varlık' kavramını reddetmemesi, fakat kesinlik de kazandırmaması dolayısıyla Septisizme düşerek gerçeği elde edemeyeceği yönünde eleştirilerde bulunur. Tenkidlerinde Kant'ın antinomilerinden hareket eder. Kant'ın kabullerinin ne kadar iyi niyet ve dinî duygularını içerse de, düşünürümüz ortaya çıkan sonucu kısaca, Metafiziği akıl açısından imkânsızlaştıran, mutlak-ekmel-sonsuz gibi fikirleri dışsal gerçeklik değil, aklın bir yorumu olarak gören bir içerikte olduğu şeklinde nitelendiriyor. Ayrıca Kant'ın şahsî hürriyeti kurmak ve mutlak varlığı ispat çabasında ahlâka biçtiği değeri ahlâk için idrâkten başka bir âlet olamayacağı için çelişkili buluyor.[81] Yine Ahmed Hilmi'ye göre Kant Kritisizmi tecrübe dışı saha açısından doğru değildir. Çünkü ret veya kabulün meşrûluğu ya da sağlam dayanağı ancak akıl ve idrakımızla sağlanabilir.[82] Her şeye rağmen Kritisizm akıldan şüphe eden septiklere tavsiye edilebilir.[83]

---

76. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, s. 41-46.
77. Ahmed Hilmi, "Felsefe-i Asr ve İlm-i İctimâiyyât", *Hikmet*, No:28, 14 T.evvel 1326, s. 7.
78. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?..*, s. 47-52.
79. Ahmed Hilmi bu üç prensibin altını çizse de Kant'ın dört dal üzerine şekillenen on iki kategorisini '*İlm'i Ahvâli'r-Rûh*' isimli eserinin 138. sayfasında aktarır.
80. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?..*, s. 54-55.
81. Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 56-60; Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm I*, s. 74-76.
82. A. Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 61.
83. Ahmed Hilmi, "Felsefe-i Asr ve İlm-i İctimâiyyât", *Hikmet*, No:28-29, 14 T.evvel 1326 21 T.evvel 1326, s. 7/6-7; Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm I*, s. 75.

Comte'un hayatını aktaran[84] Ahmed Hilmi'ye göre H. Spencer, Comte'un bir öğrencisi olarak görülebilir.[85] Pozitivizm, Saint Simon'un, Sosyalizm fikirlerine dayansa da kendine özgü bilimselliğe sahiptir.[86] Ayrıca Pozitivizm bilinemezciliğiyle Allah'ı idrak etmenin mümkün olmadığını öne sürerken, Materyalizmin esasında Metafizik olması itibariyle ondan ayrışır.[87] Comte'un üç hal kanununu aktarırken insan düşüncesinin ilk sebebe ulaşma çabasına dikkat çeker. Düşünürümüze göre Comte'un tarih sınıflandırması insanın tabiî seyrini göstermesi açısından kıymetli olsa da pozitif metodun kabulü Metafiziğin inkârına gerekçe değildir.[88] İlâveten, Comte'un ilimler sınıflandırması her şeyi matematiğe indirgeme gayretiyle Pythagorasçıdır. Fakat Ahmed Hilmi ilk sebebi ortadan kaldırıp sınıflamasını yeterince birbirine bağlamayarak 'sonsuz bire' ulaşılamamasını veya olaylar sahasında kalmayı Pozitivizmin Materyalizme bir tür hizmeti olarak değerlendirmektedir.[89] Comte'un psikolojiyi bağımsız değil, fizyolojinin bir alt dalı olarak görmesini eleştirirken, bu yolla da ahlâk, tarih ve edebiyat gibi alanların tabiî tarih ve zoolojinin bir alt dalı hâline getirilmesi Pozitivist paradigmanın bir sonucu olacağının altını çiziyor.[90] Comte'un bir din kurma yoluna gittiğini belirten Ahmed Hilmi, kendi savunduğu düşünceler açısından iki noktanın altını çizer. Birincisi bilim yoluyla akıl yanıltsa dahi insanın ilâhi ve dinî içerikteki samimî ihtiyaçlarından uzak kalamayacağı, ikincisi ise akıllı hiçbir insanın kendi varlığını ve benliğini inkâr etmedikçe Allah'ı inkâr edemeyeceğidir.[91]

Ahmed Hilmi'ye göre, kemâle ulaşma çabasındaki kâinatta görünen bir durgunluk ve görünmeyen sürekli hareketlilik mevcut olması sebebiyle evrim fikri özünde doğrudur. Transformizme dayalı mutlak varlığı ve ruhu inkâr eden Materyalist görüşlerin dışında Lamark ve Darwin'in fikirleri Allah'ı inkâra götürmez.[92] Bu düşüncelerinden sonra Evrimciliğin kurucusu Spencer'ı ruh ve zekâyı aynîleştirmesi, mutlak varlık gibi kavramları insan idrakı dışında bırakıp ruhu sosyolojik izahla açıklaması bakımından eleştirir. Kökleri çok eskilere dayanan evrimciliğin kendisini çağdaş bilimlerin neticesine dayandırsa da bilim-

84. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 31-32.
85. *A.g.e.* s. 30, Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm I*, s. 19.
86. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 32.
87. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 32-33.
88. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 35; AhmedHilmi, *Üss-i İslâm*, s. 6-7.
89. Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 12-14; Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 36.
90. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 36-37, Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 13.
91. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 38-40; Ahmed Hilmi, "Felsefe-i Asr ve İlm-i İctimaiyyat", *Hikmet*, No:31, 4 T.sani 1326, s. 8.
92. A. Hilmi, Ahmed Hilmi, *a.g.e.* ..., s. 119-120.

sel bir içeriğe kavuşturulamamış olması düşünürümüzce bilimsel temellerinin imkânsızlığıyla özdeşleştirilir.[93]

Materyalizmi tenkide geçmeden önce felsefî ve dinî açıdan inkâr kavramını tarif eden[94] Ahmed Hilmi, Leucippos, Demokritos ve Protagoras'ı inkârcılar arasında gösterir. Tanrı anlayışını taşımayan maddecilerin madde kabulünün yanı sıra 'mevcûd-ı ekmel'i kabul edenlerin de çelişkinin yokluğu prensibini çiğnediğini ifade eder. Felsefe tarihi içinde Materyalizmin ilerleyişini etraflıca ortaya koymaya çalışan Ahmed Hilmi, Lampsakos'lu Straton'un, Büchner ve Haeckel'in ve Materyalizme yardımcı olan Orta Çağ sonrası İngiltere Başbakanı Bacon de Verulam ve Descartes'in, Materyalizmin en samimî savunucusu Hobbes'un, Ansiklopedi yazarlarından Diderot'un septik d'Alembert'in görüşlerini tenkid eder; Mettrie, Bacon, Holbach, Büchner, Haeckel, Dantec gibi şahısları Materyalizmin ve Ateizmin önde gelenleri olarak görür.[95] Materyalizmi özet hâlinde verdiği yazılarında[96] Materyalizmin kendini sadece bilime dayandırması üzerine çağdaşı Poincare'e de dayanarak bilimin tek hakikat olarak görülmesinin Dogmatizm ürettiği düşüncesindedir. Celal Nuri'nin *'Târîh-i İstikbâl'* kitabında ulaşılamayan hakikat olarak dini göstermesinin çelişkilerini gösterir.[97]

Ahmed Hilmi'ye göre maddeyi varlığın temeline yerleştirip onun ezelî ve ebedî olduğunu düşünmek aslında abartılı bir Metafizik yaklaşımdır ve maddenin gerçek varlığı henüz kavranamamıştır.[98] Ayrıca maddenin yok edilememesinden onun sonsuzluğu ve öncesizliği ve gerçekten var olduğu gibi sonuçlar da çıkartılamaz.[99]

A. Hilmi, dönemin pozitif bilimlerdeki gelişmelerini takip ederek H. Poincare, Le Roy, E. Boutroux gibi düşünürlerin çalışmalarına atıfta bulunur. Bilimin değişime açıklığını vurgularken maddenin esas mahiyetinin kütle ve ataleti olduğunu kabul eden bilimin her an yeni bir teori geliştirebileceğini, hatta artık madde ve kuvvet yerine enerji kavramının geçtiğini sözlerine ekler[100]; Dogmatik bir imanla maddeyi her şeyin aslı saymanın bilime haksızlık olduğunu söyler; böylesi bir Metafizikle insanın düşünce dünyasından Allah, yücelikler ve ahlâkî prensipler, hürriyet ve güzelliklerin atılıp yerine zorunluluk, cebir, Mekanizm, ruh ve hisleri öldüren bir karanlık, yeni bir put koyma çabasını

93. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 120-123.
94. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 9-10.
95. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 11-22.
96. Ahmed Hilmi, *Huzûr Akl u Fende*, s. 72-73; Ahmed Hilmi, *Tahrîrî Bir Konferans*, s. 42-43.
97. Ahmed Hilmi, *Huzûr Akl u Fende*, s. 21-24.
98. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 48.
99. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 73-74.
100. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 94-95, 83, 56.

eleştirir.[101] Ona göre düşünce tarihinde en az gelişen Materyalizmdir.[102] Ruhun fizyolojik olaylar vasıtasıyla açıklanabileceği fikrinin Latin şair Lucretius'un temellendirmelerinden daha öteye geçemediğini[103] söyler.

Ahmed Hilmi, Haeckel'in ruhun ölümsüzlüğünü ortadan kaldırdığı iddialarına da karşı çıkar. Ona göre hayat her ne kadar hücreler arasındaki ilkahla başlıyorsa, ruhun bununla senkronize olduğu sonucuna varılamaz. "Tecrübe dışı veya ölçülemeyen ruh kavramına bilimin ölçüm metotlarıyla özellikler atfetmek hakkımız mıdır?" sorusu Ahmed Hilmi'de, "Değildir." cevabını alır.[104] Monist Materyalist Le Dantec'in de biyolojik beyin faaliyetleri anlayışından dolayı ruh ve şahsiyeti yok sayarak psikoloji ve fizyoloji farkını kaybettiği de düşünürümüzün eleştirileri arasındadır.[105] Ahmed Hilmi, İslâmiyet ile Materyalizmi eşdeğerde göstererek İslâm'ın Materyalizme karşı olduğu durumda hak din olmaktan çıkacağı iddialarının iki farklı saha da geçersiz hüküm vermek anlamına geldiğini söyler.[106]

Batı'da belirgin bir düşünce olarak Spiritüalizmin de altını çizen düşünürümüz "meslek-i rûhâniyyûn, yakın vakitlere kadar birçok husûsâtta fikr-i fennîden mütebâid kalıyordu. Şu son zamanlarda bu meslek şâyân-ı dikkat bir tekâmül göstermiştir."[107] diyerek ekolün gelişim çizgisini özetlemektedir. Spiritüalizm prensiplerini kuşkusuz varlık fikri üzerine kurmasından dolayı öncelikle varlığı ele alışına değinmekte yarar vardır. Ona göre bu gelenekte varlık fikri iki anlayış temelinde ele alınır. Bunlar, 'Hak-Halk', 'basit-mürekkep', 'asl-ı gayr-ı mer'î-âlem-i mahsûsât ve maddiyât', 'gayr-ı kâbil-i ma'rifet-kâbil-i ma'rifet', 'zât-şuûnât'[108] şeklinde isimlendirilebilir. Bu noktada varlığın özü tartışmasını "rûhâniyyûn mesleği her iki haddi, gerek Hak ve gerek halkı kabul ediyor."[109] diyerek açıklar.

Varlık hakkındaki bu kısa tespitten sonra Ahmed Hilmi Spiritüalizmin temel düşüncelerini dört cümle ile özetler. Bunlar; Allah akıl ve irade sahibi, ruhâni

---

101. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 88.
102. "Felsefe-i Asr ve İlm-i İctimaiyyat", *Hikmet*, No:28, 14 T.evvel 1326, s. 7; Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 91; Krş için; Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I*, (çev. Ahmet Arslan), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990, s. 77.
103. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 91; Krş. İçin, F.A. Lange, *a.g.e.* s. 78-79.
104. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 92-95.
105. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 114-117.
106. A.Hilmi, *Huzûr Akl u Fende*, s. 9-12, 111 v.dev.
107. A.Hilmi, *Tahrîrî Bir Konferans*, s. 39.
108. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 39-40.
109. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 40.

bir varlıktır, Kâinatı 'âdem' yokluktan yaratmış olmakla birlikte kendisiyle yaratıklar arasında varlık olarak fark vardır, İnsan zekâsında, ayırt etme kabiliyeti ve gücü vardır ve onunla Allah ve asliyyat bilinir. İnsan irâde hürriyetine sahiptir.[110]

Ahmed Hilmi, mutlak varlığı anlamada eserden müessire yöntemini uygun görür. Ona göre kâinat, statik değil ve sürekli bir olgunlaşma içerisindedir.[111] Varoluşundan beri 'ulûhiyet' fikri ile ilgilenen insanın 'Mutlak Varlık' düşüncesine ulaşması da dört evreden geçmiştir. Bunlar Fikr-i inkârî, Teşbîhî, Tenzîhî ve Tevhîdî'dir.[112] İnkâr kelimesini Ateizmle eş mânâda kullanırken[113] bilimin kısmen birleştirilmiş bir bilgi türü olmasının yanında 'mutlak varlık' gibi bir zâta ihtiyacı vardır. Bu yolla birliği sağlar ve aksi durumda bilim kendi temelini hiçe indirgemiş olur. Bu görüşüyle Ahmed Hilmi, inkârın mümkün olmadığı kanaatindedir. Halkın arasında mutlak varlığı inkâr edenler bilgisizlikten öteye geçemeyenlerdir. Mantıki kurallarla inkâr çabasında olanlar ise inkârı başaramayacakları için tahrif çabasındadırlar.[114] Varlığın birini bile inkâr, Allah'ı inkâr etme mânâsına gelir. Her şeyi inkâr edebilmek için öncelikle kendi nefsini inkâr etmek gerekir. Bu da mümkün değildir. Zira mevcûdât 'Kelime-i Tevhîd' ibaresinin içindedir.[115]

Mutlak varlığa ihtiyacın pozitif ilk şekli fikr-i teşbîhîdir. Bu düşüncede nihaî sebep benzetme yoluyla bulunur. Ahmed Hilmi'ye göre Taş Devri insanın olgunlaşmamış aklı ile, yaratıcı fikriyle meşgul olduğunu ve tam olarak idrak edemese de var diyebildiğini ifade eder. Tabiat olaylarını, acz içerisinde olması dolayısıyla yaratıcı görme eğilimini ortaya çıkarır.[116] Buradan hareketle, Hıristiyanlarda 'teslis', Yahudilikte 'sebtiyyun', İslâm âleminde 'mücessime', 'müşebbihe' ve 'müşahhasa' gibi grupların fikr-i teşbîhîye düştüğünü söyler. Konuya yaratıcı ile yaratılmış arasındaki varlık ilişkisi açısından yaklaşır ve bunun reddinin olumsuz sonuçlarını ifade eder.[117] Ayrıca yine Batı ve İslâm dünyasında Materyalistleri ve Dehrîleri de bu fikrin taraftarı görür.[118] Ahmed Hilmi'ye göre fikr-i tenzîhî akıl ile kavranabilen bir daire içinde geçerlidir.[119] Bu fikir

---

110. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 40.
111. Ahmed Hilmi, "Hikmet-i İslâmiyye", s. 1.
112. Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:24, 16 Eylül 1326, s. 3.
113. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, s. 1.
114. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 1-3.
115. Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:29, 21 T.evvel 1326, s. 2-3.
116. Ahmed Hilmi, "Hikmet-i İslâmiyye", *İttihâd-ı İslâm*, No:4-6, 25 K.evvel 1324, 8 K. sani 1324, s. 1,8.
117. Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:26-27, 30 Eylül 1326/7 T.evvel 1326, s. 2,3.
118. Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:28, 14 T.evvel 1326, s. 2.
119. F. Hilmi, "Hikmet-i İslâmiyye", *İttihâd-ı İslâm*, No:7, 15 K.sani 1324, s. 8.

Cenab'ı Hakk'ı her türlü teşbih ve duyulur olanın ötesinde telakkî etmek anlamına geldiğini, bunun ise yok hükmüne geldiğini ifade eder. Fikrin İslâm dünyasındaki taraftarları Mu'tezile kelâmcılarıdır.[120] A. Hilmi, Mu'tezile erbâbının Spritüalistlerin kabulü olan, "Allah âlemin gayrı olduğu gibi Hâlık'ı değildir." hükmünün ikinci kısmını atarak birincisini sahiplendiklerini söyler.[121] İslâm'daki bu tenzih düşüncesinin Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istemesiyle ilgili talebin cevabı niteliğinde olan âyetin yorumlanmasından kaynaklandığını, fakat bu âyetin tenzih değil, tevhîd düşüncesini içerdiğini söyler.[122]

Ahmed Hilmi, tenzih ve teşbih düşüncesinin birleşimi ve İslâm'ın bir hakikati olarak Fikr-i Tevhîdî'yi görür.[123] Fikrin anlaşılması için Ahmed Hilmi'nin mutlak varlık anlayışı önemlidir. Düşünürümüzün ifadeleriyle Allah vardır ve birdir. Olay ve tasavvurlara benzemez. Fikirler O'nun hakikatini kuşatamaz ve ifade edemez. Mutlaktır ve sonu olmayandır. Zorunlu varlık ve varlığın kaynağıdır. Varlığı şarta bağlı değildir. Başlangıçtır ve bütün mevcut ve mümkün hâdiselerin imkân ve sebebidir. Amaçsal ve en son sebeptir. Yokluğu imkânsızdır. Sürekli ve sonsuzdur. O'na akıl, duyum ve tecrübe erişemez. Her yerde hazır ve mevcut, her hadisede başlangıçta görülür. Kâinat emriyle olur. Kemâli insan idrakının tasavvur edebileceği gibi değildir. Bir oluşu benzerlerinden farklı kılınma anlamına gelmez. Benzeri olmayandır, fakat bu ferdiyeti sayılar birliğindeki çifte karşılık düşen bir ferdiyet değildir. Âlemler âyetleri, güneşler işaretleri, düşünceler beyanatıdır. İptal ve ispat ile nefy ve inkârla kayıt ve şarta bağlanamaz. Varlığına şekil, başlangıç ve son düşünülemez. İnsan idrakının ona atfetmeye cesaret ettiği nitelikler şekil ve sınırlamadan, kemiyet ve kayıtlamadan uzak olmak şartıyla bir bilgi sembolü, isimleri bir hakikat rumuzudur. İdrakın zirvelerinde ankâ, sevgi bağında cilve-nümâ, düşüncede zevk, duyguda aşk, âlemde kudrettir.[124]

Düşünürümüz özellikle varlık dizilişinde Allah'ın başlangıcına muhtaçlıkta İmam Gazalî'yi hatırlatır. Allah mücerred bir fikir olamaz derken İdealizmin 'Mutlak Varlık' anlayışı ile Spiritüalizmin temsilcilerinden V. Cousin'in etkisinde kalan Fransız E. Vacherot'un mücerret Tanrı anlayışlarını tenkid eder.[125]

---

120. Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelâm Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 67-80.
121. Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm II*, s. 466.
122. Ahmed Hilmi, "Hikmet-i İslâmiye", İttihâd-ı İslâm, No:8, 22 K.sani 1324, s. 8; Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:28, 14 T.evvel 1326, s. 2-3.
123. Ahmed Hilmi, *a.g.m. Hikmet*, No:28, 14 T.evvel 1326, s. 3.
124. Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 22-23.
125. E. Vacherot'ya göre; "Tanrı düşüncesi pozitif bir düşüncedir... Eğer insan ortadan kaldırılırsa, artık Tanrı yok olur. Çünkü Tanrı ancak düşünen insan için vardır." Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi IV*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974-1976, s. 432.

Ona göre kâinatın O'ndan başka bir temele atfedilmesi mümkün değildir ve tecellî ve sıfatlarını mümkün olduğu ölçüde bilmeyi 'Fikr-i Tevhîdî' olarak adlandırmaktadır. Mutlak varlığı bilme ve idrak etme yönünden İslâm gerçeğinin bu olduğunu ifade ederken teşbihin tenzih edilmesi, tenzihin de teşbih edilmesi olarak gördüğü, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir."[126] âyetini de örnek olarak verir.[127]

Mutlak varlığı epistemik olarak tartışan Ahmed Hilmi, ağaç örneğini verir. Gördüğümüz ağaç ağacın aynısı değildir; çünkü ağaç ancak sıfatlarıyla bilinebilir. Sıfatlar ağacın renkleri, değişiklikleri, perdeleridir. Bu nitelikleri gördüğümüzde ağacı hem görmüş hem de görmemiş oluruz. Çünkü sıfatların tamamını idare edebildiğimizin, anladığımızın garantisi yoktur. Bu perspektifte ilim ve İslâm'ın ortaklaştığını söyler. "Bu durumda Mutlak'ı bilmeye imkân var mıdır?" sorusuna Ahmed Hilmi, hem "evet" hem "hayır" cevabını verenlerin olduğunu söyler. "Hayır" diyenler, bilinmenin getirdiği sınırlamadan bakarken; "evet" diyenler, insan ile mutlak arasındaki sınırı ortadan kaldırırlar. Bu iki görüş ifrat ve tefrittir. Ona göre mutlak varlık tamamen değil, ancak bir sûretle bilinir.[128] Dolayısıyla mutlak varlığı bilme ve anlamada zat-sıfat ilişkisi önemli bir yer tutar. "Zat" kelimesi cevher ve şahsiyet ile aynı anlama gelmez. Zat bir şeyin mayası, o şeyin bütün eser ve sıfatlarının kendisinden geldiği ve ona döneceği esastır. Şahsiyet anlayışı ise Antropomorfisttir.[129] Vacherot, zat'ı sıfat, sıfatı da zat kabul ederek hakikate ulaşmaktan mahrum kalmıştır. Zâtın mahiyetini yanlış anlama hatasına en çok düşenler Spritüalistlerdir.[130]

İslâm düşünce tarihinde zat-sıfat tartışmasında en gerçekçi yaklaşımı mutasavvıfların açıkladığını ifade eden A.Hilmi, "Eğer zat-sıfat ilişkisi; 'Zat bir, sıfat ise birden fazla, hatta sayısızdır, başlangıç sıfatın her birine değil zata hastır, zat sayısız ve sonsuz sıfatı ifade ettiği hâlde sıfat zâtın hakikatinin tamamını ifade edemez.' şeklindeki fikirler etrafında tarif edilseydi İslâm araştırmacıları ayrılıklarla yüz yüze kalmayacaktı."[131] demektedir.

Ahmed Hilmi, tevhîd fikrinde "vahdet-i vücûd" prensibine de temas eder. Yaratılanın mevcut olmasının hakikati, yaratanın bir emir ve iradesidir. Yaratılan gölge varlıktır ve kâinattaki bütün oluşlar, eşya ve olaylar Mutlak Varlık'ın 'kayyûmiyet'ine muhtaçtır. Bu açıdan vahdet-i vücûd tanrıyı insan, taş vs. şek-

126. 42/Şûrâ, 11.
127. Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 23-24.
128. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 24-25.
129. A. Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:31; 14 T.sani 1326, s. 2; Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 25-26.
130. A. Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:32; 11 T.sani 1326, s. 2-3.
131. A. Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:32-33, 11/18 T.sani 1326, s. 2-3.

linde görmek demek değil, zorunlu varlığın vahdeti ve yaratılmışın emir ile irade oluşudur.[132] Bu düşüncesini, "Doğu da Batı da Allah'ındır, nereye dönerseniz Allah'ın yönü orasıdır."[133] âyeti ile destekler. Allah'ı kâinatın aynı ya da haricinde görmek aynı ölçüde bâtıldır.[134] Böylelikle kâinat olaylarını anlamada vasıta kıldığımız tabiat kanunları yetersiz kalmakta[135] ve dayanak oluşturarak tesadüfü ortadan kaldırmada insan düşüncesi Mutlak Varlık'a ihtiyaç duymaktadır.[136] Bütün bunlar ise 'kelime-i tevhîd' ibaresinde en güzel şekilde mevcuttur.[137]

Ahmed Hilmi'ye göre kâinat probleminde âlemin yaratılışı, ebediyet ve ezeliyet tartışmalı bir bilmecedir. Tahmini olarak ileri sürülen kâinatın yaşı teorileri Allah'ın nezdinde bir hiçtir.[138] Birçok kavmin kâinat üzerine düşüncelerinin içeriklerini aktarırken düşüncelerdeki benzerliğe ve ezeliyetin açık olmadığına işaret eder.[139] Tartışmaya ilişkin felsefe tarihini neredeyse bütün detaylarıyla tarayarak kendine özgü değerlendirmesi[140], kâinat ve madde kavramlarına değişmez bir asıl temel araması olarak yorumlanabilir. Problemi bilimsel açıdan ele alırken bütün temel varlıklar madde, kuvvet, ruh şeklinde üç temel asılda karşımıza çıkar. Ahmed Hilmi, zaman ve mekân kavramlarını zihnîlik ve objektif olmayışları itibariyle Kant'a atıfla devre dışı bırakarak Poincare'in madde, enerji ve esir üzerine fikirlerine dikkati çeker. Enerji ve esirin[141] maddeye ircâ edilen olduğunun altını çizerek Poincare'nin bedenin uzuvları analojisinden[142] hareketle kâinatta reddedilmesi mümkün olmayan temel vahdetin bilimsel verilerle desteklenebildiğine vurgu yapar.[143] Esir ve enerji kavramlarını Mutlak Varlık'tan ayrı tutarak bilimsel söylemi hikmet düzleminde yorumlayan Ahmed Hilmi, kısaca, kâinattaki her varlığın esirin yoğunlaşmış bir şekli, her hareketinin enerjinin bir şekli ve enerji ve esirin Bir'in görünen ilk iki şekli olduğunu söyler.[144] Epistemolojik açıdan yine Poincare'in, "Madde hareket ederken, özdeşliğini muhâfaza edememektedir."[145] sözünden hareket eder. Maddenin son-

132. Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 28.
133. 2/Bakara, 115.
134. Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 29.
135. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 32-33.
136. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 34-35.
137. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 36.
138. Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:2, 15 Nisan 1326, s. 23.
139. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...* s. 206.
140. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 206-224.
141. Poincare'den aktarılırsa kısaca ilkel madde ve biricik gerçek maddedir. H. Poincare, *Bilim ve Varsayım*, s. 186-188.
142. Poincare, *a.g.e.* s. 163-164.
143. Ahmed Hilmi, "Tasavvufi İslâmî", *Hikmet*, No:12, 24 Haziran 1326, s. 2.
144. *A.g.e.* s. 3; Karşılaştırma için bkz. Poincare, *Bilim ve Varsayım*, s. 158-193.
145. Poincare, *a.g.e*, s. 227.

suzca bölünmesi, sonsuz bir zamana imkânımız olmamasından, bölünmezliği ise anlayışımızdaki parçalanma gücüne aykırılığından dolayı mümkün değildir. Bu durumda maddenin gerçek içeriği meçhuldür. Aynı gerekçeler enerji için de söz konusudur. Bu durumda Ahmed Hilmi, "Acaba bizde düşünen nedir?" diye sorarak insanın hissettiği benliğini bilmesinin mümkün olup olmadığını sorar.[146] Zaman, mekân, madde, şahsiyet ve ben gibi kavramlardan yola çıkan düşünürümüze göre bilgi izafî ve cüz'îdir. Çünkü insan idrakının sınırı olaylar evrenidir ve sınır aşılamaz. Bu durumda küllî hakikat de bizce meçhuldür. Zira bunun küllî hakikat yahut ilk prensip olabilmesi için de insan idrakının dışında kalması gereklidir. Eğer nâ-mütenâhî hakkıyla bilinebilseydi tecrübe alanında olması gerektiği için mutlak hakikat olmaktan çıkardı. Böyle bir durumda iman nurunun devreye gireceği düşünürümüzce vurgulanır.

Bu açıklamalarla İslâm düşüncesinin özünde bir çelişme olmadığını söyleyen Ahmed Hilmi, diğer taraftan Spiritüalizmin muhtelif görüşlere sahip olduğunu ve son araştırmalarla insanın bu yeteneğinin fıtrî değil, sonradan kazanıldığını aktarır.[147]

Ahmed Hilmi'nin tasavvufî yaklaşımıyla ilişkili olarak varlığı, belirlenmeyen veya tarif edilemeyen hazere-i lâhût, ışık gibi anlaşılmaması gereken nuranî olan hazere-i ceberût, ruhların bulunduğu ve cisimle alâkası olmayan hazere-i melekût ve sonrasında hazere-i ervâh, son olarak da insanlarla alâkalı olan hazere-i nâsût adıyla beş âlemde sınıflandırdığı görülür. Aslında bunların bir bütün olduğunu, lakin mertebelerin bilginin imkânı açısından zorunlu olduğunu söyler.[148] Ceberut âlemdeki varlığın aslının mevcudiyeti ile bilimdeki esir kavramı analojik yakınlık taşır.[149] Ona göre bazı bilim adamlarının ikinci âlemden öteye geçmek istememesi, meselâ; Hegel'in bu âlemdeki varlığı zihnî varlık olarak görmesi, insanın idrakına sınır koymaktır ve mevcudiyetin mutlak ve tek mânâsı 'âlem-i lâhût' tur.[150] Âlem-i melekût ona göre melekler âlemi olarak kavranmak yerine, bilimdeki enerji kavramını karşılayacak şekilde Allah'ın kudretinin tecellisi olarak görülmelidir. Dördüncü âlemde ruh ve hayat kavramını bir tutanlara karşı bu iki kavramın ayrı ayrı tedkikini, hatta üçüncü ve dördüncü âlemde 'zâtiyet, cismiyet, maddiyet' gibi şekillerden bahsedilemeyeceğini söylerken[151] beşinci âlem için devamlı değişmelerin, şekil ve renklerin art arda gelmesinden ve bundan dolayı gerçeğin farklı görünümünden ibarettir.[152]

---

146. Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:13, 1 Temmuz 1326, s. 2-3.
147. Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:14, 8 Temmuz 1326, s. 2-3.
148. Ahmed Hilmi, *a.g.m.* s. 3.
149. Ahmed Hilmi, *a.g.m.* s. 3.
150. Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:15, 15 Temmuz 1326, s. 2.
151. Ahmed Hilmi, *a.g.m.* s. 23.
152. A. Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:16, 22 Temmuz 1326, s. 2.

Ahmed Hilmi, maddeyi ezelî ve ebedî görmesi ve kâinatı da böyle incelemesi hususunda Aristo'yu eleştirir. Ayrıca Spiritüalizmi Allah'ın âlemi yoktan yarattığı başlangıcı ve sonu olduğu varsayımından, Panteizmi ise âlemi Tanrı'dan gayrı saymalarından dolayı eleştirir.[153] Ahmed Hilmi Ehl-i Sünnet kelâmcıların, "Allah ezelî olarak kelâm sahibidir." görüşünden hareketle âlemin esasını kadîm, fakat şekiller, renkler, ortaya çıkış ve olaylar yönünden gayr-ı kadîm olarak görür. Düşünürümüze göre Allah'ın emri, sıfatının gayrı değildir. Çünkü sıfat, zat'ın aynı da gayrı da değildir. Bu tartışmada bilim ve İslâmiyet ortaklaşır. Bilimde kanun olanın tasavvufta emir olması gibi sadece kavramlar farklılaşır.[154] Ona göre ezelî yaratıcı karşısında ezelî varlık varmış sanısı tevhîdî düşünce ile aşılır. Ezelîlik probleminde 'âlem-i lâhût' sonrasını emr âlemi olarak alır ve tasavvuf yoluyla izahlarına devam eder. Ahmed Hilmi âlemin kıdemi konusunda 'yokluk'un tasavvufta gelişigüzel ele alınmadığını vurgular. Sonsuzu kuşatamayan insan düşüncesi varlıktan şekil, renk ve değişimi çıkardığında varlığı niteleyemediği için ona yokluk adını verir. İlâveten, birliğin zıddı çokluk da düşüncenin keyfiyeti ve birliğin gerçeği olduğundan yokluk vicdanın bir sınıflandırmasıdır.

Bu iki gerekçeyle yokluk varlığın hakikatinden başka bir şey olamaz. Allah'ın varlığı tenzih düşüncesi ile kabul edildikten sonradır ki, O'nun sıfatlarının ortadan kaldırılması hâlinde bile vardır. Allah'ın var olduğu durumda ise yokluk diye bir kavramın olamayacağını ve bunun insan zihninin bir kavrayışı olduğunu söyler. Dahası, yokluk kavramının hiçlik şeklinde kavranmasının da problemlere yol açacağını vurgular.[155] Bu âlemi, şekilleri yaratmadan önce Allah'ta bunu yapma düşüncesinin olup olmadığı sorusu Ehl-i Sünnet düşüncesiyle sıfatların bir tecellîsi şeklinde cevaplanmalıdır.[156] Bu anlamıyla her şeyden tenzih ettiği âlem-i lâhût ile âlem-i ceberût arasına zaman farkı koyar. Sonlu ile sonsuz arasındaki irtibat için ise âlemi yaratma tasavvurunun Allah'taki mevcudiyetine "Sonsuzdur." demesi Ahmed Hilmi'nin insan idrakına kolaylık sağlaması şeklinde yorumlanabilir. Bu ifadelerin Kur'an'da açıklanan, 'Yokluktan yarattı.' düşüncesine ters düşmediğini, aslında insan idrakının Allah'ın irâdesinin sonsuzluğunu yokluk olarak kabul ederek yaratmanın başka bir maddeye ihtiyaç duyarak değil, Allah'ın kendi emrinden ve muradından olduğunu söylemiş[157] ve âlemin yaratılışı problemine açıklık getirmiştir.

Spiritüalizmin temel prensiplerinden olan insanın ayırt etme (temyîz) gücü 'ruh' kavramına bakışıyla paralel düşünülebilir. A. Hilmi'de insan, küllî gerçeğe

153. Ahmed Hilmi, *a.g.m.* s. 2-3.
154. Ahmed Hilmi, *a.g.m.* s. 3.
155. Ahmed Hilmi, "Tasavvufu İslâmî", *Hikmet*, No:17, 29 Temmuz 1326, s. 2-3.
156. Ahmed Hilmi, "Tasavvufu İslâmî", *Hikmet*, No:18, 5 Ağustos 1326, s. 2.
157. Ahmed Hilmi, "Tasavvufu İslâmî", *Hikmet*, No:17, 5 Temmuz 1326, s. 3.

ulaşmada ilk basamağı teşkil ettiği için değerlidir. İnsan "infirâd ve inhisâr sûretiyle hiçbir ferdin mukâbili olmayıp insanlık denilen keyfiyette müşterek olan bütün erbâb-ı hayata ait umûmi bir fikirdir."[158] İnsanı, 'düşünmesinin yanı sıra eşyayı değiştiren ve bütün varlıkların döneceği Mutlak'ı düşünme iktidarına sahip' olarak niteler.[159] İnsan için en açık gerçek ise diğer gerçekleri idraka yarayan ruha sahipliğidir.[160] Ahmed Hilmi, Descartes gibi ruhtan hareket etmesine rağmen ruhun karşısına Metafizik âlemde var olan bir Tanrı'yı koymaz. Ayrıca bilginin kaynağı hususunda, Tanrı konusunda tenzîhî düşünceden hareket eden Spiritüalistler gibi duyumları yok saymaz. Ona göre âlem Hak'tan ayrı olmadığı için duyumlarımızdaki tesirler Hak'tan ibarettir. Bilginin insanda doğuştan olmadığı, Allah'ın bir tecellîsi olduğu kabul edildiğinde Mutlak'ın tevhîdî prensibi de sağlanmış olur.[161] Ruh fikrine dair bu temellendirmeyle bedenin bir ceset, muayyen ve şekil sahibi iken ruhun mahiyeti meçhul ve sadece eserleri görülebilen olduğunu söyler. Bu eserler kendilerini idrak, hassasiyet ve irade şeklinde gösterirler. İnsanın beden ve ruhtan meydana gelişinin genel kabul olduğunu söyleyen düşünür, Kant'ın görüşlerini bir noktaya kadar haklı bularak tenkid eder. İnsanda 'ben' diyen organik ve ruhî fiilleri kendisine izâfe eden birlik ve ayniyetini kaybetmeyen ruhtur.[162] Tabiî tarihe ilişkin insanın Allah dışında bir sebep tarafından ortaya çıkarılışını reddeder. Ona göre Darwin tarafından iddia edilen düşüncelerin kabul edilebilmesi için Spiritüalizmin ve dindeki tenzih fikrinin (Düalizmin) reddedilmesi gerekir. Darwin'de protoplazmanın meydana gelişi açıklanamazken Haeckel ve Büchner'de, "Tabiatın kendi eseridir." fikrine rağmen Pasteaur'ün ilmî çalışmalarıyla bunun reddedildiğini söyler. Ona göre Transformist ve Evolusyonist düşünceler ancak Panteizm, Monizm ve İdealizmle bağdaşabilir.[163]

Batı düşüncesindeki ruh kavramı ile kendi görüşlerini açıklarken Spinoza'nın fikirlerini[164] zorlama bulan Ahmed Hilmi, irade ve hürriyet konusunda Spinoza'nın insanı idrak sahibi bir makine pozisyonuna indirdiğini düşünür.[165] İlâveten, Amprizmin önemine vurgu yapmakla beraber aklın inkârını redde-

158. Mihr-i Din Arûsî, *Beşeriyetin Fahr-ı Ebedîsi*, s. 17.
159. Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:3, 22 Nisan 1326, s. 3.
160. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?...*, s. 41; Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 33.
161. Mihr-i Din Arûsî, *Beşeriyetin Fahr-ı Ebedîsi*, s. 17-19
162. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?...*, s. 64-65; Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:29, s. 5, Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 57-61.
163. Bkz. Ahmed Hilmi, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No:19, 23,12 Ağustos/9Eylül 1326, s. 2-3/4; Ayrıca Darwinizm ve takipçilerinin geniş eleştirisi için bkz. A.Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, s. 91-119.
164. Geniş bir değerlendirmesi için bkz. A. Hilmi; *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, s. 66-72.
165. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 70-72.

der.[166] Amprik düşüncenin somut alanda geçerli olduğunu savunur.[167] E. Zeller'e dayanarak insanda ruh fikrinin ölüm karşısında duyulan hissiyattan kaynaklandığını ve bu hissin ilkel insanda dahi var olduğunu söyler.[168] Ruh kavramına Pytagoras ile başlayıp[169] Platon'un düşüncelerini P. Janet'e dayanarak açıklar.[170] Mimar analojisi ile Platon'un Spiritüalist Panteist olduğunu söyler.[171] Aristoteles'in Spiritüalist olarak yorumlanabileceği gibi Panteizme de eğilimli olduğunu ifade eder.[172]

Düşünürümüz Descartes'i son dönem Spiritüalizmin temsilcisi olarak görürken, onun 'Düşünüyorum o hâlde varım.' önermesinin düşünce ve beden ayrımını açıkça vermesine rağmen rUhun varlığını ispatlamaktaki yeterlilik düzeyine işaret eder. Bu anlamıyla düşünürümüz, düşüncenin maddenin bir ürünü olarak görüldüğü fikirlere, Descartes'ın bilimi değil, ahlâkı ölçüt alarak yaklaştığını ifade eder.[173] Ayrıca Descartes kozmolojisinin mekanik-Materyalizm olduğunu[174]Leibniz'in Spinoza'ya itirazına rağmen onun takipçisi olduğunu Monadlar nazariyesi ile Panteizme karşı olmasına rağmen, monadlarda var olduğunu düşündüğü sıfatları Tanrı'ya ancak 'yaratma ve îcâd' şeklinde atfedebileceğini, bunun ise cevher olan Tanrı'nın tarifine uymadığını ifade ederken Spiritüalizmin en zayıf noktasının burası olduğunu söyler.[175] XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Batı'da T.Reid, R.Collard, M.de Biran, T.Jouffroy, F.Raveison ve V. Cousin gibi isimlerin ruhun varlığını, bilinebilirliğini ve sonsuzluğunu kabul ettiklerini ve Panteizme yaklaştıklarını ileri sürmektedir.[176]

Ahmed Hilmi, "hakikat" konusunda Materyalizm ve Pozitivizmin zıddına bir kanâat belirtir.[177] Duyum ve tecrübe üstü kavramlara ulaşmada Spiritüa-

---

166. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 86.
167. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 80-90.
168. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 124; Ayrıca E. Zeller'e atfen belirtilen bu düşüncelerin P.Janet –G.Seailles'in "*Histoire de la Phlisophie*" isimli kitabın Fransızca baskısından alındığı anlaşılmaktadır. Krş. İçin: P. Janet, G.Seailles; *Metâlib ve Mezâhib*, s. 134.
169. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?...*, s. 125-126.
170. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 126-128; Krş. P.Janet-G.Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 138-139, A. Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H.Vehbi Eralp), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964, s. 63.
171. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?...* s. 127.
172. Bkz. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 129-131, 173-174; Krş. S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976, s. 84-88.
173. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 132; Krş. R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (çev. Mehmet Karasan) Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1967, s. 199-200.
174. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 131-133.
175. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 135.
176. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 135-138.
177. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 144.

lizm tarafından 'temyîz-i akl'ın araçsallaştırmasını, Gazalî'nin[178] ise buna, insana bir lütuf, nutfede Allah'ın bir tesviyesi ve 'tevhîd' akîdesini de sağlam temellere oturtan 'hâtır-ı cevvâl' dediğini hatırlatır.[179] Ruh konusunda onun vahdet-i vücûdun prensiplerine yaklaştığını savunur. Bir noktaya kadar Gazalî'ye katılırken ruh beden ilişkisinde onun cisimle bitişmeyen, cisim ve yön olmayan ve bu noksanlıklardan uzak olması dolayısıyla sıfatlandırılmayan ruh fikrinin ilimle bağdaşmayacağını ve ruhun nutfede yaratıldığı fikriyle bu görüşlerinin çeliştiğini ileri sürer. Gazalî'nin önemini inkâr etmeyen Ahmed Hilmi, onun görüşlerinin dönemin koşulları içerisinde -Allah'ın sıfatlarının dahi kabul edilmekte tereddüt edildiği koşullarda- analiz edilmesi gerektiğini söyler.[180] Gazalî'nin ruhun nutfede meydana gelmesi görüşüyle ruhun ezelî ve Hakk'tan ibaret olamayacağını, aynı zamanda da cisimleştirilmemesi itibariyle Hakk'tan gayrı olamayacağını söyler.[181] Ruhun bedene bağlanışından önce kendi zâtını ve Yaratıcı'sını bilişi ve bedenden ayrıldıktan sonra kazandıklarını ve şahsiyetini devam ettirmesi gibi meseleleri içinden çıkılamaz olarak gören düşünürümüz, bunun çözümüne dair felsefede düşünülmedik yol bırakılmadığı ve konu, bilimsel açıdan çözüme kavuşturulamadığı için Gazalî'nin bu konuda eleştirilemeyeceğini söylüyor.[182]

İbn-i Sînâ ve İbn-i Rüşd'ün fikirlerine de temas ederken birincisinin İslâm tasavvuf anlayışına yaklaştığını; ikincisinin ise, Aristo'nun tercümanı gibi göründüğünü söyler.[183] Tasavvuf hareketi içerisinde ise ruhun Allah'ın nûrundan başka bir şey olmadığını ifade eder.[184] Hurûfîlik okulunun bilimle bağdaşmayacağını, Şeyh Bedreddin'in ruhun Allah'ın bir emri olduğunu ve insan şahsiyetini kabul ettiğini belirtir. Görüşlerine değer verdiği Muhyiddîn-i Arabî'nin ruh hakkındaki düşüncelerinden genelde faydalanmakla birlikte özellikle insanın parçalarının ölümden sonra Allah'a döndüğünü ve ölümle başlayan yeni dünyaya uygun bir mürekkep cismâniyetin Allah tarafından beraber kılındığını ve bu görüşle ruhun bekasının da sağlandığını ilâve eder.[185]

Ruh kavramını Psikoloji alanı ve Metafizik alanı olmak üzere ikiye ayırır. Metafiziğe ait olan, ruhun hakikatıdır. Ona "ilmü'r-rûh" adını verir. Metafizik

---

178. Gazalî'nin ruh ile ilgili düşüncelerinin Ahmed Hilmi tarafından detaylı değerlendirmesi için bkz. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 138-170 ve *Hikmet* dergisi 18. Sayıdan 43.sayıya kadar.
179. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkan Mümkün müdür?...*, s. 146.
180. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 151-154.
181. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 160.
182. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 169-170.
183. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 172-175.
184. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 178-179.
185. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 180-190.

saha tamamen aklîdir ve ruh kendi kendisini dolaysız olarak bilir.[186] İnsan ruhunu 'vicdan' ile fark eder. "Vicdan, rûhun kendi kendini, safâhat ve ameliyatını âniyen bilişidir. Fi'l-vâki, hissettiğimizi hissetmeseydik, hissetmemiş olurduk. Nasıl ki tefekkür ettiğimizi tefekkür etmeseydik hiç tefekkür etmemiş sayılırdık. Demek ki, ihsâsâtı his ve efkârı tefekkür vicdandır."[187] ifadeleriyle de vicdan kavramını açıklar.[188] Ruhu, Gazalî gibi, Allah'ın bir lütfu olarak görürken, "Onun birliği reddedilemediği gibi çokluğa döndürülmesi de imkânsızdır ve ruh Allah'ın bir emridir." demektedir.[189] İnsan hayatı açısından belirtisi akıl ve düşüncedir.[190] Beden ruh ilişkisinde ruhu öncelemektedir.[191] Ruh ve şahsiyet ilişkisinde hayvan ve insan farkını cansızlarda ve hayvanlarda şahsiyet olmaması ile açıklayarak şahsiyetin ölümle birlikte dağılan bedende değil, ruhta aranması gerektiğini temellendirir. Şahsiyet ve ruhun bekası konusunda Allah, kâinat ve ahlâk görüşlerinden hareket ederek kendi düşüncesini açıklar. Ölüm ile birlikte ruh ne olacak sorusunu açıklamada tecrübe ve akıl sahasının dışında tasavvufun keşf ve ilhama dayalı düşüncelerinin geçerli olacağını söyler.[192]

Ahmed Hilmi, Psikoloji alanına şuur kavramından başlar ve Psikolojinin insan hayatındaki değerine işaret eder.[193] Psikolojiye önem vermeyen ekollere rağmen onun bilimlerin başlangıcı ve esası olarak görülebileceğini söyler.[194] Metafiziği temel yapan bir Psikolojiyi kurmada 'insandan Tanrı'ya' yönteminin sağlıklı ve emin olduğunu vurgular. Bu yaklaşımını ise Fransız Spiritüalist V. Cousin'in fikirleriyle daha da temellendirir.[195] Ahmed Hilmi, İslâmî düşüncede Psikoloji konularına verilen öneme rağmen bilim olarak kurulamaması sonucu Metafizik ve ahlâk içerisinde işlendiğini söyler.[196] Ona göre Psikoloji insan ruhunun hallerinden, değişimlerinden ve olaylardan bahseder.[197] Psikolojinin sahasını Fizyoloji ve Biyolojiye indirgemek isteyenlere karşı Fizyoloji ve Psikoloji arasındaki farklara dikkat çeker. Ona göre Psikolojinin sahası; duygular, düşünceler, irâde ve vicdan, yani ruh hayatıdır.[198] Bu ifadelerden de an-

---

186. Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 21.
187. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 43.
188. Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâmî*, s. 278.
189. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 195-196.
190. Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 26-27.
191. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 196.
192. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 202.
193. Bkz. Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 18.
194. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 18.
195. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 19; Krş. İçin Bkz. Georges Dwelschauvers, *Muâsır Fransız Psikolojisi*, (Çev. Mustafa Şekip Tunç), Maarif Vekaleti Yayınları, İstanbul, 1940, s. 24.
196. Ahmed Hilmi, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, s. 20.
197. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 21.
198. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 21-25.

laşılacağı üzere Ahmed Hilmi, Psikolojiyi Metafiziğin ilk basamağı olarak görmekte ve şuura dayalı bir Psikoloji ilmini savunmaktadır.

Ahmed Hilmi, Batı Spiritüalizminin prensipleri arasında irade hürriyetini belirtirken konuyu madde, bitki ve hayvan açısından değerlendirir. İnsan hürriyetinin olup olmadığını ve Mutlak Varlık'ın yerini araştırır. Konuyu makro-kozmozdan hareketle temellendirmektedir. Determinizme veya Ahmed Hilmi'de 'cebr-i mutlak' olarak ifade edilen fikre göre cansızlar âleminde Mekanizm ve sevk-i tabiî ile hareket eden hayvanlarda irâde ve hürriyet yoksunluğu geçerlidir.[199] Materyalizm, Panteizm, Determinizm ve bazı dinî mezheplerde (Cebriyye-i müfrita) insan iradesi yok sayılır.[200] Ehl-i Sünnet ise insanda cüz'î ve kayıtlı bir irade ve hürriyet kabul eder ve bu Kur'an tarafından da açıkça belirtilir. Ahmed Hilmi'de insan sınırlı da olsa irade ve hürriyet sahibidir. Tesirlere ve tabiat olaylarına boyun eğse dahi onları değiştirebilir ve hafifletebilir. Ona göre bu fikirler tasavvufî düşünce ile de uyumludur.[201] Vicdanı ile Mutlak Varlığı bulan doğal bir kayıt ve şarta bağlı olan hürriyet ve iradesini de anlayıp bulacaktır. Allah'ın iradesi ile insan hürriyet ve iradesi arasında ilgi kuramayanların kazâ ve kaderi insana kıyasla anlama çabasında olduklarını ve bunun İslâm'ın ruhuna ters olduğunu söyler.[202]

ÖZGÜNLÜĞÜ

Düşünürümüzün de belirttiği üzere bizde felsefe eğitiminin henüz genelleşmediği[203] bir dönemde Batı bilim dünyası ile ortak kanaatlere ve zamanımız anlayışına uygun bilgi sınıflandırması yapması, dönemi içerisinde onu özgün kılmaktadır. Bilim anlayışı bağlamında da A. Hilmi dogmalardan hareket etmeyen tecrübe ve gözleme önem veren ve zamanının bilim ve felsefe dünyasını yakından takip eden bir düşünürdür.

Ahmed Hilmi'nin bilim, felsefe ve din sahasını birbirinden ayırması onun tarafsız kalmaya çalışması olarak değerlendirilebileceği gibi sübjektif kanaatlerin belireceği din sahasında objektif olmaya çalışması ve bağnaz bir tutuma sahip olmadan ilimlere başvuruyor olması da önemli görülebilir. Batı felsefesine olan hâkimiyeti, ele aldığı düşüncelerin kaynağına giderek kanaatlerini kuvvetlendirmesi dikkat çekicidir.

---

199. Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, s. 52-54.
200. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 57.
201. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 58-62.
202. Ahmed Hilmi, *a.g.e.* s. 60-61.
203. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?...*, s. 24.

Siyasî düşüncelerini milliyetçiliğin etkisi ile Türk Edebiyatında Tûran fikrini Ziya Gökalp'ten önce kaleme aldığı şiirlerinde ifade etmiştir.[204] Karşı çıktığı düşünceleri sadece bir itiraz nev'inden veya siyasî-dinî açıdan reddetmek için ele almadığı, aksine bu fikirlerin kendi düşüncesine ve İslâm'a olan aykırılığı açısından değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Yazmış olduğu *İslâm Tarihi* ve diğer eserleri bu türden çalışmalara örnek olarak verilebilir.[205] Bu bağlamda, bir örnek olarak Materyalizm tenkidini ele aldığımızda bile, görüşleri ile hem Osmanlı aydınlarını hem de Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne intikal edenleri etkilediğini söyleyebiliriz.[206]

Ahmed Hilmi, Mutlak Varlık konusuna inançlı bir düşünür olarak yaklaşmaktadır. Ancak inancı önyargılar veya Dogmatizm üretmemiştir. Hükümlerinde mantıkî olanı tercih ederken meselâ Spiritüalizmin birçok faydasına rağmen Düalist içeriğini ise eleştiriye tâbi tutar. Onun, sudûr nazariyesine veya her yerde her şeyde bir olan Allah telakkîsine veya Allah'ı bir nur olarak gören vahdet-i vücûd anlayışına da taraftar olmadığını görüyoruz. Bu bağlamda onu Ehl-i Sünnet kelâm anlayışı ile tasavvufun mefhumlarını birleştirmeye çalışan mütefekkirlerden biri olarak görebiliriz.

Ahmed Hilmi'nin kâinatın yaratılışı üzerine görüşleri bilim, felsefe, kelâm ve tasavvufî düşüncenin yorumları ve kavramlarının bir sentezi olsa da kendi düşünce sistemi içerisindeki bütünlüğü görebiliriz.

Ahmed Hilmi, felsefî ve bilimsel mânâda, özellikle Psikoloji sahasında, Batı düşüncesinin insan anlayışlarının eksiklik, çıkmaz ve çelişkilerini ortaya koymaya çalıştığı ruh ve ruhçuluk hakkındaki düşünceleriyle, insandaki beden ve ruh ayrımına ve aralarında var olduğu kabul edilen kemiyet ve keyfiyet farklarına karşı çıkarak kabul ettiği ruh-beden bütünlüğüyle çokluk içinde birliği sağlamış, kaos içinde bir varlık anlayışını da 'bir'e indirerek insandaki birliği temin etmiştir. Çünkü insan, "Bedeni ile kemiyetin gelip geçici esir ve parçacıklar yığınının somut ifadesi iken; ruh ise, bizdeki keyfiyetin değişmez, hür ve tükenmez birlik prensibinin sürekli bir ifadesidir."[207] düşüncesini uzun yıllar önce dile getirir gibidir.

Ruhu nutfede yaratılmış olarak kabul eden düşünür iyilik ve kötülük gibi kavramların kul ve yaratıcı arasındaki bağın temelini oluşturduğunu, ruhun ezelîliğini değil bekasını ve ölümden sonra hesaba çekileceğini, tenâsüh inan-

---

204. Bkz. Dipnot 40.
205. Bu duruma Ülken, Abdullah Cevdet'e dair değerlendirmelerinde değinmektedir. H.Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi I*, s. 404.
206. Şükrü Hanioğlu, *Erken Cumhuriyet İdeolojisi ve Vülgermateryalizm I*, 22 Kasım 2008 *Zaman Gazetesi*.
207. S. Ahmet Arvasi, *İnsan ve İnsanötesi*, 2. Baskı, 9 Işık Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 25.

cından hareketle rûhun bir cevher olduğu fikrini eleri sürenlere katılmayarak kelâmî düşünce ve tasavvuf hareketini birleştirme yoluna giderek ruhun bekasını savunur.

Düşünürümüzün ele aldığı problemler gelenekselleşmiş alanlar olmasına karşılık geliştirdiği bakış açıları, yorumlar, izahlar, çözüm önerileri Ahmed Hilmi'ye özgüdür. Ayrıca İslâmî düşüncede ayrı ihtisas sahaları olan 'kelâm' ve 'tasavvuf'u Allah'ın varlığı ve birliğini sağlamada sentezleme çabası, onun orijinal yönü olarak kabul edilebilir. Bir başka özgün yanı olan, tasavvufta insan idrakı ve tefekkürü açısından yapılan tasniflere güncel bilimsel karşılıklar ve cevaplar araması ise, dönemin bilim anlayışı açısından cesur bir hareket olarak nitelenebilir.

ETKİLERİ

Ahmed Hilmi'nin Çağdaş Türk Düşüncesi içerisindeki yeri açısından onu bir felsefe öğreticisi olarak ele almak gerekir. Çünkü ona göre yaşadığı dönem bir geçiş dönemidir ve bizde felsefe henüz yok mahiyetindedir. Ayrıca toplumsal meselelere işaret etmesi açısından Cemil Meriç'le birlikte Sosyolojik bakışı ülkeye taşıyanlar arasındadır. Bir başka açıdan yayımcılığıdır ki, çıkarmış olduğu gazete ve dergileri ile halkı her açıdan aydınlatma görevini üstlenmiştir. Diğer taraftan günümüz akademik dünyası onun hakkında yapmış olduğu çalışmalarla düşünürümüzün sadece zamanı için değil günümüzde de etkili olduğunu göstermektedir.

DEĞERLENDİRME

Osmanlı'nın her alanda bir duraklama içerisinde olduğu dönemde felsefî düşüncede de durgunluk yaşandığı ve Tanzîmat'la birlikte Batılı bilim ve felsefe anlayışlarının ülkemizde hissedilmeye başlandığı durumda bunlara bir reaksiyon olarak manevî ilimlerin ortaya çıkması beklenen bir sonuçtur. Yine bu Batı düşüncesi içerisinde kendisini bilimsel ve felsefî hareket tarzında organize eden Spiritüalizmin hem tenkidçisi hem de adeta savunucusu olarak Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi gösterilebilir.

Ahmed Hilmi, yaşadığı dönem gibi siyasî açıdan adeta bir tekâmül içerisindedir. Başlangıçta Osmanlıcılık ideali ile yazılar kaleme almış fakat Balkan Harbi sonrasında Türkçü-İslâmcı bir çizgide düşünceler ortaya koymuştur. Fikrî eserlerinde Ahmed Hilmi, görüşlerini felsefe, bilim ve din açısından kaleme

alarak birbirleriyle olan irtibatlarını kurmaya çalıştığından kendine ait bir yol geliştirmiştir.

Düşünürümüz felsefe tarihindeki bütün filozofları ve ekolleri ciddi şekilde inceleyip değer düzeylerini, bilime neler kazandırıp kazandırmadıklarını, çıkmaz ve çelişkilerini kendince ortaya koyarken bilimsel objektiflik içerisinde kalmaya özen gösterir. İslâm düşüncesine karşı önyargıları tenkid ederken onları Batı olduğu için değil, gayelerine ulaşmada gösterdikleri aksaklıkları belirtmek için tenkid etmiştir. Ayrıca Batı'ya nakilci bir şekilde yaklaşmayarak İslâmî düşünce ile bağdaşma ilişkisini tartışma konusu yapmış ve bu zeminde felsefî düşüncelerini ortaya koymuştur. Felsefede Metafiziği kendisine çıkış noktası yapan Ahmed Hilmi, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ı bulma hedefi için bütün bilimsel, felsefî ve dinî alanları destekleyici olarak görmüştür. Bu açıdan akılla izah ettiği Metafizik alanı inancıyla tamamlama yoluna gitmiştir.

Varlığı izah etmeye çalışan Ahmed Hilmi gerçek bir Spiritüalist olmasının yanı sıra İslâmî kaynaklı Monist bir düşünceyi benimserken problemi koymada Batı felsefesi ile beraberdir, fakat tahlil ve çözümde onlardan ayrılmaktadır. Onun Spiritüalizmi tesâdüfî olarak bulduğu söylenemez, çünkü XIX. yüzyılın Pozitivist ve Materyalist öğretileri karşısında zaman zaman eleştirilere tâbi tuttuğu Spiritüalizmi bilinçli tercih etmiştir. Özellikle Spiritüalizmin kendi düşüncesiyle örtüştüğü görüşlerine daha fazla önem vermiştir. Bu durum Spiritüalist ekol tarafından kurulan ve geliştirilen ve Metafiziğin temellendirilebildiği Rasyonel Psikolojiyi benimsemesinde kendini gösterir.

Ahmed Hilmi için 'eklektik' bir şahsiyet demek mümkündür. Bu açıdan ruhsuz ve temelsiz felsefî ekollere karşı İslâmî düşünceyi savunma çabasında felsefî bir sistem kurmamıştır. Lakin felsefenin bütün problemleriyle uğraşmış olması itibariyle, bir filozofun taşıdığı bütün özelliklere sahip bir Türk-İslâm düşünürü olarak Türk düşünce tarihinde kendine özgü yerini almıştır.

KAYNAKÇA

Ahmed Hilmi'nin Eserleri

Ş. F. Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkar Mümkün müdür? Yahud Huzur-ı Fende Mesalik-i Küfr*, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, Kostantiniye, 1327.

——— , *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz*, (Dârülfünûn Efendilerine Tahriri Bir Konferans), Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, Konstantiniye, 1329.

———, *Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Dârü'l-Hilâfe, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1332.

——— , *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, Kostantiye, 1327.

——— , *İslâm Tarihi*, (Yayına Haz. Ziya Nur), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1982, s. XIX-XXXVIII.

———, *Öksüz Turgut*, Hikmet Matbaası, Konstantiniye, 1326.

———, *Senûsîler ve XIII. Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslâmîsi Seyyid Muhammed es-Senûsî*, İkdam Matbaası, İstanbul 1325.

———, *Târîh-i İslâm*, I-II, Hikmet Matbaası, Kostantiniye, 1326.

———, *Üss-i İslâm*, Dârü'l-Hilâfe, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1332.

———, "Âlem-i İslâmın Zaaf ve Kudreti", *Hikmet*, No 18-19, 5 Ağustos 1326, s. 6-7.

———, "Felsefe-i Asr ve İlm-i İçtimâiyyât", *Hikmet*, No:28-29, 31-32, 14 T.evvel 1326, s.

———, "İfade-i Mahsûsa", *İttihâd-ı İslâm*, Aded 1, 4 K.evvel 1324, s. 1-2.

———, "Mısır Meselesi", *Hikmet*, No:10, 10 Haziran 1326, s. 1-3.

———, "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No: 2, 3, 5, 6-19, 24, 26-30, 31-33, 15 Nisan 1326, s. 2-3.

———, "Türklük ve Türkler", *Hikmet*, No:60, 26 Mayıs 1326, s. 1-3.

Filibeli Hilmi: "İçtimaiyyat-Yine Türkler İtham Ediliyor", *Hikmet*, No:61, 2 Haziran 1327, s. 2.

——— , "İttihâd-ı İslâmı Niçin Te'sîs Ettik", *İttihâd-ı İslâm*, Adet 16, 20 Mart 1325, s. 2.

——— , "Hâlet-i Hakîkiyyemiz", *Hikmet*, No:45, 10 Şubat 1326, s. 3-4.

———, "Hikmet-i İslâmiye", *İttihâd-ı İslâm*, Aded 4, 6, 7, 8, 25 K.evvel 1324, s. 1.

——— , "Körü Körüne Taklid Hakkında", *Hikmet*, No.5, 6 Mayıs 1326, s. 3-4.

———, "Siyâset-i İslâm", *İttihâd-ı İslâm*, Aded 5, 8 K.evvel 1324, s. 1-3.

——— , "Tasavvuf-ı İslâmî", *Hikmet*, No: 2, 3, 5, 6-19, 24, 26-30, 31-33, 15 Nisan 1326, s. 2-3.

Özdemir, "Temenniyat", *İttihâd-ı İslâm*, Aded 4, 25, K.evvel 1324, s. 1.

——— , *Türk Armağanı*, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, Kostantiniye, 1330.

———, *Türk Rûhu Nasıl Yapılıyor*, Dârü'l-Hilâfe, Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, Konstantiniye, 1329.

———, "Kayalar Marşı", *Hikmet*, No:41, 13 Kanunisani 1326, s. 3.

———, "Sade Sözler-Kan Birliği, Din Birliği", *Hikmet*, No:44, 3 Şubat 1326, s. 3.

——— , "Sade Sözler-Türk Mezarı", *Hikmet* No: 41, 13 Kanunisani 1326, s. 3.

———, "Türk Kardaşlarıma I", *Hikmet*, No: 6, 13 Mayıs 1326, s. 7.

Mihr-i Din Arûsî, *Beşeriyetin Fahr-ı Ebedîsi Nebimizi Bilelim*, Hikmet Matbaası, İstanbul, 1331.

Şeyh Mihri Din, *Müslümanlar Dinleyiniz.*

———, "Cihad-ı Ekber", *Hikmet*, No: 65-66, 30 Haziran-7 Temmuz 1326.

———, Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa (Müslümanlara Rehberi Siyâset), Hikmet Matbaası, Konstantiniye, 1327.

———, "Menâfi-i Millet, Vatan ve Din", *Hikmet*, No: 25, 2 K.evvel 1326, s. 1-3.

Diğer

Armaoğlu, H. Fahir; *Siyâsî Tarih Dersleri* (1789-1919), Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, Sevinç Matbaası, Ankara, 1961, s. 130.

Arvasi, S. Ahmet; *İnsan ve İnsanötesi*, 2. Baskı, 9 Işık Yayınevi, İstanbul, 1977.

Bolay, Süleyman Hayri; *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yayınları, 3. Baskı, ?, ?, s. 13-65.

———, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.

Boutroux, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, (Çev. H. Z. Ülken), M.E.G ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri II*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 133-1342, s. 156-157.

Descartes, Rene; *Metafizik Düşünceler*, (çev. Mehmet Karasan) M.E. Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1967.

Dwelschauvers, Georges; *Muasır Fransız Psikolojisi*, (Çev. Mustafa Şekip Tunç), Maarif Vekaleti Yayınları, İstanbul, 1940.

Fındıkoğlu, Z. Fahri; *Tanzîmat'ta İçtimai Hayat Tanzîmat I (100. Yıldönümü Münâsebetiyle)*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 640.

Gökalp, Ziya, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, (Sad. T. Fikret Güncüler), Kadro Yayınları, İstanbul, 1977.

Güngör, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1987.

Hanioğlu, M. Şükrü; *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti ve Jön Türklük I (1889-1902)*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 627.

Işık, Kemâl, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.

Janet, P.- Seailles, G.; *Metâlib ve Mezâhib*, (Çev. Elmalılı M. H. Yazır), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul,1978.

Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I*, (çev. Ahmet Arslan), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.

Mardin, Şerif; *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983, s. 98.

Meriç, Cemil; *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 88.

Örik, Nahid Sırrı; *150 Yılın Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Ekicioğlu Yayınevi, İstanbul, 1972.

Poincare, Henri, *Bilim ve Varsayım*, (çev. F. Yücel), M.E.G. ve Spor Bakanlığı Yayını, İstanbul, 1986.

Sander, Oral; *Siyâsî Tarih (İlkçağlardan 1918'e)*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1989

Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi I-IV*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974-1976.

Tansel, F. Abdullah; "Ş. Ahmed Hilmi'nin Özdemir Mahlasıyla Yayınladığı Türklük-İslâmlık ve İslâm Birliği Mefkuresini Müdafaa Ettiği Şiirleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı 12, Haziran 1981, s. 149-171.

Uludağ, Zekeriyya; "Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Eğitime Bakışı", *Ondokuz Mayıs Ünivesitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Aralık 1994, Samsun, s. 9, ss. 233-245.

Ülken, Hilmi Ziya; *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, I-II, Selçuk Yayınları, Ankara, 1966.

Weber, Alfred; *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964.

MÛSÂ KÂSIM EFENDİ: ISLAHATÇI BİR ŞEYHÜLİSLÂM OLARAK*

Ferhat Koca**

HAYATI

Mûsâ Kâsım Efendi, 1275/(1858-59) yılında Erzurum'un Tortum ilçesine bağlı Pehlivanlı (Vıhik) köyünde doğdu. İlk eğitimini köyünde aldı. Daha sonra Balıkesir'de yaşayan dedesi Nureddin Efendi'nin yanına gitti ve burada başta Selâhaddin Ali eş-Şuûrî Efendi olmak üzere çeşitli hocalardan okudu.

Balıkesir'den İstanbul'a geçen Mûsâ Kâsım, burada Kadıasker Eşref Efendi ve Hoca Şâkir Efendi gibi kişilerden dersler aldı. Bu eğitim sürecinin sonunda, 1306/(1888-1889) yılında açılan Ruûs imtihanını kazanarak müderris oldu ve Fatih Camii'nde ders vermeye başladı.

1318/(1900-1901) yılında Mekteb-i Kudât Mecelle muallimliğine atanan Mûsâ Kâsım Efendi, daha sonra Mekteb-i Sultânî, Dârü'l-Fünûn ve Dâru'l-Muallimîn hocalıklarına tayin edilerek aynı anda dört ayrı yerde görev yaptı. Ayrıca, Mekteb-i Hukuk'da Muhâkemât-ı Hukûkiyye, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'ne bağlı Medresetü'l-Mütehassisîn'in Tâlî kısmında ise usûl-i fıkıh müderrisliği yaptı. 1 Muharrem 1325/(14 Şubat 1907) tarihinden itibaren kendisine Haleb Mevleviyeti tevcih edildi. Aynı yıl içerisinde Bâb-ı Meşîhat Tedkîk-i Müellefât Hey'eti Başkitâbeti'ne, daha sonra da aynı heyetin (meclis) azalığına atandı.

---

* Bu makale *Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları* (İstanbul 2002, Rağbet Yayınları) adlı eserimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

** Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı.

1908 yılında II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra, Maârif Nezâreti'nde kurulan Meclis-i Kebîr-i İlmî üyeliğine, Hey'et-i A'yân'ın teşkili sırasında da Meclis-i A'yân a'zâlığına tayin edildi.

4 Receb 1328/(12 Temmuz 1910) tarihinde Sadrazam İsmail Hakkı Paşa kabinesinde Meşîhat Makâmı'na (şeyhülislâmlığa) atanan Mûsâ Kâsım Efendi, 5 Şevval 1329/(29 Eylül 1911) tarihinde hükûmetle birlikte istifa ederek bu görevinden ayrıldı.

Sadrazam Said Paşa'nın sekizinci defa sadârete gelişinde, 6 Şevval 1329/(30 Eylül 1911) tarihinde kabineye tekrar Şeyhülislâm olarak giren Mûsâ Kâsım Efendi, üç ay sonra 9 Muharrem 1330/(30 Aralık 1911) tarihinde hükûmetle birlikte bu görevinden istifa etti.

Mûsâ Kâsım Efendi, 5 Receb 1334/(8 Mayıs 1916) tarihinde kurulan Sadrazam Said Halim Paşa kabinesinde üçüncü defa şeyhülislâm olarak görev aldı, ancak 8 ay 26 gün sonra, 10 Rebîülâhir 1335/(3 Şubat 1917) tarihinde hükûmetle beraber bu görevinden ayrıldı.

Talat Paşa'nın 11 Rebîülâhir 1335/(4 Şubat 1917) tarihinde kurduğu kabineye de şeyhülislâm olarak giren Mûsâ Kâsım Efendi, bu kabinede aynı zamanda Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti Vekilliği de yaptı. İttihat ve Terakki Fırkası'nın hükûmetten çekilmesiyle, 2 Muharrem 1337/(8 Ekim 1918) şeyhülislâmlık makamından ayrıldı.

Mûsâ Kâsım Efendi, dört defa geldiği meşihat makamında toplam 5 yıl 1 ay 4 gün şeyhülislâmlık yaptı.

Şeyhülislâmlık görevinden ayrıldığı dönemlerde Medresetü'l-Kudât, Süleymaniye Medresesi ve Medresetü'l-Vâizîn muallimliklerinde bulunan Mûsâ Kâsım Efendi, bütün bu görevlerinden dolayı Murassa Mecîdî Nişanı ve Altın Liyâkat Madalyası ile ödüllendirildi.

Birinci Dünya Savaşı sonunda yapılan Mondros Mütârekesi Dönemi'nde, Damad Ferid Paşa Hükûmeti tarafından 7 Cemâziyelâhir 1337/(10 Mart 1919) tarihinde, eski sadrazamlardan Said Halim Paşa ve diğer İttihat ve Terakki Cemiyeti liderleriyle birlikte Mûsâ Kâsım Efendi de tutuklanarak Bekir Ağa Bölüğü'ne hapsedildi. Burada kurulan Divan-ı Harb-i Örfî mahkemesinde yargılanan Mûsâ Kâsım Efendi, 14 Şevval 1337/(13 Temmuz 1919) tarihinde, 15 yıllık kürek cezasına çarptırılmıştı; daha sonra bu cezası Sultan Vahdeddin tarafından 3 yıl sürgüne çevrildi.

Sürgün bulunduğu Edirne'de 1920 yılında vefat eden Mûsâ Kâsım Efendi, Edirne Murâdiye Camii'nin bahçesine gömüldü.[1]

---

1. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin hayatı ve eserleri için bkz. *İlmiyye Salnâmesi*, s. 626-627; Abdülkâdir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, Ayyıldız Matbaası,

ESERLERİ

Mûsâ Kâsım Efendi eğitim-öğretim ve idarî görevleri yanında ilmî çalışmalardan da geri durmamış, telif ve tercüme olmak üzere çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden bir kısmı basılmış, bazıları ise yazma hâlde bulunmaktadır.

Mûsâ Kâsım Efendi'nin eserleri şunlardır:

1. *İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet*, İstanbul 1324, yy., 13 s.: Bu risâlede istişâre, danışma ve hürriyetin İslâm'daki yeri ve önemi anlatılmıştır. Adı geçen risâle *Külliyât* içerisinde, "İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet" başlığı altında (s. 243) yer almıştır.
2. *İslâm'da Cihad*, Dersaâdet 1333, Matbaa-i Hayriyye ve şürekâsı, 23 s.: Bu risâlede cihadın önemi ve gerekliliği çeşitli âyetler ışığında anlatılmıştır. Söz konusu risâle, *Külliyât* içerisinde, "İslâm'da Cihad" başlığı ile (s. 310) yer almıştır.
3. *İhlâs ve AlakTefsirleri*, Dersaâdet 1334, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 16 s.: Bu risâlede İhlâs (s. 2-5) ve Alak (s. 6-16) sûreleri kısa bir şekilde tefsir edilmiştir.
4. *Zevrâ ve HavrâTercümesi*, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1335, Şehzadebaşı - Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 62 s.: Celâleddîn ed-Devvânî'nin (ö. 918/1512) mebde' ve meâd (başlangıç ve sonuç/yaratılış ve âhiret hayatı) konusundaki görüşlerini içeren *Zevrâ ve Havrâ* adlı eserinin tercümesidir.
5. *Safvetü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul 1336, Matbaa-i Âmire, I c., 408 s.: Mûsâ Kâzım Efendi, meşhur Osmanlı edib ve muharriri Ahmed Midhat Efendi'ye (ö. 1331/1912) tefsir dersleri vermiş ve Ahmed Midhat Efendi'nin bu derslerdeki takrirleri kaydetmesiyle *Safvetü'l-beyân* adlı eser ortaya çıkmıştır. Bu eser Kur'ân-ı Kerîm'in on cüzüne ait takriben üç bin sayfalık bir tefsir olup onun sadece Bakara Sûresi 73. âyete kadar olan birinci cüz'ü basılabilmiştir.
6. *Külliyyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâsım*, İstanbul 1336, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 329 s.: Mûsâ Kâsım Efendi'nin çeşitli dergilerde neşredilen makaleleri, bazı risâleleri, konferansları ve beyannâmelerini içeren bu kitap tarafımızdan sadeleştirilerek neşredilmiştir (bk. *Külliyât*, Ankara 2002, Ankara Okulu Yayınları).

---

s. 233-237; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, İstanbul 1981, IV-V, 157-158; Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi, *Külliyât* (nşr. Ferhat Koca), Ankara 2002, Ankara Okulu Yayınları, s. 13-64 (naşirin girişi); Ferhat Koca, *Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, İstanbul 2002, Rağbet Yayınları, s. 15-144; a.mlf., "Mûsâ Kâzım Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, 221-222.

7. *el-Fetâvâ el-Kâzımiye fî ıslâhi'l-fetâvâ et-Türkiye*, Ankara'da Diyânet İşleri Bşk. Ktp., nr. 173, yazma, 44 vr.: Mûsâ Kâsım Efendi'nin verdiği toplam 52 fetvâyı ve bunların Arapça kaynaklarını içeren yazma bir eserdir. Bu mecmua, tarafımızdan neşredilmiştir (bk. *Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvâları*, İstanbul 2002, Rağbet Yayınları, s. 220-232).
8. *Tercüme-i Vâridât*. Şeyh Bedreddîn-i Simâvî'nin (ö. 823/1420) tasavvuf ve vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde yazdığı *Vâridât* adlı eserinin tercümesidir (bazı nüshaları için bk. *Tercüme-i Vâridât*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2174; İstanbul Belediye Ktp., Belediye, nr. K. 564).
9. *Tahkîk-i Vahdet-i Vücûda Dâir Bir Risâlenin Tercümesi*. Karamânî Mehmed Cemâleddin Nûrî'nin vahdet-i vücûd hakkında kaleme aldığı *Risâle-i Tahkîk-i Vahdet-i Vücûd* adlı eserinin tercümesidir (bazı nüshaları için bk. İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin, nr. 313, 992, 1444; Belediye, nr. K. 433).

Ayrıca, kaynaklarda Mûsâ Kâsım Efendi'nin *Akdü'l-Hakâyık* adında (Mekteb-i Sultânî'de verdiği derslerle ilgili) küçük bir akâid risâlesi kaleme aldığı belirtilmektedir. Yine o, Gazalî'nin, *Tehâfütü'l-felâsife*'si ile İbn-i Rüşd'ün *Ecvibe* adlı eserleri üzerinde çalışmış ve bu konudaki görüşlerini *Külliyât*'ta "İslâm'da Felsefe" başlığı altında anlatmıştır.

MÛSÂ KÂSIM EFENDİ'NİN İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

Mûsâ Kâsım Efendi, Osmanlı Devleti'nin en kötü günlerinde yaşamış, çeşitli hükûmetlerde şeyhülislâmlık yapmış, devletin çöküşüne bizzat şahit olmuş ve bu çöküşü durdurabilmek için uğraşmış ilim ve düşünce adamlarından biridir.

Şimdi burada, Şeyhülislâm Mûsâ Kâsım Efendi'nin İslâm düşüncesindeki yerini; medeniyet tasavvurunu, İslâmcı siyaset anlayışını, İslâm felsefesi, kelâmı ve hukuku gibi çeşitli alanlardaki genel yaklaşımlarını tespit etmeye çalışacağız.

Medeniyet Görüşü: Medeniyyet-i Sahîha ve Diyânet-i Hâkka

Medeniyet konusunda çeşitli makaleler yazan Şeyhülislâm Mûsâ Kâsım Efendi, bu konudaki görüşlerini özellikle "Medeniyyet-i Sahîha – Diyânet-i Hâkka" adlı makalesinde dile getirmiştir. Burada medeniyeti, "bir şehirde, bir köyde, neresi olursa olsun, bir mahâlde toplu olarak yaşamak" şeklinde tanım-

layan Mûsâ Kâsım Efendi, medeniyetin insanoğlunun yaratılış ve tabiatının gereği olduğunu, zira insanların hayvanlar gibi basit ve sade bir hayat yaşayamadıklarını, onların yaşayabilmek için tek başına temin edemeyecekleri birtakım şeylere muhtaç olduğunu, dolayısıyla insanların ta yaratılışın başından beri birbirine yardım ederek ve bir yerde toplu olarak yaşayageldiklerini ve insanın tabiat bakımından medenî olmasının anlamının da bu olduğunu söyler.

Yaratılışı gereği medenî olan insanlar elinde, her asırda bir tür medeniyet doğmuş ise de "medeniyyet-i kâmile"ye ulaşmanın her kavme nasip olmadığını belirten Mûsâ Kâsım Efendi, bu kâmil medeniyet denilen şeyin, sadece bir toplumun tabiî ve matematik ilimlerde ilerlemesi ve çeşitli teknolojileri icat etmesi, büyük şehirler, geniş caddeler, yüksek binalar yapması vs. anlamına gelmediğini, medeniyetten asıl amacın bütün halkın refah ve saadet içerisinde yaşaması olduğunu, ancak ilimler, fenler ve çeşitli teknolojilerin en çok ilerlediği ülkelerde ise bu refah ve saadete nail olanların, toplumun sadece yüzde biri nispetinde olduğunu, geri kalan halkın ise uçsuz bucaksız geçim sıkıntıları altında ezildiğini anlatır.

Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, gerçek medeniyet, yani "medeniyyet-i sahîha" ise, "insanlara her türlü esbâb-ı saadet ve refahiyyeti bahşeden bir medeniyettir." Yine ona göre bu medeniyet, ancak her işte istikâmet, her hususta adalet, insan nev'ine yardım ve bütün aklî noksanlıklardan kaçınmakla meydana gelir. Böyle bir medeniyet ise, Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre ancak "diyânet-i hâkka ile kâim" olur. Çünkü insanda yaratılışı gereği birtakım hayvanî kuvvetler ve şehevî unsurlar vardır. Şâyet, insan kendisini bir manevî terbiye altında bulundurmaz, nefsinin galip bir kuvvet ve kahredici bir kudrete karşı mahkûm olduğunu tasdik etmez ise, yalnız adı geçen kuvvet ve unsurların gereklerini elde etmeye çalışıp aklî melekelerine asla önem vermez.[2]

İnsan, sürekli olarak hayvanî kuvvet ve şehevî arzularını elde etmeye çalıştığı ve nefsanî heveslerine mağlup olduğu zaman, her konuda kendi şahsî çıkarını düşüneceğini ve başkalarının zarar görmesini önemsemeyeceğini, onun gözünde "saadet" denilen şeyin bu fanî hayatta her arzu ettiğine ulaşmaktan ibaret olduğunu ve bunu elde edemedikten sonra hayatın bir değerinin bulunmayacağını söyleyen Mûsâ Kâsım Efendi, bu tür "dinsiz" düşüncelere sahip kişilerden meydana gelecek bir toplumun, gerçek (sahih, kâmil) bir medeniyet kurarak refah ve saadet içerisinde yaşayabilmesinin mümkün olamayacağını belirtir.[3]

Medeniyyet-i sahîhanın meydana gelmesi için çeşitli ilimlerin ve eğitimin yaygınlaşmasının yeterli olamayacağını ileri süren Mûsâ Kâsım Efendi, "Her ne hâlde, her ne sıfatta bulunurlarsa bulunsunlar, dinsiz adamların bir yere gelerek bir medeniyyet-i sahîha teşkil edebilmeleri dahi kâbil değildir. Binâenaleyh, me-

2. Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât*, İstanbul 1336, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, s. 5.
3. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 6.

deniyyet-i sahîhanın ancak ahlâk-ı fâzıla ve evsâf-ı âliye ile, bunların da diyânet-i hâkka (gerçek din) ile husûle pezîr olacağı her türlü şüpheden azadedir"[4] der.

Medeniyyet-i sahîhanın yüksek ahlâk ve yüce nitelikler ile, bunların ise ancak "diyânet-i hâkka" ile meydana gelebileceğini savunan Mûsâ Kâsım Efendi, medeniyetin gerçekleşme vesilesi ve adaletin ölçüsü kabul edilebilecek unsurları; "herkesin kendi hukûkunu muhâfaza etmesi (nefsi müdâfaa), şahsî onuru (şeref-i nefs) koruma, hükûmet ve nihayet diyânet ve vahye inanmak" şeklinde sıralar ve bu sebeplerden ilk üçünün çeşitli noksanlık ve sübjektiflikleri sebebiyle medeniyyet-i sahîhanın kurulabilmesi için yeterli olamayacaklarını ve dördüncü unsur olan, "diyânet ve vahye inanmak" unsuruna ihtiyaç bulunduğunu söyler.

Bununla birlikte, ilk üç unsurun ve özellikle "hükûmet"in önemine de işaret eden Mûsâ Kâsım Efendi; bir toplumun yaşayabilmesinin her durumda bir hükûmetin kurulması ve devlet başkanlığının (imâmet-i âmme) varlığına bağlı olduğu gibi, o toplum ve milletin maddî ve manevî saadetlerine sebep olan din ve inancın beka ve himayesinin de ancak bir hükûmetin varlığına bağlı olduğunu belirterek, medeniyetin vesilesi "sahih bir din ve inanç" ise de onu himaye eden ve devam ettirenin "meşrû bir hükûmet" olduğuna dikkatlerimizi çeker.[5]

Öte yandan, Mûsâ Kâsım Efendi, "Diyânet-i Hâkka" adlı makalesinde, din kavramının "İnsanları kendi ihtiyâr ve irâdeleriyle umûr-ı hayriyye ve ef'âl-i haseneye sevk eden bir va'z-ı ilâhi ve bir kanûn-ı sübhânî" anlamına geldiğini belirterek, Yüce Allah tarafından böyle bir kanunun konulmasının, O'nun kendi zâtına ait bir menfaat ve bir maslahat için olmadığını, zira Yüce Allah'ın bütün âlemlerden müstağnî olduğunu, buna rağmen, onun âlemlerin Rab ve yaratıcısı ve bütün merhamet edenlerin en merhamet edicisi olarak, insan nev'ini muhafaza ve himaye hikmetine dayalı olarak birtakım ilâhi kanunlar koyduğunu belirtir.[6]

Mûsâ Kâsım Efendi, "Hâmî-i Medeniyyet" adlı makalesinde ise, bir medeniyetin devam edebilmesi ve "sahih medeniyet" niteliğine kavuşabilmesinin ancak ilim ve marifet, sanat ve ticaretle olabileceğini belirterek, bu ilim ve marifetin, sanat ve ticaretin ise bir semavî din ve yüce bir ahlâk ile birlikte bulunması gerektiğine tekrar işaret eder. Medeniyetin, "Teâvün ve tenâsur kâide-i esâsiyesine bi'l-ibtinâ, teşkîl-i hey'et ve tanzîm-i kavmiyet" mânâsına geldiğini hatırlatan Mûsâ Kâsım Efendi, bunun ancak o toplumun fertleri arasında sahih kardeşliği ve sürekli sevgiyi sağlayan kuvvetli bir râbıtanın varlığına bağlı olduğunu, bu bağın da ancak din ve ahlâk olacağını söyler.[7]

---

4. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 8.
5. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 9-11.
6. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 13.
7. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 72.

"Avrupalıların din ve ahlâka o kadar önem vermedikleri hâlde bugünkü maddî gelişmeleri elde ettikleri, dolayısıyla bir medeniyetin devam edebilmesi ve geliştirilmesinde din ve ahlâkın etkisi olsaydı, onlarda bu gelişmelerin görülememesi gerekeceği" şeklindeki bir itiraza karşı Mûsâ Kâsım Efendi, öncelikle Avrupa'nın bugünkü ilerlemelere yalnızca ilim ve fenler sayesinde ulaşmadığına, bu gelişmelerde din ve ahlâkın da tam bir etkisi bulunduğunu, şâyet halkın birbirine karşı kardeşlik ve sevgi bağlarını kuvvetlendiren "semâvî bir râbıta" olmasaydı, onların bu ilerlemelere kavuşmalarının mümkün olamayacağını söyler. Kaldı ki, çeşitli ilimler, eğitim ve sanayi sayesinde Avrupa halkı, bugün maddî gelişmelerin en yüksek zirvesine yükselmiş gibi görünüyorsa da hikmet sahipleri nazarında bu ilerleme ve medeniyetin asla bir değeri bulunmamaktadır. Zira Avrupa'da belirli bir süreden beri medeniyetin sağlam binası olan "teâvün (yardımlaşma)" kuralına bazı aksaklıklar gelmeye başlamıştır ve yakında o kuvvetli esasının tümüyle yok olması ve şahsî ihtirasların her şeye üstün gelmesi sonucunda bu ilerlemeler tabiî bir şekilde gerilemeye ve aşağıya doğru inişe geçecektir. Çünkü ilimler, eğitim, sanayi ve ticaret, maddî kalkınmanın sebepleri olmakla beraber, onların tamamının semavî bir din ve yüksek bir ahlâk ile birlikte bulunması gerekir. Avrupa'da dinsizlik mesleği henüz genişleyememiş olduğundan şimdilik o kadar etkisini göstermiyor. Dinsizlik etki alanını biraz daha genişlettiği zaman, Avrupa halkının ne hale geldiği görülecektir. Bu öngörüleri çerçevesinde Mûsâ Kâsım Efendi, "Nev'-i beşeri mertebe-i ulyâ-yı insâniyyetten dereke-i süflâ-yı behîmiyyete tenzîl eden bir meslek-i sakîmin, medeniyyet-i âliye ve terakkiyât-ı sahîha ile i'tilâfı"nın mümkün olmadığını ifade eder.

Dinsizlerin, ne şekilde bulunur, ne tarzda görünürlerse görünsünler ve hangi millette ortaya çıkarlarsa çıksınlar, kendi kavmi bünyelerine şiddetli bir darbe vemillî meyvelerini (üretim) helâk edici bir âfet olduklarını; onların birtakım yaldızlı sözlerle, hayat sahibi kalpleri yaraladıklarını, fasit görüşlerle de kâinatın ruhlarını zehirlediklerini ileri süren Mûsâ Kâsım Efendi, din ve ahlâkın ise, ümmetin varlığının kuvvetli bir rüknü, toplumsal hayatın ve sahih medeniyetin sağlam bir esası olan inançları insanlara bahşetmesi sebebiyle, insanlığa ve medeniyete büyük hizmet ettiklerini belirtir.[8]

Mûsâ Kâsım Efendi, din ve ahlâkın insana güzel inançlar ve yüksek nitelikler bahşederken, dinsizliğin insanı hayvanî şehvetler ve nefsanî hevesler peşinde koşmaya sevk edeceğini, bu sebeple de din ve ahlâkın medeniyetin hâmisi (himâye edicisi), dinsizliğin ise insaniyetin yıkıcısı olduğunu ileri sürer.[9]

Mûsâ Kâsım Efendi, "Hey'et-i İctimâiyye ve Medeniyyet-i Sahîhanın Esasları" adlı makalesinde ise, din mensuplarından dinin gereği olarak intikal eden

8. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 73.
9. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 75.

ve her biri toplumun varlığı için yüksek bir rükün ve sahih medeniyet için sağlam bir esas teşkil eden özelliklerden birinin "hayâ" duygusu olduğunu söyler. Bu yararlı haslet insan toplumunu muhafaza ve himâye hususunda çok etkilidir. Çünkü insan, bir defa hayâ perdesini yırtarak, yüce derecelerden haset ve aşağılık dünyasına düşerek, lâubâli hareketlere cür'et ettiği zaman, ölümden başka hiçbir azap veya ceza, onu âlemin nizamını ihlâl eden kötülükleri işlemekten engelleyemez.[10]

Sahih medeniyetin üzerine kurulu olduğu niteliklerden ikincisi "emânet" duygusudur. "Emin olmak, başkasının emniyet ve güvenini kazanmak" anlamına gelen emânet duygusu sayesinde insanlar arası muameleler gerçekleşir. Bu muameleler ise, insan nev'inin devam edebilmesi için zorunlu olan hayat münasebetleridir. İnsanlardaki emânet duygu ve düşüncesinin bozulması hâlinde, aralarındaki bütün muameleler fesada düşer ve onların geçim yolları tamamıyla bâtıl olur. Bu ise, hukuk emniyet ve güvenliğinin ortadan kalkması sebebiyle, insan nev'ini hızlı bir şekilde sona götürür. Dolayısıyla, şerefli bir haslet olan emânet fikri, insan nev'inin devamı için müstakil bir sebep, temel bir esas niteliğindedir.[11]

Din sahiplerinde bulunan övülmüş hasletlerin üçüncüsü ise, "sıdk (doğruluk)"tır. İnsanoğlu birçok ihtiyaç ve zarûretlere âruzdur. Onun ihtiyaçlarını giderecek ve zarûret sebeplerini ortadan kaldıracak şeyler ise gayb örtüsünün altına saklanmışlardır. Bu sebeple de insanoğlu, işbu varlık âleminde bizzat yararlı veya bizzat zararlı olup kendisinin hissedemediği birtakım hususları, bir sıdk (doğruluk) kaynağından duymak ve dinlemek zorundadır. Çünkü yalancı kişi uzağı yakın, yakını uzak, faydalıyı zararlı, zararlıyı faydalı şeklinde gösterdiği için bir cehalet vasıtası, sapıklık vesilesi ve her türlü kötülüğün yardımcısıdır. Bu sebeple, "sıdk" sıfatı da insanın varlığı için yüksek bir rükün, insan nev'inin devamı için sağlam bir esas ve halk arasında sevgi ve kardeşlik bağlarının kuvvetlendirilmesi konusunda kuvvetli bir sebep olduğundan, onsuz kâmil medeniyetin ve dünya dostluğunun gerçekleşmesi mümkün değildir.[12]

İslâmcı Siyaset: Meşveret ve Temel İnsan Hak ve Hürriyetleri

Şeyhülislâm Mûsâ Kâsım Efendi, İslâmî siyasetle (siyâset-i İslâmiyye) ilgili görüşlerini genel olarak "İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet" ve "Şûrâyı Ümmet Hakkında İslâm'ın Nokta-i Nazarı" başlıklı makalelerinde geniş bir şekilde anlatmıştır.

---

10. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 84-85.
11. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 86.
12. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 86-87.

"İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet" adlı makalesinde, Allah tarafından Hz. Peygamber'e gönderilen ilâhi hükümleri aslî ve fer'î hükümler olmak üzere iki kısma ayıran Mûsâ Kâsım Efendi, bunları da "ahkâm-ı asliyye-i uhrevîyye" (akâid) ve "ahkâm-ı fer'iyey-i uhrevîye" (ibâdetler) şeklinde uhrevî; "ahkâm-ı asliyye-i dünyevîyye" (ülkenin idarî işleri), "ahkâm-ı fer'iyye-i dünyevîyye" (muamelât ve ceza) şeklinde dünyevî olmak üzere kısımlara ayırır.

Ona göre, âhirete ait aslî hükümler olmadan, âhirete ait fer'î hükümleri yerine getirmenin bir faydası yoktur. Meselâ Cenâb-ı Hakk'ın varlık ve birliğine iman etmeyen bir kişinin, ibadet yapmasının herhangi bir yararı yoktur. Aynı şekilde, dünyaya ait aslî hükümler uygulanmadıkça, dünyaya ait fer'î hükümleri uygulamanın da bir anlamı yoktur. Meselâ; adalet ve hakkâniyete uyulmadıkça, suçlulara ceza uygulamanın herhangi bir yararı düşünülemez.

Mûsâ Kâsım Efendi, dünyaya ait aslî hükümlerin temel esasların; her işte ümmet ile istişâre etmek, her hususta adalet ve hakkâniyete riâyet etmek, sırf Allah'ın emâneti olan memleket işleri ve ümmetin maslahatlarını ehline vermek olduğunu belirterek, bu esasları ilham eden çeşitli âyetleri ve Hz. Peygamber'in tatbikatını anlatarak istikâmet, ehliyet ve adalet prensiplerinin Hz. Peygamber'in dünyada iken de dünyadan giderken de daima hedeflediği temel nitelikler olduğunu söyler.[13]

Mûsâ Kâsım Efendi, Hz. Peygamber'in koyduğu bu sağlam esaslarla yeryüzünde benzeri görülmemiş faziletli bir hükûmetin kurulduğunu ve bu hakikat güneşinin, Râşid halifelerin ciddi ve sürekli çalışmaları sayesinde, dünyanın bütün bölgelerine adaletin ışığını yaydığını, kısa bir zaman içinde, yüz milyonu aşkın hürriyete hasret, adalete âşık, eşitliğe vurgun çaresizleri saadet nurlarına gark ettiğini belirterek, bu konuyla ilgili İslâm tarihinden çeşitli örnekler verir ve şöyle der:

"İşte tarih, târîh-i insâniyyet!... İşte âsâr, âsâr-ı İslâmiyet!.. Tetebbu' ediniz, tedkîk eyleyiniz! Zerre kadar bir müsâvâtsızlık, zerre kadar bir adaletsizlik, zerre kadar bir istibdâd nişânesi görmek mümkün mü? İslâm'ın cins ve mezhep, din ve millet tefrîk etmeyerek herkesi bir tuttuğuna, herkesin hürriyet-i şahsiyyesini ve bütün hukûk-ı meşrûasını tamamıyla bahş eylediğine delil mi istersiniz?"[14]

Bu örneklerden hareketle danışma usûlü, eşitlik, hürriyet, adalet gibi insanlığın ve medeniyetin temel esaslarını teşkil eden rükünlerin, bin üç yüz yıl önce Allah tarafından Müslümanlara ve bütün insanlara bahşedilmiş meşrû bir hak olduğunu belirten Mûsâ Kâsım Efendi, bu hakkı bize sırf Cenâb-ı Hakk'ın verdiğini ve hiç kimsenin bu hakkı kendisinin verdiği iddiasında bulunamaya-

13. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 243.
14. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 246.

cağını, fakat ne yazık ki, Râşid halifelerden sonra, dinî-siyasî hükümlerin başka kalıplara döküldüğünü ve hilâfet makâmına gelen kişilerin şahsî çıkarlarını düşündüklerini, bu çıkarları uğrunda Cenâb-ı Hakk'ın İslâm ümmetine ve bütün insanlara bir lütuf olarak verdiği bu hakları, hürriyeti, eşitliği ve adaleti gasp ettiklerini ve daha sonra gelenlere kötü örnek olduklarını, sonra da İslâm'ın ilk yılları ve dinin hükümleri hakkında bilgisi olmayan birtakım câhilleri, "İslâmiyet ilerlemeye engeldir." diye ifsâd ettiklerini söyler.

Hürriyetin, "âzâde olmak" mânâsına geldiğini söyleyen Mûsâ Kâsım Efendi, ancak bunun "her kayıttan âzâde olmak" anlamına gelmediğini, zira mutlak hürriyetin, dünyanın hiçbir yerinde, hatta kâinat silsilesinin hiçbirinde bulunmadığını, teklif (sorumluluk) sırrının bütün evrende geçerli olduğunu ve âlemlerdeki nizam ve intizâmın, ancak teklif sırrının her şeye sirâyet etmesiyle meydana geldiğini ifade eder.[15]

Hayvanlarda, bitkilerde ve hatta ziraatta bile mutlak hürriyet bulunmadığını ve her şeyin pek çok kayıtlarla sınırlı ve çeşitli hükümlerle sorumlu olduğunu, her mahlûkun mutlaka kendi üstünde bir amirin emrine, bir tesir edicinin etkisine bağlı bulunduğunu ve bunun tabiî ve fıtrî bir iş olduğunu söyleyen Mûsâ Kâsım Efendi, kâinatın özü (zübde) ve varlık âleminin özeti (hulâsası) olan insanda da mutlak hürriyetin olamayacağını anlatır.

İnsanın başıboş bırakılmadığına işaret eden Mûsâ Kâsım Efendi, insanın fizikî varlığını korumak için çeşitli tabiî kuvvetlerin etkisi altında bulunduğunu, birtakım yaratılış kanunlarıyla kayıtlı olmak hususunda diğer canlılar gibi olduğunu, ayrıca fıtraten de sosyal ve medenî bir varlık olmasının sonucu olarak kendi kendine yeterli olamayıp yalnız başına yaşayamayacağını belirterek, bu gerekçeler sebebiyle de insanlar arasında adalet ve düzenin korunması için bütün insanların birtakım kanunlara uymak zorunda olduklarını ve bu zorunluluğun, dünyanın her tarafında geçerli olduğunu belirtir.

Mûsâ Kâsım Efendi, Hz. Âdem'den beri her nerede bir beşer toplumu varsa, onların kendi toplumsal hayatlarını koruyabilecek bir kanuna ihtiyaç duyduklarını, hatta onların kendi ihtiyaçları nisbetinde bir kanun koyma ve o kanunun hükümlerine uymak zorunda kaldıklarını ve bu metodun dünyanın her yerinde geçerli olageldiğini anlatır.[16]

Öte yandan, Mûsâ Kâsım Efendi, evrende mutlak hürriyet olmadığı gibi, mutlak eşitliğin de bulunmadığını ve bu kavramların izâfî (nisbî) olduklarını, çünkü mutlak eşitliğin, bir şeyin diğer şeye her hususta, yani zatta, sıfatta, bütün a'râz ve niteliklerde denk olması anlamına geleceğini, bunun ise hem

15. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 246-247.
16. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 250.

kâinatta mevcut olan realiteye aykırı bulunduğunu hem de bir şeyin diğer şeye her hususta eşitliğini kabul etmenin, farz edilenin aksini gerektirmesi sebebiyle, bizi çelişkiye götüreceğini söyler. Bu sebeple, ona göre, kâinatta mutlak eşitliğin var olduğunu ileri sürmek, adeta imkânsızın varlığını iddiadan başka bir şey değildir.[17]

Öte yandan, Mûsâ Kâsım Efendi, "İslâm ve Terakki" adlı makalesinde, İslâm dininin ilerlemeye engel (mâni-i terakkî) olmadığını ispata çalışırken, İslâm kadar ahlâkî, içtimaî, idarî ve siyasî esaslara dayanan bir dinin mevcut olmadığını ve onun bir milletin medenîleşmesi ve ilerlemesi için gereken bütün metot ve esasları içerdiğini belirterek; ümmetin istişâresi (şûrâ-yı ümmet), hürriyet, adalet, eşitlik (müsâvaat), kardeşlik (uhuvvet), İslâm'da kavmiyetçiliğin yasaklanması ve düşmanlara karşı kuvvet hazırlamanın (i'dâd-ı kuvvet) gerekliliği ilkelerini bu esaslar arasında sayar.[18]

Sonuç olarak meşveret, hürriyet, adalet ve eşitlik gibi temel insan haklarıyla ilgili kavramların varlık ve meşrûiyet kaynağını "din" ile açıklayan Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, din ile siyaseti birbirinden ayırmak imkânsızdır. Bu görüşleri sebebiyle o, yaşadığı dönemin önemli İslâmcı aydınları arasında yer almıştır. Mûsâ Kâsım Efendi şâyet bugün yaşamış olsaydı, onu demokrasi, insan hak ve hürriyetleri gibi evrensel değerleri savunan özgür bir platformun önderleri arasında görmek mümkün olurdu.

Islahatçı ve Yenilikçi Kişiliği

Mûsâ Kâsım Efendi'nin, dinî ve siyasî olayları yorumlarken, çağdaşı olan pek çok ilim adamına göre ıslahatçı ve hatta yenilikçi bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.

Onun ıslahat ve yenilikle ilgili görüşlerine daha çok medreselerin ve ders kitaplarının ıslahıyla ilgili tartışmalarda rastlanmaktadır.

Mûsâ Kâsım Efendi, 20 Ağustos 1325/(1910) tarihinde Şehzade Kulübü'nde verdiği "Kütüb-i Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islah ve Te'lîfi" adlı konferansında, geçmiş dönemlerde yazılan kelâm kitaplarının, kendi zamanlarındaki felsefî eğilimlere ve dinî akîdelere aykırı düşen iddialara cevap verecek şekilde planlandığını ve yazıldığını, hâlbuki bugün artık söz konusu felsefî görüş veya söylemlerin nitelik ve nicelik bakımından değiştiğini, dolayısıyla din karşıtı gelişen yeni iddia ve tavırlara yeni cevaplar verilmesi ge-

17. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 274.
18. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 278-285.

rektiğini, "yeni" iddialara "eski" cevapları vermenin insanları tatmin etmediğini anlatır.[19]

"Ne olursa olsun, biz önceden söylenen sözleri tekrar edeceğiz..." denilmekle, dinin müdafaa edilmiş olmayacağını söyleyen Mûsâ Kâsım Efendi, artık bu konuda taassup göstermenin yarar değil, zarar getirdiğini belirterek şöyle der:

"Mütekellimînin müteahhiri nasıl felsefenin Arapçaya intikaliyle, o zamanki ilm-i kelâmın ıslahına lüzum gördüler; o ilme tabîiyâttan, ilâhiyattan birçok mebâhis ilâve ettiler ise, biz de aynı ihtiyaçdayız. Biz de zamanımızın ihtiyacına göre, ilm-i kelâm kitaplarını ıslah etmeliyiz."[20]

Öte yandan, Dâru'l-Fünûn öğrencilerine verdiği, "Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı" adlı konferansında ise, medreselerin ıslah edilmesinin planlandığını belirten Mûsâ Kâsım Efendi bu konuda öğrencilerden destek isteyerek şöyle der:

"Biz bu ıslâhatı yapacağız. Her şeyden evvel bu ıslâhatı yapmağa mecbûruz.

Bugün, zannederim ki, ulûm-i cedîdeden medârise hiç olmazsa beş altı ders koymalı. Şimdiye kadar takip ettiğimiz usûlden birçoklarını ta'dîl etmeli. Meselâ Hâşiye, hâşiye üzerine ta'lîkât... Bir kere onları kaldırmalı. Metinleri güzelce okumalı. Fakat lügat ve edebiyatla beraber okumalı.

O hâşiyeler, ta'lîkâtlar nedir? Bildiğimiz bir lisânın kavâidi hakkında yazılmış tenkidât! Evvelâ, bir kere lisânı bilmeli.

(...) Kur'ân-ı Kerîm bizim lisanımız üzere nâzil olmamıştır. O hâlde tercüme edelim. Bildiğimiz bir lisan var ya, o lisana tercüme edelim. Tercüme için ne lâzım? Arapçayı iyi bilmek. Eğer Arapça iyi bilinmezse, iyi tercüme de olmaz. Binâenaleyh, ulemânın Arapça bilmesi zarûrî."[21]

Bu arada, Arapça dil eğitimindeki gerileme ve yozlaşmaya dikkatleri çeken Mûsâ Kâsım Efendi, o günkü medreselerin içinde bulunduğu çıkmazları şöyle ifade eder:

"Ne tuhaf hale gelmiş: Evvelâ bir şerh, sonra bir hâşiye, bir hâşiye daha, sonra bir ta'lîkât daha... Böyle, bir kitabı ancak beş altı senede okuyabiliriz. Sonra, 'Bu kitaptan ne anladık, ne gibi mesâil öğrendik?' diye sorarsak, hiçbir şey yok. Bundan mâadâ, Arapça bir beytin bir mısraını anlamak şanından değil. Çünkü bütün zaman münâkaşâtla geçti. 'İsâm[22] şöyle dedi, Abdul-

19. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 289-290.
20. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 293.
21. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 298.
22. İsâm'dan maksat, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdillah b. İbrâhîm b. Arabşâh el-Ensârî ed-Dımaşkî el-Hanefî'dir (ö. 854/1450). Hayatı ve eserleri hk. bkz. Abdülkadir Yuvalı, "İbn Arabşah, Şehâbeddin", *DİA*, XIX, 314-15.

gafûr[23] böyle dedi, yok bilmem kim burada 'fe'fhem (anla)!' demiş. Vech-i tefehhüm (anlama yönü) ne imiş? Hep demiş demiş... Hep 'kâle, kîle (dedi, denildi)'. Pekâlâ. Fakat biz ne okuyacağız? Arapça tenkidâtı mı? Evvelâ edebiyatını bilmeyiz. Henüz kavâidini öğrenmeğe çalışıyoruz. Şimdi Abdulgafûr'un, İsâm'ın sırası mı?

Bunlar nedir? Düşünmek lâzım gelmez mi? Biri bir metin yazmış. Kavâidi hülâsa etmiş. Tahsîl-i lisân için kolaylık yapmış. Sonra biri çıkmış, o metni tenkid etmiş; edebilir. Sonra biri daha çıkmış, o tenkidi tenkid etmiş. Pekâlâ, bu da bir mübâhasedir; varsınlar kavâid mütehassısları uğraşsınlar. Tabiî bu tenkidât o kavâidin felsefesi demektir. Bunlarla iştigâl edecek eimme (imamlar, uzmanlar) de bulunabilir. Fakat henüz lisan öğrenmeğe başlayan bir adamın, o lisanın kavâid felsefesiyle, İsâm, Abdulgafûr kavgasıyla vakit geçirmesi doğrusu hiç akla sığmaz bir şeydir."[24]

Eğitimde öncelikle amaçların belirlenmesi ve bu amaçlar doğrultusunda eğitim verilmesi gerektiğine işaret eden Mûsâ Kâsım Efendi, ne var ki, bizim bu önceliklere dikkat etmediğimizi söyleyerek, bunun acı sonuçlarını şöyle dile getirir:

"İşte, onun için Arapça bilmiyoruz. Bir beyit gelir, şaşıp kalırız. Ne Abdulgafûr'dan imdat var, ne İsâm'dan. Haydi, kâmûsa mürâcaat. Lügatleri halledelim. Onun da araması için birçok zaman kaybediyoruz. Ne ise bulduk, fakat olmuyor. Tuhaf şey. Çünkü o lügati lâyıkıyla anlamak için edebiyat lâzım.

Hülâsa bu dersleri ıslâh etmeli. Metinlerle beraber, lügat ve edebiyat okunmalı. Sonra, lâyıkıyla fıkıh okumuyoruz. Zira vakit bulamıyoruz. Tefsir, hadis. Onlara hiç ehemmiyet bile vermiyoruz. Bu nasıl tahsil? Böyle şey olmaz."

Bu ifadelerle Osmanlıların eğitim çıkmazını yalın bir şekilde dile getiren Mûsâ Kâsım Efendi, bizzat öğrencilerden yardım ister ve şöyle der:

"Bütün talebe bir yere gelmelisiniz. İşte bu ihtiyacı size söylüyorum. Siz de düşünmelisiniz. Zira artık bu hâle nihayet vermeli. Çareler taharrî etmeli. Meselâ Mısır'da güzel program yapmışlar, onu getirmeli. Nasıl yapmışlar, o programı görmeli. Düşünmeli. İhtiyâcât-ı hâzıraya göre bir program tertîb etmeli. Bir kere, bu Arapça cihetini temin etmeli, sonra da fünûn cihetini son derece nazar-ı dikkate almalı."

Bu arada, dil öğretiminin ve hatta bir yabancı (ecnebi) lisanın mutlaka öğrenilmesi gerektiğini belirten Mûsâ Kâsım Efendi, "Sonra, bir ecnebi lisan lâ-

23. Abdulgafûr'dan maksat Radıyüddîn Abdulgafûr el-Lârî'dir (ö. 912/1516). Bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dımaşk 1376-80/1957-61, Beyrut ts., (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), V, 269.

24. Mûsâ Kâzım, ***Külliyât***, s. 299.

zımdır. Bu hususta taassup göstermemelidir. Başka çare yoktur. Hem bunda bir beis de yoktur. Çünkü mâlum ya -aklımız var! Düşünürüz- diyânete mahsus ve münhasır bir lisan olmaz" diyerek, yabancı dil eğitimini teşvik eder.[25]

XX. yüzyılda yaşayan bir Osmanlı Şeyhülislâmının yabancı dil öğrenmenin günah olmadığını ispat etmek için birtakım deliller getirmek zorunda kalması, onun, içerisinde yaşadığı toplumun kültür ve anlayış seviyesinden ne kadar ileride olduğunun göstergesidir. Bu konuda Mûsâ Kâsım Efendi şöyle der:

"Şu hâlde, farz edelim, bizim dinimize mahsus olan lisan Arapçadır. Peki, ne demek isteniyor? Madem diyânet-i İslâmiyye'ye mahsus lisan Arapçadır. Hasebü'd-diyâne, başka tekellüm etmeyeceğiz mi? 'Etmeyeceğiz.' deniyorsa, o hâlde biz âsim olduk. Bunu hangi akıl, hangi mantık kabul eder? Hangi âyet, hangi hadis bunu söyler?

İşte, Türkçe ne ise Fransızca da, İngilizce de odur. O da Arapçanın gayri bir lisandır. Türkçe câiz oluyor da İngilizce neden câiz olmasın? Kezâlik, camide Türkçe lisanla ders okunuyor. Günah oluyor mu? Hayır. Peki, Fransızca söylesek ne olur? Arapçaya nisbetle Türkçe ne ise, Fransızca başka bir şey mi?

Demek ki, lisan meselesini dine karıştırmamalı. Din başka, lisan başka, bunları tefrîk etmeli. Çünkü hem ayıptır hem de gülünç oluruz. Burada taassup, ızhâr-ı cehâletten başka bir şey değildir."[26]

Mûsâ Kâsım Efendi, eğitimin ıslahı yanında, Müslümanlar arası ilişkilerde de her türlü taassuptan kaçınmak gerektiğini savunmuştur. Bu çerçevede "Beyne'l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhîdi" adıyla verdiği konferansta, Müslüman arasında çeşitli mezheplerin doğduğunu, ancak bunlar arasında temel konularda bir ihtilaf bulunmadığını, ayrılıkların sadece bazı ayrıntılarda olduğunu ve bunları büyütmememiz gerektiğini anlatır. Meselâ Şâfiîleri kendimize karşı bir hasım saymamalıyız. Onlar öyle yapar, biz de böyle. Bunlar ictihadî konulardır ve bu tür konularda her iki tarafın delilleri de zannî olup, kat'î değildir. Ne var ki, gerçek böyle olduğu hâlde, bu ayrıntılar Müslümanlar arasında tefrikaya sebep olmuş ve Müslümanların kuvveti dağılmıştır. Bu durum teessüf edilecek bir husustur. Allah bize birliği emrettiği hâlde, kendi kendimize ihtilaflar çıkarmışız, kendi kendimizi dağıtmışız. Birbirimizi düşman görmemeli; bir mezhep, diğer mezhep mensubunu kesinlikle düşman saymamalıdır.[27]

Mûsâ Kâsım Efendi, yalnızca Sünnî fıkıh mezhepleri arasındaki ictihad farklılıklarını küçük görmekle kalmaz, aynı zamanda Şîîlerle Sünnîler arasındaki itikadî ayrılıkların bile giderilmesi gerektiğini savunmuştur.[28]

---

25. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 300.
26. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 301.
27. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 293-294.
28. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 294.

İslâm Felsefesi ve Kelâmı Konusundaki Genel Yaklaşımları

Mûsâ Kâsım Efendi'nin eser ve makalelerinde dikkati çeken önemli noktalardan biri de onun felsefe ve kelâm konularına olan yoğun ilgisidir. O, Allah'ın varlığı, âlemin ezelî ve ebedî oluşu, âhirette yeniden diriliş (haşir) gibi İslâm felsefesi ve kelâmının temel problemleri üzerinde kafa yoran bir ilim adamıdır.

"İsbât-ı Vâcib" adlı makalesinde, isbât-ı vâcipten maksadın, Cenâb-ı Hakk'ın künhünü belirlemek olmadığını, zira O'nun künhünü idrak etmenin, beşer gücünün tamamıyla dışında olduğunu belirten Mûsâ Kâsım Efendi, insan ilminin yollarının beş duyu ve akıldan ibaret olduğunu ve bunların idraklarının ise sadece mümkünler çerçevesinde cereyan edeceğini, akıl ve hissimizin taallûk ettiği şeyler içerisinde "vâcip" cinsinden bir şeyin bulunmadığını söyler. Burada isbât-ı vâcipten amacın, eserden müessirin varlığına delil getirmek şeklinde, Vâcip Teâlâ'nın varlığını ispat etmek olduğuna işaret eden Mûsâ Kâsım Efendi, isbât-ı vâcip konusundaki hudûs, imkân, gaye ve ihtirâ metotlarını geniş bir şekilde anlatır.[29]

Mûsâ Kâsım Efendi, Allah'ın varlığı ile ilgili felsefe ve kelâm tarihinde kullanılan bu klasik delillerden sonra, felsefenin temel alanlarından ontolojiyle (varlıkbilim) ilgili "eşyânın hakikati" tartışmalarına girişir.

"İsbât-ı Hakâyık-ı Eşyâ" adlı makalesinde, dış âlemde görüp hissettiğimiz eşyânın, hakikatte var olduğunu ve onların vehim ve hayal türünden olmadıklarını kabul eden Mûsâ Kâsım Efendi, eşyânın hakikatini reddeden Sofistleri; İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye şeklinde üç ana başlık altında inceler.[30]

Adı geçen Sofist grupları bu yanlış görüşlere yönelten sebeplerin; onların duyulara güvenmemeleri ve rüya hâlini uyanıklık hâline kıyas etmeleri olduğunu belirten Mûsâ Kâsım Efendi, bu grupların iddialarını tek tek ele alarak, mantıkî delillerle çürütür.[31]

Mûsâ Kâsım Efendi, Tanrı'nın varlığı hakkındaki bu tartışmalardan sonra, İslâm felsefe ve kelâm tarihinin en önemli spekülasyon alanlarından biri olan felsefecilerin tekfiri konusunda, İmam Gazalî ile İbn-i Rüşd arasında geçen münâzaraları gündeme getirir.

Bilindiği gibi, Gazalî'nin felsefecilerin görüşlerini eleştirdiği *Tehâfütü'l-Felâsife*[32]adlı eserine, İbn-i Rüşd *Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife*[33]adlı eseriyle cevaplar

29. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 115.
30. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 133.
31. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 133-136.
32. Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı* (trc. H. Bekir Karlığa), İstanbul 1980.
33. İbn-i Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (trc. Kemal Işık – Mehmet Dağ), Samsun 1986.

vermiş, daha sonra da İslâm felsefe ve kelâm tarihinde bu iki *Tehâfüt* arasında hakemlik yapan bazı girişimler olmuştur.[34] İşte, Mûsâ Kâsım Efendi'nin, "İbn-i Rüşd'ün Meslek-i Felsefîsi ve İmâm Gazalî İle Bazı Mesâil Hakkında Münâzarası"[35] adlı çalışmasını da bu iki büyük İslâm düşünürü arasındaki tartışmalarda yeni bir hakemlik girişimi olarak değerlendirmek mümkündür.

İmam Gazalî, filozofların hudûs, kıdem, âlemin fenâ ve bekâsı, âlemin bir yaratıcıya ihtiyaç duyması veyahut ondan müstağnî olması, başlangıç ve sonuç (mebde' ve meâd) ve cesetlerin haşri gibi önemli meselelerle ilgili olarak üç noktada küfre düştüklerini ileri sürer. Bunlardan birincisi onların, âlemin kıdemini kabul etmeleri ve "Cevherlerin hepsi kadimdir." demeleri; ikincisi, "İnsanlardan sudûr eden cüz'î hâdiseleri Cenâb-ı Hakk'ın ilmi kuşatıcı değildir." sözleri; üçüncüsü ise, cesetlerin yeniden diriliş ve haşrini inkâr etmeleriyle ilgili görüşleridir.[36]

Bu tekfîr noktaları hakkında İbn-i Rüşd'ün cevabı ise şöyledir:

"Birincisi, meâd meselesidir ki, biz felâsifenin bu meseleye dair olan reylerini, yani bu mesele onlarca mesâil-i nazariyyeden olduğunu söyledik. İkincisi, felâsifenin "Allah cüz'iyyâtı bilmez." dedikleri meseledir ki, bu kavlin de akvâl-i felâsifeden olmadığını mebhas-i mahsûsunda söyledik. Üçüncüsü, felâsifenin kıdem-i âleme kâil olmaları meselesidir ki, biz onların bu "kıdem-i âlem" sözünden maksatları ne olduğunu ve onların bu sözden kastettikleri mânâ mütekellimînin kastettikleri ve onun üzerine felâsifeyi tekfîr eyledikleri mânâdan başka bir şey olduğunu dahi izah ettik. İmam Gazalî, *Tehâfüt*'ünde "Müslümanlardan hiçbir kimse haşr-i rûhânîye kâil olmadı." dedi. Hâlbuki başka eserinde dahi sûfiyyenin haşr-i rûhânîye kâil olduklarını söyledi. Demek oldu ki, haşr-i cismânîye kâil olmayıb haşr-i rûhânîye kâil olanlar bi'l-icmâ tekfîr olunmadılar. Bu hâlde, Gazalî'nin felâsifeyi haşr-i rûhânîye kâil oldukları içün tekfîr etmesi ve Müslümanlardan hiçbir fırkanın haşr-i rûhânîye kâil olmadığını söylemesi nasıl câiz olur? Bu söz, kendisi içün bir tenâkuz demek değil midir?"[37]

---

34. Gazalî ile İbn-i Rüşd arasındaki bu münazaraya *Tehâfütü'l-Felâsife* üzerine şerh ve hâşiye yazarak katılan 10'a yakın müellif bulunmaktadır. Bunların en meşhurları ve eserleri şunlardır: Muslihuddin Mustafa Hocazâde'nin (ö. 893/1488) *Tehâfütü'l-Felâsife* (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 513); Alâeddin Ali Tûsî'nin (ö. 887/1482) *Kitâbü'z-Zahîra* (nşr. Haydarâbâd 1318/1900; nşr. Rızâ Saade, Beyrut 1981); Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Hâşiye alâ Tehâfüti'l-Felâsife* (nşr. Ahmet Aslan, Ankara 1987, *Tehâfüt Hâşiyesi* adıyla) ve Muhammed Muhyiddin Karabâğî'nin (ö. 942/1536) *Ta'lîka alâ Tehâfüti'l-Felâsife li-Hocazâde* (nşr. Abdurrahim Güzel, Ankara 1991, *Karabağî ve Tehâfütü* adıyla) adlı eseri. Geniş bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 509-513.
35. Mûsâ Kâzım, *Külliyât*, s. 139-196.
36. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 192.
37. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 193.

Mûsâ Kâsım Efendi, Gazalî ile İbn-i Rüşd arasındaki tartışmalarda tarafsız kalmaya özen göstermekle beraber, konuyla ilgili genel yaklaşımlarından onun İbn-i Rüşd gibi düşündüğü sonucu çıkarılabilir. Ancak o, İbn-i Rüşd'ün İmam Gazalî'nin şahsiyetine yönelik yaptığı tarizlere de açık bir şekilde cevap vermiş ve böyle bir durumda Gazalî'nin şahsiyetini savunmuştur. Meselâ İbn-i Rüşd'ün "Eğer ehliyet ile beraber taleb-i hak zarûreti ve ehli olmayan kimsenin böyle mesâil-i muğlakaya cür'eti olmasa idi, bu bâbda harf-i vâhid bile tekellüm etmez idim." sözüne karşı, Mûsâ Kâsım Efendi şöyle der:

"Hüccetü'l-İslâm (Gazalî) Hazretleri hakkında böyle bir tarizi biz aslâ tasvîb edemeyiz. Hazret-i imamın, kendi zamanındaki ulûma, ilmi şâmil ve muhît olduğu âsâr-ı kesîresiyle meydandadır.

Evvelce dahi birkaç yerde ihtar etmiş olduğumuz veçhile, Ebû Hâmid Hazretleri akâyid-i felâsifeyi gayet ince bir elekten elemek ve mümkün olabilen dikkati sarf eylemek sûretiyle, şâyeste-i ihtirâz olabilecek noktaları bundan ibaret bulup o vechile göstermiştir. Ammâ felâsifeden bir fırkanın kelâm ve i'tikâdına, diğer fırkanın kelâm ve i'tikâdını karıştırmak meselesine gelince; bu tahlît-ı mesâil yalnız İmam Gazalî'de görülmüş şeylerden değildir. Daha pek çok büyük adamlarda dahi görülmüştür. Bunun sebebi ise, Yunanlılardan beri Şarkiyyûn'a intikal ede gelen felsefiyyâtı bilmemeleri kazıyyesi değildir. Belki, o felsefiyyâtın târîh-i teessüs ve terakkî ve intikalatı bizim Şarkıyyûn nezdinde muntazaman ve muvazzahan mazbût olmamasıdır."[38]

Mûsâ Kâsım Efendi, İbn-i Rüşd'ün Endülüs bölgesi âlimlerinden olduğuna, Yahudi ve Hıristiyanlardan eski Yunanca ve Latince kitaplarını, ilimler tarihini ve felsefeyi doğru bir şekilde öğrendiğine işaret eder. Diğer bölgelerde yetişen âlimlerin ise, "felsefe" denildiği zaman, onu tek bir meslekten ibaret zannettiklerini belirten Mûsâ Kâsım Efendi, bunun büyük bir hata olduğunu, çünkü "felsefe" denilen şeyin çeşitli mesleklere bölündüğünü ve bunlar arasındaki ihtilafların çok büyük olduğunu anlatır.[39]

Allah'ın varlığı, delilleri, eşyanın hakikati, âlemin ebedî ve ezelî oluşu ve âhiret hayatı gibi İslâm felsefesi ve kelâmının en önemli problemleriyle ilgilenen ve bu konularda İmam Gazalî ile İbn-i Rüşd arasında cereyan eden ve tarihî süreç içerisinde pek çok felsefeci ve kelâmcının da dâhil olduğu tartışmalara katılan Mûsâ Kâsım Efendi, bu tartışmalar sırasında sergilediği tavırla hem konuya olan derin vukûfiyetini hem de bu tartışmalarda felsefeciler yönünü tercih ederek akılcı kişiliğini ortaya koymuştur.

---

38. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 195.
39. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 195.

Fıkhî Görüşleri

Şeyhülislâm Mûsâ Kâsım Efendi kendi zamanında tartışılan veya sorulan pek çok fıkhî konu hakkında görüş belirtmiştir. Bu görüşleri onun makalelerinde ve fetvâlarında görmek mümkündür.

Şimdi Mûsâ Kâsım Efendi'nin bazı fıkhî görüş ve eğilimlerini usûl ve fürû başlıkları altında ayrı ayrı incelemek istiyoruz.

Usûle Dair Görüşleri

Mûsâ Kâsım Efendi'nin makalelerinde onun fıkıh usûlüne dair bazı görüş ve eğilimlerini tespit etmek mümkündür. Şimdi biz burada onun usûldeki temel eğilimlerini gösterecek bazı konulara işaret etmek istiyoruz.

Örf ve Âdet

İslâm hukûkunun kaynaklarından biri olan örf ve âdet hakkında Mûsâ Kâsım Efendi'nin ifade ettiği çeşitli görüşler onun derin usûl bilgisini göstermektedir.

Mûsâ Kâsım Efendi, "âdet" terimini, "zeki/temiz kişilerde yerleşmiş, selim tabiatlar tarafından kabul edilmiş ve muteber görülmüş olan sürekli tekrar edilen işler" olarak tarif etmiş ve şeriat nazarında makbul âdetlerin büyük bir öneme sahip olduğunu ifade etmiştir.

Bu çerçevede, hakkında nas bulunmayan olayların şer'î hükmünü tespit edebilmek için örf ve âdetin hakem kılınmasının ve onunla amel edilmesinin vâcip olduğunu belirten Mûsâ Kâsım Efendi, hakkında nas vârid olan hususlarda ise; nas ile örf ve âdetin çatışması hâlinde İmam-ı Âzam ile İmam Muhammed'e ve İmam Ebû Yûsuf'tan bir rivâyete göre, nassa itibar edilmesi gerektiğini söylemiştir. İmam Ebû Yûsuf'tan gelen diğer bir rivâyete göre ise, örf ve âdete dayalı olarak gelmiş olan nassın hükmü, söz konusu örf ve âdetin değişmesi ile tebeddül eder.

Bazı araştırmacıların İmam Ebû Yûsuf'tan nakledilen işbu ikinci rivâyeti tercih ettiklerini belirten Mûsâ Kâsım Efendi, "İmam-ı müşârun ileyhden menkûl şu ikinci rivâyet dahi âdetin bir kat daha derece-i ehemmiyetini göstermektedir." diyerek, örf ve âdetin kaynak değerine vurgu yapmaktadır. Ayrıca, Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, örf ve âdetin muhakkem olması, yalnızca muâmelâtla da sınırlı değildir. Ona göre, "usûl-i maîşet ve tarz-ı hayâtımız dahi âdât-ı milliy-

yemize tâbi'dir. Nitekim her memlekette dahi hüküm böyledir. Binâenaleyh, 'Nâil-i hürriyet olduk.' diye hemen her hususta Avrupalıları taklide yeltenmek, örf ve âdet-i milliyyemizin hilâfında olarak usûl-i maîşetimizi ve tarz-ı hayâtımızı bi'l-külliyye tebdîl ve tağyîre kalkışmak, muvâfık-ı hikmet ü maslahat değildir."[40]

Burada Mûsâ Kâsım Efendi'nin gerek örf ve âdetin tanımı, gerekse Hanefî mezhebinde örfe dayalı hükümlerin değişimi konusunda dile getirdiği görüşlerden ve bu usûl konusunu kendi döneminin problemlerine tatbik edişinden, onun hem usûl ve fıkıhta geniş bir birikime sahip hem de bu konularda değişim taraftarı olduğu anlaşılmaktadır.

Ahkâmın Çeşitleri

Mûsâ Kâsım Efendi, İslâm dininin getirdiği ilâhi hükümleri âhirete ve dünyaya ait (uhrevî ve dünyevî) hükümler olmak üzere iki temel kategoriye ayırır.

Uhrevî hükümler, aslî ve fer'î olmak üzere iki kısımdır. Aslî olanlar itikâd ve inançlarla ilgili hükümlerdir. Fer'î olanlar ise, ibadetlerle ilgili hükümlerdir.

Dünyevî hükümler de aslî ve fer'î olmak üzere iki kısma ayrılır.

Aslî olan dünyevî hükümler, ülke işlerini idareyle ilgili hükümlerdir.

Fer'î olan dünyevî hükümler ise, muâmelât ve ukûbâta (cezâ) dair hükümlerdir.

Mûsâ Kâsım Efendi, âhirete ait aslî hükümler olmaksızın, âhirete ait fer'î hükümleri yerine getirmenin asla faydası bulunmadığını belirtir. Meselâ Cenâb-ı Hakk'ın varlığına ve birliğine iman etmeyen bir kimsenin ibadet ve tâatlerle meşgûl olmasının herhangi bir faydası yoktur.

Aynı şekilde, Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, dünyaya ait aslî hükümler uygulanmadıkça, dünyaya ait fer'î hükümleri uygulamanın da herhangi bir yararı düşünülemez. Meselâ adalet ve hakkâniyete uyulmadıkça, suçlulara ceza uygulamanın hiçbir bir faydası yoktur.

Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, dünyaya ait aslî hükümlerin temel esasları ise, her işte ümmetle istişâre, her hususta adalet ve hakkâniyete uymak, sırf Allah'ın emâneti olan memleket işleri ve ümmetin maslahatlarını ehline vermektir.[41]

Bu tasnifte, Mûsâ Kâsım Efendi'nin, İslâm'ın aslî-dünyevî hükümlerinin temel esaslarını meşveret (danışma), adalet ve hakkâniyet, kamu yararı ve insan-

40. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 270-271.
41. Mûsâ Kâzım, *İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyyet,* İstanbul 1324, yy., s. 3-4; ayrıca bkz. a.mlf., *Külliyât*, s. 243.

ların maslahatlarını korumak olduğunu belirtmesi ve bunlar olmaksızın fer'î muâmelât ve ukûbât hükümlerinin uygulanmasının herhangi bir faydasının olmayacağını söylemesi, onun şer'î hükümlere çok geniş bir perspektiften baktığını göstermektedir.

Şâyet günümüz Müslümanları, İslâm'ın hükümlerini, yukarıda yapılan tasnif ve değerlendirmeler çerçevesinde yorumlayabilselerdi, belki de bugün çeşitli İslâm ülkelerinde yaşanan yönetim sorunları ve zaafları daha az yaşanabilir; din ile devlet arasındaki gerginlikler daha yumuşak bir şekilde atlatılabilirdi.

Ahkâmın Değişmesi

Mûsâ Kâsım Efendi, zamanın şartlarının değişmesi ile hükümlerde de birtakım değişikliklerin olabileceğini kabul eden, "değişimin farkında" bir şeyhülislâmdır. Onun hükümlerdeki değişimle ilgili yaklaşımının temelinde ise, hem ilâhi dinler hem de bu dinlerin hükümleri arasında tedrîc kuralının geçerli olduğuna dair kanâati yatmaktadır.

Mûsâ Kâsım Efendi, ilk insanların henüz nefsanî heveslerini çoğaltamamış ve hayvanî hislerini genişletememiş olmaları sebebiyle, gayet masumane bir sükûnet hâli içerisinde yaşadıklarını, ancak daha sonra insanlarda nefsanî heveslerin çoğalmaya ve hayvanî duyguların genişlemeye başlamasıyla düşmanlık, kin ve haset gibi niteliklerin ortaya çıktığını ve bu durumun sonuçta onları ihtilaf ve ikiliğe düşürdüğünü anlatır. İşte o zaman Cenâb-ı Hak onların hallerine uygun mukaddes bir kanun ile kendilerine bir peygamber göndererek aralarındaki ihtilaf ve çekişmeyi ortadan kaldırmış ve bu peygamber gönderme işi Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar devam etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olmasıyla ise, artık şeriat hükümleri tamamlanmış ve peygamber gönderme işi sona ermiştir.[42]

Mûsâ Kâsım Efendi eserinin bir başka yerinde ise, Kur'ân-ı Kerîm'in hükümlerini aslî ve fer'î olmak üzere iki kısma ayırmış, aslî hükümlerin inanç (itikat), fer'î hükümlerin muâmelâtla (amel) ilgili olduğunu söylemiştir. Ona göre, aslî hükümlerde zamanların, mekânların ve mizaçların etkisi bulunmaz ve onlar hiçbir zaman ve mekânda tebdîl ve değişime uğramaz. Fer'î hükümler ise böyle olmayıp, zamanların ve mekânların değişmesinin ve mizaçların farklılığının onlarda az çok etkisi bulunur. Dolayısıyla da bu tür hükümlerde öteden beri meydana gelen cüz'î ve küllî tebdîl ve değişimler, İslâm dini ile iyice yerleşmiştir. Ayrıca, bu değişim süreci, "tekâmül" kuralına da tamamıyla uygundur.[43]

---

42. Mûsâ Kâzım, *Külliyyât*, s. 14.
43. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 14-16.

Fürûa Dair Görüşleri

Mûsâ Kâsım Efendi'nin fürû-ı fıkıhla ilgili bazı konulardaki görüşleri şu şekilde ortaya konulabilir:

İbadetler

Mûsâ Kâsım Efendi, Cenâb-ı Hakk'a karşı îfâ edeceğimiz şükür ve hamdin, ta'zîm ve ibadetin nasıl ve ne yolda olacağının ancak onun mukaddes katından iktibas edilmiş bir şer'-i şerîfin beyânına bağlı olduğunu söyler. Çünkü insanların Yüce Allah için kullanılmasını câiz ve güzel gördükleri kelimeler Allah katında çirkin, saygı vesilesi diye yaptıkları ibadetler ona göre za'fiyeti gerektirici, icrâ ettikleri nitelemeler ona nisbeten kötülemeyi gerektirici olabilir. İşte kulların hem bu şükür ve ibadet farîzasını ilâhi isteğe uygun bir şekilde îfâ etmesi hem de onun içerisinde birçok maddî ve manevî meyveleri toplayabilmesi için, Cenâb-ı Hak tarafından şeriatlar verilmiş ve onların da en son ve en kâmili olarak İslâm dini ihsan buyrulmuştur.[44]

İbadetin Cenâb-ı Hakk'a mahsus olduğuna Kur'an nasları ve Hz. Peygamber'in hadislerinin açık bir şekilde delâlet ettiğini belirten Mûsâ Kâsım Efendi, ibadetin üç derecesi bulunduğunu söylemiştir.

Birincisi: Sevap elde etmek ve azaptan kurtulmak amacıyla Allah'a ibadet etmek.

İkincisi: Cenâb-ı Hakk'a ibadet ve yahut tekliflerini kabul veya ona bağlanmakla şereflenmek için Allah'a kulluk etmektir. Bu tür ibadet yukarıdaki birinci dereceden yüksek ise de bunda da maksat, bizzat Yüce Allah olmayıp, belki ona ibadet ve teklifini kabul ile şeref sahibi olduğundan, haddizâtında bu da tam değildir.

Üçüncüsü: Hak Teâlâ yaratıcı ve ilâh olup, kul da onun kulu bulunduğu, hâlbuki ilâhlık heybet ve izzeti, kulluk ise boyun eğme ve zilleti gerektirdiği için Allah Teâlâ'ya ibadet etmektir. Bu tür ibadet, makamların en yükseği ve derecelerin en şereflisi olup, asıl "kulluk" kavramına lâyık olan da budur.

Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, insan için en şerefli bir hizmet var ise, o ibadetle meşgûl olmak; en yüksek bir makam var ise o kulluk makamında bulunmaktır. Ancak bu ibadet ve kulluğu suistimal etmemek gerekir. Yani herkes kendi zannınca bir ubûdiyet makâmı ve bir ibadet şekli îcâd etmemelidir. Bu ko-

---

44. Mûsâ Kâzım, *Külliyyât* (nşr. Ferhat Koca), Ankara 2002, Ankara Okulu Yayınları, s. 103.

nuda İslâm dini ne demiş ve bunları nasıl tarif etmiş ise ona göre hareket etmelidir. Dinin suç saydığını suç, ibadet tanıdığını da ibadet bilmek gerekir.[45]

Kadınların Tesettürü

İslâm dininde emredilen hususların tamamını faydalı, yasaklanan şeylerin tamamını da zararlı olarak niteleyen Mûsâ Kâsım Efendi, Müslüman kadınların örtünmelerini (tesettür) İslâm'ın bir emri olarak kabul eder. Ona göre tesettür, kadınların saçları da dâhil olduğu hâlde, vücutlarını zînetten uzak bir şeyle ve şehveti çekmeyecek bir örtü ile örtmeleridir.

Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, tesettür emrinin bazı hikmetleri şunlardır:

Birincisi: Kadınlar yaratılış bakımından nazik ve erkeklerin taarruzlarına hedef olduklarından, tesettür onlar için büyük bir nimet ve büyük bir şefkat eseridir.

İkincisi: Toplumsal hayatta ev işlerini kadın, ev dışı işleri ise koca yapar. Kadınların aslî yaratılışlarındaki nezâket ve zarâfet gereğince, onların birtakım zor işlerden olan dış görevler ile meşgûl olmaları hikmet ve maslahata uygun değildir. Bu durumda, kadınların bütün zînetlerini takınarak açık saçık oldukları hâlde, kendi kadınlık değerlerini ihlâl edecek yerlere gitmelerinde ve bütün güzellikleriyle birtakım şehvet düşkünü erkeklerin toplandığı yerlerde bulunmalarında herhangi bir fayda yoktur.

İşte bu gibi hikmetlere dayalı olarak, İslâm, kadınlara tesettürü emretmiştir. Bununla birlikte, bir kadın örtülü olmakla hiçbir meşrû hakkını kaybetmez. Erkek ne gibi hakka sahip ise, kadın da aynı hakka sahiptir. Meselâ; kadın da erkek gibi, kendi malında istediği tasarrufta bulunabilir. Bir erkek aile saadetiyle ilgili sorumlu olduğu görevleri ihlâl etmemek şartıyla, namus ve iffet dairesinde medenî zevklerden hissesini alır; bir kadın da öyledir. Bir erkek aslî görevlerini yerine getirmekle beraber, işlerinin arasında vakit buldukça dinlenmek için bir mesireye gider; orada hemcinsleriyle beraber sohbet eder; geçim temini için yapılan çalışmalardan yorgun düşen beynini dinlendirir. Bir erkek gerektiğinde erkeklerin toplandığı bir yere gider. Orada verilen konferanslara katılır. Kadınlar da kendilerine mahsus bir edep ve terbiye çerçevesinde, kendilerine mahsus dinlenme yerlerine gidebilirler; cemiyetler teşkil ederek, birbirlerine konferanslar verebilirler. Dinimiz bu gibi şeylere kesinlikle engel olmaz. Aynı şekilde, kadınlar örtülü olmakla medenî etkinliklerden mahrûm olmazlar. İlim ve eğitimle kendilerini tezyîn ederler. Çünkü beşikten mezara ka-

45. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 105-107.

dar ilim tahsilini emreden İslâm dini, kadınları bu emirden istisna etmemiştir. İlim tahsilini erkek ve kadınlara farz kılmıştır.

Ancak Mûsâ Kâsım Efendi, ilim tahsil etme yeri olan okula devam konusunda kadınlar ile erkekler arasında biraz fark olduğunu ileri sürer. Ona göre, erkekler ilk, orta ve liselerde okuduktan sonra, yüksek okullarda ve üniversitelerde okumaya da mecburdurlar. Bu mecburiyet, umûmi değilse de bir kısım erkekler hakkında zarurîdir. Hâlbuki kadınlar böyle değildir. Çünkü kadınların yaratılışındaki hikmet, onların bir erkekle evlenerek dünyaya çocuk getirmek ve sonra o çocukları terbiye etmek ve ev işlerini düzeltmekten ibarettir. Kadınların bu görevleri hakkıyla yapabilmeleri ise, yıllarca yüksek okullara devam etmelerini gerektirmez. Çünkü bu görevleri öğrenmek için ilk, orta ve liseler yeterlidir.[46]

Mûsâ Kâsım Efendi'nin bu son değerlendirmelerinin, içinde yaşadığı toplumun sosyal, kültürel ve ekonomik şartlarıyla ilgili olduğunu, bu şartların ise sürekli bir şekilde değişip farklılaştığını hatırlatmak gerekir.

Taaddüd-i Zevcât

Mûsâ Kâsım Efendi dinimizin emirlerine karşı çıkanların şiddetle itiraz ettikleri konulardan birinin "çok eşlilik" (taaddüd-i zevcât) konusu olduğunu belirterek bu itirazlara çeşitli cevaplar vermeye çalışmıştır.

Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre evliliğin iki büyük amacı bulunmaktadır: Biri "üremek (tenâsül)", diğeri ise "iffeti korumak"tır. İşte bu iki amaca dayalı olarak evlilik meşrû kılınmıştır. Çünkü bu âlemin düzeninin bekâsı, insan nev'inin devamına bağlıdır. İnsan nev'inin devamı ise üreme (tenâsül) yoluyladır. Üreme de ancak evlilik ile meydana gelir. Ne var ki, birçok evlilikte bu büyük fayda gerçekleşmemiş olabilir. Bu sebeple de şâyet taaddüd-i zevcât meşrû kılınmasa idi, pek çok kimsenin nesli kesilmiş olurdu. Neslin kesilmesi, o kimseler hakkında bir zarar olduğu gibi, bütün insanlık hakkında da büyük bir zarardır. İnsan nev'inin korunması görevinde, bütün insanlar müşterek olduğundan, bazılarının neslin devamı konusunda bu görevi yerine getirmemeleri, kendileri için bir zarar olmaktan ziyâde, insan nev'ine büyük bir ihanettir. Dolayısıyla, Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre taaddüd-i zevcât, evliliklerinden çocukları olmayan kimseler hakkında zarurîdir. Ayrıca, bir millet ve devletin yükselmesinin en büyük vesîlesi nüfûsun artmasıdır. Taaddüd-i zevcâtın nüfûsun artmasına ne derecede hizmet ettiğini ise açıklamaya gerek yoktur.

---

46. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 318-323.

Aynı şekilde, Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, birçok evlilikte evliliğin diğer bir gayesi olan "iffeti koruma" amacı gerçekleşmemiş olabilir. Meselâ karı müzmin bir hastalığa müptelâ olmuş veyahut aşırı bir zaafa düşmüş olabilir. Böyle kadınların kocaları birtakım haram yollara saparak birçok aileyi mahvedip kendilerini de perişan edebilirler.

Diğer yandan, kadınların hayız ve gebelik gibi durumlara mâruz bulunmaları ve âdet görmekten kesilme yaşına varıp nesilden kesilmeleri de taaddüd-i zevcât konusunda erkeklere bir hak verir.

Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, işte bu gibi sebeplerden dolayı taaddüd-i zevcât meşrû kılınmıştır ve o insanlığa da medeniyete de aykırı değildir.

Bununla birlikte, Mûsâ Kâsım Efendi, İslâm'dan önce taaddüd-i zevcât âdetinin belirli bir sayıya bağlı olmadığını, dinimizin ise çok kadınla evlenmeye cevaz vermekle beraber, dörtten fazla olmamasını da emrettiğini belirtmiştir.

Öte taraftan, Mûsâ Kâsım Efendi, İslâm dininin taaddüd-i zevcâtı mutlak olarak insanlara vâcip kılmadığını, bilakis, ihtiyaç hâlinde, hanımlar arasında tam bir adalet ve hakkâniyete riâyet etmek şartıyla mubah kıldığını ve şâyet hanımlar arasında tam bir adalet ve hakkâniyete riâyet edilemeyeceğinden korkulursa, tek kadınla yetinmenin gerekli olduğunu ve böyle nâzik bir meseleyi kötüye kullanarak bu şartlara uymayan çok eşli kişilerin ise azarlanmaları icap ettiğini söylemiştir.[47]

Talâk

Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, dinî ve dünyevî birçok maksadı ortadan kaldıran talâk (boşama) konusunda asıl olan haramlıktır. Ancak ihtiyaç ve zarûret sebebiyle boşama İslâm'da meşrû kılınmıştır. Çünkü eşler arasında ahlâk farklılığı sebebiyle kin ve düşmanlık meydana gelir ve bu hâlde devam edecek olursa ve özellikle karı töhmet altında bulunursa, bunlardan kurtulmanın çaresi ancak boşamadır. Aralarında uyumsuzluk bulunan eşlerin bu nefret içerisinde evliliklerine devam etmeleri, kendilerini her türlü dünyevî ve uhrevî saadetten mahrum eder.

Mûsâ Kâsım Efendi, koca ile karının mutlu bir şekilde yaşamalarına engel olacak bu gibi durumlarda boşamaya cevaz verilmesini, Cenâb-ı Hakk'ın insanoğluna olan yüce lütuflarından biri olarak nitelemiştir.

Bugün medenî milletlerin çoğu talâkın insanî zarûretlerden olduğuna kanaat getirmiş ve boşamayı kabul etmişlerdir. Şu kadar ki, onların kabul ettikle-

47. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 325-328.

ri boşamanın niteliği başkadır. İslâm dinine göre boşama yetkisi kocanın elinde olduğu hâlde, onlara göre boşama işi mahkemeye havâle edilmiştir.

Mûsâ Kâsım Efendi, boşama yetkisinin kadına ve hâkime (mahkeme) verilmesinin yanlış olduğunu ileri sürerek bu yöntemler hakkında şu değerlendirmelerde bulunur:

Boşama yetkisinin kadına verilmesi yöntemi iki sebeple bâtıldır.

Birincisi: Kadınlar vücut yapıları gereği hızlı tepki verirler ve cüz'î bir şeyden etkilenirler. Önemsiz bir şeyden, bir hiçten dolayı, hemen boşamaya kalkışarak ailelerin perişan olmasına sebep olurlar. Boşama yetkisi kadınların elinde olsa idi, yeryüzünde irtibat bağını muhâfaza edecek çok az aile kalır ve böylece âlemin düzeni bozulurdu.

İkincisi: Boşama yetkisini kişisel bir hak olarak karının eline vermek, ona bir tür hâkimiyet bağışlamak demektir. Bu ise doğru olamaz. Çünkü ailenin bütün zor işlerinden sorumlu olan kocanın üzerine, hiçbir şeyle sorumlu olmayan karının hâkimiyetini tasdîk edecek hiç bir aklı selîm sahibi düşünülemez. Bunun içindir ki, Cenâb-ı Hak, Kur'ân-ı Kerîm'inde, "*Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudûr.*" (en-4/Nisâ, 34) buyurmuştur.

Mûsâ Kâsım Efendi, buna rağmen, boşama yetkisinin kadının elinde olması şartıyla nikâh akdinin yapılması hâlinde, söz konusu akdin dinen sahih ve şartın da geçerli olacağını kabul eder. Ancak bu hüküm kadınlar için bir nev'i ruhsat ve dinî bir kolaylık olup, bunun esas kuralla ilişkisi yoktur.

Öte yandan, boşama yetkisinin mahkemeye bırakılması yöntemi de iki açıdan yanlıştır.

Birincisi: Akıl sahibi, mümeyyiz ve bâliğ olan bir karı ve kocanın kendi nefisleri üzerine olan hususi velâyetleri, hâkimin onlar üzerindeki umûmi velâyetinden daha kuvvetlidir.

İkincisi: Boşama birtakım zorunlu sebeplere dayalı olarak, zarureten meşrû kılınmıştır. Bu zorunlu sebepleri ise, koca ile karıdan başkasına açıklamak câiz değildir. Çünkü bu sebepler ya "ahlâk farklılığı"dır veya karının "töhmeti gerektiren" bir hâlde bulunmasıdır. Birinci takdirde hâkim ne yapacak? Birbirini sevmeyen karı-kocayı zorla birbirine mi sevdirecek? Olsa olsa, babaca nasîhat edecek. Yoksa "Ben hükmettim: Sevişiniz, kavga etmeyiniz" diyebilir mi? Bu gibi şeyler duygusal ve vicdanî işlerdendir. Mahkemenin hükmüyle meydana gelmez. Bunlar, hâkime hürmeten, "peki" diyecekler, fakat daha mahkeme kapısından çıkar çıkmaz, yine kavgaya başlayacaklar. Aralarındaki uyumsuzluk bir kat daha artacak ve ölünceye kadar her ikisi de acı bir azap içinde kalacak.

Karı-koca arasında töhmeti gerektiren bir durum bulunduğu zaman ise, mahkemeye gitmek yarar yerine pek çok zarar getirecektir. Çünkü bu hâlde davayı mahkemeye vermek, o kadını toplumdan uzaklaştırmak demektir. Şimdi o zavallı kocanın hâlini düşününüz: Vicdanen, töhmeti gerektiren bir hâlde bulunduğunu tasdik ettiği karısının, bu töhmet hâlini ispat etmek için delil hazırlayacak; "Benim karım şöyle bir hâlde bulunuyor." diyecek. Bunları söylemeye, yapmaya yüz, vicdan ister. Bu olacak şey mi? Bu da hayat mı? Hâlbuki boşama yetkisi kocanın elinde olup da bu gibi sebepleri kimseye açıklamadan karısını boşasa, belki de bu boşama karı için etkili bir ders olur; daha sonra kendisini düzelterek başka bir kimseyle evlenebilir ve hayatını mutlu bir şekilde devam ettirebilir.

Şu hâlde, boşama yetkisinin, insanlığın ilk teşekkülünden beri aile reisi olarak kabul edilen kocaya verilmesinin hikmete uygun olduğu ve İslâm dininin bu meselede üstünlüğünün bulunduğu ortaya çıkar. Bununla birlikte, İslâm'da, bazı sebeplerden dolayı kadın veya velîsinin mahkemeye başvurarak kocasıyla aralarının tefrîk edilmesini istemesi ve ileri sürdüğü sebeplerin de gerçek olması hâlinde aralarını tefrîk etmek ve iki tarafın haklarını muhafaza etmek hâkimlerin görevleri arasındadır.

Sonuç olarak, Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, İslâm dininin boşama yetkisini kocaya vermesi maslahata uygun bir hükümdür. Onun hürriyet ve adalet kanunlarına aykırı olduğu ileri sürülemez.[48]

İslâm'da Cihad

Mûsâ Kâsım Efendi, insanın kâinatın özü ve varlıkların hülâsası olduğunu, insan vücûdunun birbirine zıt unsurlardan, hayvanîlik ve melekiyet gibi birbirine farklı kuvvetlerden meydana geldiğini ve bu kuvvetlerin birbirleriyle sürekli olarak çatıştığını söyler. İnsanoğlu yeryüzünü imar etmek ve insanları yönetmek gibi hilâfet sırrının tecellîlerine sahip olduğu gibi, hayvanî hevesleri insanî melekelere galip gelerek tahakküm etmeye ve mal toplamaya da isteklidir. İnsanları bu tahakkümden ve birbirlerine düşmanlıktan sakındırmak, birbirlerinin mal ve canlarına saldırmaktan uzak tutmak için bazı peygamberler Allah tarafından cihadla görevlendirilmiş ve böylece teblîğ ettikleri ilâhi dinleri yükseltmeye ve aziz tutmaya, ümmetlerinin saadet ve selâmetlerini temine muvaffak olmuşlardır.

Yüce Allah'ın her emrinde mutlaka, ya bizzat ya da dolaylı (bi'l-vâsıta) iyilik/güzellik (hüsün) bulunduğunu söyleyen Mûsâ Kâsım Efendi, cihadın had-

48. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 328-334.

dizâtında insanları öldürmek ve ülkeleri tahrip etmekten ibaret olduğunu ve bu sebeple de onda bizzat hüsün (güzellik/iyilik) bulunmadığını belirtir. Mûsâ Kâsım Efendi'ye göre, cihadda ancak dolaylı (bi'l-vâsıta) olarak hüsün bulunur. Bu vasıta da "kelimetullah"ı yüceltmek ve düşmanların şerlerini gidermektir.

Cihadla görevlendirilen peygamberlerden biri de bizim peygamberimizdir. Rasûl-i Ekrem Efendimiz, peygamberliğinin başlangıcında Mekke-i Mükerreme'de on üç sene sadece İslâm'ın fazîletlerini ve yüksek ahlâkını talime gayret etmiş ve *"(Rasûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!"* (16/Nahl, 125) âyetine uyarak hikmetle, güzel öğütle ve güzel tartışmalarla kavmini irşâd etmeye çalışmıştır. Ancak kavminin büyük çoğunluğu bu irşatlardan olumlu bir şekilde etkilenmedikleri gibi, o yüce peygambere ve arkadaşlarına karşı buğz ve düşmanlıktan geri durmamışlardır. Bu düşmanlıklar sebebiyle Hz. Peygamber'in artık Mekke'de kalmasının bir faydası olmayacağı ortaya çıkınca, Medine'ye hicret etmek zorunda kalmıştır.

Yüce Peygamber'in Medine-i Münevvere'yi teşrifinden sonra Müslümanların sayısı çoğalıp kuvvetleri artmıştır. Artık İslâm'ın nurunu söndürmeye çalışan düşmanlara "dur" deme zamanı gelmiştir. Bu sebeple cihada (savaş) izin veren âyetler nâzil olmuştur.

Mûsâ Kâsım Efendi, "İslâm'da Cihad" adlı "beyannâme"sinde, cihadın meşrûiyet ve farzıyeti hakkında nâzil olan âyetlerin mânâ ve hükümlerini ayrı ayrı inceleyerek, İslâm dininde cihadın hangi şart ve kayıtlar altında farz kılındığını anlatmaya çalışmıştır.

Hz. Peygamber, cihada izin veren ve onu emreden âyetlere uyarak, ebediyet yurduna irtihâl edinceye kadar yaklaşık yirmi sekiz defa düşmanlarıyla cihad etmiş ve hepsinde de Allah'ın yardımıyla zaferler kazanarak Arap Yarımadası'nda tam bir dehşetle hüküm süren vahşetlere, zulüm ve baskılara, çapul ve yağmalara son vermiş ve orayı küfür ve zulüm belasından temizlemiş ve on milyonu aşkın insan kitlesini, hidâyet nuru ve medeniyet şuaları ile aydınlatmış ve böylece dünyada benzeri görülmemiş bir yüksek medeniyet tesis eylemiştir.

Hz. Peygamber'den sonra Hulefâ-yı Râşidîn de onun izinden giderek otuz kırk sene içerisinde yeryüzünün en önemli kıtalarını fethe ve yüz milyona yakın insanı İslâm dairesine sokmaya muvaffak olmuşlardır.

Daha sonra gelen pek çok Müslüman melik ve sultan da cihad sayesinde nice büyük ülkelerin fethine ve bu şekilde İslâm ülkelerinin genişlemesine ve Müslümanların üç yüz milyona yakın bir sayıya ulaşmasına sebep olmuşlardır.

Ancak, ne yazık ki, iki üç asırdan beri her yerde Müslümanlara ârız olan ahlâk bozukluğu İslâm'ın ciddiyetini sefahate, canlılığını atalete, çalışkanlığını tembelliğe, istikametini sakatlığa, izzetini de zillete döndürmüştür. Bunun so-

nucu olarak da pek çok İslâm ülkesi birer birer düşmanların eline geçmiş ve İslâm devletlerinin bir kısmı tamamıyla mahvolmuş, bir kısmı da bağımsızlığını kaybetmiştir. Onlardan yalnızca birisi bağımsızlığını koruyabilmiştir. O da yüzlerce milyon Müslüman'ı esaretleri altında bulunduran ve İslâm dininin amansız düşmanı olan Rusya, İngiltere ve Fransa devletleriyle cihad hâlinde olan Osmanlı Devleti'dir.

Adı geçen ülkelerin Osmanlı'ya karşı yaptıkları çeşitli düşmanlıkları anlatan Mûsâ Kâsım Efendi, bu düşmanlara karşı dinimizi, vatanımızı, İslâm hilâfetimizi ve dünyada mevcut bulunan bütün kardeşlerimizi kurtarmak için cihad ilan etmenin, dinî hükümlerin ve İslâmî menfaatlerimizin bir gereği olduğunu söyler.[49]

SONUÇ

Şeyhülislâm Mûsâ Kâsım Efendi, Osmanlı İmparatorluğu'nun en buhranlı ve en uzun asrında yaşamış, eğitim ve din bürokrasisinde yükselerek, yazdığı eserleri ve îfâ ettiği görevleri sebebiyle, döneminin en önemli ve etkin kişilerinden biri hâline gelmiş, bu ikbâl dönemlerinden sonra ise "sürgün" günlerini tatmış olan bir ilim adamıdır.

Medeniyet konusundaki genel yaklaşımları, Batı medeniyeti karşısındaki çekinceleri ve sahih bir medeniyetin ancak hakiki bir din (diyânet-i hâkka) ile gerçekleşebileceğine dair görüşleri sebebiyle Mûsâ Kâsım Efendi'nin, kendi döneminde entelektüel bir birikim ve etkiye sahip olan İslâmcılarla aynı kulvarda mücadele ettiği görülmektedir. Ancak 1908 senesinde II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra, özellikle İttihad ve Terakkî Cemiyeti'nin etkin olduğu ve bu cemiyet sayesinde hükûmetlerde şeyhülislâm olarak bulunduğu dönemlerde ise, o günkü şartlarda aşırı denebilecek bir boyutta, Meşrûtiyet taraftarlığı yaptığı ve böylece bazı "muhafazakâr" ve "mutlakiyetçi" İslâmcı aydınlardan farklı olarak "ıslâhatçı" bir çizgide ilerlediği söylenebilir. Bu arada onun tasavvuf, İslâm felsefesi ve kelâma da büyük bir ilgi duyduğu ve bu alanlarda ilmî literatüre geçebilecek çapta bazı tercüme ve telif eserler yazdığı görülmektedir. Bu çalışmalardan, onun bir taraftan tasavvufla "bâtınî" ve irfanî yönünü geliştirirken, diğer taraftan da felsefî ve kelâmî tartışmalarda akılcı bir yöneliş içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Mûsâ Kâsım Efendi'nin usûl ve fıkıh konularına dair çeşitli görüş ve fetvâlarından ise, onun temel usûl ve fıkıh bilgilerine hakkıyla vâkıf, yaşadığı dönemin dinî, hukukî ve sosyal sorunlarını bilen ve bu sorunlara cevaplar arayan "fakîh bir şeyhülislâm" olduğu söylenebilir.

---

49. Mûsâ Kâzım, *a.g.e.* s. 369-380.

Âlim ve fakih bir şeyhülislâm olarak Mûsâ Kâsım Efendi, ilim ve fıkıh bakımından Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş dönemlerinde yaşayan diğer âlim ve fakih şeyhülislâmlardan hiç de aşağı seviyede değildir. Ancak kuruluş ve yükseliş dönemlerindeki şeyhülislâmlar, bahar ve yaz mevsimlerinde gökyüzünü aydınlatan birer yıldız idiler. Hâlbuki Mûsâ Kâsım Efendi, Osmanlı'nın en zor ve en kötü döneminde, yani yıkılış ve çöküş asrında yaşamıştır. Bu dönemde ne yazık ki, Osmanlı'nın gök kubbesi kara bulutlarla çevrilmiş, pek çok toplumsal fırtına ve kasırgalar yaşanmış ve Osmanlı'nın devlet gemisi batmıştır. İşte böyle bir kış mevsiminde, Mûsâ Kâsım Efendi gibi yıldızların ışıkları ne yazık ki, ufkumuzu aydınlatmaya yetmemiştir.

Gök kubbemizdeki yıldızların ışıklarının tam olarak bize ulaşmamasının sebebi, yıldızlar değil, onların önüne perde olan kara bulutlardır!

KAYNAKÇA

Abdülkâdir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, Ayyıldız Matbaası.

Abdülkadir Yuvalı, "İbn-i Arabşah, Şehâbeddin", *DİA*, XIX, 314-15.

Ali el-Murtazâ, *İlâveli Mecmûa-i Cedîde*, Dersaâdet 1326-1329.

Ali Fuad Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, Ankara 1949, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Bilgin Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislâmlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faâliyetleri ve Arşivi", *İstanbul Araştırmaları*, VII (İstanbul 1998), 92-106.

Celâleddîn ed-Devvânî, *Zevrâ ve Havrâ* (trc. Şeyhülislâm Mûsâ Kâsım), Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1335, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.

David Kushner, "Şeyh-ül İslâm Mûsâ Kâzım Efendi's Ideas on State and Society", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi Tebliğler*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi İstanbul 21-25 Ağustos 1989, Ankara 1990, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 603-610.

Dîvân-ı Harb-i Örfî Muhâkemâtı Zabıt Cerîdesi, s. 194-203 (13 Şevval 1337/12 Temmuz 1335 tarih ve 3595 numaralı *Takvîm-i Vekâyi'* gazetesiyle birlikte verilmiştir).

Ferhat Koca, *Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvâları*, İstanbul 2002, Rağbet Yayınları.

———, "Mûsâ Kâsım Efendi", *DİA*, XXXI, 221-222.

Feryal Tansuğ, "II. Meşrûtiyet Dönemi'nde İslâmcılık ve Şeyhülislâm Mûsâ Kâsım Efendi", *Doğu Batı*, I/3 (Ankara 1998), s. 119-132.

Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (trc. H. Bekir Karlığa), *Filozofların Tutarsızlığı*, İstanbul 1980.

İbn-i Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (trc. Kemal Işık – Mehmet Dağ), Samsun 1986.

İlmiyye Salnâmesi, İstanbul 1334/1916, Matbaa-i Âmire.

İsmail Hâmî Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1971, Türkiye Yayınev'i, I-V.

İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986, Risâle Basın Yayın Ltd., I-III.

İstanbul Müftülüğü, Meşîhat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Tezkire Defteri*, nr. 1762.

İstanbul Müftülüğü, Şer'îyye Sicilleri Arşivi, Dosya nr. 520.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge), İstanbul 1971, Milli Eğitim Basımevi, I-II.

Mûsâ Kâsım Efendi (Şeyhülislâm), *el-Fetâvâ el-Kâzımiye fî ıslâhi'l-fetâvâ et-Türkiye*, Diyânet İşleri Bşk. Ktp., nr. 173, yazma, 44 vr.

———, *İhlâs ve AlâkTefsirleri*, Dersaâdet 1334, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.

———, *İslâm'da Cihad*, Dersaâdet 1333, Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı.

———, *İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyyet*, İstanbul 1324, yy.,

——— , *Külliyât*, İstanbul 1336, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası; nşr. Ferhat Koca, Ankara 2002, Ankara Okulu Yayınları,

———, *Safvetü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul 1336, Matbaa-i Âmire, I c.

———, *Tahkîk-iVahdet-i Vücûda Dâir Bir Risâlenin Tercümesi*, İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin, nr. K. 991.

———, *Tercüme-i Vâridât*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2174; İstanbul Belediye Ktp., Belediye, nr. K. 564.

———, *Zevrâ ve Havrâ Tercümesi*, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1335, Şehzadebaşı – Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.

Osman Selim Kocahanoğlu, *İttihad-Terakkî'nin Sorgulanması ve Yargılanması*, İstanbul 1998, Temel Yayınları.

Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Dımaşk 1376-81/1957-61, Beyrut ts., (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), I- XV.

Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, İstanbul 1981, I-V.

———, "*Son Devrin İslâm Akademisi Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, İstanbul 1973, II. Baskı, Yeni Asya Yayınları.

———, "*Türkiye'de Din Kavgası*, İstanbul 1973, İleri Sanat Matbaası.

Thierry Zarcone, "Soufisme et Franc-Maçonnerie à la fin de l'Empire Ottoman: L'Exemple du Şeyhulislâm Mûsâ Kâzım Efendi (1850-1920)", *Anatolia Moderna* (Yeni Anadolu), Paris 1991, II, 201-208.

Yakın Tarihimiz, sy. 3 (İstanbul 15 Mart 1962), s. 94.

SAİD HALİM PAŞA'NIN MEKKE'YE GİDEN YOLU

Bedri Gencer*

MISIR'DAN OSMANLI'YA

Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın en küçük oğlu Prens Halim Paşa (1830-1894)'nın büyük oğlu Mehmed Said Halim Paşa, *Sicill-i Ahvâl Defteri*'ne göre 19 Şubat 1864/(11 Ramazan 1280) tarihinde Kahire'de doğdu. Babası Halim Paşa, ilk Mısır Hıdivi İsmail Paşa ile arasının açılması üzerine Mısır'ı terk etmek zorunda kalarak ailesi ile birlikte İstanbul'a geldi ve Sultan Abdülaziz tarafından kabul edilerek 1870 senesi öncesinde "Meclis-i Hâss-ı Vükelâ"-ya memur tayin edildi. Said Halim Paşa, beş yaşlarında geldiği İstanbul'da özel hocalardan Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca öğrendi. Daha sonra kardeşi Abbas Halim Paşa ile İsviçre'ye giderek siyasal bilimler okudu. Mayıs 1888'de İstanbul'a döndükten sonra Osmanlı bürokrasisindeki kariyerine başladı.

Yirmi beş yaşında önce Şûrâ-yı Devlet üyesi olan Paşa, 1900'de Rumeli Beylerbeyi olarak atandı. Bunun üzerinden çok geçmeden silah ve yasak evrak bulundurduğuna dair aleyhinde verilen jurnaller yüzünden yalısı arandı. Bir şey bulunamadıysa da baskı altına alındı. Bu gelişmeler üzerine İstanbul'dan ayrılan Said Halim Paşa, önce Mısır'a, ardından Avrupa'ya gitti, II. Meşrûtiyet'in ilanı üzerine İstanbul'a döndü. Yurt dışında iken resmî olarak görevinden alınmayan Said Halim Paşa, İstanbul'a döndükten sonra 1908 (1324)'de Şûrâ-yı Devlet'te yapılan düzenlemeler gerekçe gösterilerek kadro dışı bırakıldı, da-

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

ha sonra Meclis-i Âyân üyesi olarak atandı. 1913 ile 1916'daki seçimlerde İttihad ve Terakkî sekreterliğine getirildi. 1913'te Mahmut Şevket Paşa Hükûmeti'nde Hâriciye Nâzırı, aynı yıl Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesi üzerine sadrazam oldu.

Osmanlı Devleti'nin Balkanlardaki dört devlete karşı yürüttüğü (8 Ekim 1912-29 Eylül 1913) Balkan Harbi'nin sonu ile Birinci Dünya Harbi'nin ilk yıllarına denk gelen sadrazamlık zamanı, hem Devlet hem de kendisi için en buhranlı yıllar oldu; zira süreç, Said Halim Paşa'yı İttihad ve Terakkî içinde yalnızlaştıracak şekilde, temsil ettiği politik ve ideolojik çizginin tamamen aleyhine işliyordu. Geleneksel aristokratik-bürokratik tabakadan gelen ve II. Meşrûtiyet'ten sonra doğan İslâmcılık ideolojisini temsil eden Said Halim Paşa, İslâmcı-ümmetçi bir tutumla, Osmanlı Devleti'nin harbin dışında kalması için elinden geleni yapmıştı. Diğer taraftan savaş yıllarında ufuktaki ulus-devletinin gerektirdiği merkeziyetçilik, Türkçülükten ve savaştan yana yeni bir havassı temsil eden Enver, Talat, Cemal Paşalar ile Halil Menteşe, İttihad ve Terakkî'ye hükmeder hale gelmişlerdi. Arap isyanının çıkışı ve Mısır'da İngilizlere karşı isyan olmaması, Said Halim Paşa'nın elini ve temsil ettiği İslâmcılık ideolojisini zayıflattı.

İttihadçıların yetkilerini yavaş yavaş elinden almaları üzerine önce Hâriciye Nâzırlığını, sonra Sadrazamlığı bıraktı (Şubat 1917). Mütâreke'de yurt dışına kaçmayı reddetti. Harp suçlusu olarak yargılanmak üzere bizzat müracaat etti. İstanbul'un işgâlinden sonra 10 Mart 1919'da tevkif edildi. Mayıs 1919'da İngiliz güçleri tarafından yargılanıp Malta'da hapsedildi. Burada iki yıl kadar hapiste kaldıktan sonra 29 Nisan 1921'de serbest bırakıldı. Milli Mücadele'nin ardından kurulan Ahmet Tevfik Paşa Hükûmeti'nin (21 Ekim 1920-4 Kasım 1922) Malta'da bulunan siyasetçiler ve fikir adamlarına tanıdığı İstanbul'a dönme izni, Paşa'ya tanınmadı. Said, İstanbul'a dönemediği gibi, İngiliz işgâli altındaki Mısır'a dönüş izni de alamadı. Bu yüzden hem Osmanlı topraklarını işgâl eden, hem de eski İttihadçılarla bağlantı kurmaya çalışan İtalya'nın başkenti Roma'ya yerleşti. Malta'da sürgünde bulunduğu sırada Ermeni Taşnaksutyan Komitesi, onu idama mahkûm ettiğine dair bir mektup göndermişti. Paşa, 57 yaşında iken 6 Aralık 1921'de Salı günü akşamı Piazza Galeno civarındaki evinin önünde Arşavir Çıracıyan adlı bir Ermeni komiteci tarafından alnından vurularak şehid edildi.

1908'de İstanbul'a döndükten sonra eser vermeye başlayan Said Halim Paşa'nın ilk eseri, 1326/(1910) tarihinde *Sırât-ı Müstakîm* Dergisi'nde yayınlanan *Taassub-ı İslâmî ve Mânâ-yı Hakîkisi*'dir. *Taassub*, *Mukallidliklerimiz* ve *Meşrûtiyet* dışındaki eserlerini resmî görevinin sonlarına geldiği 1916'dan sonra yazması, fikirlerini yoğun devlet tecrübesinden süzerek kâğıda aktardığını gösterir.

Said Halim Paşa'nın eserleri, tarih sırasına göre aşağıdaki gibidir:

1. *Taassub-ı İslâmî ve Mânâ-yı Hakîkisi*

"Mehmed" imzasıyla önce 1326/(1910) yılında *Sırât-ı Müstakîm* Dergisi'nde yayınlanan, bilâhare 1333/(1917) yılında *Taassub* ismiyle kitaplaştırılan bu eserinde Batılıların İslâm dünyasına yönelttiği taassup ithamını ele alan Paşa'ya göre, "İslâm taassubu" aslında Müslümanların Hıristiyanlara değil, Garb'ın Şark'a olan eski düşmanlığını ifade eder.

2. *Mukallidliklerimiz*

İlk olarak 1326/(1910-11) yılında "Mehmed" ismi ile Araks Matbaası tarafından basılan bu eserinde Paşa, Batılı ile Osmanlı rejimleri arasında mevcut, köklü ihtilaftan dolayı Batı-tarzı siyasî rejimleri taklit etmenin ülkeyi uçuruma götüreceğini savunur.

3. *Meşrûtiyet*

"Mehmed" imzasıyla 1329/(1911) yılında ilk baskısı çıkan bu eserde Paşa, 1909 Kânûn-ı Esâsî'sinin dinamiklerini, hazırlanış tarzını, sonuçlarını, siyasal ve toplumsal yapımıza uygun olup olmadığını ele alır.

4. *Buhrân-ı İçtimâimiz*

"Mehmed" imzasıyla1332/(1916) yılında ilk baskısı yapılan eserde Paşa, Osmanlı toplumunun çöküşünü, "kendine has yapısı" ve "reform hareketlerinde düşülen temel hataâlar" olarak iki ana sebebe bağladıktan sonra düşündüğü çözüm yollarını sunar.

5. *Buhrân-ı Fikrîmiz*

"Mehmed" imzasıyla 1333/(1917) yılında ilk kez yayınlanan bu eserinde Paşa, aydınların kendi toplumu ve kültürüne, ihtiyaç ve beklentilerine yabancılaşmasını, buna karşı Batı medeniyetinden bilinçli faydalanma tarzını ele alır.

6. *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*

Gene "Mehmed" imzasıyla 1334/(1918)'de yılında ilk kez yayınlanan bu eserinde Paşa, İslâm dünyasının Batı karşısında geri kalışının sebeplerini ve bu krizi aşma potansiyelini işler.

7. *İslâmlaşmak*

Önce Kasım-Aralık 1918/(1337)'de *Sebîlü'r-Reşâd* Dergisi'nde tefrika edilen eser, Mehmed Akif'in tercümesi ve "Prens Mehmed Said Halim Paşa" imzasıyla 1337 yılında kitaplaştırılmıştır. Diğer eserlerinden daha çok yankı uyandıran bu eserinde İslâmcılık fikrinin temellerini attığı söylenebilir.

8. *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye*

Şehâdetinden bir ay önce Kasım 1921'de *LesInstitutions Politiques dans la Société Musulmane* ismiyle Roma'da basılan, 1338/(1922) yılında Mehmed

Akif tarafından Türkçe'ye çevrilerek *Sebîlü'r-Reşâd* Dergisi'nde tefrika edilen bu son yayınlanmış eserinde Paşa, İslâm siyasetinin kavramsal ve kurumsal çerçevesini çizer.

9. *Buhranlarımız*

Said Halim Paşa'nın *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* dışındaki diğer yedi eseri, 1335/(1919) tarihinde basılan *Buhranlarımız* isimli eserde toplanmıştır. Bilâhare, Latin alfabesiyle yapılan çeşitli yayınlardan sonra Said Halim Paşa'nın *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye*, *Sebîlü'r-Reşâd*'da yayınlanan "*Türkiye'nin Birinci Dünya Harbine Katılma Sebepleri*" adlı kısa hâtırâtı ve *Dîvân-ı Âli Suallerine Verdiği Cevaplar* da eklenerek M. Ertuğrul Düzdağ tarafından kısmî bir sadeleştirme ile *Buhranlarımız ve Son Eserleri* adıyla 1991'de yayınlanmıştır (Birinci 1990, Bostan 1992, Bülbül 2006, Said Halim Paşa 1991).

ÖN-İSLÂMCILIKTAN SON-İSLÂMCILIĞA

Said Halim, II. Meşrûtiyet Devri İslâmcılık akımının ideologu sayılmaktadır. Dolayısıyla; değerlendirmek için onun düşüncesini İslâmcılığın gelişimi sürecinde konumlandırmak gerekir (Gencer 2013: 71-82). İslâmcılık denen, İslâm'ın ideolojileşmesi, bir hayat nizâmı olarak din=şeriatın müdafaası anlamına geldiği için, aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi, modernleşme sürecinde şeriatın kısmen veya tamamen askıya alınmasına bağlı olarak dönüşür:

Modernleşmeye tepki	Sekülerleşmeye tepki	Politik Çağ
Ön-Muhafazakârlık (İslâmî aktivizm)	Ön-İslâmcılık (Gelenekselcilik=Liberalizm) İdeolojik İslâm	Son Emperyal Devir
Son-Muhafazakârlık (Medeniyetçilik)	Son-İslâmcılık (Şeriatçılık) Ütopik İslâm	Ulusal Devletler Devri

XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Tanzîmat denen emperyalden, ulusal devletlere giden modernleşme sürecinde, şeriatın hâkimiyet alanı daralmaya başladı. Modernleşme ve sekülerleşme kavramlarıyla ayırdığımız hayat ve düşünce tarzındaki bu dönüşüme karşı verilen iki tür tepki, ön-muhafazakârlık ile ön-İslâmcılığı ortaya çıkardı. Aksiyoner ulemânın temsilcisi olarak Ahmed Cevdet, şeriatın hâkimiyet alanını gittikçe daraltan bu modernleşme sürecine fıkhın mevzuat hukuku tarzında tedvin edildiği *Mecelle* projesinde en so-

mut görüldüğü gibi, ön-muhafazakârlık dediğimiz bir İslâmî Aktivizm ile cevap verdi. Sultan Abdülaziz Devri'nde (1861-1876) şeriatın hâkimiyet alanını giderek daraltan sekülerleşme sürecine, Yeni Osmanlılar denen, Namık Kemâl ve arkadaşları tarafından verilen fikrî tepki ise ön-İslâmcılığı doğurdu. Batı'da John Locke örneğinde de görüldüğü üzere, ilâhi yasa şeriatın gerçekleştirmeyi hedeflediği ana değer hürriyetin (*liberty*) müdafaasına dayandığı için Liberalizm, ön-İslâmcılığın, ön-İslâmcılık da gelenekselciliğin özel adı sayılabilirdi (Gencer 2013: 72).

Osmanlı'dan Türkiye'ye İslâmcılığın gelişimi, Karl Mannheim'ın ideoloji/ütopya ayrımına göre etiketlendirilebilir. İdeoloji, özünde kullananların iktidar ve muhalefet pozisyonlarına göre işlevi değişen entelektüel bir silah demektir. O, iktidardayken iktidarı korumaya, muhalefetteyken ise iktidara meydan okumaya yarar. Şu hâlde öz ifadesiyle ideoloji, var olan düzeni sürdürmeye yarayan, iktidar-yönelişli, ütopya ise yeni bir düzen kurmaya yarayan, muhalefet ve devrim-yönelişli fikriyattır. Bu ayrıma göre "ön-İslâmcılık" dediğimiz ideolojik İslâmcılık, ulusal devletler çağının başladığı II. Meşrûtiyet ve Cumhuriyet Devri'nde şeriatın tamamıyla askıya alınmasına tepki olarak son-İslâmcılık dediğimiz ütopik İslâmcılığa dönüştü.

Ön-İslâmcılık ve son-İslâmcılıkları Karl Mannheim'ın ayrımıyla ideolojik ve ütopik olarak tanımlamamız boşuna değildir. XIX. yüzyılda hâlen hükmen şeriata dayanan bir devlette şeriatın uygulanması talebine dayandığı için ön-İslâmcılık ideolojikti. II. Meşrûtiyet ve Cumhuriyet Devri'nde olduğu gibi şeriatın tamamıyla askıya alındığı ulusal devletlerde, dahası, buna alternatif yeni bir devlette şeriatın uygulanması talebini içerdiği için son-İslâmcılık ütopikti. Dinin özel adı şeriat, onun da özel adı İslâm olduğundan, lâfzen İslâmcılık, şeriatçılık demektir. Buradaki –cılık kalıbı, şeriatın yeni bir devlette yeniden hayata geçirilmesi, bunun için de ideolojiye dönüştürülmesi arayışını belirtir. Bu anlamda İslâmcılık, bir ideoloji olarak İslâm'ın müdafaası demektir ki Shepard (1987: 308) da İslâmcılığı, İslâm'ı bir ideoloji olarak görme eğilimi olarak tanımlar.

İslâmcılığın ideoloji kavramının semantiğinde yatan iki boyutu vardır. İdeoloji, lâfzen Türkçe'de "fikriyat, fikirler bütünü" dediğimiz şeydir. Bu anlamda İslâmcılık, son emperyal ve ulusal devletler çağına özgü kısmî veya tam sekülerleşmeye tepki olarak doğan, en geniş anlamda İslâm Modernizmi denen bir fikir akımını belirtir. İkincisi, alternatif bir toplum projesi olarak ideolojiler, mevcut düzene muhalefetten, yeni bir düzen kurma vizyonundan doğdukları için politik-yönelişlidir. Bu ikinci anlamda İslâmcılık, ideolojik olduğu kadar politik bir akımdır. Siyasal İslâm tabiri, İslâmcılığın bu iki anlamını da belirtir.

Klasik Osmanlı Devri'nde şeriatçılık, refahın kaybı olarak beliren zulüm durumunda padişahın şeriatı daha iyi uygulaması talebi olarak belirdi. Ancak Tan-

zîmat Devri'nde devletin giderek sekülер mevzuata kaymasıyla birlikte şeriatın bekçisi olarak geleneksel bilgi öznesini, manevî otoriteyi temsil eden ulemâ da işlevsiz ve saf dışı kaldı. Şeriatın gerilediği modernleşme sürecine karşı ittifak edecekleri güç olarak Yeniçeriliği de kaybeden ulemânın çoğu için pasif bir direnişten başka bir alternatif kalmazken, medrese talebesi, âlim adayı softalar gençliğin verdiği enerjiyle fiilî direnişe geçtiler (Gencer 2004). Modernleşme sürecinde aradıkları meslekî tırmanma fırsatlarını bulamayan üdebâdan Yeni Osmanlılar, bu noktada ulemâ yerine toplumsal muhalefetin sözcülüğünü üstlendi.

Klasik Osmanlı çağında tebaanın refahını zedeleyen suistimallere karşı "şeriatın daha iyi tatbîki" talebinin yerini Sultan Abdülaziz Devri'nde (1861-1876), Yeni Osmanlılar tarafından hâkimiyet alanını giderek kaybeden "şeriatın tatbîki" talebi aldı. Karl Mannheim'ın ayrımıyla ütopik İslâmcılık, önce bu devirde olduğu gibi bir muhalefet aracı olarak İslâm'ın müdafaası, şeriatın tatbîki talebi olarak kendini gösterdi. Buna göre bizim "ön-İslâmcılık" dediğimiz Yeni Osmanlıların muhalefet hareketi, Sultan Abdülaziz Devri'ne (1861-1876) münhasırdı.

Zamanla Devr-i Hamîdî'de ilerleyen modernleşme sürecinde ulemâ ve üdebâ olarak bu iki kesim de İslâm'ın daha da ideolojileştirilmesini getirecek reaksiyondan aksiyona geçtiler. Ahmed Cevdet, aksiyoner ulemânın, Namık Kemâl ise aksiyoner üdebânın temsilcisi olarak öne çıktı. Sultan II. Abdülhamid gibi bir "İslâmcı padişah"ın devrinde artık muhalefetin gerekçesi kalmamış, elbirliğiyle şeriatı uygulamak üzere aksiyona geçme zamanı gelmişti. Bu ortak İslâmî Aktivizm durumunda ise İslâmcılık/muhafazakârlık ayrımı kalmayacaktı. İslâm'ın bir muhâlefet aracı olarak savunulduğu Yeni Osmanlı hareketinin ön-İslâmcılığı Sultan Abdülaziz Devri'ne münhasır kalırken, Devr-i Hamîdî'de *Mecelle* ile *Kânûn-ı Esâsî* projelerini yürüten Cevdet ile Kemâl, İslâmî Aktivizme dayalı bir muhafazakârlıkta buluştular. Bu dönemde Cevdet yanında aktivistik muhafazakârlığın diğer önemli bir ismi Ahmed Midhat idi.

SÜREKLİLİK VE DEĞİŞİM

Said Halim Paşa'nın misyonunu lâyıkıyla değerlendirebilmek için I. ve II. Meşrûtiyet devirlerine nispet ettiğimiz ön-İslâmcılık ve son-İslâmcılıklar arasındaki süreklilik ve değişim noktalarını tespit etmek gerekir. Bu noktada temel mesele, dinî düşünceye bağlı olarak düşünce öznesinin değişim tarzıdır ki bu, "dinden ideolojiye, âlimden aydına geçiş süreci" olarak özetlenebilir.

I. Meşrûtiyet Devri'nde Yeni Osmanlı muhalefet hareketi altında filizlenen farklı fikir akımları, II. Meşrûtiyet Devri'nde Türkçülük, Batıcılık ve İslâmcılık şeklinde, rakip sert ideolojilere dönüşecekti. Bu akımların içinde belki de en

zayıfı İslâmcılık çıkacaktı. Zira bir taraftan ulus-devleti yönündeki siyasî gelişme şeriatın aleyhine işliyor, diğer taraftan İslâm'ı savunacak kadro güçten düşüyordu. İslâmcılığın ideolojik-teorik ile politik-pratik olarak birbirine bağlı iki boyutu vardı. Ulemâ, İslâm'ı bir ideoloji olarak savunmak değil, bir din olarak öğretmek ve yaşatmak üzere yetiştiği, dahası "Hamîdî istibdâd"a son vermek üzere politik eyleme yoğunlaştığı için ideolojik-teorik boyutta zayıf kalmıştı. Dahası Devr-i Hamîdî'ye tepkinin etkisiyle, modernleşme ve sekülerleşmeye başarılı bir İslâmî karşılık verdikleri hâlde bu devirle isimleri özdeşleştiği için Cevdet ve Kemâl gibi fikrî kaynaklara bigâne kalmaları, onları bu konuda daha da zayıf bırakmıştı. Bu durumda tabiatıyla ideolojik-teorik boyutunun aleyhine İslâmcılığın politik-pratik boyutu öne çıkacak, ulemâdaki bu aşırı-siyasallaşma, kuruluş safhasında Cumhuriyet rejimini Radikalizme sevk eden bir tepkiye yol açacaktı.

Normalde ulemâ, İslâm'da dinin tek otoritesidir. "Şeriatın öğreticisi âlim, Sünnetin öğreticisi şeyh" ayrımı bile zamanla ortaya çıkmış arızi bir ayrımdır; çünkü dinin bir peygamberi olduğu gibi, âlim denen bir vârisi olabilir. Klasik çağda meşâyıh gibi üdebâ da ulemâya kategorik bir alternatif değildi; saray bürokratları sınıfını teşkil eden üdebâ da Mevlevîlik, Bektaşilik gibi tarikatların mensubuydu. Ancak Namık Kemâl örneğinde olduğu gibi üdebâ, bu ortak tasavvuf kanalı sayesinde güçlü bir İslâmî kültüre sahip olduğu için XIX. yüzyıldaki modernleşme sürecinde olduğu gibi konjonktürel olarak İslâmî dünya görüşüne sözcülükte ulemânın boşluğunu doldurabiliyordu.

Lâfzen şeriatçılık anlamında İslâmcılık da bu üdebâ ile başladı. Ulemâ, dini din olarak öğretmek üzere yetiştiği için ideoloji olarak savunmayı beceremezdi. Nitekim ön-İslâmcılık dediğimiz İslâmcılığın bayraktarı Namık Kemâl bir edip olduğu gibi, son-İslâmcılık olarak II. Meşrûtiyet İslâmcılığının bayraktarı Said Halim Paşa ve Mehmed Akif de medrese-dışı kanallardan yetişmiş aydınlardır. Kezâ çağdaş Türkiye ve İslâm dünyasında İslâmcılığın bayraktarları olarak bilinen Necip Fazıl ve Seyyid Kutub gibi isimler için de aynı durum söz konusudur.

SOSYOLOJİ İLE İDEOLOJİ ARASINDA

Said Halim gibi gelenekselci aydınların kariyerine vukûf için Batı'da sekülerleşme sürecinde ortaya çıkan değer/olgu, toplumu dönüştürme tarzları olarak reform/devrim, bunları gerçekleştirme araçları olarak sosyoloji/ideoloji ile dinî tasavvur tarzları olarak ideal/ideoloji ayrımlarına bakmak gerekir. Dünyanın ve dinin parçalanmasına yol açan Batılı dünya görüşünün geçirdiği değişimin temelinde değer/olgu ayrımı yatar. Hakk'a bağlı olarak dünyayı anlamlandıran ana değer olan Hüsn'ü kaybettiği için Batı'da değer/olgu parçalanması ortaya çıkmıştır.

Geleneksel dünya görüşüne özgü meşrûlaştırma kavramı, modern dikotomik anlayışın aksine değer/olgu, doğru/gerçek bütünlüğüne dayanır. Geleneksel dünyada "hikmet-i ameliye" denen *fıkıh* (*prudence*) ve onun bir parçası olarak İbn-i Haldun'un *"ılm-i 'umrân"* dediği *politika* (ülke işleri disiplini), "hermenötik çevrim" kavramı uyarınca olabildiğince gerçeği doğruya yaklaştırarak beşerî ameli meşrûlaştırmaya çalışır. Aristo'nun "ana bilim" dediği politika, modern çağda anlaşıldığı gibi normatif-yönelişli bir hükûmet-bilimi değil, normatif/pozitif ayrımına yabancı bir (şehir) ülke-bilimi anlamına geliyordu. İngiltere gibi ülkelerde bu geleneksel anlayışın yakın zamanlara kadar sürdürüldüğü görülür (Collini 1983).

Batı, Hakk'a bağlı olarak dünyayı anlamlandıran ana değer olan Hüsn'ü kaybettiğinden olguları esas almak, David Hume'dan itibaren Pozitivizme dayanmak zorunda kalmıştır. Modern sosyal bilim, olgulardan değerlere intikalle "gerçeğin doğru, pratiğin teori" olarak tanımlanması arayışından doğmuştur. Batı'da *civilization* (medeniyet) kavramının doğduğu bu sürece "diyânetin dinleşmesi" diyebiliriz. İngiltere'de gerçekleşen 1844 Sanayi Devrimi, değersel ile olgusalın birleştiği geleneksel politik'in tanımını değiştirmiştir.

Marks'ın yaptığı ayrıma göre toplumsal yapıyı belirleyen üstyapı (siyaset, hukuk, ideoloji) değil, ekonomik üretim tarzınca belirlenen altyapı olduğu için geleneksel olarak şehir=ülke anlamına gelen *devlet*, XIX. yüzyılda *hükûmet* ve *toplum* olarak iki kavrama parçalanmış ve toplumun üstyapısını oluşturan bir iktidar mekanizması anlamında *hükûmete* indirgenmiştir (MacIver 1911, Mueller 1943). Böylece ahlâkî değerlendirmeye tâbi hükûmet ile ekonomik olgu tarafından belirlenen toplumu konu alan siyasal ve sosyal bilim, normatif ve pozitif olarak ayrılmıştır. Değer/olgu ayrışmasına bağlı olarak doğru ile gerçek arasındaki bağ da kopmuş ve buna bağlı olarak normatif/pozitif bilgi, hukuk/yasa, meşrûlaştırma/yasallaştırma dikotomileri ortaya çıkmış, meşrûiyet yerine sosyal gerçek ve pozitif yasaya uygunluk anlayışı hâkim olmuştur.

XIX. yüzyıl Avrupasında değersel ile olgusalın birleştiği politik'in tanımının değişmesi ve geleneksel ülke anlamındaki *devlet*in *hükûmet* ve *toplum* olarak iki kavrama parçalanması, toplumu dönüştürme tarzına bakışta da, bir ihtilafa yol açacaktı. Bu asırda toplumu dönüştürme tarzına dair sağ ve sol olarak karşılaştırabileceğimiz iki ana eğilim ortaya çıkmıştı: İdeoloji yoluyla devrime karşılık Sosyoloji yoluyla reform (Gencer 2012: 179). İngiltere ve Fransa örneklerinde Sosyolojinin doğuşu sürecine bakıldığında bu açıkça görülebilirdi (Garrett 1987, Kawana 2009, Virgint 1975). Burada "Sosyoloji"den kastın, çıktığı XIX. yüzyıldaki orijinal anlamıyla "sosyal bilim" olduğunu belirtelim. Marks, birinci devrimci=ideolojik, Durkheim ise ikinci tutucu=Sosyolojik eğilimi temsil eder.

Burada mesele, sekülerleşme sürecinde sosyoloji ve ideolojinin dinle ilişkisinin tespitidir. Her iki terimin terkibindeki –loji, aslında *hikmet* anlamına gelen, Yunanca *logos* kelimesinden geliyordu; hikmet ise dinin genel adıydı. Şu hâlde dinden türeyen ikisi de sekülerleşme sürecinde dine alternatif hale gelmişlerdi. Aslında dinin gövdesini oluşturan ilâhi yasa, şeriatın anlaşılması anlamına gelen fıkıhtan türeyen Sosyoloji, sekülerleşme sürecinin sonunda dinden bağımsız alternatif bir bilim olarak görülür olmuştur (Murphy 1997). Keza Marksizm örneğinde tipik olarak görüldüğü gibi, dinin dönüştürülmesi olarak ideoloji de zamanla dine alternatif hale gelmişti. Yegâne sosyal bilim, mutlak Sosyoloji olma iddiası ve ideolojinin reddine dayanan Marks'ın öğretisi, paradoksal şekilde doğrudan dinin yerini almaya aday, baş ideoloji çıkacaktı. Dünyayı yeniden kurmaya yönelen Marks'ın öğretisinin bizzat bilim olarak takdimi bu yüzdendi.

Toplumu dönüştürme tarzına dair sağ ve sol olarak karşılaştırdığımız bu iki eğilimi, muhafazakârlık/gelenekselcilik ayrımına da uygulayabiliriz. Türkiye'de Ahmed Cevdet'in temsil ettiği bürokratik/politik muhafazakârlık, modernleşme denen hayat tarzının köklü değişimine tepkiden doğduğu için "Sosyoloji yoluyla reform" anlayışını esas alır, ideolojiye tevessül etmez. Cevdet, nötr sayılan ülke=devletin reform yoluyla kurtarılması için dinden bağımsız, nötr (seküler) sayılan Sosyolojiye başvurur. Onun din=şeriat alanındaki ictihad veya reformu, geleneksel meseleci karakterdeki fıkhın modern mevzuat tarzında tedvîn edildiği *Mecelle* teşebbüsünden ibarettir. Cevdet'in son-emperyal, Gökalp'in ise ön-ulusal devletler çağının öncü sosyologları olmaları, bu açıdan tesadüf değildir.

Buna karşılık Namık Kemâl ile Said Halim tarafından temsil edilen son emperyal ve ulusal devletler çağına has, ön-/son-İslâmcılıklar, modernleşmenin getirdiği sekülerleşme denen düşünce tarzının değişimine tepkiden doğdukları için "ideoloji yoluyla devrim" anlayışına yakın düşerler, geleneği koruma uğruna Sosyoloji yanında ideolojiye de açık dururlar. Daha ileri bir ayrımla ön-/son-İslâmcılıkların İslâm tasavvurlarını "ideal ve ideoloji olarak İslâm" olarak ayırabiliriz (Gencer 2013: 78-82). İdeoloji, ideale dayandığı için dinin ideolojiye dönüştürülmesi, önce idealinin tanımlanmasını gerektirir.

Ziya Gökalp'in karşılık olarak *mefkûre* kelimesini icadının da gösterdiği gibi *ideal*, geleneksel dünyada karşılığı olmayan modern bir terimdir. İdeal, insanların gerçekleştirmeye çalıştıkları hürriyet gibi üstün değerleri ifade eder. Bu, ona ulaşınca kendini gerçekleştirme ve tamamlamanın sağlandığı şeydir. İdeal, iradeyi harekete geçirir ve faaliyetlerin doğrultu ve karakterini belirler (Hadfield 1936: 83-85). Lâfzen ideal, reelin karşılığıdır; ancak Remzi Oğuz Arık (1947)'ın "İdeal ve İdeoloji" ayrımının da belirttiği gibi, ideolojinin zıddı olarak kullanılmaktadır. Bu kavram çiftinin aynı "idea" kökünden iştikâkı, geleneksel bir irtibatın modern bir tezada dönüştüğünü gösterir. Dünyayı bir bü-

tün olarak tanımlayan dinde, bu boyutların birbirine içkin bağlılığı, dinin parçalandığı modern çağda bir kutuplaşmaya dönüşmüştür.

Modern çağda siyaset ve iktisadın iktidar-yönelişli bir karakter alarak ahlâktan, olgunun değerden ayrılmasına bağlı olarak dinin ideal ve ideoloji boyutları da birbirinden ayrılmıştır. Diğer taraftan Karl Mannheim'ın ideoloji/ütopya ayrımına göre gelecek bir düzeni kurmaya yarayacak ideolojiye verilen *ütopya* adında *ideal* ile ideolojinin irtibatı açığa çıkar. Ön-/son-İslâmcılıklar ayrımına uygulandığında ideal, dinin yumuşak, ideoloji ise sert ideolojileştirilmesini belirtir. Kemâl örneğinde gelenekselci aydın için ideali gerçekleştirme aracı olarak ideoloji değişik işlevler görür. Birincisi, geleneği yetersiz gösteren modernliğin eleştirisi; ikincisi, geleneğin ideali olarak hürriyet kavramının tarifi ve müdafaası: üçüncüsü, bunu yeniden gerçekleştirmeye yarayacak yazılı bir anayasal belgenin gerekçelendirilmesi; dördüncüsü, bu yolda halkın aktivizme teşviki.

Kemâl gibi ön-İslâmcılar, birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bir bütün, *ideoloji* olarak değil, bu bütünün dayandığı bir *ideal* olarak savunmuşlardır. Birincisi, onlar, Max Weber'in, değer-akliyeti, dediği geleneksel anlayış doğrultusunda Batı medeniyetini hürriyet idealine dayalı bir meşrûlaştırma, örgütlenme başarısı olarak görüyorlar (Gencer 2012: 322-334); ikincisi, son emperyal devletler çağında sarsılsa da hâkimiyeti halen devam eden şeriatın da bu ideale dayandığını, dolayısıyla aynı meşrûlaştırma, örgütlenme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini ortaya koymak istiyorlardı.

Son-İslâmcılar ise gene tersinden birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bütünün dayandığı bir *ideal* olarak değil, bir bütün, *ideoloji* olarak savunurlar. Birincisi onlar, Batı medeniyetini bir aklîleştirme başarısı olarak görüyorlar; ikincisi, ulusal devletler çağında hâkimiyeti biten şeriatın da bu potansiyeli taşıdığını, aynı aklîleştirme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini ortaya koymak istiyorlardı. Bu arada, Mevdûdî gibi İslâmcılar ile Marks gibi sekülер devrimcilerin ideolojik tutumları arasında bariz bir farklılık vardı. Pakistan'da Mevdûdî'nin izinde *Islamic Ideology* adlı eseri veren Halife Abdülhakîm (1953, 1980) gibi dini bir ideolojiye dönüştürmeye yönelen İslâmcılar için ideoloji, İslâm demekti. Ancak Marks gibi sekülер devrimciler için ideoloji, yeni, ayrı, politik bir din demekti.

XIX. yüzyıl Avrupasında devletin, *hükûmet* ve *toplum* olarak ikiye ayrılmasına bağlı olarak toplumu dönüştürme araçları olarak ideoloji/Sosyoloji kutuplaşmasının ortaya çıktığını belirttik. Bu ise bir normatif/pozitif kutuplaşmasına tekâbül etmiyordu. Tutucular ve devrimciler tarafından gerek koruma, gerek değiştirme amacıyla toplumun her halükârda pozitivistik bir açıklamasına ihtiyaç vardı. Toplumun mâkul bir hızda değiştiği geleneksel dünyada her-

menötik bir okuma meşrûlaştırmaya yetebilirdi. Ancak Fransız ve Sanayi Devrimlerinin getirdiği modern dünyada durum değişmişti. Doğrunun gerçeğe feda edilmemesi için anormal bir hızla değişen olgular dünyasını sadece anlamak değil, açıklamak gerekiyordu.

Burada mesele, tutucu=sosyolog ve (seküler) devrimci=ideologları toplumu açıklama ortak hedefine sevk eden amaçların ihtilafının tespitidir. Seküler devrimci=ideologlar için dünyayı açıklamanın gayesi, özlenen yeryüzü cennetini kurmak üzere onu tamamen dönüştürmek, doğru yerine bir "gerçek dünya" kurmaktı. Tutucu=sosyologlar için dünyayı açıklamanın gayesi ise "doğru dünya"yı temsil eden geleneksel düzeni değiştirerek korumaktı. Hızla değişen modern dünyada değişen/olan ile değişmeyen/olmalıyı bağdaştırarak doğruyu gerçeğin tasallutundan koruma kaygısından dolayı Cevdet, Kemâl, Said gibi geleneksel aydınlar, hem kararlı bir normatif hem kuvvetli bir pozitif, empirik perspektiften sosyal dünyayı tanımlarlar.

Emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinde yaşayan Said, selefî ve halefî İslâmcılardan farklı olarak "ideal ve ideoloji olarak İslâm" anlayışlarını terkip eder. Bu bakımdan o, II. Meşrûtiyet İslâmcılık akımı içinde temsilci bir simâdan ziyâde istisnaî bir isim olarak görülebilirdi. O da Kemâl benzeri bütün gelenekselci aydınlar gibi, beşerî düzenlemenin dayandığı, dinin gerçekleştirmeyi hedeflediği ana ideal olarak hürriyeti alır ve bu bakımdan Max Weber'in değer-akliyeti kavramıyla ifade ettiği geleneksel anlayışa göre Batı medeniyetini bir meşrûlaştırma başarısı olarak görür:

> "Demek ki, her müslimin vazifesi, hatta akdem ve akdes-i vezâifi istihsâl-i hürriyet etmek olduğunu ve hürriyet olmaksızın hiçbir saâdet ve terakkî-i hakiki temini kâbil bulunmadığı hakîkatini, mârru'z-zikr ahâlî-i İslâmiyye artık idrak eylemiştir... İslâmiyet şeriat-ı mutahharayı, daha doğrusu şeriat-ı mutahharanın hâkimiyetini va'z u te'sîs etmekle müsâvât ve hürriyet-i hakîkiyyeyi ve bununla beraber beyne'l-efrâd müsânede ve teâvünü bi-tamâmihâ vücûda getirmiş ve bu sûretle hem en âlî, hem de en sahih gaye-i içtimâiyyeyi halk u ibdâ' eylemiştir" (Said 2004: 243, 245).

Muhafazakârlık ile gelenekselcilik farklılığı, en somut anayasaya karşı alınan tavırda görülür. Cevdet gibi bir muhafazakâr için Batı-tarzı yazılı anayasa projesi, geçilemeyecek kırmızı çizgiyi belirtir. Onunla temelde aynı düşünen, aynı paradigmayı paylaşan Kemâl de şer'-i şerîfi, şartnâme-i hakiki, hakiki anayasa olarak görür. Ancak Cevdet'ten farklı olarak o ve Said, modern konjonktürün yazılı bir anayasayı dayattığını, modern çağda hürriyeti korumak için yazılı anayasal bir belgeden başka yol olmadığını gördükleri için Kânûn-ı Esâsî'ye kerhen taraftar olmuşlardı:

> "Her ne denirse densin bundan böyle idâre-i meşrûtadan başka bir idâre bizim işimize gelmez. Bize ciddi ve muvâfık-ı şeref ü nâmûs bir idâre-i meşrûtayı temin edebilecek olan da ancak hakâyık ve füiliyyâta ve usûl ve 'âdât-ı kavmiye ve efkâr-ı içtimâiye ve siyâsiyyemize muvâfık bir kânûn-ı esâsî olabilir" (Said 1335: 23).

Cevdet, Kemâl ve Said'in reform projelerine hizmet edecek Sosyoloji ve ideoloji formasyonlarının ortak olduğu kadar farklı kaynakları vardı. Edebiyat, hepsinde sosyal bilimin ortak kaynağıydı. Edebiyata Cevdet'te fıkıh ve tarih, Kemâl ve Said'de ise politika eşlik ediyordu. Bununla birlikte Said (2004: 251)'in dile getirdiği gibi hepsi, dinin gövdesini oluşturan ilâhi yasa şeriatın anlaşılması anlamına gelen fıkhın beşerî dünyayı düzenleyen ana bilgi dalı olduğunda müttefiktir:

> "İslâm'a mahsûs olup "fıkh-ı şerif" nâmı ile be-nâm bulunan ma'rifet-i celîle, zekâ-yı beşerin 'ulûm-ı ahlâkıyye vü içtimâiyye sahasında keşf ü ibdâ' eylediği en mükemmel ve şâyân-ı ihtirâm eser-i güzîndir. O sâyededir ki, ilm-i İslâm kendi telakkıyât, mebâdî ve an'anâtını, tahakküm-i ecânibin mûcip olduğu bin türlü şevâib içinde hüsn-i muhâfazaya muvaffak oldu... Bu hususta bizim için en iyi rehber, şeriat-ı İslâmiyye'nin evâmir-i celîlesidir ki, şimdiye kadar İslâmları Garp'ta hükümrân olan sınıf ve zümre mücâdelâtından masûn bulundurmuştur. Biz taazzuv-ı iktisâdîmiz için fıkh-ı şerîfin delâletine mürâcaat etmeliyiz. Fıkh-ı şerîfin ki, zaten şeriat üzerine müessestir; şu satırlar bizim Garp-perestânımız indinde mûcib-i muâhaze olacaktır."

Kalemiye=üdebâ sınıfını yetiştirmek üzere Fatih Sultan Mehmed zamanında kurulan Enderûn Mektebi, II. Mahmud Devri'nde işlevini kaybetmişti. Onun yerine 1821'de kurulan ve 1871'de Hâriciye Nezareti'nin bir bürosu kılınan Tercüme Odası, Âlî, Fuat, Ahmet Vefik Paşa ve Namık Kemâl gibi Tanzîmat'ın önde gelen seçkinlerinin yetiştiği bir kurum olmuştu. Bu arada 1859'da Abdülmecid Devri'nde *kalemiye* yerine, modernleşen devletin ihtiyaç duyduğu *mülkiye* sınıfını yetiştirmek üzere Mekteb-i Mülkiye kuruldu.

Said, bu siyaset mektebini Batı'da, Batılı bir dilde okuduğu için üdebânın ilk modern temsilcisi sayılabilirdi. O, İsviçre'de ileri bir Batılı siyasî ilimler eğitimi aldığı gibi bir devlet adamı olarak teoriyle pratiği terkip imkânı bulmuştur. Geleneksel bakışa göre siyaset, modern anlamda normatif bir iktidar bilimi değil, tevzî-i adalet zanaatı ve ülke bilimidir. Adalet ise modern dünyada zannedildiği gibi normatiften ibaret bir kavram değildir. Adaletin Arapça *'adl* ve *kıst* kavramlarıyla anlatılan mutlak ve izafi türleri, problem-çözme yoluyla gerçeğin doğruya yaklaştırılmasını gerektirir. Bu yüzden İngiltere gibi gelenek-

sel anlayışı sürdüren ülkelerde anlaşıldığı şekliyle siyaset, anlama ile açıklamanın birleştiği bir zanaat kadar ilim, normatif kadar empiriktir (Collini 1983). Said, bu açıdan dünyaya bakan bir siyasî teoristtir.

Siyâset ve hukuk sosyolojisi perspektifinden yasa ve anayasanın toplumsal yapıyla münasebeti, siyasal ile sosyal tabakalaşma arasındaki ilişki hakkında yaptığı analizlerde onun bu konudaki vukûfu açıkça görülür. Geleneksel anlayışa göre, *cemiyet* denen içtimaî birleşme, insanların hemcinsleriyle dayanışma, *hükûmet* denen siyasî örgütlenme ise hemcinslerinin tecavüzünden korunma ihtiyacından doğar. Ona göre sosyal dayanışma ihtiyacı vazifelere, vazifeler haklara, haklar ise kanunlara vücut verir. İçtimaî kanunlar cemiyeti kurar ve korurlarken siyasî kanunlar onun bekasını sağlarlar. "Hak etme" tabirinin de belirttiği gibi, sosyal hürriyetlerin ayırıcı özelliği, sosyal vazifelerin ifası karşılığında elde edilmeleridir. Hak kelimesinin Batı dillerinde karşılıkları "right, droit, recht" kelimelerinin, insanın payına düşen alacak/verecek, hem hak, hem vazife anlamına gelmesi de Said (1335: 88-101)'i doğrular.[1]

Kânunlar ve hakların temelinde vazife yattığından ve vazife de temelde sosyal role bağlı olduğundan ülkenin bekası açısından asıl önemli olan, sosyal hürriyetlerdir. Bir toplum sosyal vazifelerini hakkıyla yerine getirebildiği sürece ortaya çıkabilecek siyasî olumsuzlukların sonuçlarını telâfi edebilir. Said (1335: 93)'e göre esasen sosyal hürriyetin hak olarak kazanıldığı, siyasî hürriyetin ise çoğu zaman hak olarak verildiği görülür. Bu yüzden içtimaî hürriyetler birbirlerini tamamladıklarından insanları daima bağlamış, siyasî hürriyetler ise birbirleriyle çatıştıklarından insanları ayırmıştır. Bu açıklamadan, sosyal vazifelerin hürriyeti, siyasî hürriyetlerin ise vazifeyi gerektirdiği neticesi çıkarılabilir. Böylece Said, sosyal temelden yoksun bir insan ve kadın hakları iddiasının boşluğunu vurgular. Bilindiği gibi Fransız Devrimi ile birinci kuşak denen siyasî haklar, Sanayi Devrimi ile başlayan süreçte ise ikinci kuşak denen sosyal haklar mefhumu doğmuştur. Said'in nazarî açıklamasının hakların tarihî gelişimi seyrine tamamen uyduğu, adeta onu haber verdiği görülür.

TEŞHİSTEN TEDAVİYE

Said Halim'in düşüncesini bir teşhis ve tedavi diyalektiğine göre özetleyebiliriz. Bilindiği gibi tedavi tarzının keyfiyeti, teşhis tarzının keyfiyetine bağlıdır; bir illetin teşhisi ne kadar iyi yapılırsa tedavisi de o kadar iyi yapılabilir. Teş-

1. Bu konuda Richardson (1838: II/1635)'ın klasik İngilizce sözlüğünde verdiği izah, oldukça öğreticidir: "Right, also, always implies a correlative duty; if there be no such duty, the right or rule is a mere unauthorized order or command".

histen kasıt, İslâm dünyasının Batı dünyası karşısında düştüğü zaafın sebepleri, boyutları ve sonuçlarının teşhisidir. Bu ilişki durumundan dolayı İslâm dünyasının "başarısızlık" sebeplerinin teşhisi, Batı dünyasının "başarı" sebeplerinin tespitini gerektirir; "Garp mes'elesi", "Şark mes'elesi"ne karşılık olarak doğar. Said, bu bakımdan İslâm dünyasında Ahmed Rıza ile birlikte Oksidentalizmin öncülerinden biri olarak belirir. Dahası onun Oksidentalizmi, Oryantalizmin tersine çevrilmesinden ibaret değil, Webergil tarzda bir tanıma ve değerlendirme teşebbüsüdür. Batı'nın tavrının zıddına bu değerlendirme, Batı medeniyetinin olumsuz yönlerinin tenkidi kadar olumlu yönlerinin takdirini de içerir.

Kimlik tanımı, "biz/onlar" diyalektiğine dayandığı için "Arap/Acem, Yahudi/Centil" şeklinde bir ötekileştirme bütün köklü kültürlerde görülür. Ancak Batı, teodise probleminin etkisiyle Maniheik bir dünya görüşüne kaydığı için ötekileştirmeyi düşmanlaştırmaya çevirmiştir. Batı'nın İslâm dünyasına karşı önyargı ve husûmeti, sekülerleşme sürecinde sadece kılık değiştirmiştir. Said (1335: 106, 115)'e göre; İslâm dünyasına karşı önceden din adına ruhbandan gelen husûmet, şimdi medeniyet adına aydınlardan gelmektedir. "İslâm taassubu" tabiri, aslında Müslümanların Hıristiyanlara husûmetini değil, Batı'nın Doğu'ya karşı eski düşmanlığını ifade eder. "Kişi, bilmediğinin düşmanıdır." hükmünce, bu karşılıklı taassup ve husûmeti giderme, her iki tarafın birbirini iyi tanıma ve tanıtmasına bağlıdır. Bu yüzden Doğu'ya karşı husûmetinden sadece Batı'yı sorumlu tutmak haksızlık olur; Batı, özel tarihî gelişimi bakımından İslâm dünyasını yanlış tanımada mâzurdur. Çünkü onlar medeniyet yolunda ilerlerken karşılarında Hıristiyanlığı temsil eden Kilise adamlarını bulmuşlardır (Said 1335: 111).

Dolayısıyla Batı'nın taassubunda Doğulu aydınların büyük mes'ûliyeti vardır. Çünkü Avrupa bizi tanıyamamış ise ona kendimizi doğru tanıtmak bizim vazifemiz idi. Bu konuda da Said (1335: 56-57), eski ile yeni sınıf aydınlar sınıflarını karşılaştırarak, "Acaba kader, bizi dâimâ ifrattan tefrite düşmeye mi mahkûm edecek?" diye sorar. Eskiden aydın sınıfların en büyük kusuru, tanımadıkları için Batı medeniyetine husûmet beslemeleriydi. Şimdi ise Batı medeniyetine romantik bir bağlılık gösteren yeni aydınlar, ne Batı'yı ne kendilerini tanıdıkları için daha zararlı bulunuyorlar. Dünyanın sıkı bir etkileşime girdiği çağda bu tür husûmetleri sürdürmenin doğuracağı tehlike, karşılıklı anlamayı elzem kılmaktadır: "Komşunun felâketi üzerine müesses olan saadet, bir felâket-i muzmereden başka bir şey değildir." Said (1335: 113, 115)'e göre, bizim Batı'ya karşı tecavüzkâr bir emelimiz yoktur; gerekirse Batı'nın araçlarıyla kimliğini koruyarak ilerlemekten başka bir şey düşünmeyen Doğu halkının Batı'ya tepkisi, meşrû müdafaadan başka bir sebebe atfedilemez.

Öncelikle Batı medeniyetini tanıtmayı hedefleyen Said (1335: 61, 108), İslâm dünyasında bu medeniyetin seküler karakterini teşhis eden öncü isim ola-

rak belirir. Belki ilk kez o, Batılıların seküler bir dünya görüşüne kaydıklarını, bu seküler dinin pratik ve teorik bileşenleri olarak medeniyet ile ideolojiye bağlandıklarını belirtir. Ona göre dinsizlik (laiklik, sekülerizm) denen şey, Lâtin zihniyetinin bir sapmasından ibaret olup, zannedildiği gibi bir fikrî üstünlük alâmeti değildir. Batılılar, artık medeniyet denen bilimsel ve teknik gerçeklerden doğan ideolojilere inanıyorlar. Bu yeni iman, belki Hıristiyanlığın verdiği imandan fazla değilse de herhâlde onun kadar ciddi ve samimidir.

Batı'da sekülerleşmenin özel adı olarak Protestanlaşma ile ilerleme süreçleri arasında kurulan ilişki, hem genel hem özel açıdan İslâm aleyhine sonuç vermektedir. Batılılar nezdindeki yaygın ve yanlış kanâate göre, "Aynı sebeplerle çıkıp aynı hedefe yürüdükleri için bütün dinler birbirine benzer..." Böylece Katolik Hıristiyanlık ile İslâm'ın din adı altında birleşmesi, ikisinin de ortak ve yanlış değerlendirilmesine yol açmaktadır. Batı dünyası, Kilise'nin temsil ettiği Hıristiyanlık ile mücadele ederek medeniyet atılımını yapmış, Batılı aydınlar buradan, İslâm dâhil, bütün dinlerin "ilerlemeye karşı olduğu" şeklinde genel, afaki bir hükme varmışlardı.

Bu yüzden Said, Hıristiyanlık örneğinde bâtıl ile İslâm'ın temsil ettiği hak din arasındaki farkı ortaya koyma gereğini duyar. Geçmişte Endülüs'te olduğu gibi dinî bir zeminde hakikat ölçütüne göre yürütülen Katolik Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki bâtıl ve hak dinler mücadelesi, sekülerleşme sürecinde ideolojik bir zemine taşınarak ilerlemeyle başarılan evrensellik ölçütüne göre Protestan=yozlaşmış/otantik dinler mücadelesine dönüşmüştü. Said (1335: 110)'e göre Müslümanların dinden kastettikleri ile geçmiş dinler arasında bugün neredeyse hiçbir münâsebet kalmamıştır. İslâm'a göre din, insanlığın maddî, manevî ve aklî muvâzenesini sağlayan ebedî kanun ve düsturlara riâyetle beşerî saadeti tahkik vesilesidir. "İslâm'ın vücûda getirdiği bütün eser-i ictimâî, şeriatın hâkimiyeti esasına dayanır," Said (2004: 244)'e göre:

> "İslâm cemiyeti, işte bu hâkimiyet-i celîleye tâbi olan hey'ettir. Şeriat ise, Peygamber-i Zîşân'ın nâm-ı celîl-i samedâniye olarak bize keşf ü ta'lîm eylediği hakâyık-ı ahlâkıyye, içtimâiyye ve tabîiyyeden müteşekkildir. Peygamber-i Zîşân tarafından izhâr ve irâe edilmemiş olsaydı, saâdet-i beşeriyyenin menşe' ve masdarı olan kavânîn-i tabîiyye, ahlâkıyye ve içtimâiyyeyi insanlar bizzat keşfe muvaffak olamazlardı."

Bu şekilde Said (1335: 148, 140), ta'lîm-i nebevî olarak şeriattan ibaret hak din ile sekülerleşmenin ürünü deistik din anlayışları arasında net bir tefrik yapar ve yegâne hak din olarak İslâm'ın üstünlüğünü, ona mensubiyetin imtiyazını vurgular. Hıristiyanlık ile İslâm arasında kökten farklılık bulunduğunu açıklayan Said, İslâm'ın son, hak ve mükemmel din olduğunun altını çizer.

Ancak bu noktada kritik bir mesele gündeme gelir. Karşılaştırdığı dinlerin hiyerarşik durumlarıyla ona mensup toplulukların mevcut sosyal durumları zâhiren birbirine uymamaktadır. Böyle mükemmel bir dinin mensubu oldukları hâlde Müslümanlar, Batı karşısında nasıl geri kalmışlardır? İslâm âleminin mevcut zaafından bizzat İslâm mı sorumludur?

Said (1335: 111-12)'e göre bir cemiyetin tedennîsine yol açan sebep ve âmilleri tespit etmek kolay değildir. Zira bu tedennî, ekseriyâ uzun bir hâdiseler zinciri ve insanlığın genel gelişiminin, içeride ve dışarıda ortaya çıkan sayısız sebep ve faktörün neticesinde ortaya çıkar. Nitekim Batı'da yapılan sayısız araştırmaya rağmen Roma İmparatorluğu'nun çöküşü bugün bile net olarak teşhis edilebilmiş değildir. Roma hakkında durum böyle olursa, her biri ayrı bir imparatorluk olan kısımlardan müteşekkil İslâm âleminin gerilemesini teşhisin çok daha zor bir iş olduğu anlaşılır. Bu hayatî konuda henüz ciddi bir teşebbüste bulunulmamış, derin tarihî incelemelere girişme külfeti göze alınmadığından İslâm âleminin çöküş sebeplerinin ne olduğu sorusu cevapsız kalmıştır.

Said (1335: 119)'e göre Müslümanlar, yaşadıkları şokun psikolojik etkisiyle yaptıkları çöküş tartışmasında vahim bir kafa karışıklığına düşerek, sebeplerle sonuçları birbirine karıştırmışlardır. Onun muhtemelen Muhammed Abduh ve Abdurrahman el-Kevâkibî'yi kastettiği Müslüman aydınların bir kısmı gerilemeyi hükümdarlarımızın istibdâdına, bir kısmı ulemânın cehaletine, kimisi ümerânın dirayetsizliğine bağladılar. Gerilemenin sebeplerini, dinin emirlerine karşı gösterdiğimiz ihmâlde; yahut dindeki taassubumuzda veya kadere olan tevekkülümüzde bulanlar da oldu. Bütün bu fikirlerde görülen tutarsızlıklar, bize sadece mevcut bunalımın vehamet derecesini, içinde bulunduğumuz kafa karışıklığının gerileyişimizin sebeplerini temyiz gücümüzü de yok ettiğini gösterdi.

Said (1335: 121, 174-175), krizi teşhis girişiminde din/diyânet, İslâm/İslâmiyet = Müslümanlık ayrımından hareket eder. Onun klasik ulemâ zihniyetine uyan teşhisi, bu temel ayrıma dayanır. Problem, bizzat İslâm'da olsaydı İslâm âleminin geçmişteki parlak tecrübesi açıklanamazdı. Ona göre her ne kadar İslâmî hakikatlerin vatanı yoksa da tecellîleri, tefsir ve tatbik edildikleri ortama tâbidir. O hâlde problem, dinde değil diyânette, İslâm'da değil İslâmiyet'te, dinî telakkî ve tatbik tarzındadır; bunalımın ana sebebi, dinimize uymak değil, tam aksine tam uymamaktır. Problem, Müslümanların İslâm'ı doğru anlayıp uygulamada düştükleri zaafta yatmaktadır:

> "Her ne kadar 'âlem-i İslâm, kendisini i'lâ eden dîn-i mübîne lâ-yezâl ve tezelzül-nâ-pezîr bir râbıta-i kaviyye ile merbût ise de, iki asırdan beri medeniyet-i İslâmiyye bir inhitât-ı küllî içinde bulunuyor. Eğer bugün aynı esbâb aynı netâyici tevlîd etmiyor, yani İslâmiyet el-hâletü hâzihî, muked-

> demâ mûcib olduğu terakkîyi te'mîne gayr-i kâfî görünüyorsa, bunun sebeb-i yegânesi İslâmların nusûs-ı İslâmiye'yi kemâ-yelîk anlayıp tatbîk etmekte gösterdikleri 'acz u zaaftan ibarettir." (Said 2004: 250).

Din ile diyânet arasındaki bu açığın sebebi olarak da Said (1335: 123-25), "âdetin dine baskın çıkması" şeklinde özetlenebilecek selefî denebilecek bir açıklama yapar. Genel çöküntü, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine has, değişik şekillerde teczâhür etmektedir. Ona göre bu durum, Müslüman milletlerin gerilemesinin sebebini hâlâ kurtulamadıkları İslâm'dan önceki hayatlarının tesirinde aramak gerektiğini göstermektedir. İslâm-öncesi hayatlarının dine baskın çıkması sonucu Müslüman milletler, sürekli değişen zamanın gereklerini gözetememiş, sosyal değişimle gelen yeni ihtiyaçları ancak dinlerini sürekli dinamik bir tarzda yorumlayarak karşılayabileceklerini anlayamamışlardır. İslâm âlemi fuzulî felsefî spekülasyonlarla vakit harcar, kısır çekişmelerle zayıflarken, diğer tarafta Batı'da genç ve zinde milletler, tecrübe metotlarına dayanan yeni bir medeniyet kuruyorlardı.

İMANDAN İRADEYE

Bu şekilde Said Halim'in İslâm dünyasının Batı karşısındaki zaafını teşhis için yaptığı mukayesede zorunlu olarak Oksidentalizm Oryantalizme eşlik eder, iki dünyanın başarı ve başarısızlığının az-çok izafi olduğu ortaya çıkar. Bu durum değerlendirmesinden sonra can alıcı "Ne yapmalı?" sorusu gündeme gelir. Said'e göre bundan da önce, her şeyin başında irade meselesi gelir; ümmetin içinde bulunduğu bu durumdan çıkışı tam isteme iradesi. İrade gücünün de temelinde iman gücü yatar. Sekülerizmin egemen olduğu modern çağ, az-çok Müslümanların imanlarını sarsmış, onları dinlerinin mutlak üstünlüğünden şüpheye düşürmüştür. Bu yüzden en başta iman tazelemeye ihtiyaç vardır.

Said (1335: 140) Halim'e göre, İslâm, insanlığın ana yapısından doğmuş olduğundan onun mukadderatını ilelebet tanzim edebilecek yegâne dindir: "Biz o fikirdeyiz ki şer'-i mübîn İslâm'ın ihtivâ ettiği desâtîr-i ahlâkıyye, içtimâiyye ve siyâsiyye serâpâ tab'-ı beşerden mülhem olduğundan ilel-ebed nev'-i âdemin nâzım-ı mukadderâtı olmaya şâyestedir." Bu yüzden insan, bir hayat tarzı seçmek, insan toplulukları bir inanç sistemine iman etmek zorunda oldukça, en kesin bir iman ile bağlanacağımız din, ancak ve ancak İslâm olacaktır (Said 1335: 111). Böylece İslâm'a yürekten bağlı bir aydın olarak Said (1335: 131, 148), şüphecilik çağında Müslümanları dinlerine imanlarını pekiştirmeye, özgüvenlerini tazelemeye çağırır, İslâm'ın yüceliğini benzer ifadelerle değişik yazılarında vurgular:

> "Fi'l-hakîka dîn-i İslâm, kendine mahsûs i'tikâdâtı, ahlâkıyyâtı, kendine mahsûs esâsât-ı içtimâiiye ve siyâsiyyesi ile en doğru, en vâsi' ve en şümûllü ma'nâsıyla bir şeriat-ı insâniyyedir." "İslâmiyet kendine has i'tikâdiyâtı, o i'tikâdiyât üzerine müesses ahlâkıyâtı, o ahlâkıyyattan mütevellid içtimâiyyâtı, el-hâsıl o içtimâiyyâttan doğan siyâsiyyâtı ihtivâ etmek itibariyle en mükemmel ve en nihâî kemâli hâiz bir dîn-i insânîdir."

Dine iman tazelemenin ardından sıra, bu imanın gereğini yapmaya, hayata geçirmeye gelir. Said (1335: 149), iman-amel bütünlüğünü, yaşanmayan bir dine bağlılığın bir anlam ifade etmeyeceğini, insanı mutlu kılamayacağını vurgular. Ona göre İslâm'ın insanlara saadet sağlaması, yaşanmasına bağlıdır. Aksi takdirde İslâm, ahlâkî görüşleri ile Kant veya Spencer'e, yaşamda Fransızlara, siyasî düşüncede İngilizlere uyan bir Müslüman'a bir şey kazandırmaz:

> "Kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen bir âdem, kabul etmiş olduğu dinin mebâdi-i esâsiyyesine göre hiss etmedikçe, ona göre düşünüp ona göre hareket eylemedikçe, yâni İslâm'ın ahlâkıyyâtına, içtimâiyyâtına, siyâsiyyâtına tamâmıyle kendini uydurmadıkça yalınız Müslümanlığını i'tirâf etmekle bir şey kazanamaz, saâdet elde edemez."

Bu noktada asıl soru tekrar gündeme gelir. Böyle mükemmel bir dinin mensubu oldukları hâlde Müslümanlar, Batı karşısında nasıl geri kalmışlardır? Said (1335: 121, 174-175), bu noktada gene din/diyânet, yani dinin ilâhi zâtî boyutu ile beşerî yorumu arasında ayrım yapar. Geçmişte Müslümanlar, İslâm adına yapılan beşerî yanlışları asla doğrudan dine mâl etmemişler, bu yanlışlar, onların dinlerine olan güvenlerini zerre sarsamamıştır:

> "İslâmiyet'in husûle getirdiği eser-i içtimâî, en geniş ve en tabîî mânâsında olmak şartıyla, hürriyet ve müsâvât esasları üzerine müesses bir cem'iyyet-i beşeriyye te'sîsidir... Binâenaleyh, İslâmiyet hem sevilmiş, hem de mazhar-ı ihtirâm olmuştur.... Onun nâm-ı âlîsine olarak icrâ edilmiş hatâ ve sû-i istimâller hiçbir zaman İslâmiyet'in kıymet-i azîme ü âliyesini tenkîs etmediği gibi, insanlara ilhâm eylediği emniyet ve i'timâdı da selb u izâleye muvaffak olamamıştır. İslâmiyet, insanların tarîk-i tekâmül ve inkişâfına çıkan binlerce mevâni' ve müşkilatı âdetâ bir kuvve-i i'câz-kârâne ile yıkıp devirmiştir ve gayet parlak bir medeniyete imkân-ı tevellüd bahş eylemiştir ki, âsâr-ı bâhiresi asırlardan beri 'âlem-i insâniyyeti tenvîr ile ona ilmi, adaleti, akl u hikmeti ta'lîm eyliyor" (Said 2004: 250, 256).

O hâlde çıkış yolu, dinden uzaklaşarak Batı'ya yönelmek değil, tam aksine, dinimize tam yönelerek anlamaya ve uygulamaya çalışmaktır:

> "Şimdiye kadar bast eylediğimiz mütalaât ve mukâyesâttan çıkacak netice şudur ki, cem'iyyet-i İslâmiyye'nin Garp esasât-ı içtimâiyye vü ahlâkıyesini taklid ve isti'âre etmesine hiçbir sebeb-i ma'kûl ü meşrû' mevcûd değildir; zira; bu esaslar, Garp'daki esâsâttan pek âlî ve mükemmeldir. Biz, şeriat-ı İslâmiye'den ayrılmak değil, ancak onu iyi anlayıp tatbîk etmek sâyesinde 'âlem-i İslâm'ı inhitât ve idbârdan vikâye edebiliriz" (Said 2004: 253).

Said (1335: 149), bunu "İslâmlaşmak" tabiriyle ifade eder:

> "Bizim için İslâmlaşmak demek, İslâm'ın i'tikâdiyyâtını, ahlâkıyyâtını, içtimâiyyâtını, siyâsiyyâtını dâimâ zaman ve muhîtin ihtiyâcâtına en muvâfık bir sûrette tefsir ederek bunlara gereği gibi tevfîk-i hareket etmekten ibarettir."

Rönesans gibi kritik politik değişim devirlerine özgü Volontarizm, Said (2004: 256)'de de görülür. Bu iman tecdîdi ve takviyesi, bunalımdan çıkış iradesini de getirecektir. Gerçekten de bu mücâhede büyük bir sebat, büyük bir tahammül, büyük bir cesaret ve İslâm davasında sarsılmaz bir iman ister. Bu çok sağlam, çok kesin bir iman olmalıdır. Öyle ki; bu imanın sahibi, ağır vazifesini başarabilmek için muhtaç olduğu bütün manevî gücü, irade kuvvetini ve gerekli desteği bu imanda bulabilmelidir. İrade, kendisini hayatı geçirmek için gereken bilgi ve kudretin de dinamiğidir. Kendi medeniyetimizi geliştirmek için daha üstün bir medeniyetten faydalanmayı istemek, hem müşahede ve mukayese zihniyetimizi hem öğrenmeye olan şevk ve gayretimizi, hem de zekâ ve düşünce gibi kabiliyetlerimizin gelişmesini sağlayarak manevî varlığımızın kuvvetlenmesine yol açar. Said (1335: 61)'e göre, milletleri selâmete götürecek meşrû ve tabiî yegâne metot da budur.

İRADEDEN AKSİYONA

Kısaca; kalkınma denen bunalımdan çıkmak için cezm-i irade, tanıma, bilgilenme ihtiyacını da getirir. Geçmiş çağlardan farklı olarak modern dünyada ölümcül bir kültürel rekabet hüküm sürdüğü için çözüm arayışı, öncelikle kendimizi ve rakibimizi iyi tanımayı zarurî kılmaktadır:

> "İçinde nevmidâne çırpınıb durduğumuz şu buhrân-ı elîmin sebeb-i yegânesi, medeniyyet-i Garbiyyeye bilâ kayd ü şart sülûk ile kendi medeniyetimizi tanımamak isteyişimizdir. Bu buhrân, ancak o hatâ-yı fâhişi bi-hakkın idrak ve bâlâda îzâh edildiği tarzda ta'mîrine ikdâm eylediğimiz takdirde zâil olabilir. İşte ancak o zaman kendi şahsiyetimizi nazar-ı teemmül ü i'ti-

> bâra alarak kendi vesâit ü şerâit-i hayâtiyyemizle kendimize has bir tarzda hayat sürmeğe başlarız ve bu sâyede derin bir perîşânlık içinde bulunan rûhumuz ve dimâğımız, mâzîdeki huzûr ve inbisâtını yeniden iktisâb ederek isti'dâdâtımızın tabîî bir cereyân dâhilinde inkişâfı ve bunca senelerin eser-i intibâı olan zahmemizin ta'mîr ve tedâvîsi zımnında bizlere imkân ve çâre gösterebilecek müsmir ve zinde bir faâliyet-i fikriyye ibdâ'ına muvaffak oluruz" (Said 1335: 62-63).

Bunalımdan çıkış için Batı medeniyetinden yararlanmaya karar verdikten sonra sıra, "Ne yapmalı?" sorusunun kritik kısmına gelir: Batı medeniyetinden yararlanmalı, ama ne kadar ve nasıl yararlanmalı? Said (1335: 60-61) de bu konuda tatbik ve terkip, uyarlama ve sentez şeklinde o zamanki Müslüman aydınların ortak görüşünü savunur. Ona göre Batı medeniyetinden istifade teşebbüslerimizin hezimetle neticelenmesine rağmen millî terakkimizi temin için o medeniyetten büyük ölçüde faydalanmaya mecbur olduğumuzu itiraf etmeliyiz. Ancak bizzat geçirdiğimiz tecrübeler kat'î olarak ispat etmiştir ki, Batı medeniyetinden hakikaten istifade edebilmemiz, onu aynen tatbik ile mümkün değildir. Ayrıca daha önce aynı yolu denemiş başka milletlerin tecrübeleri de, yabancı bir medeniyetin nimetlerinden istifade etmenin, ancak onu kendi bünyesine uyarlamakla mümkün olacağını göstermektedir. Şu hâlde, ona göre, bizim de şimdiye kadar izlememiz gereken yol, Avrupa medeniyetini millîleştirmek, olabildiğince muhitimize uyarlamak olacaktı. İşimiz, medeniyetimizin gelişmesi için gerekli ve ona uyabilecek olan şeyleri Batı'dan alarak kendimize tatbik etmekten ibaret olmalıydı.

Peki, Batı medeniyetinin yurda uyarlanması nasıl olacaktır? Batı ile İslâm medeniyetleri arasında bir terkip ve telif projesi, mantıken bir tahlili gerektirir. Bu, medeniyetin tümel ve tikel, nesnel ve öznel boyutlarının tahlili şeklinde olacaktır:

> "Bütün hakâik-i fenniyye gibi hakâik-i İslâmiyyenin de vatanı yoktur. Nasıl bir İngiliz riyâziyyesi, bir Alman hey'eti, bir Fransız kimyası olamazsa, ayrı ayrı Türk, Acem, Arap, yâhûd Hind Müslümanlığı da olamaz. Ancak fennî ve tecrübî hakîkatlerin âlem-şumûl tabiatı, nasıl hey'et-i mecmûası irfân-ı beşerî temsil eden fenni olmakla beraber birtakım millî harslar ibdâ eder. Mamafih her ne kadar bu hakikatlerin vatanı yoksa da tecellîleri, tefsir ve tatbîk edilmekte bulundukları muhîte tâbi'dir" Said (1335: 174-175).

Görüldüğü gibi Said (2004: 251), devrindeki Müslüman aydınların çoğu gibi, Batı'nın bilim-teknik ve ekonomiden oluşan maddiyatı, Doğu'nun ise toplum ve kültürden oluşan maneviyatı şeklinde standart bir ayrıma dayalı düz bir telifi savunur. Bu tür bir telif fikri, İslâm'ın ideolojileştirilmesi projesinin esa-

sını oluşturur. Bu bakımdan o, maddiyat ile maneviyat arasında nedensel bir ilişki, dahası; Batı'nın mâneviyatının, sosyal düzeninin maddiyatın türevi olduğunu kabul etmez, Mısır aydınları gibi Batı medeniyetini Weber'in terimiyle bir aklîleştirme başarısı olarak görmez. Selefî Osmanlı aydınları gibi o da, Batı medeniyetini hürriyet idealine dayalı bir meşrûlaştırma, örgütlenme başarısı olarak görerek aynı başarıyı İslâm dünyasının da gösterebileceğini kabul eder. Ona göre bir milletin maddî refahı, bilim ve teknoloji üretimi yolunda gösterdiği gayret ve faaliyetten kaynaklanır. Bu yüzden Avrupa'dan istifademiz, bilim ve tekniğe inhisar etmelidir; onun ötesinde Avrupa'nın bilim ve tekniğe eşlik eden sosyo-politik düzeni reddedilmelidir. Meşrûlaştırma başarısı için bize fıkıh ebediyen yeterlidir:

> "Şimdi, cem'iyyet-i İslâmiyye'yi musâb eden maraz teşhîs edilmiş bulunduğundan, o hastalığın tedâvisi için muktezî çâreyi taharrî edelim. Bu çâre ise pek basit ve âşikârdır. İbtidâ, müslimlerin kendilerince meçhûl kalmış olan Avrupa 'ulûm u fünûn-ı maddiyyesini tahsîl eylemesi lâzım gelir; zirâ tabiatın tâbi' olduğu kavânîn-i kevniyye vü hikemiyyeyi tedkîk ve tefahhus için ta'kîbi îcâb eden usûller Avrupa akvâmınca ma'lûmdur; ancak, Avrupa'dan istifâde etmemiz iktizâ eyleyen nev'-i ma'lûmât, tatbîkât-ı fenniyye ve 'ulûm-ı müsbeteye inhisâr eylemelidir; fakat, işbu 'ulûmun cem'iyyet-i beşeriyye içinde sermâye ve sa'y mes'elelerini sûret-i telakkîsini kabûl ve bize tatbîk etmek dâimâ memleketimizden ırak olsun!.. Bu hususta bizim için en iyi rehber, şeriat-ı İslâmiyye'nin evâmir-i celîlesidir ki, şimdiye kadar İslâmları Garp'ta hükümrân olan sınıf ve zümre mücâdelâtından masûn bulundurmuştur. Biz, taazzuv-ı iktisâdîmiz için fıkh-ı şerîfin delâletine mürâcaat etmeliyiz. Fıkh-ı şerîfin ki, zaten şeriat üzerine müessestir; şu satırlar, bizim Garb-perestânımız indinde mûcib-i muâhaze olacaktır; fakat, bu i'tirâz ve feryâd ne kadar şiddetli olursa olsun, o gibilerin Garp müessesâtı hakkındaki hayrânî-i bî-nihâyeleri, sırf zevâhir üzerine mebnî bulunduğu ve esaslı ve felsefî bir tetebbu'-ı ciddi ve amîkin mahsûlü olmadığı hakîkati dâimâ meydandadır; çünkü, o kimselerin Garp teşkilât-ı içtimâiyyesi için duydukları takdîr ve meclûbiyyet, cem'iyyât-ı mebhûsenin ahvâl-i zâhiriyyesi ve 'umrân ve intizâmı pek nazar-[fir]îb olmasından inbi'âs eyliyor. Hâlbuki bir milletin maddî refahiyyet ve ma'mûriyyeti, o milletin ma'lûmât-ı fenniyye vü sınâiyye istihsâlinde sarf ettiği gayret ve faâliyyetten tevellüd eyler. Ve bu rüçhân-ı maddî ve zâhirî, o milletin teşkîlât-ı içtimâiyyesi[nin] de fâik ve râcih olduğunu isbât eylemez."

Bu sûretle, Batı medeniyetinin özellikleri olan ve üstünlüğünün sebebi bulunan "ilim zihniyeti" ile "tecrübe usûlü"nü birleştirerek ortaya koyacağımız binlerce hakikat, binlerce hatanın tamir olunmasını sağlayacaktır. Said (2004:

253-54)'e göre Batı'nın maddiyatı ile Doğu'nun maneviyatı arasında telif, yalnızca Doğu için değil, Batı için de elzemdir:

> "Tekrar edelim, cem'iyyât-ı İslâmiyye'nin dûçâr olduğu ıztırabâtın sebebi, Müslümanların kavânîn-i tabîiyyeden zühûl ederek 'ulûm-ı kevniyyeden bî-haber kalışlarıdır. Ancak bu cehâlettir ki, 'âlem-i İslâm'ı sefâlet-i mâddiyye içinde bırakıyor ve o âlemin istiklâl-i siyâsîsini de tehlikeye düşürüyor. Diğer taraftan, cem'iyyât-ı Garbiyye'nin teşevvüşâtına bâdî olan sebep, kavânîn-i ahlâkıyye ve içtimâiyyeden o cem'iyyâtın bî-haber bulunuşudur. Binâenaleyh, bahs eylediğimiz bu iki cem'iyyet-i insâniyyeden biri refâh-ı maddîden, ikincisi saâdet-i mâneviyyeden mahrûm bulunmaktadır. 'Âlem-i İslâmiyet, dûçâr olduğu musîbetten kurtulmak için, o musîbetin menşe' ve masdarı olan cehâletten sıyrılmalı, bunun için de, o itibarla daha mes'ûd bir mevki işgâl eyleyen 'âlem-i Garb'a mürâcaat etmeli; zirâ o 'âlem-i Garb'dır ki, bugün 'ulûm u fünûna sahiptir. Cem'iyyât-ı Garbiyye ise, kendisini kemiren emrâz-ı dâhiliyyeden şifâ-yâb olmak emelinde ise, şeriat-ı İslâmiyye'nin ihtivâ eylediği hakâik-ı ma'neviyye vü içtimâiyyeden istifâde etmeye şitâb eylemelidir."

BÜTÜN YOLLAR MEKKE'YE ÇIKAR

Bu açıdan bakıldığında genelde Japonya'nın örnek alındığı bu düşünüş tarzı bakımından Said'in, devrindeki Müslüman aydınlardan pek farklı düşünmediği söylenebilirdi. Ancak yakından bakıldığında Kemâl'de olduğu gibi Said'de de ideolojik söylemin gerektirdiği stratejik ve ilkesel tutumlar arasında ihtilaf görülür. O, stratejik bir tutumla Müslümanları aktivizme teşvik amacıyla Batı medeniyetinden yararlanma imkânını kabul eder görünür. Ancak ilkesel olarak bakıldığında onun İslâm ile Batı'yı uzlaşamaz iki dünya olarak aldığı görülür.

Biz, daha önce XIX. yüzyıl Müslüman aydınlarının medeniyet tasavvurlarını "iki dinin" ve "iki kültürün karşılaşması" olarak, "iki dinin karşılaşması" olarak medeniyet tasavvurunu da kendi içinde "pragmatik ve radikal" olarak ikiye ayırmıştık (Gencer 2014: 42-51). Said Halim Paşa'nın, radikal tutumuna göre, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım (1336: 272) gibi aydınların tasavvurunu pragmatik kılan, din/diyânet ilişkisine nispetle medeniyeti araçsal ve nötr olarak almaları ve klasik pragmatik yaklaşımla "hikmet-i dâlle" ve "bid'at-ı hasene" kavramları uyarınca Batı medeniyetinden yararlanma kapısını açık bırakmalarıdır.

Pragmatik iki dinin karşılaşması olarak medeniyet tasavvuru, Hüseyin Kâzım Kadri (1339)'nin, "İslâm, sadece bir din değil, aynı zamanda bir medeni-

yettir." ifadesinde olduğu gibi, zımnî bir din/medeniyet ayrımına dayanıyordu. Buna göre; Batı'nın "Medeniyyet-i Fâside"sinin gerekirse ıslah edilerek iktibas edilebileceği, "Medeniyet-i Sahîha"ya dönüştürülebileceği öngörülüyordu. Bu anlamda Mûsâ Kâzım, "iki din" ile "iki kültür olarak medeniyet karşılaşması" anlayışlarının ortasında duruyordu. Bu safdil bakış, geleneksel din/diyânet ilişkisinde olduğu gibi Batılı sekülerleşme sürecinde dinle birlikte medeniyetin de seküler bir ideolojiye dönüştürülmesi gerçeğine nüfûzu önleyen ideolojik düşünüşe yabancılıktan kaynaklanıyordu.

II. Meşrûtiyet Devri'nde İslâmcılık ile Batıcılık akımlarının ideologları Said Halim ile Abdullah Cevdet ise Batılı dünya görüşünün oluşumuna vukûflarından, medeniyet kavramının hakikatine nüfuzlarından dolayı Doğu/Batı karşılaşmasını zıt istikametlerde total bir din karşılaşması olarak görürler. Said (1335: 106), sekülerleşme sürecinde dinin yerini medeniyetin almasıyla Batılıların artık din yerine medeniyet üzerinden bir üstünlük mücadelesi yürüttüklerini söyler:

> "Dîn uğrunda fedâ-yı hayât etmiş e'ızzenin yerine aktâr-ı baîde kâşiflerinin, müstebid, hûnrîz ve talângîr şövalyeler yerine müstemlekât askerinin kâim olması gibi tahavvülât, buğz-ı kadîmin yeni bir şeklinden ibâret olmuştur. 'Âlem-i şark, artık salîb nâmına değil, medeniyet ve beşeriyet uğrunda dûçâr-ı taarruz oluyor. Müslümanlar artık dinlerinden dolayı hedef-i ta'n ve teşnî' edilmiyor, lakin buna mukâbil Avrupa pazar-ı ihtirâsâtında lâzimü'l-vücûd mahlûkât hükmünde tutuluyor."

Said, Türkiye'de Âkif'in tercüme ettiği *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* başlığıyla bilinen yayınlanmış son eseri *Les Institutions Politiques dans la Societe Musulmane*'de Batı-Hıristiyan ile İslâm dünyalarının asla uzlaşamaz iki kültür olduğuna cezm eder. Hıristiyanlar dünyasında, "Bütün yollar Roma'ya çıkar." diyen Abdullah Cevdet'e karşılık İslâm dünyasında, "Bütün yollar Mekke'ye çıkar." diyen Said Halim (2004: 243-44), ne hazindir ki gene Roma'da bir suikast ile hayatını kaybeder:

> "Öyle anlaşılıyor ki, nâmını zikr ettiğimiz zümre-i mütefekkire, dîn-i İslâm'ın en mükemmel dîn-i beşer olduğunu ve bu dîn-i mübeccelin en yüksek mânâsıyla mahz-ı medeniyet ve kâfil-i saâdet bulunduğu ve binâen'aleyh, işbu dîn-i mübîn olmadıkça ne içtimâî, ne de ebedî imkân-ı felâh tasavvur edilemeyeceği hakîkatini, bir îmân-ı tânımın veremeyeceği emniyet ve itmi'nân ile idrâk eylemiştir. Ve hâkezâ öyle anlaşılıyor ki, cihân-ı Hıristiyâniyyet'te, "her yol Roma'ya müntehî olduğu" gibi 'âlem-i İslâm'da da "bütün tarîklerin Mekke-i Mükerreme'ye vâsıl olacağı" bedâhetinden yine o zümre-i mütefekkire zühûl ediyor; ta'bîr-i diğerle fehm edilmiyor ki, bu iki âlemden her biri ayrı bir istikâmete mâlik olup her ikisinin de mik-

> dârı ayrıdır. Ve her ikisi de tekâmül-i 'umûmi-i insâniyyette yek-diğerinden ayrı birer rol îfâ etmeye me'mûr ve med'uvvdür.
> 'Âlem-i İslâm ü Hıristiyâniyet'in gaye, telakkıyât ve temayülât ile ihtiyâcâtı ve işbu ihtiyâcâtın vesâit-i istîfâsı, sonra da yine bu iki âlemin i'tikâdât ve telâkkiyyât-ı ahlâkıyyesi ve nihayet, tarafeynin zihn ü fikri, menba'-ı an'anâtı arasında furuk-ı 'azîme bulunduğu şüphe götüremez. Binâen'aleyh, 'âlem-i Hıristiyâniyyet'in, bizzat ihtiyacâtını istîfâ için vücûda getirdiği te'sîsât ve teşkîlâtın -velev te'sîsât-ı mezkûrenin sırf siyâsî ve içtimâî olanları da kastedilse- bizim işimize elvereceğini zannetmek bir hatâ-yı fâhiş teşkîl eder; zira, son hamle-i tahlîl ve mülâhazada te'sîsât-ı siyâsiyye vü içtimâiye yek-diğerinden ayrılamayacağından, vukû'a getirilecek bazı ta'dîlât-ı şekliyye vü fer'iyyenin hiçbir hükmü olamaz. Hakîkat-i hâlde İslâmiyet ve Hıristiyâniyet âlemleri birbirine o kadar gayr-i müşâbih iki cihândır ki, hiçbir gayret bu iki âlemde hayât-ı ferdiyye vü ma'şeriyyeyi tevhîd edemez."

"Hıristiyan ve İslâm âlemi" deyimlerini kullanmasından anlaşılacağı gibi Said, Doğu/Batı karşılaşmasını total bir din karşılaşması olarak görüyor, bu yüzden iki din karşılaşması olarak medeniyet meselesine pragmatik yaklaşanlar Batı medeniyetinden yararlanma kapısını açık bırakırken o, bu kapıyı tamamen kapatıyordu. O, seküler dünya görüşünün nötr gibi görünen içtimaî ve teknik bütün kurum ve parçalarına bulaştığı için Batı medeniyetinin ayıklanamayacağını düşünüyordu. Bizim gösterdiğimiz gibi, Batı'da yazılı anayasalcılığın belkemiğini oluşturan üçlü kuvvetler ayrılığı ilkesinin Hıristiyan teslis inancından gelmesi, onun bu endişesinde haklı olduğunu gösteriyordu (Gencer 2010: 328).

Said Halim'i büyük kılan, bilgi ile iman, marifet ile ihlâsın terkibine dayalı istikametiydi. Bilgi ve marifetten kasıt, onun bir taraftan yerli-İslâmî ve rakip Batılı kültüre eşit vukûfu, kaynak ve hedef dünyaları hakkıyla tanıması, diğer taraftan tefekkür ile tecrübeyi terkibinden kaynaklanan fikrî sağlamlık ve tutarlılığı, iman ve ihlâstan kasıt ise İslâm'a yürekten bağlılığıdır. O da bunalımdan çıkış için eserlerinde sürekli Müslüman avam ve havassı kendi hâiz olduğu bu özellikleri kazanmaya çağırmıştır.

KAYNAKÇA

Arık, Remzi Oğuz (1947), *İdeal ve İdeoloji*. İstanbul.

Birinci, Ali (1990), Hürriyet ve İtilaf Fırkası, İstanbul: Dergâh.

Bostan, M. Hanefi (192), *Said Halim Paşa*. İstanbul: İrfan.

Bülbül, Kudret (2006), *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*, İstanbul: Kadim.

Collini, Stefan-Winch, Donald-Burrow, John (1983), *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*. Cambridge: Cambridge UP.

Garrett, Antony Conrad (1987), *The Quest for Autonomy: Sociology's Advocatory Dimension* (Doctoral Dissertation, University of Durham).

Gencer, Bedri (2004), "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839–1909)," *New Perspectives on Turkey* 30 (Spring): 115-154.

———, (2010), "Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke," *The European Legacy* 15/3 (June): 323–339.

———, (2012), *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı.

———, (2013), "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru," *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, İsmail Kara-Asım Öz (yay.), 69-98, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.

———, (2014), "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak): 21-57.

Hadfield, J. A. (1936), *Psychology and Morals: An Analysis of Character*. London: Methuen & Co.

Hüseyin Kazım Kadri (Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî) (1339), *Yirminci Asırda İslâmiyet*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemâl, *Son Sadrazamlar*. İstanbul: Dergâh, 1983, c. 4, s. 1893-1932;

Kara, İsmail (1996), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, c. 1, İstanbul: Risale, s. 75-77.

Kawana, Yuichiro (2009), *John Stuart Mill's Projected Science of Society: 1827-1848* (Doctoral Dissertation, University College London).

Kayalı, Hasan (2001), "Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim", *Archivum Ottomanicum* 19: 307-331.

Khalifa Abdul Hakim (1953, 1980), *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs and Principles of Islam and Their Application to Practical Life*. Lahore: Institute of Islamic Culture.

MacIver, R. M. (1911), "Society and State," *The Philosophical Review* 20/1 (January): 30-45.

Mueller, Franz H. (1943), "The Development of the Modern Dualism between State and Society," *The American Catholic Sociological Review* 4/4 (December): 185-193.

Murphy, Timothy (1997), *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity*. New York: Oxford UP.

Musa Kazım (1336), *Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kazım: Dinî, İçtimâî Makaleler.* İstanbul : Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.

Richardson, Charles (1838), *A New Dictionary of the English Language, I-II.* London: William Peckering.

Said Halim Paşa (1335), *Buhranlarımız.* İstanbul: Şems Matbaası.

———, (1991), *Buhranlarımız ve Son Eserleri.* M. Ertuğrul Düzdağ (yay.), İstanbul: İz.

———, (2004), "Said Halim Paşa'nın "İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiyye" Risalesinin Bilinmeyen Bir Tercümesi," Ömer Hakan Özalp (yay.), *Kutadgubilig 5* (Mart): 241-258.

Shepard, William E. (1987), "Islam and Ideology: Towards a Typology," *International Journal of Middle East Studies* 19/3 (August): 307-335.

Virgint, Ernest James (1975), *Industrial Capitalism and the Birth of Sociology in France: Saint Simon, Comte and Durkheim* (Master's Thesis, McMaster University).

SAİD HALİM PAŞA DÜŞÜNCESİNDE DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK: MUHAFAZAKÂR-REFORMCU İSLÂMCILIĞIN OLUŞUMU

Cevat Özyurt*

GİRİŞ: TOPLUMSAL DEĞİŞME, SOSYOLOJİ VE MUHAFAZAKÂRLIK

Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nin etkisiyle sosyal yapı ve toplumsal ilişkilerde meydana gelen dönüşümün toplumu ve insanlığı nereye götüreceği önemli bir merak (bazılarına göre umut, bazılarına göre endişe) konusu olmuştur. Bu merak, toplum felsefesine bir canlanma getirmenin yanı sıra, bilimsel bir disiplin olarak sosyolojiyi ortaya çıkarmıştır. Toplumu tanıma ve anlama iddiasında olan sosyoloji, toplumun yapısı ve değişme hakkında genel ilkelere ve teorilere ulaşmayı amaçlamıştır. Bu amaç birçok sosyologda daha kapsamlı tutularak, toplumsal gerçekliği etkileme noktasına varmıştır (Mendras, 2009: 273). Toplumu anlamak, sosyologlarda ona "saygı duymak" ya da "müdahale etmek" gibi iki zıt eğilim doğurmuştur. Zıtlık epistemolojik kabullerden kaynaklanır: muhafazakârlar kolektif bilince saygıyı, radikaller ise bireysel (felsefi) akla olan güveni temel alırlar. Değişim taraftarları da değişim yanlıları da sosyolojik bilginin imkânından aynı ölçüde yararlanmak istemişlerdir. Bu gerçek dikkate alındığında ya sosyoloji ile ideoloji arasında ince bir çizgi olduğunu söyleriz ya da Mendras (2009: 274) gibi, her bilimsel analizin "sosyolog istese de istemese de aynı zamanda ideolojik bir analiz olduğu"nu söyleriz. Said Halim Paşa'nın düşüncesini daha iyi anlamak adına muhafazakâr ideoloji ile sosyoloji arasındaki ilişkiye değinmekte yarar var. Nisbet (2013: XLVII)'e göre sosyo-

* Doç. Dr., Cevat ÖZYURT, Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi.

loji, yaygın kanının aksine, Aydınlanma-karşıtı düşünceden doğmuş ve muhafazakâr bir çekirdeğe sahiptir. Bu yargı abartılı olsa da, bize muhafazakâr ideolojinin sosyolojik bilginin imkânlarından fazlasıyla yararlandığını hatırlatmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin uzantısı olan ve bireysel (felsefî) akla sınırsız güven duyan Radikalizm, "siyasi güçte ikamet eden kurtuluş fikri" adına, ihtiyaç duyduğunda "teröristik" bir yöntem kullanarak, bireyleri yerleşik bağlardan koparıp bir "sosyal kaos" doğurmaktaydı. Muhafazakâr ideoloji, bu toplumsal buhrana itiraz ederek, cemaat, akrabalık, hiyerarşi ve din gibi savunmalarından, diğer bir ifade ile geleneğin yanında yer almaktan doğmuştur. Seküler akıl mutlaklaştırılmasına bir tepki olarak ortaya çıkan muhafazakârlık, Endüstri ve Fransız devrimlerinin "nefret edilen" bir çocuğudur (Nisbet, 2013: 13-5).

Muhafazakâr "toplumcu teori", mevcut her toplumun kendine özgü bir denge durumunu ortaya çıkardığı tezini savunduğu için, sosyoloji üzerinde temellenmektedir. Muhafazakâr tarihsel sosyoloji, sosyal bilimlerin nesnellik iddiasını abartılı bulur; toplumsal yaşamın genel ilkelerinin bulunacağı ve toplumun siyasal irade aracılığıyla iyileştirilebileceği savları karşısında kolektif akla, tarihe ve farklılığa vurgu yaparak, toplumsal olanı kutsallaştırır. Beneton'a göre, muhafazakâr tarihsel sosyoloji üç temel teze sahiptir: 1) İnsan, sosyal bir mirası devralır; 2) Topluluk, tarihte somutlaşmış bilgeliğin bir eseridir; 3) İnsanlar ancak topluluk içinde birbirine bağlayabilir ve ahlâkî ihtiyaçlarını karşılayabilir (Beneton, 2011: 103-110). Modern devrimler mevcut toplumsal mirası ve topluluk ilişkilerini hedef alarak, toplumsal olanın kutsallığını bozar. Bu nedenle, on sekizinci yüzyıldan itibaren devrim anları, aynı zamanda muhafazakârlığın temel temalarının saptandığı anlar olmuştur. Karşı devrimci bir düşünce olarak muhafazakârlık, "sosyoloji ve tarihin lehine felsefeyi gözden düşürmek" gibi bir eğilime sahiptir (Beneton, 2011: 47, 50). Muhafazakârlar, aklı temel alan politik irade karşısında, "toplumsalın mutlak önceliği"ne önem verir. Onlara göre en iyi anayasa, toplumun koruyarak taşıdığı ilkelerden oluşur. Toplumun kendini geliştirecek ilkeleri zaten içinde barındırması nedeniyle doğal bir tekâmül hâlinde olduğu varsayımı, tarihsel sosyolojinin ana tezidir: "Her insan toplumu, 'doğal' bir biçime doğru, yani mükemmeliyetçiliğini geliştiren bir biçime doğru yönelir ve insan iradesinin müdahalesi, bu evrimi ancak bozar ve geciktirebilir" (Beneton, 2011: 46).

Nisbet ve Beneton'ın dikkat çektiği gibi, muhafazakâr düşünce devrim anlarında doğar. Muhafazakâr bir ideoloji olarak İslâmcılık da II. Meşrûtiyet Devrimi sonrasında ortaya çıkmıştır (Kara, 1986: XXIX; Tunaya, 2007: 235). İslâmcılığın hedefinde, Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan ve II. Meşrûtiyet'le tekrar siyasi iradeye kavuşan Batılılaşmacı hareket vardır (Tunaya, 2007: 68). İslâmcılar, İttihat ve Terakki'nin toplum mühendisliğine ve seküler reformlarına karşı koymuşlardır (Şeyhun, 2010: 9). Bu İslâmcıların ortak bir özelliği olma-

sına rağmen, İslâmcılar "gelenekçi" ve "reformcu" olarak ikiye ayrılarak, farklı platformlarda siyaset yapmışlardır. Reformcu İslâmcılık, "bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi"ne sahiptir (Kara, 1986: XXVII). Bu hâliyle gelenekçiler ile devrimciler arasında bir yerde konumlanır. Said Halim ve diğer reformcu İslâmcılar, halka öğretilen Müslümanlığın ilerlemeye engel olduğunu düşünmekte ve an'anelerdeki yanlışlığa değinmektedirler. Onlara göre, içtihat pratiği yeniden başlatılarak, İslâm zamanın şartlarına göre yorumlanmalıdır (Bostan, 2008: 89; Safa 59). Şüphesiz bu yorum akıl aracılığıyla yapılacaktır. Bu nedenle reformcu İslâmcıların gelenekçi İslâmcılardan ayrıştırılarak "rasyonalist" olarak tanımlanması doğru olsa da, bu sınırları din tarafından belirlenen bir Rasyonalizmdir. Son tahlilde reformcu İslâmcılar, radikal Batıcılardan ziyâde geleneksel İslâmcılara yakın bir konumdadır (Tunaya, 2007: 236, 2010: 74). Onlar Batılılaşmaya ve toplum mühendisliğine şiddetle karşı olmalarına rağmen, kalkınma ve kurtuluş arayışları reformcu İslâmcıları, aynı zamanda Modernist kılmaktadır (Bostan, 2008: 86). Modernleşme ile Batılılaşma arasında ayrım yapmayan analistler reformcu İslâmcıları (ve Sad Halim'i) zaman zaman "Batıcı" olarak tanımlama yanlışlığına düşerek, onları karşı oldukları bir hareketle (bükemediği eli öpmekle) sıfatlandırma özensizliğine düşmüştür. Türkiye'de ideolojilerin tarihi üzerine kapsamlı çalışmaları bulunan ve ideolojileri kendi içlerinde alt tasniflerini yapacak düzeyde konuya hâkim olan Tunaya (2008: 68)'nın bu özensizliği yapması, onun okuyucuları tarafından bu hatanın kopyalanmasına neden olmaktadır. "*İslâmcılara göre, Batı ve Doğu medeniyetleri ayrı şartların ve sebeplerin eseridir. Bir medeniyet alanından diğerlerine geçmeye de lüzum yoktur*" (2010: 72) tespitini yapan bir kişi olarak Tunaya'nın bu özensizlikten kurtulmuş olması beklenirdi.

İslâmcılık ideolojisinin "teorisyeni" (Bostan, 2008: 88; Gencer, 2008: 797) olarak anılan Said Halim, "Türkiye'nin ilk sosyologları" (Kayalı, 2005: 43) arasında da anılır, Türk sosyologları üzerine hazırlanan kitaplarda ona ayrı bir bölüm ayrıldığı olmaktadır. Said Halim'in sosyolog olup olmadığı çeşitli gerekçelerle tartışılabilir ya da tüm toplum felsefecisi kadar naif bir sosyolog olduğu söylenebilir. O, kendine özgü bir sosyal teori geliştirmeye çalışmıştır. Yazılarında pek referanslar kullanmasa da döneminin toplum felsefesini ve sosyal bilimlerini iyi bildiği, tartışmaları yakından takip ettiği anlaşılmakta. Batılılaşma karşısında İslâmlaşmayı bir tez olarak getiren İslâmcılık ideoloji, Batı düşüncesinin, kültürünün ve kurumlarının Osmanlı toplumunda yayılmasına, toplumun değerlerin korunması adına karşı koymaktadır. Bu nedenle, Batı'yı ve İslâm toplumunu çok iyi bilen (Gencer, 2008: 322) Said Halim'de sosyolojik bir duyarlılık olduğu kesindir. Tunaya (2007: 55), onun Osmanlı toplumunu "derin bir tahlile tâbi tuttuğunu" belirtir. O, "sosyolog olmamasına rağmen, bir sosyolog" gibi olguların nedenselliği üzerinde durarak, toplumsal ya-

pı ve değişme hakkında genel yargılara ulaşabilmiş ve sorunlara getirdiği öneriler evrensel bir perspektife sahip olabilmiştir (Bostan, 2008: 88). Zaman zaman sosyoloji biliminin toplumun tanınmasındaki önemine ve siyasetçilere sunacağı yarar ile toplumun gelişim merhalelerine ve sosyal olanın belirleyiciliğine (Sosyal Determinizm) vurgu yapmıştır (Tunaya, 2007: 51). Siyasetçilerin akıllarına göre kanun ve kurum ihdas etmelerini veya bunları dışarıdan iktibas etmelerini eleştirmiştir. Toplumsal farklılığa, tarihin ve çevrenin toplumsal değerlerin oluşumundaki işlevine sıkça yaptığı vurgu, Said Halim'in toplumsallığı yücelttiği, yerelliğin ve millîliğin savunuculuğunu yaptığı gibi yanlış yorumlara neden olur. İfadeleri zaman zaman Batılı muhafazakârların ifadeleri ile özellikle de Bonald'ın ifadesi ile örtüşmesine rağmen, oradan fikrî bir beslenme yapmamıştır. Batı'daki muhafazakârlar toplumsallığı kutsallaştırırken, Said Halim'de tek kutsal dindir. Batılı muhafazakârlar, genellikle dini, toplumun değeri olarak görürken, o toplumu, dinin değeri olarak görmektedir. Yerelleşmiş din algısını ve pratiğini sosyolojik olgu olarak açıklarken, sosyal teorisini dinin evrensel yorumu üzerine inşa etmektedir. Yazılarındaki yerlici ve milliyetçi ipuçları "medeniyetçi" vurgunun gölgesinde kalır. Tüm ideolog ve düşünürlerde olduğu gibi, satır aralarından farklı bir Said Halim çıkarmak yerine, onu anlamak için eserinin bütünlüğüne bakmak gerekmektedir.

SAİD HALİM'İN TOPLUM VE SİYASET FELSEFESİ

Yazıları 1910-1921 yılları arasında yayınlanmış olan Said Halim'in tüm yazılarında toplum ve devletle ilgili sistematik olmayan, fakat birbiriyle ilişkili birtakım temel ilkeler mevcuttur. Toplum felsefesi ve siyaset felsefesi olarak değerlendirilebilecek genellemeler ve soyut ilkeler bütünlüğü içinde yazılarını kaleme almıştır. Bu soyut ilkeler tespit edildiğinde, onun sosyal ve siyasal sorunlar üzerine yaptığı analizler ve sorunlara önerdiği çözümler daha açık hâle gelmektedir. Yazılarında doğrudan veya dolaylı olarak cevabını vermeye çalıştığı temel felsefî sorular şunlardır: İnsan nasıl bir varlıktır? İnsan olmanın bir ereği var mıdır? İnsan-toplum ilişkisi nasıl kurulur? Toplumlar neden birbirinden farklıdır? Siyasetin işlevi nedir? Toplum-siyaset ilişkisi nasıl olmalıdır? Sosyal değişmede devletin ve siyasetin ne gibi rolü vardır?

İnsan Anlayışı: Sait Halim, doğasında maddî ve ahlâkî ilerleme ereği olan bir insan anlayışına sahiptir (Said Halim, 2012: 163)[1]. Ona göre insan, ontolojisi gereği tekâmül eden hayatı izleme çabası içinde olan bir varlıktır. Bu çerçe-

1. Bundan sonra Said Halim'in kitaplarına yapılan atıflarda sadece tarih ve sayfa numarası belirtilecektir.

vede, doğayı değiştirme doğrultusunda üzerine düşen görevi yerine getirmektedir. Görevini yaparken kendisinin ve evrenin varlık sebebi ile doğanın ve toplumun kanunlarını anlamaya çalışır (2012: 141; 1983: 105). İnsan, evrendeki cansız ve canlı varlıklar hakkında zamanla bilgi sahibi olabilir. Doğa bilimlerinin gerçeklikleri, insan aklıyla nesnel olarak bilinebilir ve doğa kanunlarının bilgisine ulaşmak mümkündür. Ancak insan, düşünce ve bilinç sahibi, topluluk kurma kabiliyetine sahip bir varlık olduğu için, sosyal konularda nesnel bilgiye ulaşamaz. İnsanın toplumla ilgili gözlem ve incelemeleri, bunları yapan insanların kişisel durumlarına bağlı olduğundan, "eksik" kalmaktan kurtulamaz. İyi bir toplumsal yaşamın kuralları akıl ile bulunamaz. Doğa bilimlerinde başarılı olan yöntemin topluma uyarlanması felâket doğurabilir; iyilik amaçlanan bir eylem, kötülükle sonuçlanabilir. İnsan aklının yetersizliği biçiminde ortaya çıkan epistemolojik sorun, insan toplumlarında dinin gerekliliğine ve peygamberlerin rehberliğine duyulan ihtiyacı ortaya koyar (2012: 224). İnsan toplumlarının saadeti, maddî alandaki ilerlemelere ahlâkî ve manevî alandaki tekâmülün eşlik etmesiyle mümkündür. Bilimsel başarılar, ahlâkî gelişmeyle desteklenmediği sürece, insan doğasında bulunan yıkıcı eğilimleri teşvik ederek, insanlığın zararına olacak sonuçlar verebilir. O hâlde, insancıl hedefleri belirleyen, insanın aklından çok ahlâkıdır (2012: 125). Ahlâk kaynağını dinî öğretilerden ve peygamberlerin rehberliğinden alır. Said Halim'e göre, sosyal ahlâka kaynaklık etmesi bakımından İslâm, diğer dinlerden farklıdır. İslâmiyet dünya hayatından uzak "ruhanî" bir din değil; insanın maddî ve manevî mutluluğuna kaynaklık eden, sosyal hayatı düzenleyen "beşerî/insanî" bir dindir (2012: 222).

Toplum Anlayışı: Yoğun siyasal değişmelerin yaşandığı II. Meşrûtiyet Dönemi düşünürlerinden olan ve adı siyasi bir ideoloji olan "İslâmcılık" ile birlikte anılan Said Halim'in asıl üzerinde yoğunlaştığı konu, siyaset değil, toplum olmuştur. Dönemin temel sorununun sosyolojik bir sorun olduğunu düşündüğü için, herkesin devleti kurtarmaya çalıştığı yerde, o döneminin birkaç düşünürü (bunlardan biri Prens Sabahattin'dir) gibi toplumu kurtarmaya çalışmıştır. Said Halim için "kurtarmak" ifadesinden ziyâde "korumak" ya da "koruyarak kurtarmak" ifadesi daha yerinde olabilir. Bu da ona muhafazakâr kimliğini verir. Ona göre, toplumlar inanç (din) ve kültür temelinde oluşur ve varlıklarını sürdürürler. Her toplum, ahlâk gibi bir evrensellik ilkesine ve yerellik/millîlik gibi bir farklılık ilkesine sahiptir. Bu gerçekler dikkate alındığında milletin tekâmülünü amaçlayan siyasetçilerin iki görevi vardır: "mâziye saygı göstermek" ve "istikbâli düşünmek". İnsan toplumlarını düzenleyen ahlâk kuralları din üzerine temellendiği için, toplum mâzi ile ilişkisini kesmemeli, ancak saadetinin maddî araçlarını da gelecekte aramalıdır (2012: 118). Bir toplumun saadetinin asıl göstergesi, maddî araçlara erişim imkânı değil, bireylere sağlanan hürriyet ve eşitlik düzeyi, yani sosyal ahlâkın gerçekleşme imkânıdır

(2012: 244). O, her toplumun kendi dokusuna uygun kurumları kendi tarihi ve sosyal çevresi içinde meydana getirdiği tezini sıkça vurgulamıştır. Tarihsel ve çevresel koşulların belirleyiciliğini kabul etmesi, sorunlara anlamlı yanıtlar bulmasını sağlamıştır (Kayalı, 2001: 31-2). Tarihsel ve çevresel koşullara vurgu, hem sosyal ve siyasal kurumların evrensel biçiminin olamayacağı yargısını hem de başka toplumlardan kurum almanın yanlışlığı yargısını içerir. Ona göre, bir toplumun siyasal kararlarla başka toplumlardan kurum alması veya kanunlar çıkararak bir toplumun gelenek ve an'anelerinin değiştirilmesi, o toplumun kendine yabancılaşmasına, çözülmesine ve anarşiye sürüklenmesine yol açar. Sosyal değerler ve kurumlar kıskançlıkla korunmalıdır, bunlar bir toplumun varlığını devam ettirmesi için yeterli olmadığında ise siyasetçiler kendi akıllarına değil, toplumun beklentilerine uygun davranmalıdır. Sosyal görevler, sosyal araçlarla yerine getirilebilir, siyasal vasıtayla değil (2012: 136). Bu nedenle, toplumun "zihniyet, fikir ve hislerinin değiştirilmesi veya tâdili" siyasetçilerden ziyâde aydınların, filozofların ve sosyologların öncülüğünde olmalıdır (2012: 134). Burada Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu*'nda ulaştığı ilkeleri görürüz: "insanlar kanun ve nizamlar için değil, kanun ve nizamların insanlar için"dir (2012: 59). Kanunlar ve an'aneler hem toplumsal düzenlenmenin sağlanması açısından işlevsel birer araç hem de topluma kimliğini veren, insanları bir arada tutan simgesel varlıklardır (2012: 105).

Millet Anlayışı: İslâmcı bir düşünür olan Said Halim'in millet kavramına ve olgusuna nasıl baktığı önemlidir. O milletleşmeyi varlığı inkâr edilemeyecek bir olgu olarak görür. Millete bir olgu olarak bakarken, milleti oluşturan unsurlara bakışı farklıdır. Örneğin Ziya Gökalp'in milliyetçilik anlayışında din, milletin kültürel unsurlarından biri olarak ele alınırken, Said Halim'e göre İslâm toplumlarında millet, din üzerine inşa olur. Onun yazılarında millet kavramı, İslâm ümmetinin parçalarını oluşturan toplumlara gönderme yapar. Said Halim'in millet anlayışı, özcü olmaktan çok sosyolojiktir; millet tanımını yaparken soy vurgusundan özenle kaçınır. Vatandaşlık esasına dayalı millet anlayışı ise yazılarında hiç konu edilmemiştir. Millet tanımında, inanç ve kültür vurgusu önplana çıkar: "Bir insan topluluğunun millet hâline gelebilmesinin, fertlerin müşterek his ve âdetlerle, birbirine uygun fikir ve inançlarla, aynı gaye etrafında birlik hâlinde bulunmalarına bağlı olduğunun bilinmesi lazım". Burada siyasî birlik (devlet) içindeki herkesin milletin parçasını oluşturmadığı hatırlatılmaktadır. Millet, yasal ve yönetsel düzenlemelerle inşa edilemeyen, tarihsel, kültürel sosyolojik bir gerçekliktir: "Cemiyetin bağları, mâzide birlikte geçirilen hayat ile ecdattan kalan manevî ve fikrî mirastan doğar... Bu bağların yerini, insanların hayal edebilecekleri başka hiçbir bağın tutamayacağını bilmeliyiz". Milletin "gaye birliğini" sağlayacak olan ahlâk ve düşünceyi "dinî hasletler" doğurur; milli varlığın ve kimliğin korunması dine saygı ve bağlılık gös-

termek, dinin hükümlerini yerine getirmekle mümkündür. İslâm toplumlarında sosyal değerler dinden kaynaklandığı için, dine gösterilecek ihtimam, sosyal bir vazifedir (2012: 117). O, milli hayatı dinin esaslarına göre şekillendirmek isteyen reformcu İslâmcılar arasında yer almakla, dönemin milliyetçilik anlayışına açık bir tavır almıştır (Ahmed, 2004: 128, 138). Ona göre, toplumlar dinsel inanç eksenli örgütlenir. İnançlar ahlâk kurallarını, ahlâk kuralları toplum kurallarını ve toplum kuralları da siyasal yapının nasıl olacağını belirler. Said Halim ve diğer İslâmcı düşünürler üzerine yapılan çalışmalarda, onların millet gerçeğini tanıyor olmalarından hareketle, "milliyetçi" oldukları yargısına ulaşılmaktadır. Bu yargı, İslâmcıların dönemlerinin yaygın milliyetçilik anlayışını yoğun olarak eleştirdikleri, millî dayanışma ile milletler-üstü dayanışma arasındaki ilişkiyi önemsedikleri ve milliyetçi ideolojinin sıkça başvurulan araçlarından olan 'ötekileştirme' söyleminden özenle kaçındıkları hatırlatması yapıldığı takdirde doğru olabilir. Said Halim'de İslâmî ilkelerle ıslah edilmiş, milletin olduğu kadar ümmetin ve insanlığın iyiliğini gözeten bir milliyetçilik anlayışı kabul görmüştür (1983: 177; 1986: 129; 2012: 208).

Sosyal ve Siyasal Sorunların Analizi

Said Halim, döneminin Batıcılarında ve kısmen de Türkçülerinde görülen yeni bir toplum inşa etme arayışında değil, mevcut toplumu koruma arayışındadır. Tüm yazılarında İslâm toplumlarının ve Osmanlı toplumunun yaşadığı toplumsal çözülmenin ve geri kalmışlığın nedenlerini anlama, hastalığı teşhis etme çabası önplandadır. Osmanlı'daki yenileşme çabalarının başarısız olduğunu düşündüğü için, 'doğru teşhis yapılmayınca doğru tedaviye ulaşmak mümkün değildir' ilkesini kendine rehber edinmiştir. İslâm toplumlarının ve Osmanlı toplumunun temel sorunu 'kendisi olamama"dır. Bu sorun, aşağıda üzerinde duracağımız birbiriyle ilişkili bir dizi sorunun genel sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Doğu ile Batı Arasındaki Farklılıklar ve Önyargılar

Said Halim'in yazılarının ana teması, "İslâm ve Batı sorunu" ya da İslâm toplumlarındaki "Batılılaşma sorunu"dur. Bu medeniyetçi yaklaşım, farklı bir medeniyet olduğunu hatırlatarak Batı'yı İslâm medeniyetinin karşısında konumlandırır (Kayalı, 2001: 31-4). Doğu ile Batı birbirinden farklı medeniyetlerdir ve farklı karakteristik özelliklere sahiptirler. Ayrıca İslâm toplumları ile Hıristiyan toplumları arasında tarihsel düşmanlıklar mevcuttur. Bu düşmanlıklara son zamanlarda Batı'nın yürüttüğü Emperyalizm politikasının doğurduğu

husûmet de eklenmiştir. Ona göre, İslâm toplumları bir varoluş sorunuyla karşı karşıyadır. Bu sorunun kaynağında, Doğu ve Batı arasındaki farklılıklar ve düşmanlıklar olduğu kadar, son iki asırdır uygulanmakta olan Batılılaşma politikası ile Müslüman aydınların kendi uygarlıklarına yabancılaşmış olmaları da bulunmaktadır (Bülbül, 2011: 135). İslâm toplumları, sahip olduğu değerleri ve örgütlenme biçimini doğru olarak anlarsa, yeni bir medeniyet atılımı yapacak potansiyele sahip olabilir. Her milletin düşünceleri ve duyarlılıkları farklı olduğu gibi, ihtiyaçları da farklıdır. Bu farklılık sosyal kavramların anlamlarını dahi değiştirmektedir.

Hoşgörü: Ona göre, İslâm devletleri, çağdaşları olan Hıristiyan devletlerden daha hoşgörülü, adil ve özgürlükçü olmuşlardır (2012: 78). Müslüman toplumlar insaniyetçi, hoşgörülü ve medenî bir ahlâk anlayışı üzerinde örgütlenmiştir. Batı medeniyeti ise, "maddeci bir karakter, saldırgan ve müstebit bir ruh hâli" üzerine inşa olmuştur. Batı tarihindeki mezhep kavgaları bu saldırganlığı daha da beslemiştir (2012: 142). Adalet ve dayanışma ilkeleri gelişmediği için, Batı toplumları dün dinlerin ve mezheplerin çatışma alanı olmuşken, bugün sosyal sınıfların ve ırkların çatışma alanına dönüşmüştür. İslâm ülkelerinde ise gayrimüslimlere hoşgörüyle davranılmış, bu topluluklar rahat ve mutlu biçimde yaşamışlardır (1983: 24-5). İslâm toplumlarında ne halklar arasındaki düşmanlığı körükleyen ırkçılığa ne de sosyal sınıflar arasında çatışmaya neden olan katı eşitsizliklere ve aristokrat sınıfa rastlanmaz. Batı'da sıkça görülen iç savaşlar ve ihtilâller, Doğu'da nerede ise hiç görülmez.

Adalet: Said Halim'e göre İslâm dünyasındaki "eşitlik" algısı, hiçbir saldırganlık, çekememezlik ve kin içermez. Batı ise içinde aristokrasi gibi ayrımcı bir olguyu barındırdığı için, orada "hürriyet" kavramı ve hürriyet algısı saldırganlık ve kin duygularını da içerir. İslâm toplumları imtiyazlı sınıflara yer vermediği için her zaman sosyal barışı sağlamıştır, Batı ise ruhban ve aristokrat zümreye tanıdığı ayrıcalıklar nedeniyle, her zaman toplumsal çatışmaların mekânı olmuştur (1983: 36-7; 2012, 76-7). İslâm toplumları adalet ve hakkaniyet ilkeleri üzerine örgütlendikleri için, burada "makama dayalı hiçbir yetki zorbalık ya da Despotizm nedeni olamaz" (2012: 78). Batı'da modern zamanlarda yükselen eşitlik ve hürriyet ilkesi, Batı'nın kendi sorunlarına çözüm olacak biçimde yorumlanmıştır. Bu nedenle, bu ilkelerin Batılı yorumlarının benzeri sorunları yaşamayan İslâm toplumlarında benimsenmesi yeni ve suni sorunların oluşumundan başka bir sonuç vermeyecektir.

Toplumsal Bütünleşme: Said Halim'e göre Batı toplumları ile İslâm toplumları siyasal bütünleşmesini farklı ilkeler aracılığıyla sağlamaktadır. Ulus-devletler modelini uygulayan Batı'da siyasal birlik, insanlar arasındaki soy, dil, mezhep, gelenek ve görenek ortaklığına dayanır. Osmanlı'da ve diğer İslâm toplumlarında soy, dil, hatta gelenek ve görenek siyasal bütünleşmenin temelini

oluşturmaz. Batı'daki toplumların hoşgörüsüzlüğü onları zaman içinde kültürel açıdan mütecanis/homojen yapmıştır ve bu toplumlarda siyasal örgütlenme, "ulusallık" temelleri üzerinde gerçekleşmiştir. Kültürel açıdan homojen bir yapıya sahip olmayan Osmanlı'da ise siyasal bütünleşme, "İslâm birlik ve kardeşliği" üzerine gerçekleşmiştir. O dönem için gerçekleşmesini mümkün görülmese de, Said Halim 1910'lı yılların başlarında İslâm dünyası için pan-İslâmist bir ideal ortaya koymaktadır (1983: 27). Ona göre, İslâm toplumlarının Batı'daki uluslaşma olgusunu benimsemeleri, onları kimliğinden, tarihinden, geleneğinden ve inançlarından uzaklaştırır. Bu bakış açısını 1918'den itibaren değiştirmiş, "ulusallık" olgusunu benimseyerek, Müslümanlar arasındaki dayanışmanın iç (ulus) ve dış (ümmet) iki boyutu olduğu tezini işlemeye çalışmıştır. Ancak Batı milliyetçiliğinde gözlemlediği ırkçılığa karşı eleştirilerini hep devam ettirmiş ve ulusun kurucu unsuru olarak "dil"e hiç vurgu yapmamıştır.

Demokrasi: Said Halim yazılarında Fransız Devrimi'nin sloganı olan "eşitlik", "özgürlük" ve "kardeşlik" kavramlarını sıkça kullanmasına rağmen, bunlara özgün, yerel ve İslâmî anlamlar yükler. Demokrasi ilkesine de farklı bir yorum getirir. Ona göre, İslâm toplumları adalet, hürriyet ve eşitlik ilkeleri üzerine kurulduğu için başlangıcından itibaren demokratik bir niteliğe sahiptir. Batılı toplumlar ise eşitsizlik ve zorbalık üzerine kurulduğu için yüzyıllarca süren bir demokrasi mücadelesi vermek zorunda kalmıştır. Doğululuların bulunduğu yere Batı bu mücadelelerle ulaşmaya çalışmaktadır. Bu nedenle, Batı'da aristokrasi geleneğine karşı verilen demokratikleşme çabasının ürünleri olan kurumların (1983: 26) taklit edilmesi İslâm toplumlarının yapısını ve ihtiyaçlarını anlamadan girişilen boş bir çabadır.

Said Halim iki uygarlık çevresi arasındaki tarihsel ilişkileri değerlendirerek, Müslümanların Batı'daki maddî gelişmeleri neden takip edemediklerini anlamaya çalışır. Bunun siyasî ve psikolojik iki nedeni bulunmaktadır. Doğu dünyası Batı'nın başlattığı ve sürdürdüğü tecavüzkâr Haçlı Savaşları nedeniyle maddî gerileme sürecine girmiş, "ilmi ve medeniyeti yayma kabiliyetleri" körelip zamanla kaybolmuştur. Batı'nın saldırgan Doğu politikası çerçevesinde yaptığı "zulümler, tahrip ve yağmalar", İslâm dünyasında Batı'ya karşı "kin ve nefret" uyandırmıştır. Zamanla azalan dinsel düşmanlık yerini, Batı'nın maddeci düşünceyle başlattığı sömürgeciliğe bırakmıştır. Doğu'daki "meşrû müdafaa" kapsamında değerlendirilebilecek Batı düşmanlığı (2012: 143-4), Batı'dan gelen her şeyi reddetme gibi bir taassup doğurmuştur.

Said Halim, sömürgecilerin emellerine ulaşmak için "medeniyet" ve "insanlık" gibi yeni değerleri kullanmaya başladığı tespitinde bulunur. Modern zamanlarda Doğu, 'haç' adına değil, "medeniyet" ve "insanlık" adına tecavüze uğramaktadır. Değerler arkasına gizledikleri sömürgeci emellerinin karşısında İslâmî kişiliğin büyük bir engel oluşturduğunu gören Batılılar, Doğu'ya karşı derin bir

"öfke ve nefret" beslemektedir. Modern zamanlarda Batı dünyası ile İslâm dünyası arasındaki çatışma birinciler için maddî ikinciler için ise dinî bir nitelik taşımakta; yani Batı zenginliklerini artırmak isterken, İslâm toplumları varoluşlarını garanti edecek kimlik ve inanca sarılmaktadır (2012: 144, 153). Din Doğu toplumları için kültürel varoluşlarını ve siyasal bağımsızlıklarını sağlamanın bir aracı hâline gelmiştir. Said Halim'in bir ideoloji olarak İslâmlaşma anlayışı, İslâm toplumları için sunulmuş sosyal ve kültürel bir sağıltım reçetesi olduğu kadar, Emperyalizm karşısında bağımsız kalabilmenin önemli bir siyasal aracıdır. O hem entelektüel faaliyetleri hem de siyasal kariyeri boyunca Emperyalizme karşı mücadele etmiştir (Şeyhun: 2010: 208). Onun için, sosyal kurtuluş, siyasal kurtuluştan önce gelmektedir. Said Halim, eski Hıristiyanlık taassubunun yerini Batı'da yeni bir taassuba bıraktığını gözlemlemektedir. Batı dünyası maddî alanda elde ettiği başarılar sayesinde, her alanda diğer toplumlardan üstün olduğu yanılsamasını yaşamakta ve sahip olduğu kibir, yanlışlarını görmeyi önlemektedir. Batı'da mürşitleri bilginler, fen adamları ve filozofları olan yeni bir din doğmaya başlamıştır. Bu dinin inançları, ananeleri olduğu gibi mutaassıpları da vardır. Bu mutaassıpların dünyanın geri kalanına bakışı hoşgörüsüzcedir (2012: 146). Örneğin; dinlerine karşı gösterdikleri sevgi ve saygı nedeniyle Müslümanlara hakaret ederler; onların dine bağlılıklarını devam ettiklerini gördüklerine, Müslümanların ilerleme gibi bir amacının olmadığını söylerler (2012: 142).

Said Halim'e göre İslâm dünyası ve Batı, her biri artılara ve eksilere sahip olan, iki farklı medeniyettir: İslâm toplumları, "tabiî maddî kanunları" bilemediği için, maddî gerilik sorununu yaşamakta ve bu sorun aynı zamanda onun siyasi istiklâlini kaybetmesine neden olmaktadır. Batı toplumları ise "tabiî ahlâkî kanunları" bilemediği için sürekli olarak sosyal bir buhranın içinde kıvranmaktadır (2012: 250). Doğu ve Batı toplumlarının yapması gereken, kibirden uzak kalarak, "yan yana yaşamaya mahkûm ve birbirini tanımaya aynı derecede mecbur" olduklarını kavrayarak (Bülbül, 2011: 131), "insanlığın medeniyet yolundaki ortak hareketine" (2012: 264) katkı sağlamak ve bu ortak medeniyetin sonuçlarından kendi değerlerini ve kimliklerini kaybetmeden faydalanmak olmalıdır.

İslâm Dünyasının Geri Kalma Nedenleri

Said Halim'e göre, İslâm dünyasının gerileme sorunu üzerine ilk olarak Batılılar durmuşlardır. Ne var ki Batılılar, bu sorunu dinî bir mesele yaparak, "Müslümanların geriliğinin İslâm şeriatının esaslarındaki noksanlıktan ileri geldiğini" düşünmüşlerdir (2012: 158). Müslümanlar da geri kalmışlıklarının sebeplerini hükümdarların istibdadına, beceriksiz yöneticilere, âlimlerin bilgisizliğine, dinin emirlerine uymamaya bağlamışlardır. Bazıları ise dinî taassubu ve

kadere tevekkülü geri kalma nedeni olarak görmüştür. Ona göre bunlar, geri kalmanın nedeni değil, ancak sonuçları olabilir. O, sosyal olguların birden çok sebebi olacağını hatırlatarak, din dışı sebepler üzerinde durmuştur: "Sosyal hadiselerde dinî inançların tesiri büyüktür. Fakat fertlerin/inananların mâzisi, karakteri, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklim gibi çok çeşitli faktörler de bu tesire iştirak eder" (2012: 160). Sorun İslâm'dan değil, yeterince İslâmlaşamamaktan kaynaklanmaktadır. Hiçbir din ilerlemeye engel değildir (2012: 161, 170). "Herhangi bir milletin hayatı, gelenek ve karakterlerini meydana getiren, dinî inançlarına hususî bir mâhiyet vererek düşüncesini geliştiren sosyal hadiselerin akışından başka bir şey değildir". Dinler ahlâkî ve sosyal birtakım ilkeler getirir, ancak bu ilkeler toplumlara ve zamana göre tefsir edilir. Dinler bulundukları çevreye göre farklı karakterler alabilir (2012: 161).

Bu doğrultuda, İslâm dünyasının geri kalmasını dört nedene bağlar ve bu nedenleri kronolojik olarak şöyle sıralar:

1. *İslâm Önceki Hayatın Tesirleri:* Bir milletin hayatı, "gelenek ve karakterlerini meydana getiren, dinî inançlarına hususî bir mahiyet vererek düşüncesini geliştiren sosyal hadiselerin akışından" meydana gelir. Buna göre dinler, ahlâkî ve sosyal birtakım ilkeler getirir, ancak bu ilkeler toplumlara ve zamana göre tefsir edilir. İslâm dünyasının geri kalması dinden değil, Müslümanların onu algılama ve yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Müslüman olan Doğulu milletler, İslâmiyet öncesinde çok uzun bir medeniyet mirasına sahiplerdir. Bu milletler Müslüman olduklarında "yeni bir medeniyet ile istikbâllerini kazanmak için, mâzilerinden ne gibi şeyleri unutmak ve feda etmek icap ettiğini takdir edemeyip" geleneksel medeniyetlerinin tesirlerinden tam olarak kurtulamadılar. İslâm o milletlere diriltici ve yenileyici bir enerji verdi ve onlar "o zamana kadar görmedikleri yüksek bir medeniyete eriştiler". Ancak bu durum bir süre devam etti, ardından İslâm öncesi medeniyetlerinin nüfûzu ile İslâm'ın nüfûzu arasında bir denge oluştu ve bu toplumların gelişmesi durdu (2012: 162-3, 95-6).
2. *Dinin Yeni İhtiyaçlara Göre Tefsir Edilememesi:* Müslüman milletler İslâm'ın hükümlerini yanlış yorumlayarak, dinlerinin insanın doğasında bulunan gelişme kabiliyetini artıracak potansiyelinden yararlanamadılar. Müslüman milletler devamlı değişen "zamanın zaruretleri"ni dikkate alarak, dinlerini bu zaruretlere cevap verecek biçimde tefsir ve tatbik etmekten uzak durdular (2012: 163).
3. *Batı'daki Gelişmelerin Takip Edilememesi:* Geri kalmanın bir başka nedeni, İslâm dünyası ile Hıristiyan Batı dünyası arasındaki "şiddetli ve sönmez düşmanlık"tır. Bu düşmanlığın doğurduğu taassup, Müslüman-

ların sürekli gelişmekte olan Batı medeniyetini tanıyıp, ondan faydalanmalarını önlemiştir (2012: 164).

4. *Çözümün Taklitçilikte/Batılılaşmada Aranması:* On dokuzuncu yüzyıldan itibaren yenilikçi liderler, her milletin saadet anlayışının farklı olduğu gerçeğini dikkate almadan, toplumun iyileşmesini ve gelişmesini ilerlemiş milletleri taklitte aramışlardır. Kanunlar ve kurumlar, ıslah edilmesi gerekirken, değiştirilme yoluna gidilmiştir. Yenilikçilerin bu çabaları iki nedenle başarısız olmuştur. Birincisi, yeni kanun ve kurumlar toplumun ihtiyaçlarına cevap vermemiştir. İkincisi, halk bu kurumlara tepki göstermiştir (2012: 165-6).

Toplumsal Çözülme

Said Halim'in *Cemiyet Buhranımız* (1916) adlı risalesine göre, Osmanlı toplumu bir toplumsal çözülme ve medeniyet kaybı yaşamaktadır: "Ahlâk, an'ane, inanç, gibi temel esasların bozulmasına eklenen kanun ve nizam yokluğuyla yara alan sosyal yapı, sarsıntı ve yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır". Bu Durkheim sosyolojindeki normsuzluk/anomi durumudur: Fertler istediği her bir şeyi yapmakta, kötülüklerini gizlemeye bile ihtiyaç duymamakta; yaptıkları kötülüklerin, bugünkü modern medeniyetin faziletlerinden olduğunu söyleyerek, kendini haklı çıkarmaya çalışmaktadır (2012: 109). Batı taklitçiliği ve hayranlığı, iyi ile kötünün birbirine karışmasına yol açan bir yabancılaşmaya neden olmuş, ahlâk anlayışında sarsıntı meydana getirmiştir. Edebe, ahlâka ve geleneklere bağlı, namuslu ve insaf sahibi Osmanlı kişiliğine karşı savaş ilan edilmiştir. Bu kişilik yozlaşması ve yabancılaşması, Osmanlı toplumunu çöküşe sürüklenmektedir (2012: 86-7).

Batılılaşma arzusuyla hareket edenlerin bir kısmı işi "nihilist" bir noktaya vardırmıştır. Herhangi bir şeyi inşa etmekten aciz olan bu insanlar, ıslah etme, koruma duygularından yoksun oldukları için, her şeyi yıkmayı kendilerine görev edinmişlerdir (2012: 87). Batı'nın "şaşaalı, hoşa giden zevklerle dolu, parıltılar saçan medeniyeti"ini gören aydınlar, bu yaşantıyı benimsemelerinin, toplumun sorunlarına çözüm olacağına inanmışlardır. Toplumu medenileştirme gayesi, Frenkleşmeye/alafrangalaşmaya indirgenerek, Fransız yaşam tarzını, ahlâk ve âdetlerini taklit meziyet hâline gelmiştir. Halkın dini ve geleneği, toplumun çöküşünün sebebi ve ilerlemenin önündeki engel olarak gösterilmektedir (2012: 110).

Alafranga yaşamın ve Frenkleşmiş zihniyetin aydınlar arasında yayılması, onları türlü yeniliğe ürkekçe bakan ve katı bir bağnazlıkla tepki veren halktan

uzaklaştırmıştır. Aydınlar, halkın nazarında "haysiyet ve vakarını" kaybetmiştir. Aydınlar halkın değerlerini ve yaşantılarını küçümserken; halk, aydınların kendileri için uygun gördüğü düşünce ve yaşam tarzını şiddetle reddetmektedir. İki tabaka arasında meydana gelen "nefret ve husûmet", halkı aydınların rehberliğinden yoksun bırakmış ve halk, zamanın gerektirdiği ihtiyaçları temin edemeyecek kadar geri kalmıştır (2012: 110-1).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Said Halim'e göre, maddî yönden ilerlemiş olan Batı medeniyeti "tabiî ahlâkî kanunları" bilmediği için bir sosyal buhran yaşamaktadır. Osmanlı toplumunun yaşadığı bunalım, hem maddî gelişmenin ilkelerini bilmemekten hem de Batılılaşma sürecinde kendi sosyal ilkelerinden uzaklaşmaktan kaynaklandığı için çift boyutludur (2012: 250, 261). Osmanlı toplumu dinî esaslardan uzaklaşarak, kurtuluşunu tek boyutlu olarak maddiyatta arama sürecine girmesiyle maneviyatı ihmâl etmiş, yardımlaşma ve sosyal sorumluluk duygularını kaybetmiştir. Toplumu tahrip edici son darbeyi, bu maddecilik eğilimi vurmuştur (2012: 118).

Aydın Sorunu ve Eğitim Sorunu

Said Halim modern toplumlarda aydınların sosyal işlevini çok iyi kavramış bir düşünürdür: "Milletlerin ilerlemesinde en mühim amil, fikir adamları, bilgin ve aydın tabakalar ile umûmiumûmi efkârı idare edenlerdir" (2012: 209). Aydınların halka rehberlik etme ve yönetsel güçlerin yanlışlarını eleştirme gibi işlevleri üzerinde sıkça durur. Ona göre, aydın sınıfın görevlerini yerine getirmesi, halkın sözcülüğünü yapmasına ve siyasetten bağımsız olmalarına bağlıdır.

Osmanlı aydınlarının sorumluluk üstlenmemesi kadar, toplumsal gerçekliklerden haberdar olmaması ve halktan kopuk yaşaması, üzerinde durduğu önemli sorunlardandır. O, Osmanlı toplumunda aristokrat sınıf bulunmadığı ve burjuvazi de cılız olduğu için, memleket meseleleri ile ilgilenme işlevinin aktif ve aydın zümre olarak "memurlar"ın üzerine kaldığını gözlemlemiştir. Ancak Osmanlı memurları bu işlevlerini hakkıyla yerine getiremez. Onlar kayıtsız, mütevekkil, teslimiyetçi ve sorumluluktan kaçan ruh hâli içinde her türlü fedakârlıktan uzak kalmak isterler, kişisel girişimcilik duyguları da gelişmemiştir. Bu durumda Osmanlı toplumunda uygulamaya konan demokrasi, bağımsız, sorumluluk sahibi kanaat önderlerinden ve yönetime yanlışlarını söyleyecek gruptan yoksun kalmaktadır (2012: 62-3). O, bu kavramı kullanmasa da Osmanlı'da siyasal işlevler üstlenecek bir "sivil toplum"un yokluğundan şikâyetçidir.

Ona göre, Osmanlı'nın Batılılaşma sorunu aynı zamanda "aydın ve yönetici sorunu"dur (Kayalı, 2001: 36). Yürütülen yenileşme/Batılılaşma politika-

ları yerli kimliğini kaybetmiş, "Batı hayranlığına müptela" yeni bir aydın sınıfı ortaya çıkarmıştır. Memleket idaresinde çok etkili olan bu aydın sınıfı, entelektüel bir hâkimiyet kurarak rakipsiz kalmıştır. Yerel ve geleneksel değeri kötümseyen bu aydınlar, ülkenin kurtuluşunu Batılı fikirlerin halka yayılmasında görmektedir. Bu aydınlar, "ilerleme adına vicdanları bulandırıp fikirleri karıştırarak", buhranlara sebep olmakta ve memleketi karanlık bir istikamete sürüklemektedir (2012: 93). Aydınlar kötümser bir ruh hâline sahiptir; ülkedeki her şeyi ıslah edilemeyecek kadar bozuk görmekte ve onları yenileri ile değiştirme eğilimine girmektedir. Yeni bir hayat tarzını yayma ve yeni bir toplum kurma çabasındadırlar. Said Halim bu eğilimi iki nedenle yanlış bulmaktadır. Birincisi toplumsal bir kurumu düzelterek ıslah etmek yerine değiştirmek yoluna başvurmak, tereddütler içinde vakit kaybetmek demektir; çünkü yeni inşa edilen kurumların topluma uyum sağlayacağı ve işlevlerini yerine getireceği her zaman şüphelidir. İkincisi eski olanı yeni olan adına yerini terke zorlamak, "zorbalık"tır. Akıl, hak ve kanunun susturulduğu zorbalık ise mutlakıyetin geri dönüşü anlamına gelir (2012: 97). Hâlbuki bir memleketin siyasi durumunu değiştirmekle, sosyal durumunu değiştirmeye muvafık olunmaz (2012: 13). O, siyaset aracılığıyla toplumsal dokuyu değiştirmenin toplumsal çözülmeye ve kimlik yabancılaşmasına yol açacağını düşünmekle, on dokuzuncu yüzyıl muhafazakârlarının devrimci toplum mühendisliğine gösterdiği tepkiye paralel bir tepki gösteriyordu (bkz. Nisbet, 2013: 15). Ona göre, toplumun yapısını değiştirmeye çalışan bir siyasi rejim, "en kötü bir rejimdir, çünkü tahayyül edilemeyecek kadar despotiktir" (Aktaran, Şeyhun, 2010: 190).

Ona göre aydınlar, bir ulusun kurumlarının kutsal ve değerli birer miras olduğunu, ulusal kurumları terk etmenin ulusal varlıktan vazgeçmek anlamına geleceğini kavrayarak (2012: 76, 115) ve "zamana karşı hiçbir şey dayanmaz" ilkesinden hareket ederek, toplumun ilerlemesi için, taklitçiliğe kaçmadan, Batı uygarlığından "yardım alma" ve "yararlanma"nın imkânlarını araştırmalıdır (1983: 64-5). Aydınlar, gerçek vazifelerini kavrayarak, toplumsal ve dinsel değerleri gözden düşürmek ve unutturmak yerine, onları halka iyice öğretmeyi kendilerine görev edinmelidir (2012: 209). Onun İslâmî değerlerin halka öğretilme görevini din adamlarına değil de, aydınlara yüklemiş olması dikkat çekicidir.

Said Halim'e göre, Osmanlı'da yeni eğitim kurumlarının oluşturulduğu dönem, halk ile aydın arasında zihniyet bakımından bir ayrışma sürecini başlatmıştır. Yeni okullar, "ahlâk ile bilginin, terbiye ile tahsilin ayrı şeyler olduğu"nu kavrayamamış aydınların zihniyetine uygun olarak inşa edilmiştir. Sadece doğa bilimleri üzerine inşa edilmiş olan bu okullarda okuyan çocukların toplumun değerlerine olduğu kadar anne-babalarının değerlerine de yabancılaşması kaçınılmaz bir şeydir. Bu okullar, eğitim hayatını olduğu gibi, aile hayatını da

bozmuş ve yeni neslin ahlâk ve terbiyeleri eksik kalmıştır. Yeni eğitim usûlünde gençlerden "fenne ve akla uyduğu sanılan şeylerden başka şeylere uymamaları" beklenmekteydi. Bu hâliyle eğitim, toplumsal/ulusal kültür ve kimliğin kazandırıldığı yer olmak bir yana, bu değerlerden uzaklaşmanın ve kültürel yabancılaşmanın aracı hâline geldi (2012: 112). Bilimin bir "vasıta", terbiye ve ahlâkın ise "gaye" olduğu unutulduğu için (2012: 137), gelenek, edep, itaat ve ahlâk gibi toplumsal değerlere eğitimde itibar edilmemiştir.

Yenileşme politikaları ülkedeki kurumların geleneksel/millî ve yeni/Batılı olmak üzere ikiye ayrılması gibi bir sonuç doğurmuştur. Ona göre bu ikiliğin en çok görüldüğü alanlardan birisi eğitimdir (2012: 69). O, mevcut olanı ıslah etmek yerine, yeni okulların açılmasını yanlış bulur. Yeni okullar açılırken, halkın tepkilerinden korkulduğu için, geleneksel eğitim kurumlarını kaldırma yoluna gidilmediğini, ancak gözden düşürülerek "acınacak bir hâlde terk edildi"ğini belirtir. Geleneksel okullarda ahlâk ve terbiye eğitimi verilmeye devam ederken, yeni okullarda bilim eğitimi verilmektedir. Eğitimin düzeltilmesi için yapılması gerekenin, "ilmin vasıta, terbiyenin ise gaye olduğu" gerçeği kabul edilerek, ahlâk ile bilim eğitimini birarada vermek olduğunu düşünmektedir (2012: 200). Toplumun düzelmesi ve dinamizm kazanması, okullarda "ahlâkî meziyetlerin, faziletin ve terbiyenin ilim ve bilginin önüne geçirilmesi"ne bağlıdır (2012: 137).

Meşrûtiyet ve Anayasa Sorunu

Said Halim'in 1910 yılında yayınlanan *Mukallitliğimiz* adlı ilk risalesi, "Bir diktatörü zorla tahttan indirmekle, bir millet hürriyetine kavuşmuş olmaz" yargısıyla başlar. Burada siyasî bir gücün, yine siyasi bir güçle yönetimden uzaklaştırılmasının özgürlüğü garantilemeyeceği tezi savunulmaktadır (2012: 75). Ona göre, Bir ülkede siyasî yönetimin iyi ya da kötü olması, toplumun iyiliğine ve kötülüğüne bağlıdır: "Sultan Abdülhamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Abdülhamid'in ortaya çıkmasına neden olacaklardı". Sultan Abdülhamid'in yönetimi ne kadar toplumsal gerçekliğin siyasal alandaki bir yansıması ise, II. Meşrûtiyet yönetimi de öyledir. Meşrûtiyet idaresinin başarısız olması hâlinde, bunun sorumluluğu İttihatçılara ait olacaktır, ancak asıl sorumluluk dönemin tüm insanlarınındır (1983: 31; 2012: 70). Bu yargılardan Said Halim'in II. Meşrûtiyet'in ilanıyla büyük bir heyecana kapılmadığı ya da heyecanının erken azaldığı anlaşılmakta.

Said Halim'in 1911'de yayınlanan *Meşrûtiyet* risalesinde İttihat ve Terakki'nin yürüttüğü siyasetten memnuniyetsizliği, daha açık bir hâl almıştır. Meşrûti yönetimin kendisine değil, onun Osmanlı'da uygulanış biçimine; toplumun

yapısına uygun olmayan kurumlar ve halkın siyasal bilinç düzeyine uygun olmayan pratikler öngörmesine itiraz etmektedir (Doğan, 2008: 140). İttihatçılarla birlikte hareket etmesine rağmen, İttihatçı politikada gördüğü yanlışlıkları sözünü sakınmadan eleştirmesi dikkat çekicidir (Şeyhun, 2010: 2). Ona göre, İttihatçıların çoğunlukta olduğu "tecrübe ve bilgiden mahrum ve şiddetli vatanseverlik his ve hayalleri ile dolu birtakım ihtilâlcilerden meydana gelmiş bir meclis" tarafından 1909 yılında gerçekleştirilen anayasa değişikliklerinin "pek aşırı şekle girmesi" ülke gerçeklerine uygun değildir. Bu değişiklikler sağduyu ile yapılmamıştır. Yürütmenin, âyanın, ulemânın ve devlet ricalinin içinde meclisi aydınlatacak ve denge unsuru olacak sorumluluk sahibi bir grubun eksikliğine dikkat çeker (2012: 70-1). II. Meşrûtiyet Devri'ne yönelttiği eleştirilere rağmen, onu toptancı bir bakışla reddetmez. 1908 olaylarını, eksiklik ve yanlışlıklarına rağmen, "Osmanlı tarihinin övünülecek vakaları arasında" görür (2012: 51). Ona göre, II. Meşrûtiyet'le tersine çevrilemez bir sürece girilmiştir. Bu sürecin sağlıklı ve başarılı olması için, süreci izlemeyi ve yapılan hataları görüp dile getirmeyi kişisel bir sorumluluk hâline getirmiştir. Yeni İnkılâpları mercek altına yatırır, gördüğü aşırılıkları yazılarının hedefi hâline getirir.

Said Halim, Montesquieu gibi, hukuk kuralları ile toplumsal gerçeklik arasında uyum olması gerekliliğine dikkat çeker. Sosyolojinin bağımsız bir bilim olmasını, toplumlar arasında var olan farklılığa bağlar: "Her milletin kendilerine has fikirleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi, hayvanat ilmi ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu" (2012: 76). Ona göre, inkılâpçılar bu gerçekliği bilmediği için büyük yanlışlıklara düşmüştür: "memleketin siyasî vaziyetini istedikleri gibi değiştirmekle, sosyal durumunu da değiştirmeye muvafık olabileceklerini zannetmişlerdir" (2012: 13). Bu siyaset tarzının başarılı olması mümkün değildir. İnkılâplar, sadece "İslâm'ın en saf, en yüksek ruhundan, en güzel geleneklerinden ve en asil örneklerinden" yararlanmakla başarıya ulaşabilir. Onun için, Osmanlı toplumunun varoluş sorunu, toplumun İslâm medeniyeti içinde kalma sorunudur (2012: 263-4).

Ona göre 1876 Anayasası padişahın istibdadını azaltmak, "onun hüküm ve nüfûzuna karşı dengeyi sağlayacak bir kuvvet" hâline gelmek isteyen memurların eseridir. Anayasayı hazırlayanlar, halkın siyasete karıştırılmasının siyasal yapıyı düzelteceğini savunmuşlardır. Hâlbuki onlar, Osmanlı halkının kendilerine verilen siyasî haklardan ve hürriyetlerden yararlanabilecek ve siyasal ödevlerini yerine getirebilecek siyasal bir bilince sahip olmadığını bilmekteydiler. Peki, bu bürokratların asıl amacı neydi? Ona göre bu sorunun cevabı, anayasayı hazırlayanların "bu hak ve hürriyetlerden daha birçok seneler, halkın değil, kendilerinin istifade edeceklerine kanaat getirmiş" olmalarıydı. Anayasa sayesinde yenilik taraftarı nâzırlar ve büyük memurlar padişahın otoritesine ortak olmaktaydılar. Zira "taşıdıkları *devletin mümessili* sıfatına bir de *hukukun*

ve milletin koruyucusu sıfatını ilave" ediyorlardı. Bunların asıl niyeti, padişaha karşı milleti kendilerine âlet etmekti (2012: 52: 1983: 12-3). Bu analizle Said Halim, Batı örnek alınarak gerçekleştirilen hukukî ve kurumsal yeniliklerin, aslına uymaktan ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Yenilik adına eskiye karşı olmak, halka özgürlük getirmiyor, iktidar mücadelesi içindeki taraflardan birinin elini daha güçlü kılıyordu.

O, 1909 yılındaki anayasa değişikliklerini de sorgular. İnkılâpçılar 1908'e kadar 1876 Anayasası'nı "layık olmadığı derecede önemsemiş", 1909'da ise onu "tanınmayacak derecede değiştirmiş"tir. "Aşırı derecede halkçı bir düşünce"yle anayasada gerçekleştirilen değişiklikler, memleketi huzura kavuşturma ümidini gerçekleştirememiştir. Önceden padişahın elinde olan yetkilerin tamamı, şimdi meclisin eline geçmiştir. Nüfuzu, itibarı ve tecrübesi olmayan meclis, kendisine verilmiş hak ve imtiyazları kötüye kullanınca, toplum "maddî ve manevî bir anarşiye" sürüklenmiştir (2012: 53).

II. Meşrûtiyet kendine özgü siyasal krizler getirmesinin yanı sıra, bir dizi sosyal sorun da getirmiştir. Meşrûtiyet'in olgun insanlar ve doğru vatandaşlar ortaya çıkaracağı ümidinin aksine, Anayasa'nın verdiği haklar ve özgürlükler, var olan kötü alışkanlıkların çekinmeden tatbik edilmesi sonucunu doğurmuştur. "Usûller, âdetler, sınıflar ve sosyal tabakalar ortadan kalkarak" toplumsal ilişkiler tam bir karmaşaya dönüşmüştür. Maddî hırs ve ihtişam arzusu arttığı için, insanlar maddî durumlarına tahammül edemez olmuştur. Toplumda adalet ve dayanışma duygusu kaybolmuş; herkes daha bir cüretkârlaşıp, başkalarının haklarına açıktan tecavüz etmeye başlamıştır. Bu sosyal sorunlara bir de, ayrılıkçılık sorunu eklenmiş; milliyetçilik ve ırkçılık rekabeti artarak Osmanlılar arasındaki ülkü birliğini zayıflatmıştır. Sosyal hiyerarşi bozulmuş; eski casus ve rüşvetçiler hürriyetçi, inkılâpçı ve vatansever olmuş; beceriksiz avukatlar halkın haklarının şiddetli savunucusu olmuş; rüşvetçi memurlar, ateşli politikacı olmuştur. Bu olan bitenler memlekette uygulanmakta olan yenileşmenin metodunun yanlış olduğunu ortaya koymaktadır (2012: 56-7). Yanlışlığın kaynağında, Batı siyasal kavram ve kurumlarının taklit edilmesiyle toplumun huzura ulaşılacağı düşüncesi yer almaktaydı. Ona göre, toplumun siyasî ve sosyal durumuyla, duyarlılıklarıyla, inanç ve gelenekleriyle bağdaşmayan anayasa, "ölümcül bir hata"dır (Şeyhun, 2010: 209).

Anayasanın bir başka sorunu "bazı dağınık bilgi ve nazariyeler"den hareket eden kişiler tarafından hazırlanmış olmasıdır. Anayasayı hazırlayanlar kanun ve nizamların insanlar için meydana getirilmiş olduğunu kavrayamamışlardır. Anayasanın kuramsal bakımdan üstün ve tutarlı olması sorunu çözmez, hayatın gerçeklerine uymayan anayasa ve kanunlar, suiistimal edilmeye, keyfî ve müstebit bir yönetim doğurmaya açıktır. Başarılı bir anayasanın yapılabilmesi, "toplumların gelişim yasaları"nın dikkate alınmasına bağlıdır. Yenileşme-

nin Batı'dan kanun ve kurum aktarmakla olacağını düşünen zihniyet, toplumsal özgüveni sarsmakta ve toplumsal kimliğin erozyona uğramasına neden olmaktadır (2012: 59-62). İyi bir anayasanın en önemli göstergesi, siyasî birliğin güçlenmesine katkı sunuyor olmasıdır. Sonuçlarına bakıldığında Osmanlı anayasasının seçiminde yanlış tercihte bulunulduğu görülmektedir. Kültürel açıdan bütünlük arz eden Batı ulus-devletlerinin kendi ihtiyaçlarına cevaben geliştirdiği anayasaların taklit edilmesi, heterojen bir kültürel yapıya sahip Osmanlı'da siyasal birliği parçalayıcı sonuçlar doğurmaktadır (1983: 28).

Siyasal Yapıda Yaşanan Yeni Sorunlar

Said Halim II. Meşrûtiyet'le uygulamaya konulan demokrasi, milli irade, seçim, siyasî partiler, meclis gibi birçok siyasal kurumun da eleştirisini yapmış ve bunların toplum gerçekleriyle bağdaşmayan yönlerini göstermeye çalışmıştır. Ona göre vatandaşlara verilen siyasî haklar ile memleketin sosyal durumu arasında orantısızlık vardır. Osmanlı milletinin büyük çoğunluğu dünyevî ve ruhanî reislerin etkisi altında yaşamaktadır. Bu durumda yapılacak herhangi bir seçimde vatandaşların iradesi sandığa yansımış olmayacak; meclis ağalar, beyler, şeyhler ve papazlardan teşekkül edecektir. Böylelikle ileri hürriyet ilkeleri ve millî hâkimiyet adı altında derebeylik idaresine dönmek gibi bir çelişki doğacaktır. O temenni edilmeyen bu sonuçlardan memleketi korumak adına birtakım seçim hilelerine başvurulduğunu gözlemlemiştir. Halkın isimlerini bile bilmediği kişiler, halka mebus olarak kabul ettirilip, bu mebuslarla durum kurtarılmaya çalışılmıştır. Böylece oluşan meclis, milleti temsil eden hakikî bir meclis değil, hayalî ve sözde bir meclis olmuştur (2012: 61).

Said Halim, istibdat yönetimine gösterilen reaksiyonla, II. Meşrûtiyet Dönemi'nde anayasada Avrupa (özellikle Fransa) anayasaları doğrultusunda "haddi aşan bir Parlamentarizm"in benimsendiği görüşündedir. Anayasa'nın gereğinden fazla halkçı ve özgürlükçü olması, yürütmenin eylemlerini zorlaştırmaktadır. Said Halim'e göre yürütme kuvvetinin üstünlüğüne dayanan Parlamentarizm, Batı'da milli birliğin kuvvetli olduğu mütecanis/homojen toplumlarda başarılıyla uygulanabilirken, heterojen bir yapıya sahip olan Osmanlı'nın ihtiyaçlarına cevap verememektedir (1983: 79-80). O, Prens Sabahattin kadar ileri gidip âdem-i merkeziyetçilik ilkesini savunmaz, ancak çok geniş bir coğrafyaya yayılmış Osmanlı'da tek bir hukuk sistemi uygulamasını sakıncalı bulur.

II. Meşrûtiyet'in ilanının ardından kurulan siyasî partilerin, toplumsal bütünleşmeye ve siyasetin olgunlaşmasına değil, ülke içinde birbirine düşman grupların oluşumuna hizmet ettiğini düşünmektedir. Siyasî partilerden bir kısmı bölücü faaliyetlere girişmiştir. Uzun süre felâketlere maruz kalmış toplumun

siyasî varlığını yeniden sağlamlaştırma sürecinde, mecliste partiler aracılığıyla gerçekleşen şiddetli münakaşalar yıkıcı etki yapmaktadır. Bu siyasî partiler, toplumun genel iyiliğine değil, kişilerin veya grupların özel çıkarlarına hizmet etmektedir (2012: 81-6).

Said Halim'e göre sosyal meselelerde yabancılara karşı gösterilen hayranlığın odağında "kendimizi Batı usûlünde demokratlaştırmak istememiz yer almaktadır". Ne var ki Batı tarzı demokrasiye doğru yapılacak her türlü çaba neticesiz kalacaktır. Batı demokrasisi kendi Hıristiyan toplumlarının tarihsel ve sosyal gerçekliğinin bir ürünü olan nispeten yeni bir olgudur. Batılı toplumlar, ilerlemek ve olgunlaşmak için suistimallere, eşitsizliklere ve adaletsizliğe karşı savaşmak zorunda kalmıştır. Bu süreçte de var olan imtiyazları ortadan kaldıracak, insanların eşit ve hür olmalarını sağlayacak kurumlar geliştirmiştir. Batıcılar, içinde yaşadıkları toplumun demokratik özelliklerini kavrayamadıkları için toplumun önüne yanlış bir hedef koymuştur. O İslâm toplumlarının ve Osmanlı toplumunun kuruluşundan itibaren "en hakikî bir demokrasi usûlü ile yaşamış" olduğu tezini savunur. İslâm demokrasisi ile Batı demokrasisi birbirinden farklı sosyal temellere sahip olduğu için, kurumlar da farklıdır. Bu konuda yapılması gereken, "yeni bir demokrasi kurmak değil, var olan demokrasiyi geliştirmeye çalışmak" olmalıdır (2012: 88-9).

Toplumun ve Devletin İyileştirilmesi

Said Halim'e göre, Osmanlı toplumunu geri kalmışlık sorunundan kurtarmak için benimsenen "Batılılaşma" ideolojisi yanlış bir zihniyettir. Bu zihniyetle gerçekleştirilen yenilikler, başarısız olmanın yanında, halkın inancını, düşüncesini, algısını, geleneğini, duygusunu ve ahlâkını tahrip ederek, toplumu "manevî anarşi"ye sürüklemiştir (2012: 201). Manevî anarşi, Batılılaşma siyasetinin milleti bir medeniyet değişikliğine zorluyor olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa "milliyet ile medeniyet aynı şey demektir ve Batılılaşmak, kendi medeniyetimizi terk veya inkâr etmek mânâsını taşır. Netice olarak da kendi milliyetimizden vazgeçmek demek olur" (2012: 103).

O yazılarıyla, döneminin diğer İslâmcıları gibi Batı kültür ve değerlerinin "medeniyet" etiketi altında Doğu ve İslâm toplumlarına yayılmasına, diğer bir ifade ile entelektüel hegemonyasına ve Kültür Emperyalizmine karşı bir bilinç geliştirmeye çalışmaktadır (Yıldırım, 2012: 168). Bir toplumun varlığını korumasının, kültürel değerlerine bağlı kalmakla mümkün olacağı tezini savunur. Onun için kültürel bağımsızlık, siyasal bağımsızlıktan önemlidir: "Her milletin millî kanun ve an'aneleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kuvvetli bir 'manevî vatan' meydana getirir. Çünkü insan topluluklarını bir millet haline getiren on-

lardır. Bir başka kavmin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil, kanun ve an'anelerini kaybettiği için istiklâlinden mahrum kalmıştır" (2012: 105). Millet ile medeniyet arasında kurulan ilişki, bir adım daha ileri götürülerek medeniyet ile din arasında kurulur: "Bizim ideallerimiz ile sosyal ve siyasî kanaatlerimiz tamamen dinden doğmaktadır" (2012: 105). 1917'de *Fikrî Buhranımız* risalesinde yer alan bu cümle, bir yıl sonra yayınlanacak *İslâmlaşmak* manifestosunun habercisi niteliğindedir (1983: 114; 2012: 186). Said Halim'e göre, memleketin terakkisi için Batı medeniyetinden çok fazla istifade etmek gerekir. Bu istifade, taklitle değil, uyarlama ile mümkün olacaktır: "Avrupa medeniyetini millîleştirmek, yani mümkün mertebe memleketimize ısındırmak; medeniyetimizin gelişmesi için gerekli ve ona uyabilecek olan şeyleri Batı'dan alarak, kendimize tatbik etmekten ibaret olmalı"dır (1983: 104). Millî değerlere, medeniyete ve geleneklere bağlılığı, toplumun ve devletin kurtuluşunda öncülük yapacak aydınların temel vasfı olarak görür. Aydınlar halkı inşa etmek veya dönüştürmek yerine, halkın ait olduğu milleti ve medeniyeti tanımasına yardımcı olmalıdır. "Memleketinin kültürünü, medeniyetini, irfanını, inkâr eden veya hakir gören, milliyetini kaybeder. Dolayısıyla da artık bu millet ve milliyet adına konuşmak onun hakkı değildir" (2012: 103). Said Halim bu hatırlatmayı yaparak, milletin kurtuluşu için çaba sarf eden aydınların hem samimiyetini test etmekte hem de onlara çıkış noktalarının ne olacağını hatırlatmaktadır.

İslâmlaşmak: Ahlâk Temelli Toplum ve Siyaset

Said Halim, İslâm dünyasındaki sosyal buhranın ve iktisadî geriliğin nedenini İslâm'dan uzaklaşmak olarak tespit etmişti. Bu tespit, çözümün de din olduğunu ortaya koymaktadır. Toplumun kurtuluşu, İslâm dinindedir (2012: 263). Gelişmeyi teşvik eden bir din yorumu yapar. Bu yoruma göre, İslâm "insanların temayüllerini ve ilerleme arzularını tatmin ederek, vicdan çerçevesi içinde mes'ut olmaları için her ne lazımsa, hepsini ihtiva eden en mükemmel dindir". İslâm, "insanlık yolu" olarak adlandırılarak, bu dünyadaki saadetin kılavuzu olarak sunulur. Reformcu İslâmcıların "program metni" olarak kabul görmüş olan (Ahmed, 2004: 129) *İslâmlaşmak* (1918), adlı risalesinde sosyal ve siyasal buhranın çözümü, detaylı biçimde ele alınmıştır. Risale, "Müslüman milletlerin kurtuluşu ve saadeti, onların tam olarak İslâmlaşmalarına bağlıdır" cümlesiyle başlar (2012: 185). Onun, reformcu İslâmlaşmak anlayışı, Müslüman toplumların dinin özüne yönelmelerini (Seyhun, 210: 3) ve "İslâm esaslarının zamanın şartlarına göre yorumlanmasını" içerir (Bostan, 2008: 89). Bu hâliyle İslâmlaşmak, Müslümanların kendisi kalarak modernleşmelerine bir imkân sunar.

Ona göre dinin ahlâkî, sosyal ve siyasal işlevi bir bütünlük içindedir: "Bu feyiz ve kurtuluş dini, ahlâkını inancından, sosyal nizamını ahlâkından, siyasetini ise sosyal nizamından alır". İslâm toplumlarında bireylerin sosyal vazifeleri İslâm dini tarafından belirlenmiştir. Müslümanlar dinî vazifelerini hiçbir sosyal ve siyasal baskı olmadan vicdanlarıyla yerine getirirken, farkında olmadan içtimaî vazifeleri de ifa etmiş olur. Onun İslâm ahlâkını modern siyasetin temel kavramları üzerinden açıklaması dikkat çekicidir: "İslâm ahlâkının ayırıcı özellikleri, hürriyet, eşitlik ve dayanışma fikirleridir". *İslâm'ın sosyal ilkeleri* ahlâk anlayışından çıktıkları için, toplumsal bütünlüğü gözetir. Toplum seçkinler ve halk olarak iki özel sınıfa ayrılmaz. İslâm toplumu hem demokrat hem de aristokrat bir yapıya sahiptir: Taşıdığı, dayanışma, adalet, insanseverlik hislerinden dolayı demokratik; kanuna, ananeye, yöneticilere, şahsi üstünlüklere, fazilete, ilme saygı gösterdikleri için de aristokratiktir. *İslâm'ın siyaset ilkeleri* sosyal ilkelerden çıktığı için, İslâm toplumlarında parti ve sınıflar arasındaki rekabete ve muhalefete izin verilmez. İdare eden ile edilen arasında çatışma gerektirecek bir ayrım yoktur. Denge ve uzlaşmayı gözeten İslâm siyaset anlayışı, ilkelerle hareket eder ve bu ilkelere uyan herhangi bir yönetim biçimine onay verebilir (2012: 118, 170-2).

Said Halim'e göre, Batılı siyaset anlayışı toplumun saadetini kanunlarda ararken, İslâm toplumları bu saadeti inançta, ahlâkta ve terbiyede arar (2012: 176). Kanunlara dayalı kurumlar sürekli değişime mecburdur, ancak dine, inanca ve ahlâkî değerlere dayalı kurumlarda değişim ihtiyacı hissedilmez. İslâm kurumlarının değişmezliği, gelişemez olmalarından değil, mükemmel olmalarından kaynaklanmaktadır (2012: 171).

İslâm'ın hangi özelliği Müslüman milletlerin kurtuluşu ve saadetine aracılık etmesini sağlar? Ona göre siyasî ilkeleri sosyal ilkelerine, sosyal ilkeleri ahlâkına, ahlâkı ise inançlarına dayalı olan İslâm, "en mükemmel, en olgun insanlık dinidir". İnsan hayatını düzenleyecek unsurların tamamı onda mevcuttur. Bir "beşeriyet dini" olan İslâm, manevî değerlere olduğu kadar maddî değerlere de önem verir; metafizik inanç ve nazariyelerin öğretimi ile pozitif bilimlerin öğretimini aynı derecede önemser (2012: 185). Ahlâkî gelişme ile tamamlanmayan ve dengelenmeyen maddî gelişme her zaman olumlu sonuç vermez: "Bir milletin gelişmesi, onun saadetini temin ettiği gibi, felâketine de sebep olabilir" (2012: 308). Ona göre, toplumsallığın maddî boyutu, dinin zaman ve çevreye uymasını gerektirir. Bu vurgu, *İslâmlaşmak* tanımında güçlü bir şekilde yapılır: *İslâmlaşmak,* "İslâm'ın inançlarını, ahlâk, toplum ve siyaset anlayışını, zaman ve çevrenin gereksinimlerine en uygun biçimde yorumlayarak, bunlara gereği gibi uymak" demektir (1983: 114; 2012: 186). Reformist nitelikli bu İslâmcılık tanımından toplumun sosyal ve siyasal yapısının veya kurumların değiştirilebileceği gibi bir anlam çıkmaz. Onun vurgu yaptığı "gerek-

sinimler" maddî niteliklidir. İnsan tabiatı değişmediği gibi (2012: 263), insanları bağlayan ahlâk kuralları ve bu ahlâk kurallarının biçimlendirdiği sosyal yapı da değişmez. Toplumun iyileşme yolu, "bütün sosyal ve siyasi hayatını, İslâmiyet'in değişmez ve ebedi hakikatleri üzerine kurmaktan ibarettir" (2012: 263). Said Halim diğer reformcu İslâmcılar gibi, dinin siyasal alandaki yerini yeniden güçlendirme arzusundadır (Ahmed, 2004: 128-9).

İslâmlaşmak, Müslüman bireylerin vicdanlarında başlayan ahlâkî bir süreçtir. Bireyden topluma ve toplumdan devlete uzanır (Gül, 2011: 115). Sait Halim, İslâm'da ruhban sınıfı olmadığı hatırlatmasını yaparak, bireylerin inançlarından kaynaklanan ahlâkî ve sosyal vazifelerini yerine getirdiği takdirde toplumsal saadetin sağlanacağını belirtir. İslâm, insana birtakım vazifeler yükleyerek ona bütün varlıkların üstünde bir paye vermiştir. İnsanın vazifelerinin ne olduğunu akıl yoluyla bulunması mümkün değildir, akıl ancak tecrübeleriyle peygamberlerin getirdiği ilkelerin doğruluğunu takdir edebilir.

Said Halim'e göre, İslâm, Müslümanların saadeti kadar, insanlığın saadetiyle de ilgilenir. İslâm dini, Müslüman toplumlar için, "medeniyetin sadece yardımcısı değil, o medeniyetin bizzat kendisidir". Doğu ve Batı'nın farklılığı tarihsel ve dinsel vurgularla bir kez daha belirtilir. "Batı için *'Her yol Roma'ya gider'*se, İslâm dünyası için de *'Her yol Mekke'ye gider.* Yani bu iki âlemden her biri, başka bir yol, başka bir hedef takip etmeye ve insaniyetin umûmiumûmi gelişmesinde, farklı vazifeleri yerine getirmeye mecburdur" (2012: 218). Bu ifadelerde İslâm medeniyetinin bütüncüllüğü ve mükemmelliği vurgulanırken, Batı medeniyetinin ötekileştirilmemesi dikkat çekicidir. Zira iki medeniyetin de üstün ve zayıf yönleri vardır. Bu zayıflıkların giderilmesi meziyetlerin takdir edilmesine bağlıdır.

İslâmlaşmanın Sosyal Boyutu

Said Halim, Batı toplumlarının sürekli bir ahlâkî buhran yaşadığını, bu buhranın Batılılaşma sürecinde İslâm toplumlarını da etkisi altına aldığını düşünmektedir (2012: 250, 110). İslâm medeniyetinin Batı medeniyetinden farklı ve üstün yanlarını bulma arayışı ile İslâm coğrafyasındaki toplumsal çözülmeyi önleme arayışı, ahlâkî değerleri İslâmlaşmak programının temeline koymasına yol açmıştır. Ayrıca ahlâka yapılan vurgu devrimci siyaset anlayışına reddiye biçiminde de yorumlanabilir. O, toplumsal değişmenin siyaset aracılığıyla yukarıdan olacağını değil, bireysel bilinç ve vicdan aracılığıyla aşağıdan olacağını düşünmektedir. Ahlâkı hukuktan daha işlevsel, halkçı ve hakkaniyete uygun bulmaktadır (2012: 244). Onun İslâm ahlâkına yaptığı vurgu, daha çok sosyal ahlâkla ilgilidir. Günümüzün demokrasi ve insan hakları literatürünün

temel kavramlarından olan "hürriyet", "eşitlik" ve "dayanışma/yardımlaşma" kavramları ön plana çıkarılmıştır. Bu kavramların modern siyasetteki cazibesine kapılanlara dışarıda/Batı'da aranan değerlerin, yüzyıllardır zaten içeride/İslâm'da var olduğu gösterilmeye çalışılmıştır (2012: 189). "Müslümanın siyasî ve içtimaî, bütün hakları ve vazifeleri, İslâm'ın hürriyet, adalet ve yardımlaşma esaslarından çıkmış olmalıdır. Bu esaslar ise İslâm'ın inanç ve ahlâk kaidelerinden doğmuş bulunmaktadır" (2012: 213). Kavramları İslâm ve millî değerlerle yorumlayarak, yeni anlamlar kazandırır.

Hürriyet: İnsanların hürriyeti, doğruyu bilme ve tatbik etme zorunluluğundan kaynaklanır. Hiçbir güç bireyleri hakikati arama ve tatbik etme sürecinden mahrum bırakamaz. Hakikatin aranması ve uygulanması, "insanın ahlâkî ve aklî bütün kuvvetlerinin serbestçe hareketi ve gelişmesiyle mümkündür". Bu nedenle İslâm'ın sosyal ahlâkı tam ve geniş bir hürriyeti gerektirir. İslâm, sahip olduğu olgunlaşma potansiyelini gerçekleştirmesi için insana "hür olma vazifesi"ni vermiştir. Hürriyet, İnsanların kullanıp kullanmamakta serbest olduğu bir keyfiyet olmadığı gibi, yasa koyucunun istediği zaman alıp-vereceği bir keyfiyet de değildir. Müslümanlar, doğruyu bilmek ve tatbik etmeye mecbur olduğu için, hür olmak zorundadır (2012: 189). Burada özgürlük, bir amaç değil, araç olarak görülmektedir. Hürriyet, insanî ilerlemenin ve mutluluğun kaynağını oluşturur. Bir toplumda insanlar "hakikati arama ve adaleti gerçekleştirme" yolunda ne kadar çabalarsa, o kadar hürriyet sahibi olur (2012: 75, 217). Onun hürriyet yorumu, bireysel çıkarlar çerçevesinde ilerlemeyi değil, insanın toplum içinde ilerlemesini öne çıkarır: "Hürriyet, *gelişme ve saadet* demektir. İnsan başkalarının hürriyet ve saadetine hürmet etmedikçe, hür ve mes'ut olamaz. O hâlde İslâmî yardımlaşma, gelişme ve saadetin mühim bir şartıdır" (2012: 210).

Eşitlik ve Eşitsizlik: İslâm ahlâkında eşitlik, herkesin hür olma temeline dayanır; "herkesin hür olması demek, herkesin eşit olması demektir". Burada eşitliğin insanların ontolojik varlığına dayandırıldığı görülmektedir. Bu eşitlik anlayışı kanun önünde eşitlik ve fırsat eşitliği yorumlarını içerir. "Hakikî *eşitlik*, her ferde kendi arzu ve istidadına göre, serbestçe gelişip ilerleyebilme hakkını tanımak demektir" (201: 189-190). Ona göre eşitlik ilkesi adalet ilkesine mündemiçtir (1983: 24). İslâm, hem insanların özsel eşitliğini benimsemekle hem de adalet ilkesinin gereği olarak insanların yeteneklerinden kaynaklanan farklılıklarını kabul etmekle, bireylerin özgür gelişimlerine imkân tanımıştır. Biçimsel bir yorum yaparak eşitlik adına, kişisel yeteneklerin gelişimini engellemek, kişilerin emeklerinin ürününe saygısızlıkta bulunmak, adaleti yok eden "sosyal bir hastalık" olur (2012: 121). Toplumsal eşitsizlik, hürriyet ve eşitlik ilkesinin olağan sonucudur. İnsanları varoluşsal olarak eşit kabul etmek, onları toplum içinde eşit kılmaya yetmez. İnsanların kabiliyetleri farklı olduğu için,

aralarında "eşitsizlik" meydana çıkması doğaldır. Ayrıca eşitsizlik her durumda karşı konulacak bir şey değildir; toplumun ihtiyaçları da bireylerin her durumda eşit hâle getirilmeleriyle karşılanabilir değildir. Bir toplumda saadet ve refahın temin edilmesi, sosyal hiyerarşinin meşrûlaşmasıyla, kişisel yetenek ve üstünlüklerin takdir edilmesiyle mümkün olur (2012: 190). Onun eşitsizlik kavramına yaptığı vurgu, "adalet"e verdiği önemden kaynaklanmaktadır.

Dayanışma: Dayanışma, hürriyet ve eşitliğin sonucu olarak ortaya çıkar. İslâm ahlâkı fertlerin eşitliğini istediği gibi toplumsal hiyerarşiyi de yararlı bulmuştur. Dayanışma iki boyutludur; birinci boyutu, zayıf ve geride kalanlara hiyerarşinin üst basamaklarında bulunanlarca yardım edilmesi; ikinci boyutu ise, kabiliyetli olanların yetenekleri kısıtlanmadan yükselmelerine imkân verilmesidir. Dayanışma ilkesi, sosyal tabakaların birbirinden izole olmalarını önler. İslâm sosyal tabakaları kabul etmekle, onları kendi hallerine bırakmaz. Fertler ve tabakalar arasındaki ilişkileri düzenleyerek, farklılıkların çatışma doğurmasını önler. Bu nedenle İslâm dünyasında Batı'da görülen sosyal ve siyasal ihtilâller görülmez. Eşitliği teşvik eden ve eşitsizliği tanıyan İslâm toplumları hem demokratik hem de aristokratik bir görünüme sahiptir. Zayıfların hakkını korumaları, toplumun maddî ve manevî durumunu ıslah etmeleri/iyileştirmeleri yüksel tabakaları demokrat kılar. Bilgi, yetenek ve siyasî otoriteye saygı duymaları da aşağı tabakaları aristokrat kılar (2012: 190-2).

Said Halim'e göre, hürriyet ve eşitlik bir toplumda sosyal ahlâk ilkeleri üzerine oturmuyorsa, o toplumda hürriyet ve eşitliği kanunlar aracılığı ile yükseltmek mümkün değildir (2012: 244). Toplumsal bütünlük, insanların birbirinin haklarına "zor" ile değil, "vicdan" ile riayet etmeyi öğrendiği yerde sağlanabilir. Böyle olmuyorsa, hukuk aracılığıyla tanınan haklar yeni çatışmaların zeminini oluşturur.

İslâmlaşmanın Siyasal Boyutu

Said Halim, Batılılaşma politikasının ve Osmanlı anayasasının yanlış bir seçim olduğunu ve zararlı sonuçlar verdiğini düşünmesine rağmen, "bundan böyle Meşrûtiyet yönetiminden başka bir yönetim işimize gelmez" görüşündedir. Meşrûtiyet yönetiminden geri dönülemeyeceği için, anayasanın toplumun gerçeklerine, millî usûl ve âdetlere sosyal ve siyasî düşünceye uygun biçimde tatbik edilebilir hâle getirilmesini savunur (2012: 68-9). Bu konudaki yazıları "millet" ve "millî hâkimiyet" ekseninde yoğunlaşmaktadır.

Ona göre, devlet başkanı geniş yetkilere sahip olmalıdır. Başkan meşrûiyetini İslâm ilkelerine bağlılıktan alır; millet tarafından iş başına getirildiği gi-

bi, meşrûiyetini kaybedince millet tarafından geri alınır. Ancak seçilme ve geri almanın mekanizmaları üzerinde durmamıştır (2012: 193-4; Bülbül, 2006: 248). Siyasî otoriteyi doğrudan halkın rızasına dayandırmakla, geleneksel otorite tipi olan saltanat/hanedanlık ve hilafet anlayışından uzaklaşmakta ve millî hâkimiyet ilkesini benimsemektedir. Şüphesiz bu önemli bir yeniliktir. Fakat bir bakıma bu, özde bir değişiklik, bir sapma oluşturmaz. Ona göre, millî hâkimiyetin çerçevesini belirleyen ilâhi hakikat, yani şeriattır. Milli hâkimiyet ilkesini, din çerçevesinde tutarak kabul etmektedir.

Milliyetçilik ve Irkçılık: S. Halim, dönemin güçlenen en önemli ideolojisi olan *Milliyetçilik* konusundaki görüşlerini sıkça açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Bu ideolojiye karşı mesafeli durmuştur, ancak, milliyetçilere Batıcılar ve ırkçılar kadar sert tepki vermemiş, diğer İslâmcılar gibi (Said Nursi ve Mehmed Akif) İttihat ve Terakki Fırkası içinde onarla siyasî ittifak hâlinde olmuştur (Yıldırım, 2012: 169). Tespit ettiğimiz kadarıyla, yazılarında Türk ifadesini ilk defa 1917 yılında kullanmıştır. Yine bu tarihlerde bir toplumsal örgütlenme olarak ulus biçimine daha olumlu bakar. Önceleri "millet" terimi Osmanlı veya İslâm toplumuna gönderme yaparak kullanırken, bu tarihten sonra "Türk" toplumuna gönderme yapmaya başlar. Yaşadığı bu değişimin kişisel değil, toplumsal olduğunu belirtmiştir: "Evvelce *'ırk tetkiklerinde'* bir konu olan *'Türk'* kelimesinden, Fransız, İngiliz, Alman kelimeleri kuvvetinde içtimaî ve siyasî bir varlık çıkarak, Türk medeniyetini, irfanını ve ruhunu kabul eden her Müslümana *'Osmanlı Türküyüm'* demek yetkisini vermiştir" (2012: 106). Nadiren de olsa, "Müslümanlığı kabul eden milletler arasında, İslâm'ın esaslarını en iyi anlayan ve en güzel şekilde tatbik eden Türkler oldu" (2012: 199) biçiminde Türklükle ilgili övgü ifadeleri kullanır. *Türlük,* bir soy olarak değil, inanç, gelenek ve kültür birliği olarak tanımlanır. *Irkçılık* konusundaki düşünceleri ise daha dışlayıcıdır; ırkçılığı Müslümanlığın ruhuna ters bulur (2012: 197). 1911'de Osmanlı'da siyasal örgütlenmenin (Batı'daki ulusallık ilkesinden farklı olarak) "İslâm birlik ve kardeşliği" üzerine gerçekleştiğini ifade ederken (1983: 27); 1917'de uluslaşmanın bir "mukadderat" olduğunu dile getirir. İslâm kardeşliği veya pan-İslâmcılık uzak veya ikincil bir hedef hâline gelmiştir. İslâm âlemi farklı milletlerden oluşan büyük bir ailedir. Bu âlemde her milletin öncelikli vazifesi kendi sorunlarıyla ilgilenmektir. Diğer Müslüman milletlerle dayanışma ise ikinci planda kalan bir görevdir (2012: 181).

Said Halim düşüncesinde millîleşme, arzu edilmeyen, ancak kaçınılmaz bir şeydir. Millîleşen bir değerin tarafsız ve evrensel olma özelliğini kaybedeceğini düşünür (2012: 198; Bülbül, 2006: 215). Millet üstü veya milletlerararası bir dayanışma ve siyasete hep olumlu bakmıştır. Batı'da ortaya çıkan ırkçılık ve millî bencillik cereyanının tüm dünyaya yayılmasına rağmen, Dünya Savaşı insanlığın karşı karşıya kaldığı tehlikenin boyutlarını göstermiştir. Dünya Sa-

vaşı'nda yaygın "milliyetçilik cereyanının son çırpınışlarını görmekte"dir. Yakın gelecekte, dünyada daha insancıl hislerin yayılarak, ırkçılığın ve milliyetçi bencilliğin yerine geçeceği konusunda ümitvardır. Batılı ulusların taassupları yerini hoşgörüye bırakacak, "karşılıklı kin ve rekabetleri de daha çok anlayış ve dayanışmaya dönüşerek yumuşayacaktır" (2012: 205). Ona göre, çağdaş uygarlık ahlâk düzeyi, bilim ve sanayideki gelişmelere ulaştığı gün yetkinleşmiş ve olgunlaşmış olacaktır. Uluslararasında ahlâkî ilişkilerin ve evrenselcilik düşüncesinin gelişmesiyle "milliyet hissi tamamen yok olmayacaktır". Evrenselci düşünce ile ulusal düşünce her zaman çelişmeyebilir. Toplumsal barışı sağlayan ahlâkî ilkelerin, dünya barışını ve insanlık barışını sağlamada işe koşulmasıdır söz konusu olan. İnsanlık "uluslararası dayanışmayı gerçekleştirmeden, ulusal dayanışmayı gerçekleştirmenin mümkün olamadığını" gördüğünde, bu alandaki adımlar daha hızlı atılacaktır. Said Halim'in evrenselci düşüncesi, döneminin dünya sorunları üzerine düşünmekten doğduğu gibi, onun İslâmî kimliğinden de doğmaktadır; bunu "İslâmî gerçeklerin vatanı yoktur" sözüyle açıklar (1983: 176: 2012: 206). Yani İslâm inanç ve ahlâkı yerel/milliyetçi bir kimliği değil, evrenselci kimliği teşvik etmektedir. Milletin üstünlüğüne vurgu yapan milliyetçiliği, "bencil milliyetçilik" olarak adlandırılıp, reddetmiştir; farklılığa vurgu yapan milliyetçiliği benimsediğini gösteren ifadeler kullanmıştır. Milleti sosyolojik bir gerçeklik olarak kabul etmiş, milliyetçiliğin ise pragmatik işlevine vurgularda bulunmuştur (Ahmed, 2004: 128-9).

İslâmî hakikatlerin vatanı olmamasına karşın, sosyolojik gerçekler bir çevreye ait olabilir. Bu nedenle milliyetçilik, İslâmcı S. Halim için kabul edebilir bir olgu, dahası İslâmcılık siyaseti için verimli bir araç hâline gelir. Evrenselci düşüncenin yükselmesi, "belli bir çevrenin ürünü" ve "bir hayat gerçeği" olan milliyet duygusunu ortadan kaldırmaz (2012: 205). "Dünyadaki insan topluluklarını sosyal bakımdan teşkilatlandırmanın en güzel yolu olarak, insanların milletler şeklinde teşkilatlandırılması kabul olunmuştur. Böyle olunca, İslâm gerçeklerinin en parlak bir tarzda meydana çıkması ve tatbik olunmasına müsait olan şeklin bu olacağı pek tabiîdir" (2012: 206-7). O, bu görüşlere Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma noktasında (1918'de) ulaşmıştır. Bundan sonrası onun için oluşacak ulus-toplumun ve kurulacak ulus-devletin niteliğidir.

Oluşacak ulusun niteliği ona göre İslâm olmasıdır. Milliyetçilik anlayışında din kurucu tek unsur olarak görülür. Artık, İslâm esaslarının milliyeti reddettiği veya zayıflattığı şeklindeki yorumların yanlış olduğunu vurgular. Milliyet içtimaî ve siyasî bir unsur olduğunda onu kabul eder. Ona göre iyi bir Türk veya iyi bir Arap olmak, diğer milletlerden ayrıştırıcı niteliklerin öne çıkarılmasıyla değil, İslâm milletleri arasında dayanışmaya önem vermekle mümkündür. Milli dayanışma ve İslâmî dayanışma birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak görülür. Müslümanların milliyetçilik anlayışı yaygın milliyetçilik anlayışın-

dan tamamen farklıdır: "İnsanlık, İslâm'ın esasları sayesinde, bir gün gelecek, en doğru ve faydalı milliyetçiliğin nasıl olacağını anlayacaktır. İslâmiyet, bütünü ile her çeşit milliyetçiliğe muhalif olarak görmek büyük hatadır" (2012: 211-2, 208). Said Halim İslâm'a uygun milliyetçiliğin nasıl olduğuna/olacağına hep satır aralarında değinmiş, bu konuda ne bir yazı yazmış ne de herhangi bir yazısında detaylı bir açıklama yapmıştır. Bu durumda, milliyetçilik kavramının onda hiçbir zaman heyecan oluşturmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Milli Egemenliğin Eleştirisi ve İslâmî Siyasal Düzen: Toplumların kendilerine özgü karakterinin bağlı oldukları dinden doğduğunu düşünen Said Halim, *İslâm Toplumunun Siyasi Yapısı* (1921) adlı makalesinde İslâm'ın sosyal yapısının "şeriatın hâkimiyeti" ilkesine dayandığını hatırlatılarak, bir "egemenlik" tartışması başlatılır (2012: 219-20). Milli hâkimiyet ilkesinin İslâm'la bağdaşmazlığı tezini savunmuştur. İslâmcılık düşüncesi üzerine birçok çalışması bulunan Kara (1994: 106)'ya göre o, bu tartışmayı gündeme getiren ilk kişidir. Tartışmada şu soruların cevabını arar: Batı'nın siyasal tecrübesi millî hâkimiyeti gerçekleştirebilmiş midir? Millî hâkimiyet, sosyal adalet ilkesi ile bağdaşır mı? Millî hâkimiyet, gerçekte kimin hâkimiyetidir? Millî hâkimiyet, İslâm ile bağdaşır mı? Millî hâkimiyet ilkesi, siyasetin iyileşmesine katlı sunabilir mi?

Said Halim'e göre, yeni doğmuş olan "yanılmaz" ve "sorumsuz" kabul edilen, gerçekte ise "suni" olan millî hâkimiyet anlayışı, henüz hiçbir yerde tam olarak uygulanabilmiş değildir. Millî hâkimiyet, "ahlâk değerleri" üzerinde değil, "kuvvet" esasına, yani "zorla elde edilen imtiyazlara dayanır". Gücünü çoğunluktan alır, çoğunluğun kararlarının doğru ve âdil olduğunu varsayar, ancak gerçekte "çoğunluğu temsil etmemektedir". Ona göre, hâkimiyetin meşrû olması, toplumla ilgili genel/ahlâkî bir görevin yerine getirilmesiyle sağlanabilir. Bunun dışındaki egemenlik iddiaları, ancak "haksızlık ve gasp hali" olabilir (2012: 226-7). Batı'daki temsil metoduyla gerçekleştirilmeye çalışılan "millî hâkimiyet" ya da "milletin arzusu" denilen siyaset tarzı, haksızlıklara dayalı bir "gasp hâli"dir. Batı'da toplum çıkarları birbirinden farklı olan çeşitli sosyal sınıflardan meydana gelir. Bu nedenle meclisteki siyasî partiler genel bir siyaset gütme yerine, belli sınıfların çıkarlarının temsili üzerine siyaset yapmaktadır (2012: 246). Bu durum, toplumsal çatışmaya neden olmaktadır. İktidardaki siyasî partinin/partilerin, halkın tamamını temsil etmedikleri hâlde, halk adına karar vermeye kalkışmaları, bir hakkın gasp edilmesidir. Belli bir grubun çıkarlarına uygun olarak yürütülen politikanın tüm millete benimsetilmesi sonucunda, milli temsil usûlünün "yegâne işi, cemiyeti '*halkçılaştırmak*', yani '*azınlığı, çoğunluğun iradesine boyun eğdirmek*' olmaktadır" (2012: 246-7). O, cemiyeti halkçılaştırmanın homojenleştirme ve kitleselleştirme gibi bir süreç başlatarak, toplumsal unsurların marjinal kalması, sindirilmesi veya asimile edilmesi gibi sonuçlar doğurduğunu gözlemlemiştir. Millî egemenliğin pratiğe yan-

sımasının "çoğunluğun diktatörlüğü tehlikesi"ne yol açabileceğini görmüştür (Şeyhun, 2010: 168). Zira çoğunluk "hakkın ve hikmetin en az tesir edebildiği yer"dir (2012: 2289). Onun çoğunluk eleştirisi, klerikal bir seçkincilik göstergesidir. Yasa koyma yetkisini mecliste değil de, fıkıhçılarda olması gerektiğini söyler. Bu durum hem onun Batılı muhafazakârlar gibi, sosyal olarak hiyerarşiyi önemsemesinin hem de toplumu ve siyaseti düzenleyecek yetkin ilkelerin ancak dinde bulunduğu yönündeki inancının bir sonucudur.

Said Halim, *İslâm Devleti'nin Siyasi Yapısı*'nda bir hâkimiyet tanımı yapar: "Hâkimiyet demek, ahlâkî gerçeklerin ve sosyal adaletin tabiî koruyucusu olan İlahî kudretin, yani ilmin, aklın ve hikmetin hayata hâkim olması demektir. Bu İlahî kudret, şeriattir". Bu tanımla birlikte Batı'da doğan millî hâkimiyet anlayışı, Müslümanlar için baştan sorunlu ve kabul edilemez hâle gelmektedir. Şeriatın hâkimiyeti, insanın tabiatına uygun olan, fakat "insanların arzu ve iradelerine bağlı olmayan ve değişmeyen, ahlâkî ve sosyal kanunların hâkimiyeti, demektir". Ona göre bu hâkimiyet anlayışı, bütün insanları eşit kılar. Bütün insanlar şeriatın ahlâkî ve sosyal kanunlarından "aynı hürriyet içinde" yararlanır. Hiçbir insan bir başka insanın veya herhangi bir zümrenin keyfi iradesine tâbi tutulamaz. Sosyal ahlâkı ve adaleti gözeten eşitlik ve hürriyet ilkelerinin neler olduğunun insan aklıyla bulunması mümkün değildir. İnsan aklı sosyal ve siyasal konular üzerinde düşünürken sübjektif olmaktan kurtulamadığı için ahlâk ve adaletin genel kurallarını ortaya koyamaz. Ancak tecrübeleriyle, dinlerin getirdiği bu ilkelerin doğruluğunu takdir edebilir. Bu epistemolojik tartışma ile Said Halim, millî hâkimiyetin yansıdığı meclisin "yasa koyuculuk" işlevini sorgular. Milli hâkimiyet, ahlâkî ve sosyal ilkelerin belirlenmesinde, "hâkimiyet iddiasında bulunamaz". Bu alanlarda dinin gösterdiği "sosyal ve ahlâkî nizama saygı göstermek ve boyun eğmek zorundadır" (2012: 228-9). Kanun yapmak, "çoğunluk veya azınlık" meselesi olamaz. Meclisin görevi, ancak hükûmeti denetlemek olmalıdır (2012: 252-4).

Batılı "millî hâkimiyet" anlayışının eksiklikleri ve "şeriatın hâkimiyetinin" üstünlüklerini vurgulamakla şu sonuca ulaşır: "Bütün bu güçlüklere ve mahzurlarına rağmen, tam olarak ve gerçekten ortaya konmuş bir millî iradenin değerini kabul etmemek veya küçümsemek doğru olmaz. Toplum şuurunun çok değerli bir belirtisi olduğunu ve kullanılması hem hak hem de vazife olan bireysel iradelerin bütününü temsil ettiğini kabul etmemek de pek saçma olacaktır" (2012: 228). Millî iradenin kabulü, onun yazılarında bu iradenin her şey olduğu anlamına gelmek. Millî irade, mutlaklaştırılmadan, dinî iradenin üstünlüğüne vurgu yapılarak kabul edilmiş olur (Şeyhun, 2010: 169; Kara, 1986: LVI).

Said Halim'e göre, sosyal yapılarına bağlı olarak, İslâm toplumları arasında siyasî örgütlenme farklılık gösterebilir (2012: 261). Batı'nın siyaset tarzının taklit edilmesine şiddetle karşı çıkmasına rağmen, "hilafet" ve "saltanat" tar-

tışmalarına hiç girmeden, devlet başkanının halk tarafından seçilmesini zorunlu görmesi, Batı'nın demokratik tecrübelerinden ülke koşullarına uygun olarak yararlanma taraftarı olduğunu gösterir. Halk tarafından seçilen bu başkan, geniş yetkilerle donatılmış olmalıdır (2012: 255). 1918'de İslâm siyaset anlayışının ilkeler üzerine kurulduğunu ve insanları herhangi bir idare şekline mecbur etmediğini belirten Said Halim (2012: 172), 1921'de "İslâm'da siyasî rejim, ancak milleti temsil sûretiyle olacaktır" yargısına yer verir (2012: 251).

Ona göre İslâm toplumunda ayan meclisinin yeri yoktur (2012: 259). Meclis birlik ilkesi ile çalışacağı için, orada siyasetini sınıf çıkarları üzerine kurmuş sosyalist veya komünist partilerin de yeri yoktur (2012: 251). Said Halim, siyasî partilerin oluşumuna olumlu bakmaz. Çok partili siyaset tarzını ise karşılıklı husûmet doğurup, İslâm kardeşliğine zarar verme ihtimalinden dolayı daha tehlikeli bulur.

SONUÇ

Said Halim, üç buçuk yıl sadrazamlık yaparak, devlet yönetiminde en üst noktaya gelmiş olmanın yanı sıra, İslâmcılık ideolojisinin 1910'lı yıllardaki birkaç ideoloğundan biri -belki de onların en soyut ve kapsamlı düşüneni- olarak, toplumsal ve siyasal sorunlara bir paket hâlinde çözüm sunmuştur. Şüphesiz bakış açısı, sosyal sorunların tespitinde ve hangi sorunun öncelikli olduğunun belirlenmesinde etkili olmuştur, diğer bir ifade ile çözüm olarak bildiği şey sorunları belirlemiştir. Ancak bu, sadece Said Halim'e özgü bir durum değil, tüm ideologlarda görülebilecek bir şeydir.

Said Halim'in Osmanlı'daki yenileşme, modernleşme ve Batılılaşma sürecine getirdiği yoğun eleştirinin dinsel bir kimlik ekseninde yapıldığı ve "İslâmlaşmak" siyasetini savunduğu bilinmektedir. Bu siyaset daha sonra literatürde İslâmcılık olarak anılır olmuştur. İslâmcılığın gelenekselci görünümden modern görünüme kadar çok geniş bir yelpazesi bulunmaktadır. Said Halim'in "muhafazakâr-reformist" bir İslâmcı olduğu dikkate alındığında, düşüncesi ve çözüm önerileri daha iyi anlaşılacaktır. Said Halim'in sosyolojik yaklaşımı onu muhafazakâr bir toplumsal değişme anlayışına yakınlaştırmıştır. Yenileşmeye ve toplumun maddî kalkınmasına verdiği önem ise onu durağanlığa ve geriliğe son verecek reformlar üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. O toplumsal karakterden kaynaklanmayan yeniliklere bir prim vermeyerek, devrimci siyasetle arasına kesin bir çizgi çeker: "hakikî yenileşme, zamanla meydana gelir. Öyleyse biz de, şahsi inanç ve arzularımızın tesiriyle, acelece meydana getireceğimiz yenliklerden kaçınmalıyız. Zira aceleci inanç ve arzularımız, çoğu kere sosyoloji ilminin esaslarının bilinmemesinden veya değişmesini arzu ettiğimiz durumu,

yanlış değerlendirmekten ileri gelmektedir" (2012: 87). Bu ifadelerden onun koruyucu yönünün inşacı/yenilikçi yönünden güçlü olduğu ortaya çıkmaktadır.

O, coğrafyaya ve tarihe dayalı sosyolojik gerçekleri kabul etmekle birlikte, salt coğrafyanın kültürü ekseninde veya tarihsel miras ekseninde bir toplumsal örgütlenme ve kimlik geliştirmeye vurgu yapmaz. Onun literatüründe kültür ile medeniyet ve medeniyet ile din özdeştir. Bu nedenle, yerlici söylemlerin küreselci söylemler karşısında alternatif bir popülerlik kazandığı günümüzde Said Halim'in "yerlici" olduğunu söyleyerek, İslâmlaşmak anlayışı Batıcılara karşı geleneksel ve millî olanı savunan bir siyaset olarak yorumlamak yanlış olur. Batıcılara karşı tepkisi, Batı medeniyetinin karşısında İslâm/Doğu medeniyetinin olduğunu göstermek biçiminde olmuştur; yerliciliği değil, "muhafazakâr medeniyetçi" kimliği inşa eder. Onun İslâmlaşmak programında "kök" ya da "kaynak", tarihsel süreç içinde millîleşmiş/yerelleşmiş İslâm değil, toplumun tekâmülü için zamanın ve mekânın gereklilikleri çerçevesinde yorumlanmaya açık olan dinin özgün (kitabî) hâlidir. Geleneğin sapmaları karşısında "kanon"un koruyuculuğunu önemserken, kanon'un donuklaştırıcı etkisinden yorumla (içtihatla) kurtulmaya çalışır.

KAYNAKÇA

Ahmed Muhittin (2004) Modern Türklükte Kültür Hareketi, Çev. Suat Mertoğlu, İstanbul, Küre Yayınları.

Beneton, Philippe (2011) Muhafazakârlık, Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, İletişim Yayınları.

Bostan, M. Hanefi (2008) "Said Halim Paşa", (İç.) Türkiye'de Sosyoloji-I, Derl. M. Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix Yayınları, ss. 69-92.

Bülbül, Kudret (2006) Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa: Ankara, Kadim Yayınları.

———, (2011) "Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak", TYB Akademi Dergisi, Yıl 1, Sayı 3, ss. 125-140.

Doğan, Necmettin (2008) "Türk demokrasi Tarihini Anlamanın Bir Aracı Olarak Meşrûtiyet", Doğu Batı Dergisi, Sayı 45, ss. 133-148.

Gencer, Bedri (2008) İslâm'ın Siyasallaşması, Ankara, Lotus Yayınları.

Gül, Adnan (2011) "Modern Bir Düşünür ve Devlet Adamı Olarak Said Halim Paşa", TYB Akademi Dergisi, Yıl 1, Sayı 3, ss. 101-123

Kara, İsmail (1986) Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-I, İstanbul, Risale Yayınları.

——— , (1994) İslâmcıların Siyasi Görüşleri, İstanbul, İz Yayıncılık.

Kayalı, Kurtuluş (2001) Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri, İstanbul, İletişim Yayınları.

———, (2005) Düşüncenin Coğrafyası-I, Ankara, Deniz Kitabevi.

Mendras, Henri (2009) Sosyolojinin İlkeleri, Çev. Buket Yılmaz, İstanbul, İletişim Yayınları.

Nisbet, Robert (2013) Sosyolojik Düşünce Geleneği, Çev. Yusuf Kaplan, İstanbul, Paradigma Yayınları.

Said Halim Paşa (1983) Toplumsal Çözülme: Buhranlarımız, İstanbul, Burhan Yayınları.

———, (1986) "İslâm'da Siyasi Teşkilat", (İç.) (1986) Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-I, Haz. İsmail Kara, İstanbul, Risale Yayınları, ss. 79-113.

———, (2012) Buhranlarımız ve Son Eserleri, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık.

Safa, Peyami (t.y.) Türk İnkılâbına Bakışlar, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Şeyhun, Ahmet (2010) Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür, Çev. Derya Göçer, İstanbul, Everest Yayınları

Tunaya, Tarık Zafer (2007) İslâmcılık Akımı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

———, (2010) Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yıldırım, Ergün (2012) "Türkiye'de İslâmcılığın Siyasal Evrimi: Devleti Kurtarmak, Devleti Kurmak ve Devleti Değiştirmek", TYB Akademi Dergisi, Yıl 1, Sayı 4, ss. 167-175.

DARU'L-FÜNÛN HOCALARINDAN MANSÛRÎZÂDE MEHMED SAİD VE KLASİK FIKHIN SINIRLARINI ZORLAYAN BAZI GÖRÜŞLERİ

Abdullah Kahraman*

GİRİŞ

Görüşlerini sunacağımız Mansûrîzâde Said (1864-1923) II. Meşrûtiyet Dönemi'nin önemli isimlerinden, kalemlerinden ve aynı zamanda Dârulfünûn fıkıh müderrislerindendir. Dönemindeki dinî-siyasî tartışmalara aktif olarak katılmış, fıkhın tıkanmasına ve kendinden beklenen fonksiyonu icrâ edememesine yol açan bazı hususları kendi bakış açısıyla tespit etmiş ve o konularda klasik fıkıhçılara eleştiriler yöneltmiştir. O, söz konusu eleştirilerini daha çok o dönemde yayımlanan *İslâm Mecmuası*'nda[1] yayımladığı seri makalelerle ortaya koymuştur. Eleştirdiği konularla ilgili olarak İzmirli İsmail Hakkı ve Ahmed Naim gibi çağdaşlarının tepkisini çekmiş, onlar tarafından yöneltilen eleştirilere cevap vermekten de geri kalmamıştır. Mansûrîzâde'nin cevâzın şer'î bir hüküm olup olmadığı, şeriat ve kanunun mâhiyet ve ilişkisi, hilâfet, taaddüd-i zevcât, ictihad, faiz gibi konularda klasik fukahâyı tenkid ettiği ve farklı açılardan bakabildiği birtakım görüşleri vardır.

---

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalwı. [e-posta: a.kahraman69@hotmail.com]

1. Bu dergi Ziya Gökalp ve çevresinin çıkardığı sosyoloji dergilerinden biridir. Şiârı "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" olan dergi, modern İslâmcıların ve İslâmcı-Türkçülerin (Sarıklı Türkçülerin) etkisindedir. Dergi hakkında geniş bilgi için bkz. Yıldız Akpolat, "II. Meşrûtiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, 45/Mart-Nisan 1997, s. 204-218.

HAYATI VE ESERLERİ

Ailesi

Mansûrîzâde Mehmed Saîd Bey[2], 1864'te İzmir'de doğmuştur. İzmir'in eski ve nüfuzlu ailelerinden olan Mansûrîzâdelere mensuptur. Büyük dedesi Mehmed Emin Efendi, Sultan II. Mahmud Dönemi'nde İzmir âyânı idi. Babası İzmir Defter-i Hâkânî müdürü Mansûrîzâde Emin Efendi, beldenin en tanınmış âlimlerindendir. Milli Kütüphane'nin kuruluşuna yardımcı olan Mehmed Emin Bey, Mehmed Said Efendi'nin oğludur. Dedesiyle aynı adı taşıması sebebiyle zaman zaman karışıklığa sebep olabilmektedir. Annesi de İzmir'in tanınmış bir ailesinden gelen Çelebizâde Elmas Zerâfet Hanım'dır. Büyük amcası Hüseyin Esad Efendi (1819-1897), İzmir'de önemli görevlerde bulunmuş ve kudretli bir şair olarak tanınmıştır. Küçük amcası Mansûrîzâde Mustafa Nuri Paşa (1824-1890), Sultan Abdulhamid Dönemi'nde maârif ve evkaf nazırlığı yapmış, İstanbul'daki Beyazıd Kütüphanesi'ni tesis eden ve Osmanlı tarihine yeni bir bakış getiren *Netâicu'l-Vukûât* adlı tarih kitabını yazan zattır.

Tahsil Hayatı ve Görevleri

Saîd Bey, tahsilini İzmir Hâtûniyye Medresesi'nde yapmıştır. Burada İslâmî ilimler tahsil eden Saîd Bey, özellikle Arap Edebiyatı (meânî) ve fıkıhta uzmanlaşmıştır. Başarılı bir tahsil hayatı geçiren bu zat, derslerini zaman zaman hocalarının dahi dinleyebileceği kadar yetkin bir duruma gelmiş, bu arada şahsî gayretleriyle Fransızca'yı da öğrenmiştir. Hocaları arasında İzmir'de uzun süre müftülük yapmış olan Mehmed Said Efendi'nin bulunduğu ve yetişmesinde önemli bir payı bulunduğu kaydedilmiştir. Bu zat ile de isim benzerliği bulunduğu için zaman zaman bazı karışıklıklar yaşanmaktadır. Meselâ eğitim kad-

2. Hayatı ve ailesi hakkında bilgi için bkz. *İş ve Düşünce Dergisi*, 25 (1959), sayı: 219-220, s. 2-3; 27 (1961), sayı: 233, s. 3-21; Neşet Çağatay, *Makaleler ve Araştırmalar*, Selçuk Üniversitesi Yayınları: 19, s. 405-423; Engin Berber, "Meşrûtiyet'in İttihatçı Siyasetçisi Saruhan Mebusu Mehmed Said Bey ve Bir Risalesi", *Tarih ve Toplum*, nr. 144, Aralık 1995, s. 45-55; Ömer Faruk Huyugüzel, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları* (1850-1950), Ankara 2000, 386-391 (Mansûrîzâde'nin daha önce yayına hazırladığımız "Şerîat ve Kanun" (İslâmiyât, cilt 1, Sayı 4, Ekim-Aralık 1998) adlı makalesine yazdığımız "Sunuş" yazısındaki bilgiler özellikle Huyugüzel'in tespitleri ışığında okunmalıdır. Zira daha önce kullandığımız kaynaklar Mansûrîzâde ile aynı adı taşıyan hocası Mehmed Said Efendi'ye ait bazı bilgileri bir zühul eseri olarak ona nisbet etmiş, biz de aynı hataları tekrar etmişiz. Burada ise gerekli düzeltmeleri yapmış bulunuyoruz).

rosundaki isimlerden hareketle, Mansûrîzâde'nin İzmir İdâdîsinde öğretmenlik yaptığı söylenmektedir. Ancak bu, Mansûrîzâde değil, ona medresede hocalık yapan Mehmed Said Efendi'dir. Aynı zamanda, İzmirli Seyyid Bey'in yetişmesinde büyük emeği olduğunu söyleyenler bulunmuştur. Burada da bir karışıklık olduğu, Seyyid Bey'in yetişmesinde emeği olan kişinin de, Mansûrîzâde'nin hocası, Mehmed Said Efendi olduğu tespit edilmiştir.[3]

Memuriyetleri ve deruhte ettiği görevler hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak uzun süre mezun olduğu Hâtûniye Medresesi'nde ve açılışında önemli hizmetleri bulunan İzmir İdâdîsi'nde dersler verdiği; ayrıca, İzmir İsti'nâf Mahkemesi âzâlığında bulunduğu kaydedilmiştir. Bu görevleri hangi tarihlerde îfâ ettiğine dair detaylı bilgi de bulunmadığı gibi, aynı görevleri îfâ eden hocası Mehmed Said Efendi ile karıştırıldığı da tespit edilmiştir. Bu konuda kesin olarak bilinen tek şey, onun 1894 yılından itibaren "müderris" unvânına sahip olduğu ve İzmir Medreselerinden birinde uzun süre müderrislik yaptığıdır. Belli zamandan sonra ilmî rütbesinde yükselme kaydeden Mansûrîzâde, "mahrec", yani bilâd-ı aşere mevleviyeti ya da kadılığı rütbesini ve "İstanbul rüusu"nu, yani İstanbul kadılığı payesini almıştır.[4]

Mansûrîzâde'nin etkin olduğu bazı görevler de vardır: HAK Komisyonu'nda, Usûl-i Muhâkemât-ı Hukûkiyye Kanunu'nun ta'dîlinde îfâ ettiği görevler ile milletvekilliği sırasında mecliste sunduğu bazı kanun teklifleri bunlar arasındadır. HAK'ın hazırlanmasında, Mecelle'den daha ileri bir hukuk açılımı görülmektedir. Mecelle tek mezhep (Hanefî mezhebi) esas alınarak hazırlandığı hâlde, HAK diğer mezheplerden de istifade edilerek ve çağın ihtiyaçlarına en uygun görüş seçilerek hazırlanmıştır. Bu açılımda elbette komisyon üyesi sıfatıyla Mansurîzâde'nin önemli katkıları olmuştur. Bu kanun muvâcehesinde onun yer almasını istediği en önemli madde çok eşliliğin devlet tarafından sınırlandırılması veya yasaklanması idi. Uzun tartışmalar yapılmışsa da o bu görüşünde başarılı olamamıştır; ancak, çabaları tamamen de sonuçsuz kalmamıştır. 1917'de kabul edilen HAK'ın 38. Maddesinde yer alan bir hükümle çok eşlilik önemli ölçüde sınırlandırılmış, Hanbelî mezhebi ictihadı esas alınarak evlilik esnasında kadına, kocasının, üzerine evlenmemesi şartını ileri sürme hakkı tanınmış; evlenmesi hâlinde kendisinin veya evlendiği ikinci kadının boş olacağı hükmü benimsenmiştir.

Usûl-i Muhâkemât-ı Hukukiyye Kanunu'nun tadilinde de önemli çabaları bulunan Mansurîzâde, toplumun terakkîsini geciktirdiğine ve asrın ihtiyaçlarıyla telif edilemeyeceğine inandığı bazı kuralların değişmesi gerektiğini savunmuştur. Söz konusu kanunun 64. Maddesi onun teklifi doğrultusunda de-

3. Bilgi ve tesbitler için bkz. Huyugüzel, *a.g.e.* 387-390.
4. Huyugüzel, *a.g.e.* 387-390.

ğiştirilmiş, ortada olmayan malın (ma'dûm) satışının akdin hükümsüz olmasına sebep olması için sadece meydana gelmesinin imkânsız olması durumuyla sınırlı tutulması kanun metnine eklenmiştir.

Oğlu Mecdut Mansuroğlu'nun verdiği bilgiye göre, o dönemde İzmir'de yayımlanan *Şu'le-i Edeb, Hizmet ve Terakkî* gibi mecmua ve gazetelerde günün politikasına aykırı yazılar da yazmıştır. Anca, bu gazetelerin koleksiyonları İzmir'in işgâlinde kaybolduğu için Saîd Bey'in buralardaki yazılarından maalesef haberdar değiliz.[5] Onun elimizde bulunan yazıları, 1914-1915 yıllarında İstanbul'da İttihad ve Terakkî'nin Türkçü kanadının çıkardığı *İslâm Mecmuası*'nda yayımlanmıştır.

Mansûrîzâde Saîd, İttihad ve Terakkî Cemiyeti'nde de çalışmış, Meşrûtiyet'in ilanından sonra İttihad ve Terakkî Fıkrası'nca Saruhan mebusluğuna seçilmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar aynı fıkradan Saruhan ve Menteşe mebusu olarak siyasî hayatı devam etmiştir. Mevlevîliğe meyyal bulunduğu anlaşılan Mansûrîzâde, kitap ve makalelerinde esas olarak İslâm'ın prensipleriyle Batılı kavram ve değerlerin bağdaştırılabileceğini ve İslâmiyet'in modern hayatın ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olduğunu savunmaktaydı. Ancak ona göre ictihad temeline dayalı olarak yeni bir yöntemin ve yorumun yapılması da şarttı. Bu konulardaki yazı ve görüşleri dolayısıyla bir ara Şeyhulislâmlığa aday gösterilmesi söz konusu olmuş ise de, açık fikirliliğinin halk üzerinde iyi tesir yapmayacağı düşünülerek bundan vazgeçilmiştir. Mecliste görev yaptığı sırada partisi olan İttihad ve Terakkî Fırkası'nın politikalarına genel olarak bağlı kalmakla birlikte, bir ilim ve din adamı olarak görüşlerini serbestçe dile getirebilen ve zaman zaman da partinin getirdiği kanun tekliflerine muhalefet edebilen aktif bir milletvekili olarak bilinmektedir.

İstanbul'daki siyasî faaliyetlerinin yanı sıra ilmî çalışmalarını da sürdüren Saîd Bey, Dârulfünun Hukuk Fakültesi'nde, Fıkıh Tarihi müderrisliği yapmıştır. Bu konuda ders notu mahiyetinde bir kitap yazmışsa da basılmamış; müsveddeleri oğlu Prof. Dr. Mecdut Mansuroğlu'na verilmiştir. Son olarak İslâmiyet esaslarının yeni girilen Batı medeniyeti ihtiyaçları ile telif edilebileceğine dair etraflı bir eser hazırlamıştır. Ancak Türkiye'de yapılan inkılaplar böyle bir eseri aktüel olmaktan çıkardığı için, bu eser de basılamamıştır. Mansûrîzâde, Birinci Dünya savaşından sonra İstanbul işgâl edilince İngilizler tarafından Malta'ya sürülmek üzere takip edilmiş, kendisi Rodos Adası'na kaçtığı için yakalayamamışlardır. Burada iki yıl kalmış, İzmir'in Yunanlılar'dan geri alınması üzerine yurda dönmüş ve nihayet Ekim 1923'te İzmir'de vefat etmiştir.

---

5. Mansûrîzâde'nin buralarda kendi ismiyle hemen hemen yazısının bulunmadığı, varsa da müstear isimle yazdığı hakkında bir değerlendirme için bkz. Huyugüzel, *a.g.e.* 390.

Eserleri

1. *Keşfü'l-gatâ ani'l-hatâ* (Molla Hüsrev'in *Mir'at*'ına yazılmış hâşiyedir), İzmir 1898, Ahenk Matbaası.
2. *Tatbîkât-ı Mecelle (Cüz'-i evvel: Kitâbü'l-büyû')*, İstanbul 1328 (1912), Matbaa-i Ebüzziyâ.
3. *Hakîkat-ı İslâm*, İzmir 1329 (1913), Vilâyet Matbaası (Hakikat-ı İslâm Kütüphanesi).
4. *Usûl-ictihad*, İzmir 1329 (1913), Vilâyet Matbaası (Hakikat-ı İslâm Kütüphanesi).
5. *Meşrûtiyet'in muhâfazası meclis-i mesdûdun iâdesiyle kâimdir*, İzmir 1329 (1913), İttihat Matbaası.

Bunlar dışında onun fikirlerini *İslâm Mecmuası* başta olmak üzere bazı dergilerdeki yazılardan öğrenebilmekteyiz. Söz konusu makaleler ve yayımlandıkları dergiler şöyledir:

6. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men'olunabilir", (*İslâm Mecmûası*, 1 (1330), sayı: 8 s. 233-238); "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Cevâba Cevâb)" (*İslâm Mecmûası* 1 (1330), sayı 9, s. 280-284); "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Efkâr-ı Umûmiyyeye)" (*İslâm Mecmûası*, 1 (1330), sayı 11, s. 325-331); "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Yine Efkâr-ı Umumiyyeye)" (*İslâm Mecmûası*, 1 (1330), sayı: 12, s. 368-371); "Taaddüd-i Zevcât Meselesi Münâsebetiyle (Cevâba Cevâb)" (*İslâm Mecmûası*, 1 (1330), sayı: 13 s. 397-403).
7. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir" (*İslâm Mecmûası*, 1 (1330), sayı: 14 s. 295, 303); "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir (İzmirli İsmail Hakkı Beyefendi'ye)" (*İslâm Mecmûası*, 1 (1330), sayı 14, s. 429-432; 2 (1330), sayı: 22 s. 553-554; sayı: 23, s. 570-575; sayı: 24 s. 582-588; sayı: 25, s. 599-604).
8. "İctihâd Hatâları" (*İslâm Mecmûası*, 2 (1330), sayı: 21 s. 535-541; sayı: 23, s. 564-566; sayı: 26, s. 616-619; sayı: 27, s. 636-639; sayı: 28, s. 647-650; 2 (1330), sayı: 38, s. 804-808).
9. "Tenkid ve Takrîz: Kâmûs-ı Felsefe" (*İslâm Mecmûası*, 3 (1332), sayı: 43, s. 585-588; sayı: 44 s. 903-905; sayı: 48, s. 963-967; sayı: 49, s. 979-983).
10. "Şeriat ve Kânûn, Hûkûk-ı Âile Kânûnu Münâsebetiyle Ahkâm-ı Dîniyye ve Ahkâm-ı Kazâiyye" (*İslâm Mecmûası*, 4 (1333), sayı: 53, s. 1048-1054). Müellifin bu yazısı ilk önce *Hukuk Fakültesi Mecmûası*'nda yayınlanmış, ancak önemine binaen *İslâm Mecmûası*'nda tekrar yayınlanmıştır.

YAŞADIĞI DÖNEMİN SİYASÎ-FİKRİ YAPISI

Mansûrîzâde Said (1864-1923), II. Meşrûtiyet Dönemi'nde yaşamıştır. Bu dönem Tanzimat'la başlayan fikrî ve siyasî hareketliliğin en yoğun hale geldiği bir tarih kesitidir. Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'la başlayan döneminde, hukukî, iktisadî ve sosyal açıdan köklü değişiklikler yapılmış, devlete daha ziyâde Batılı bir çehrenin verilme gayretleri de bu dönemde belirgin hale gelmiştir. Aynı zamanda bu dönem, Osmanlı devletinin siyasî ve sosyal bütünlüğünün korunabilmesi için çeşitli fikirlerin yoğun bir şekilde ortaya konulduğu bir dönemdir. Belirtilen amaç yönünde fikri olanlar kendilerine yakın gördükleri yayın organlarında projelerini büyük oranda ortaya koymuşlar ve konuyla ilgili renkli ve hararetli tartışmalar yapmışlardır.[6] Bu dönemdeki siyasî ve dinî tartışmalar yoğun ve bir o kadar da renkli olduğu için, bazıları bu döneme "*siyâset laboratuarı*" adını vermiştir.[7] Berkes'in ifadesiyle, 1908-1918 yılları arasındaki on yıllık tartışma, buraya kadar izlenen iki yüz yıl birikmiş çağdaşlaşma sorunlarının tamamını kapsayan bir tartışma olmuştur.[8]

Mansûrîzâde, bu dönemin önemli kalemlerindendir ve İslâm hukuku ile ilgili olarak farklı yaklaşım ve görüşler ortaya atan isimlerden biridir. *İslâm Mecmuası, İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*'nda yazdığı yazılar bunun en açık delilidir.

Siyasî açıdan II. Meşrûtiyet Devri'nin en bariz özelliği, günbegün çökmekte olan devleti bu durumdan kurtarmak için yoğun çabaların su yüzüne çıkmış olmasıdır. Bu çabaların ortak hedefi, Batı'dan gelen hürriyet, eşitlik ve adalet gibi kavramları oldukça fazla işleyerek demokrasiye dayalı âdil bir yönetim kurmaktır.[9]

Dinî tartışmaları yapanlar ise galip temayüllerine bakılarak genel olarak *Türkçüler, Batıcılar* ve *İslâmcılar* adıyla üç ayrı gruba ayrılmışlardır.[10] Kara'nın da ifade ettiği gibi, bu fikir hareketlerini kesin çizgilerle birbirinden ayırmak

---

6. Geniş bilgi için bkz. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul 1997, s. 27-74; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1995, VIII, 496-563; Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Ankara 1994, s. 104; Kaşif Hamdi Okur, "II. Meşrûtiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık, c. 2, sy. 5, s. 256.
7. Sina Akşin, "Siyasal Tarih", *Türkiye Tarihi*, (Haz. Heyet. Yayın yönetmeni Sina Akşin), İstanbul 2000, IV, 45.
8. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1973, s. 362-363.
9. Bayram Kodaman, "1876-1920 Arası Osmanlı Siyasi Tarihi", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (haz. Komisyon), İstanbul 1993, XII, s. 55.
10. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, s. 29; Ayrıca bkz. Mümtaz'er Türköne, *Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri*, İstanbul 1995, s. 72-94.

mümkün değildir. Çünkü bu akımların birbirine benzeyen pek çok yönü vardır.[11] Meselâ; aslında İslâmcı akım içinde görülen Mansûrîzâde *taaddüd-i zevcât* konusunda Türkçüler'in görüşünü benimsemiş ve savunmuştur.

Bu akımların yöntemleri az veya çok farklılık arz etse de ortak amaçları, muasır medeniyet seviyesine uygun, hak, adalet, hürriyet ve eşitlik esaslarına önem veren bir Müslüman Türk toplumu oluşturabilmektir. Bir başka ifadeyle, Ziya Gökalp'in, *Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muâsırlaşmak* adıyla telif edip formülleştirdiği şekliyle "muâsır bir İslâm Türklüğü ibdâ etmeğe" çalışmaktır.[12] Aynı zamanda bu akımların ortak yönlerinden biri de muhtemel bir yeniden yapılanma hareketinde İslâm'ın yerinin ne olacağı sorusuna cevap aramaktır.[13]

Bu üç fikir akımının ortak fikirleri ise şu şekilde ifade edilebilir: Fıtrî, aklî ve tabiî bir din olan İslâm'ın, asrın gereklerine uygun bir şekilde uygulanması için ictihad müessesesine işlerlik kazandırılması gerekir. Bu konuda müttefik olan söz konusu akımlar, ictihada nasıl işlerlik kazandırılacağı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Türkçü kanadın önde gelen isimlerinden Ziya Gökalp, klasik fıkıh ve usûl-i fıkıh literatürünün kavramlarına eleştirel açıdan yaklaşıp sosyolojik yönü ağır basan yeni anlamlar yüklemekten yana iken[14]; İslâmcı Mansûrîzâde, bunlara yeni anlamlar yüklemeden, bu hukuk çerçevesinde kalınarak, ancak bazı noktalarda bakış açısını değiştirmek sûretiyle ictihada işlerlik kazandırılabileceği görüşündedir. Nitekim görüşlerini tespit için başvurduğumuz makaleleri, Mansûrîzâde'nin bir açıdan ictihada işlerlik kazandırmanın zorunluluğu bir başka bakımdan ise bunun metodu hususundaki çabalarını yansıtmaktadır.

FİKİRLERİNİN ARKAPLANI

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mansûrîzâde'nin görüşlerinin arka planında üç temel etken bulunmaktadır. Bunlardan *birisi, Hukuk-ı Aile Kararnamesi*nin hazırlanması; *ikincisi,* kendi döneminde özellikle Nizamiye mahkemele-

11. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul 1994, s. 9; Berkes, bu üç akımın oluşumunu aynı dönemdeki parti oluşumlarıyla aynı düzlemde görmez. Ona göre, parti ayrılıkları milliyetler arası sorunlar, milliyetlerle devlet arası ilişkiler gibi sorunlar etrafında döner. Bu üç düşünce ise çağdaş uygarlık karşısında yalnız Türk Müslümanlarının sorunları etrafında döner. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 362.
12. Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, İstanbul 1960, 10-12.
13. Okur, "II. Meşrûtiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit", s. 257.
14. Okur, *a.g.m.* s. 259.

rinde faizin uygulanıyor olması; *üçüncüsü* ise, Batı'da ortaya çıkan yenilenme ve *tabiî hukuk* düşüncesinin etkisinde kalınmış olmasıdır[15].

Hukûk-ı Âile Kararnamesi'nin hazırlanmasında bu dönemin önde gelen fikir hareketleri olan *Batıcılık, Türkçülük* ve *İslâmcılığın* önemli tesiri olmuş, bazı maddelerin düzenlenip kararnamede yer alması büyük tartışmalara yol açmıştır. Bu vesile ile tartışılan maddelerden biri de çok evliliğin kamu otoritesi tarafından yasaklanıp yasaklanamayacağı meselesi olmuştur. Mansûrîzâde, *İslâm Mecmuası*'nda yer alan makalelerinin önemli bir bölümünü bu münasebetle yazmıştır.

Mansûrîzâde'nin özellikle faiz konusundaki görüşlerinin arkasında, genel olarak kendinden önce özel olarak da kendi döneminde Osmanlı'daki faiz uygulamalarının rol oynadığı anlaşılmaktadır. Zira ortaya koyduğu düşüncelerden anlaşıldığına göre o, *faiz* ile *riba* arasında bir ayrıma gitmekte ve ribanın haram olduğunu söylerken faizi paranın kirası olarak değerlendirmekte ve kanunî faizi caiz görmekte, İslâm'daki faiz yasağını ise tefecilikle sınırlandırmaktadır. Bu konudaki fikirlerini ortaya koyarken, Osmanlı'da tefeciliğin önüne geçmek için kanun kontrolünde ve belli oranlarda, değişik adlar altında caiz olduğuna fetva verilen faiz uygulamalarından etkilenmiştir.[16] Onun bu görüşlerini ortaya koymasında kendi döneminde Nizâmiye Mahkemelerinde uygulanmakta olan kanuni faizin de etkisi olduğu düşünülebilir. Böylece o, bu şekildeki bir faiz uygulamasının dinen bir sakınca taşımadığına kamuoyunu ikna çabası içerisine girmiş olabilir.[17]

Batı'da ortaya çıkan tabiî hukuk düşüncesi, Montesquieu (ö. 1689-1755)'dan itibaren çok sayıdaki yazar, hukukçu ve düşünürü etkilemeye başlamıştır. Osmanlı'da da etkisini gösteren bu düşünceden Mansûrîzâde'den önce Yeni Osmanlılar diye bilinen grup etkilenmiş ve İslâm hukuku ile tabiî hukuk arasında bir ilişki kurma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Meselâ Yeni Osmanlı düşüncesinin en önemli temsilcisi olan Nâmık Kemâl, Montesquieu'nun fikirlerini İslâm hukuk kurallarıyla uzlaştırmaya çalışmış ve bu kuralların, Montesquieu'nun ifadesinde olduğu gibi, tabiî hukuktan başka bir şey olmadığını ifade etmiştir.[18]

---

15. Bkz. Abdullah Kahraman, "Mansûrîzade Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt V, Sayı, 1, Sivas, 2001, 227-231.
16. Osmanlı'da faiz uygulamaları için bkz. Mustafa, Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, Ankara 1996, II, 175-180; Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, Ankara 1958. s. 124; Süleyman Uludağ, *İslâm'da Fâiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, İstanbul 1988, s. 194-196.
17. Benzer bir değerlendirme için bkz. Okur, "II. Meşrûtiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit", s. 274.
18. Yeni Osmanlılar akımı ve Namık Kemal'in fikirleri için bkz. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 256-263; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev. M. Kıratlı),

Mansûrîzâde'nin de bu düşüncenin etkisi altında kaldığı "Usûl-i İctihâd" ve "Hakîkat-ı İslâm" adıyla yazdığı makalelerden açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre, kanunların en iyisi tabiattan alınan ve tabiat kanununa uygun olandır. Bu anlamda şer'î hükümler tabiî hukuktan başka bir şey değildir. Zira onlar tabiî kanunlar mesâbesinde olan birtakım genel kurallardan elde edilmişlerdir.[19]

KLASİK FIKHIN SINIRLARINI ZORLAYAN BAZI GÖRÜŞLERİ

Cevaz Ahkâm-ı Şer'iyyeden Değildir

Klasik fıkıh ve fıkıh usûlü literatüründe cevazın (*mubâh*) ahkâm-ı şer'iyyeden biri olduğu bilinmektedir. Usûlcülerin çoğunluğu bu görüştedir. Mu'tezile'den bazıları ise cevazın ahkâm-ı şer'iyyeden olmadığı kanaatindedir.[20] Mansûrîzâde'nin, bu görüşten etkilendiğini tahmin etmekteyiz. Mansûrîzâde'ye göre, fıkhın esasını *kavâid-i esâsiyye* denilen temel kurallar oluşturmaktadır. Şer'î hükümler ise ancak bunlara dayanılarak ve bunlara uygun olarak oluşturulabilir.[21] Çünkü bu kurallar tabiî olarak ortaya çıkan her hâl ve harekette ve bütün tabiat alanında geçerli olan tabiat hükümlerinden alınmıştır. *Zarar izâle olunur, zarûretler kendi mikdârınca takdîr olunur, bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir, zarûretler memnû' olan şeyleri mübah kılar, adet muhakkemdir, zamanın tebeddülüyle ahkâm tebeddül ve teceddüd eder* gibi kuralları[22] örnek olarak zikreden Mansûrîzâde, bu kuralların tamamen tabiat ile uyum içerisinde, tabiî ve fıtrî hükümler olduğu görüşündedir.[23] Ona göre, fıkhın geleneksel yapısı bir tarafa bırakılmalı, örfe dayanıp örfün değişmesiyle birlikte değişen ve bugün için dayandığı temellerin geçerliliği kalmamış hükümler atılmalı, şeriatın tabiî esaslarına dayanan temel esaslar çerçevesinde yeniden fıkhî hükümler va'z ve tesis edilmelidir. Ancak bu şekilde "esas itibariyle asr-ı saâdete, tatbîkât itibariyle bu asra uygun ve uyarlanmış" hükümlere ulaşmak mümkün olacaktır. Aslında şeriat nâmı da sadece bu hükümlere verilebilir. Çünkü şeriat meselelerin şeklî kalıpları değildir.[24]

Ankara 1991. s. 142; Ebu'l-Ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa,* Ankara 1996, s. 199; Türköne, *Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri*, s. 72-80.

19. Bkz. *Hakîkat-i İslâm*, Aydın Vilayet Matbaası 1329, s. 3-6.
20. Bkz. İbn Kudame Muvaffakuddin, *Ravzatu'n-nâzır*, Kahire 1397, 21.
21. *Usûl-i İctihâd*, s. 4-5-16.
22. Söz konusu kurallar için bkz. Mecelle, md. 20, 22, 2, 21, 36, 39.
23. *Hakîkat-i İslâm*, s. 3-6; *Usûl-i İctihâd*, s. 14-16.
24. *Hakîkat-i İslâm*, s. 16.

Fukahânın "*Esas kâideden istisnadır.*", "*Esas kâidelere muhaliftir.*" diyerek oluşturdukları hükümlerin şer'î hüküm olarak adlandırılamayacağını söyleyen Mansûrîzâde, şeriatı va'zedenin bile istinâd ettiği aklî esaslara muhalif hükümlerin şeriat ahkâmından sayılamayacağı görüşündedir.[25]

Ona göre *cevaz,* fıkıh usûlcülerinin kabul ettiği gibi şer'î bir hüküm değildir, dolayısıyla caiz olan hususlar kamu otoritesi (*ulu'l-emr*) tarafından yasaklanabilir. *Cevaz*: *Bir şey hakkında yapma veya yapmama zorunluluğu (vücûb ve hurmet) bulunmamasıdır.* Bir şey hakkında caiz denilirse bu vücûb ve hurmeti yok mânâsından başka bir şey ifade etmez.[26]

Cevazın şer'î bir hüküm olmadığını ispat sadedinde Mansûrîzâde şu görüşlere yer verir: "Cevâz şer'î bir hüküm değildir. Çünkü şeriat, nizam ve intizamı korumak maksadıyla tesis edilmiş bir kanundan ibarettir. Kanun fiil ve hareketleri kayıt altına almak için va'zolunur. Fiil ve hareketleri kayıtlamak için oluşturulan hükümler *vücûb* ve *hurmet* gibi hükümlerdir. *Sıhhat* ve *fesâd* gibi hükümler ise şer'î emir ve nehiylerin sonucu olduklarından *vücûb* ve *hurmet* anlamı taşırlar. Dolayısıyla bunlar da fiil ve hareketleri kayıt altına almak maksadına hizmet ederler. *Cevaz ise fiil ve hareketin serbest oluşunu ifade etmekten ibaret olup kayıtlama gibi bir fonksiyonu bulunmadığından şer'î bir hüküm değildir.*"[27]

Cevazı Şer'î Hüküm Saymanın Yol Açtığı Bazı Problemler

Cevaz'ı şer'î hükümlerden saymanın pek çok probleme yol açtığını ifade eden Mansûrîzâde, bunları şu şekilde sıralamaktadır:

Mezhep imamlarının tamamı ve fukahânın çoğunluğu, cevaz'ın şeriat hükümlerinden olduğu yolunda görüş bildirmiş ve ictihad etmişlerdir. Şüphe yoktur ki, bu ictihadlarıyla bütün fiil ve hareketleri şeriatın kapsam alanına, hüküm ve tesiri altına sokmuş olmaktadırlar.[28] Çünkü hangi hüküm olursa olsun, ya yapılması yapılmamasına veya tam aksine, yapılmaması yapılmasına tercih olunur. Veyahut hiçbiri tercih olunmamış bulunur. Birincisi *vücûb*, ikincisi *hurmet*, üçüncüsü *cevaz*'dır. Bu taksim şekli, olumsuz ve olumlu (nefy ve is-

25. *Usûl-i İctihâd*, s. 15-16. Bu ifadesiyle Mansûrîzâde, özellikle Hanefîlerin "kıyasa muhalif olmakla birlikte istihsânen caizdir" tarzındaki yaklaşımlarına dikkat çekiyor olmalıdır.
26. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası*, c. 1, sy. 10 (1330-1332), 298.
27. *A.g.m.* s. 296.
28. Usûlcüler şer'î hüküm tanımları için bkz. İbn Abdüşşekûr, *Müsellemu's-sübût* (*Mustasfa* ile birlikte), I, 54; Abdulkerîm Zeydân, *el-Vecîz*, Bağdat 1985, s. 23.

pat) arasında gidip gelen akla dayalı bir taksim olduğundan tabiî ki dördüncü bir kısım tasavvur olunamaz. İşte bu ictihad, vücûb ve hurmeti ile sınırlı bir sahaya ait olan şeriatı, bütün fiil ve hareketlere teşmîl ettiğinden tabiî ki şeriat bütün hükümlerini tafsilâtıyla ifade edemiyor, birçok şeyin cevazı hakkında açıklık (sarâhat) bulunamıyor ve böyle açıklık bulunmadığı için şeriat nazarında cevazı gerçekleşmemiş ve açıklanmamış diye yapılmasına ve icrasına da engel olunuyor. Hatta her şeyin cevazı hakkında şer'î bir delil aranıyor, delil bulunamayan hususlarda ise, "*Yasak (hatar) ibâha üzerine tercih olunur.*", "*Şüpheye düşülürse haramlık cevâz ve ibâhaya galebe eder.*"[29] gibi kurallara dayanılarak yasak hükmü veriliyor.[30] Böyle olunca da menfaatler elden kaçıp gidiyor. Zararlı olan şeyler üreyip duruyor. Her yeniliğe (*teceddüd*) karşı evvel emirde şeriat, red ve inkâr ile karşılık veriyor. Çünkü cevazı tasrîh edilmemiş oluyor. Sonra yavaş yavaş şeriatın hüküm ve tesiri azalıyor ve şeriat bir acz ve za'f içinde kalıyor. Cevaz da şeriat hükmü olarak vücûb ve hurmet gibi fetva istemeye ve vermeye ihtiyaç duyuluyor. Hakkında sarih nakillere dayalı fetvalar veriliyor. İşte bu mefsedetlerin ve sakıncalı şeylerin hepsi bu hatalı ictihaddan kaynaklanıyor.[31] Telgraflar, telefonlar ne bir şer'î fetvanın tebliğine ne de bir şeriat hükmünün ispatına vasıta oluyor. Çünkü caiz oluşunda açıklık yoktur, cevaz da vücûb ve hurmet gibi açıklamaya muhtaçtır, onun hakkında da ayrıca açıklık gerekli olduğu söyleniyor.[32]

Cevazın şer'î bir hüküm sayılması durumunda normal ve sıradan hareketlerin bile şer'î bir hükme dayandırılması gerektiğine dikkat çeken Mansûrîzâde, akıl ve mantık dışı olan bu ictihada göre hareket edilirse, yeme ve içmenin, hatta yürüyüp hareket etmenin caiz oluşu bile bir delile dayandırılacağını söylemektedir. Nitekim bu ictihaddan hareket eden fıkıhçılar, "كلوا واشربوا ولا تسرفوا = *Yiyin için, fakat israf etmeyin.*"[33] âyetini, yeme ve içmenin caiz oluşuna, "خلق لكم ما في الارض جميعا = *O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı.*"[34] âyetini de kâinatta olan her şeyden faydalanmaya delil saymışlardır. Hâlbuki birinci âyet, yeme ve içmenin cevazını değil, israfın haramlığını, ikinci âyet ise Allah'ın insanlara verdiği nimetleri ifade etmek için nâzil olmuştur.[35]

---

29. Bu kurallar ve önekleri çin bkz. İbn Abdüşşekûr, *a.g.e.* II,182, II, 203; İbn Sübkî, *Cemul'-cevâmi'* (Bennani Haşiyesi ile), II, 374; İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-nezair* (Hamevi'nin haşiyesi ile), Beyrut 1985, I, 335; Suyûtî, *el-Eşbah ve'n-nezair*, Beyrut 1987, s. 209.
30. Mansûrîzâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", 301.
31. *A.g.m.* s. 290-296.
32. *A.g.m.* s. 301.
33. 6/A'râf, 31.
34. 2/Bakara, 29.
35. Mansûrîzâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", s. 297.

Mansûrîzâde'ye göre, kanun ve şeriatlarda bir şeyin caiz olduğunun söylenmesi, mükelleflerin yapıp yapmama arasında serbest bırakıldıkları (mubah) hareketleri şeriatın kapsam alanına dâhil etmek anlamına gelmez. Aksine bununla anlatılmak istenen şudur: *Bu şey hakkında hiçbir hüküm verilmemiş, buna hiçbir şekilde müdahale edilmemiş, şeriat ve kanunun kapsam alanına sokulmamış, önceki aslî durumu ne ise yine o durumda bırakılmıştır.*[36]

Mansûrîzâde, cevaz'ın şer'î bir hüküm olarak değerlendirilmesinin yanlışlığını izaha çalışırken örnek olarak, "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني و ثلاث و رباع = *Size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın.*"[37] mealindeki âyeti de ele almakta ve usûlcülerin bunu anlayış biçimini şu şekilde eleştirmektedir:

Usûlcülere göre bu âyetten maksat, dört kadınla evlenmenin caiz oluşunu ifade etmektir.[38] Hâlbuki âyet dörtten fazla evliliğin haram olduğunu bildirmek için nâzil olmuştur. Eğer çok eşle evlilikte böyle bir haram kılma yönü olmasa idi sadece bunun caiz olduğunu açıklamak için ne bir âyet nâzil olur ne bir hadis vârid olurdu.[39]

Öte yandan Mansûrîzâde, cevaz ve imkân dairesinin sınırsız denecek kadar geniş olduğunu ve bunların tafsilâtıyla açıklanamayacağını da ileri sürmekte ve cevazı hakkında hitap vârid olan hususlara şöyle bir yorum getirmektedir:

Bir şey hakkında hitap ve beyan vârid olsa da yine cevaz, hitap ve beyan ile sabit değildir. Bir şeyin cevazına dair hitap ve beyan, o şey hakkında vücûb ve hurmeti ifade eden hiçbir hitap ve beyan vârid olmamıştır ve bu yolda hitap ve beyanın vârid olmayışı sebebiyle cevazı sabit olması demektir... Cevaz hiçbir şekilde hitabın eseri olamaz. Dolayısıyla şeriat hükümlerinden sayılamaz. Hulâsa cevaz hiçten başka bir şey değildir.[40]

Mansûrîzâde'nin bu makalede ileri sürdüğü görüşler onun çok eşle evlilik konusunda savunduğu fikirlerin de temelini oluşturmaktadır. Çünkü o, bu konuyu cevaz alanında kabul etmekte ve ulu'l-emrin cevazda tasarruf yetkisinin bulunduğunu söyleyerek çok evliliğin kamu otoritesi tarafından yasaklanabileceğini savunmaktadır. Hatta ulu'l-emr bu gibi cevaz alanlarında da tasarruf edemez ise o zaman, *"Ey inananlar! Allah'a, Elçiye ve ulu'l-emre (sizden olan buyruk sahibine) itâat edin..."*[41] şeklindeki âyetin bir hüküm ve mânâsının kalmayacağını iddia etmektedir. Zira görevi sadece Şâri'in belirlediği hu-

36. *A.g.m.* s. 297.
37. 4/Nisâ, 3.
38. Usûlcülerin bu görüşü için bkz. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, İstanbul (ts.), s. 98; Zeyd3an. *el-Vecîz*, s. 339; Zekiyyüddîn Şâbân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 314.
39. Mansûrîzâde, *a.g.m.*. s. 398.
40. *A.g.m.*. s. 302.
41. 4/Nisâ, 59.

suslara uymaktan ibaret olan bir ulu'l-emr ne şekilde bir tasarrufta bulunacak ki, ona itaat vâcip olsun.[42]

Şeriat Başka Kanun Başkadır

Mansûrîzâde'ye göre, şeriat ve kanun aynı şeyler değildir; şeriat başka, kanun başkadır. Şeriat ile kanun arasındaki ilişki, *kanunun şeriatın bazı hükümlerinde özellikle de caiz olan hususlarda tasarruf yapmaktan doğmaktadır.* Bununla birlikte *şeriat başka kanun başkadır.* Mansûrîzâde bu konudaki ayrımını İslâmî hükümlerin klasik fıkıhçılar tarafından *diyânî* ve *kazâî* olarak tasnif edilmiş olmasına dayandırmaktadır[43].

Mansûrîzâde'ye göre, şeriat ile kanun arasında kesin bir ayrım vardır. *Şeriat başka, kanun başkadır; çünkü kanun şeriatın diyanî hükümlerini ihtiva etmediği gibi kazaî hükümlerin tamamını da ihtiva etmez.* Kanunun doğruluğunu ve yanlışlığını belirlemede ölçü şeriattır. Caiz'de tasarruf bu konuda önemli bir örnektir. Şöyle ki:

> *Ulu'l-emr, şeriatın yasakladığı şeyi emrederse şeriat'a muhalif, fakat yasaklamadığını yasaklayacak olursa şeriat'a uygun davranmış olur. Meselâ; "Nikah iki şâhit huzurunda mün'akit olur." hükmü, şâhitler huzurunda, hâkim olmadan, yapılan bir nikâhın caiz olduğunu ifade etmektedir. Ancak şeriat hâkim huzurunda akdedilmeyen nikâhları yasaklamadığı hâlde kamu otoritesinin bunları yasaklaması şeriata uygun kanun yapmak demektir.*[44]

Ona göre, şeriata muvafık kanun yapacak olan ulu'l-emr, sadece caizde tasarruf yapmak, yani şeriatın caiz kıldığı hususları gerektiğinde men'etmek sûretiyle bunu yerine getirecektir.

---

42. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men'olunabilir", *İslâm Mecmuası*, c. 1(1330), sy. 8, s. 236.
43. Haddizatında bu esasa dayanarak şerîat ve kanun ayırımı yapan sadece Mansûrîzâde değildir. Onun döneminde başta Ziya Gökalp olmak üzere pek çok kişi bazen benzer kavramları kullanarak bazen de diyanî ve kazaî yerine semavî ve ictimaî gibi kavramları koyarak aynı anlayışı sürdürmek istemişlerdir. Gökalp hem diyanî-kazaî hem de semavî-ictimaî gibi kavramları kullanırken (bkz. Gökalp, "Diyanet ve Kada", *İslâm Mecmuası* (1333), s. 756-760, "Fıkıh ve İctimâiyât", II, 42-43), Celal Nuri daha çok semavî-ictimaî tabirlerini tercih etmiştir. Bkz. Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, s. 168. Kazanlı Ziyâeddin b. Fahreddîn benzer görüşlere sahiptir ancak onun görüşleri daha nettir. Bu âlime göre şerîat, Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas delillerinden herhangi birine dayanan hükümlere, kanun ise, zaman veya mekânın gerektirmesine göre sırf rey ve ictihadictihad ile düzenlenen hükümlere denir. bkz. *Dinî ve İctimâî Meseleler*, İstanbul 2007, 32-34.
44. Mansûrîzâde, "Şerîat ve Kanun", 532-533.

Şeriata bir ilâhîlik kanuna ise beşerîlik atfeden Mansûrîzâde, şeriatın kanun vazifesi görmeyeceğini, dolayısıyla da her hükûmetin kendi kanununu yapması gerektiği görüşündedir. Ona göre:

Şeriat, Cenab-ı Hak tarafından va'zolunan ahkâm-ı dîniyyedir. Kanun, ulu'l-emr tarafından va'zolunan ahkâmdır. Her hükûmet kanunlarını kendisi yapmak durumundadır. Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn de kendi kanunlarıyla idare-i hükûmet etmişlerdir. Din ve şeriat onları kanun va'zetmekten müstağnî kılmamıştır. Şeriat tam olarak kanun vazifesini îfâ edemediği gibi kanun da şeriat derecesine yükselemez. Şeriat, ulu'l-emr'e caizde tasarruf yetkisi vererek kanun va'zetme yetkisi bahşetmiştir. Bu çerçevede kanun yapmak şeriata aykırı olmayıp Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn bu esas dairesinde hareket ettiği hâlde, fukahâ bu konuda zuhûl (hata) etmiştir.[45]

Bu hususu *müellefe-i kulûb*a zekâttan pay verme örneği ile açıklayan Mansûrîzâde, şu görüşlere yer verir:

Zekâtın kimlere verileceğini açıklayan âyet, sekiz sınıf arasında *müellefe-i kulûb*u da saymıştır. Hanefîlerin de içinde bulunduğu çoğunluk, zekâtın bu sekiz sınıfın her birine verilebileceği gibi, sadece bir tek sınıfa da verilebileceği kanâatindedir. O hâlde zekâtın bu sınıflara verilmesi vacip, herhangi birine verilmesi ise caizdir. Bu sebeple müellefe-i kulûba zekât vermek de vacip değil, caizdir.

Hz. Peygamber Dönemi'nde bu sınıfa zekâttan pay verilirdi. Bu durum *müellefe-i kulûb*a zekât verilmesini emreden bütçe kanunu idi. Bu bütçe şeriat değildir. Çünkü şeriat müellefe-i kulûba zekât verilmesini emretmiyor sadece caiz kılıyordu. Yani şeriat bütçeyi tanzim etmiyor, bu sınıfların duruma göre bir kısmını pay alanlar listesine dâhil etme, bir kısmını da çıkarma şeklindeki düzenlemeye müsaade ediyordu. Bu demektir ki, *veliyyü'l-emr* olarak Hz. Peygamber, cevazda tasarruf ederek şer'an caiz olanı emretmiş ve bir kanun va'zetmiştir. Bu sebeple asr-ı saâdette *müellefe-i kulûb*a zekât vermek, o devirde, şer'an câiz, fakat kânûnen vacip idi. Ancak Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti sırasında Hz. Ömer'in teklifi ile bu bütçe kanunu değişti ve *müellefe-i kulûb* bütçeden çıkarıldı. Artık *müellefe-i kulûb*a zekât vermek şer'an caiz, fakat kanunen yasak olmuş oldu. Bu uygulama da şeriat değil, Hz. Peygamber'in bütçe kanunu gibi bir kanun idi ve bu kanun da önceki gibi şeriata uygun idi. Çünkü her ikisi de cevazda tasarruf edip biri şer'an caiz olanı emretmiş, diğeri ise yasaklamıştır.

Durum böyle iken Hz. Ömer'in teklif ettiği ve *müellefe-i kulûb*a zekât verme yasağını öngören hükmü kanun değil de şeriat saymak fıkıh usûlünün temel kurallarına aykırıdır. Çünkü eğer bu yasaklama kanun değil de şeriat ise, ce-

45. Mansûrîzâde, *a.g.m. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. 2, sy.8,(1332-1334), s. 601.

vaza delâlet eden âyet, bu şer'î düzenleme ile neshedilmiş demektir. Zira *şeriat şeriatı nesheder.*[46] Bunun sebebi, şer'an caiz olan bir şeyin, şeriat tarafından men'edilecek olması hâlinde cevazın neshedilmiş ve değiştirilmiş olmasıdır. Bir şey aynı anda şer'an hem caiz hem de yasak olamaz. Zira hiçbir şey tek bir bakış açısından birbirine zıt nitelikler ile nitelendirilemez. Ancak bakış açıları değişirse o zaman nitelendirilebilir. Meselâ bir şey diyâneten caiz, fakat kazaen yasak olabilir. Diyânî hüküm ile kazaî hüküm birbirini neshetmez. Zira şer'an caiz olan bir şey kanunen yasak olabilir.[47]

Böylece kanunun kazaî yönüne vurgu yapan Mansûrîzâde'ye göre şeriat, hükümlerin diyânî yönünü, kanun ise kazaî yönünü oluşturmaktadır.

Mansûrîzâde'nin, şeriat ve kanun arasındaki ilişki ve bunların birbirinden farkı konusunda vardığı sonuç ise şöyledir: Bir milletin idaresi için şeriat ile yetinilemez; belki hâl ve maslahata göre caiz olan hususlarda tasarruf eylemek ve gerektiğinde şeriatın yasaklamadıklarını kanunen yasaklamak icap eder. Her hususta buna şer'an imkân vardır. Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in birbirine zıt bütçe kanunları bu hakikatı ispata kâfidir.[48]

Taaddüd-i Zevcât (Çok Eşle Evlilik) İslâmiyet'te Yasaklanabilir

"İslâm şeriatında taaddüd-i zevcât tecvîz olunmuş olup bunu kabul etmek İslâm'da zarurîdir. İslâmiyet bunu kabulden imtina edemez. Bu meselede İslâm dininin diğer dinlerden farkı vardır." şeklindeki düşünceleri yanlış bulan ve eleştiren Mansûrîzâde, bu yaklaşımın Avrupalılar ve bütün medenî topluluklar nezdinde İslâm şeriatının tenkid ve itiraza maruz kalmasına sebebiyet verdiğini söylemektedir. Ona göre, bu gibi yanlış düşünceler sebebiyle söz konusu topluluklar, İslâm dünyasında hâlâ Orta Çağ vahşetinin hüküm sürdüğünü sanıyorlar. Bu itiraza karşı İslâm dünyasının cevap ve müdafaaları da söz konusu itirazları te'yîd ediyor. Mu'terizler İslâm'da bu konuda bağlayıcı bir hüküm bulunduğunu sanarak İslâm'a itiraz ediyor, müdâfiler de söz konusu durumu muhafaza etmek için faydalarından akıl ve hikmete uygunluğundan bahsedip duruyorlar.[49]

---

46. Bkz. Gazalî, *el-Mustasfâ*, Beyrut 1356, I, 18; M. Vehbe Zühaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dımaşk, 1986, II, 973vd.; Zekiyyüddin Şâbân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 431.
47. Mansûrîzâde, "Şerîat ve Kanun", s. 602-603.
48. Mansûrîzâde, *a.g.m.* s. 606.
49. Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men'olunabilir", *İslâm Mecmuası*, c. 1(1330), sy. 8, s. 233.

Taaddüd-i zevcâtın belirtilen şekilde savunulmasını eleştiren Mansûrîzâde, Avrupalıların itirazına şu şekilde cevap verilmesi gerektiğini teklif ediyor:

İslâm şeriatında bu konuda bağlayıcı bir hüküm bulunmayıp konu, ulu'l-emr'in emir ve yasaklamasına tâbi bir meseledir. İslâmiyet taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasına kesinlikle engel değildir.[50]

Bu görüşünü ispat etmek için, *"Ey inananlar! Allah'a, Elçiye ve sizden olan buyruk sahibine (ulu'l- emr'e) itâat ediniz..."*[51] âyetini delil getiren Mansûrîzâde, âyetin *umûmiumûmilik* ve *mutlaklık* ifade ettiğini söyleyerek, emrettiği ve yasak kıldığı her konuda, ulu'l-emr'e itaatin gerekli olduğunu ifade ediyor. Ancak bu sözünün yanlış bir anlamaya sebebiyet vermemesi için de, "Fakat şeriatın emir ve nehyine muârız olan yerde itaat etmeyiniz." kaydının ilave edilmesini gerekli görüyor. Buradan hareketle şeriatın emir ve nehyine aykırı olarak ulu'l-emr'in emir ve yasak koyma yetkisinin olamayacağını, böyle bir sınırlamayı aklın idrâk edebileceğini ve bu konuda bütün İslâm âlimlerinin ittifak hâlinde bulunduğunu belirtiyor.[52]

Mansûrîzâde, çok eşle evliliğin İslâm'da caiz alanına giren şeyler cümlesinden olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir:

"İşte taaddüd-i zevcât şeriat-ı İslâmiyyede, hakkında şer'î emr ve nehyi vârid olmamış *"...Size helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın..."*[53] âyet-i celilesiyle cevazı beyan edilmiş caiz bir emirden başka bir şey değildir.[54] Emir ve nehiy alanı dışında kalıp hakkında olumlu veya olumsuz hiçbir nass-ı şer'î bulunmayan *cevaz* alanında ulu'l-emr çok geniş yetki sahibidir ve olmalıdır. Ulu'l-emre itaatin gerekli olduğu üzerinde mezhep ihtilâfı ve ictihad tartışması olamaz.[55] Çünkü eğer ulu'l-emr'in öyle caiz olan şeylerde de selâhiyeti inkâr edilirse esasen vâcib olan şeyi men'etmeye veya memnu' bir fiili emretmeye selâhiyeti olmadığından artık ulu'l-emr'in şer'an hiçbir şeyde emir ve nehye selâhiyeti olmaz ve mezkur âyet-i celîlenin hüküm ve mânâsı kalmazdı.[56]

Mansûrîzâde'nin ifadesine göre, şeriat ulu'l-emr'e o kadar yetki vermektedir ki, onların emir ve nehyini kendi emir ve nehyi yerinde saymaktadır. Dolayısıyla ulu'l-emr'in emrettiği şeyin yapılması şer'an vâcip, nehyettikleri ise şer'an yasak sayılmaktadır. Çünkü şeriat ulu'l-emr'e itaati vâcip kılmaktadır. Bu yolla şeriat onların emir ve nehiylerini takviye etmektedir. Bu, üstünde başka bi-

---

50. *a.g.m.* s. 234.
51. 4/Nisâ, 59.
52. Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men'olunabilir", s. 234.
53. 4/Nisâ, 3.
54. Mansûrîzâde, *a.g.m.* s. 237.
55. Mansûrîzâde, *a.g.m.* s. 236.
56. Mansûrîzâde, *a.g.m.* s. 236.

rinin düşünülemeyeceği kadar büyük bir yetkidir. Şâyet şeriat nazarında ulu'l-emr'in emir ve nehye selâhiyeti olmazsa şeriat onun bu tür tasarruflarını takviye etmez, aksine iptal ederdi.[57]

Paranın Kiraya Verilmesi Caizdir

Mansûrîzâde'nin değerlendirmesine göre, fukahânın icâre için yaptıkları tariften hareketle en önemli ihtiyaçlardan ve hayatî zarûretlerden olan paranın kiraya verilmesi işlemini de caiz görmemişlerdir. Ona göre fukahânın bu konudaki görüş ve gerekçeleri şöyledir:

Paranın icâresi sahih değildir. Çünkü paradan faydalanmak ancak harcama ve tüketme yoluyla olur. Para *ayn* kabilindendir. *Ayn*ları harcayıp tüketmek üzere icâre yapmak ise sahih olamaz. Meselâ; yüz lirayı bir sene müddetle dokuz lira kira bedeli mukabilinde îcâr etmek sahih değildir. Çünkü *ayn*'ı tüketmek üzere akdedilen icâreler sahih olmazmış.[58]

Fukahânın bu görüşlerinin hiçbir şer'î delile dayanmayıp sadece icârenin tarifine dayandığını, tarifin ise hiçbir hüküm ve önemi olmadığını söyleyen Mansûrîzâde, fıkıh ve şeriatı iyi bilmeyenlerin, İslâm hukukunda fazla para mukabilinde para alıp vermenin mutlak olarak ribâ olduğunu ve şer'î nasslarla men'edildiğini sandıklarını iddia etmektedir.[59]

Mansûrîzâde'nin görüşüne göre, şer'î nasslar ile, parayı kiraya vermek değil, parayı fazla para karşılığında satmak yasaklanmıştır. Çünkü ribâ hakkındaki âyet ve hadisler açıkça ribânın bey' (alış-veriş) kabilinden olduğuna delâlet etmektedir. Fukahâ ise ribâyı fâsit alış-verişlerden saymaktadır. Paranın kiraya verilmesini de *icâre konusu*nda ayrıca zikredip ribâ olur diye değil de, *ayn*ın tüketilmesi üzerine yapılmış bir kira akdi olması dolayısıyla caiz görmemektedirler. Kısacası Mansûrîzâde'ye göre, ribâ, paranın fazla paraya karşı satılmasıdır. Paranın icâresi ise satma (bey') olmadığından ribâ değildir.[60]

İslâm hukukunda paranın fazla para karşılığında satılamayacağını, fakat kiralanabileceğini iddia eden Mansûrîzâde, fazla para mukâbilinde para alınıp verilebileceğini savunmaktadır. Çünkü bu işlem icâre olarak yorumlanır, aradaki fazlalık da kira bedeli olduğunu söylemektedir[61].

---

57. Mansûrîzâde, *a.g.m.* s. 237.
58. Mansûrîzâde, "İctihâd Hataları", *İslâm Mecmuası*, c. II (1330), sy. 28, s. 649.
59. Mansûrîzâde, *a.g.m.* s. 649.
60. Mansûrîzâde, *a.g.m.* s. 649.
61. Mansûrîzâde, *a.g.m.* s. 649.

Mansûrîzâde faiz konusundaki görüşlerini şu cümleleriyle daha net bir şekilde ifade etmektedir: "Demek oluyor ki, şeriat-ı İslâmiyyede faiz ile para alıp vermek mutlak olarak yasaklanmış değildir. Yasak olan, yalnız parayı fazla para ile satmaktır. Böyle değil de îcâr sûretiyle olur ise yasak olmaz."[62]

Bu iki tasarruf şekli arasındaki farkı ayırt etmek gerektiğini söyleyen Mansûrîzâde, bu farkı şöyle açıklamaktadır:

Ödünç para alanın (*müstakriz*) paraya şiddetli ihtiyacı var diye verilecek paranın miktarına ve ne kadar müddet için olduğuna bakılmayıp da mukâbilinde birçok fazla para alınıyor ise bu, parayı fazla para ile satmaktan başka bir şey değildir. Çünkü hiçbir şey düşünülmüyor da ihtiyacı var diye paraya fazla para isteniliyor, para fazla para ile satılıyor demektir. Aksine, verilecek paranın miktarı ve ne kadar müddet için olduğu nazar-ı itibara alınıp ona göre bir münâsip mikdarda fazla para alınıyor ise şüphe yoktur ki, bu fazla bedel îcâr olur. Çünkü müddete ve paradan edilecek istifâdeye göre takdir edilmiş bir mikdardan ibaret olur ve bu sûrette para bey' edilmiş olmaz, îcâr edilmiş olur[63].

Ribâ ve îcâr arasındaki farkı bu cümleleriyle ortaya koyan Mansûrîzâde, birinci şeklin ribâ olup yasak olduğunu, ikinci şeklin ise îcâr olup yasak olmadığını söylemektedir. Onun iddiasına göre, îcâr ribâ olamaz, çünkü ribâ, icârenin değil fâsit alış-verişin çeşitlerindendir.

Mansûrîzâde'nin bu konudaki görüşlerinin özetini kendi orijinal ifadeleriyle vermek istiyoruz. O şöyle demektedir:

> *"Demek oluyor ki, şeriat-ı İslâmiyye, yalnız murâbahacılığı (tefeciliği) 'ribâdır, parayı fazla para ile satmaktır' diye men'etmiştir. Yoksa ale'l-ıtlak (mutlak olarak) fâiz, şeriat-ı İslâmiyye de men'olunmamıştır, kanun ile tayin olunan fâizler, şer'an da memnû' değildir. Çünkü paranın bedel-i îcârından (kira bedelinden) başka bir şey değildir."*[64]

Bu ifadeleriyle Mansûrîzâde'nin, tefecilik dışında kalan ve oranı kanunen belirlenmiş faiz işlemlerini caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak onun parayı satma ve kiraya verme ayrımı için öngördüğü ölçü hiç de tatmin edici değildir. Zira kendisi de bunu yaparken eleştirdiği fukahâ gibi tanımlara hapsolmuş durumdadır. Hâlbuki fukahâyı bu noktada eleştiren birinin konuya biraz daha maslahatçı ve gayeci yaklaşması beklenirdi.

---

62. Mansûrîzâde, *a.g.m.* s. 649.
63. Mansûrîzâde, *a.g.m.* s. 650.
64. Mansûrîzâde, *a.g.m.* s. 650.

SONUÇ

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Mansûrîzâde'nin görüş ve düşünceleri, tarihimizin belli bir döneminde İslâm hukuku alanında ortaya konulmuş ve entelektüel yönü bulunan yaklaşımlardır. Katılmadığımız ve bir kısmının değişik etkiler altında serdedildiğini sandığımız noktalar bulunmakla birlikte, bugün onları İslâm hukuku adına daha soğukkanlı değerlendirme imkânımız vardır. Şayet Mansurîzâde fikirlerini sınırlı sayıdaki birkaç meseleyi hedefleyerek değil de, daha geniş perspektiften ele alabilseydi, daha tutarlı ve başarılı görüşler ortaya koyabilirdi. Taaddüd-i zevcâtın kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması meselesinde değişik etkiler altında kaldığı belli olan Mansûrîzâde, görüşünü ispat edebilme adına bazı zorlamalara gitmektedir. Hâlbuki bu konuda Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fatıma üzerine kuma getirmemesi yolunda Hz. Ali'ye olan tavsiyelerine dayansaydı daha isabetli yaklaşmış olurdu. Bütün eksikliklerine rağmen, yer yer orijinal tespitlerin bulunduğu bu görüşlerin hukuk tarihimize ve hukukî tefekkürümüze ışık tutacak yönleri bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdüşşekûr, *Müsellemu's-sübût* (*Mustasfâ* ile birlikte), c. I. Beyrut 1356.

Abdulkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli'l-fıkh*, Bağdat 1985.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, c. II, Ankara 1996, 175-180.

Akpolat. Yıldız, "II. Meşrûtiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, 45/Mart-Nisan 1997, s. 204-218.

Akşin, Sina, "Siyasal Tarih", *Türkiye Tarihi*, (Haz. Heyet. Yayın yönetmeni Sina Akşin), İstanbul 2000.

Ansay, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, Ankara 1958.

Berber, Engin, "Meşrûtiyet'in İttihatçı Siyâsetçisi Saruhan Mebusu Mehmed Said Bey ve Bir Risâlesi", *Tarih ve Toplum*, nr. 144, Aralık 1995, s, 45-55.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1973.

Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev. M. Kıratlı), Ankara 1991.

Ebu'l-Ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa,* Ankara 1996,

Çağatay, Neşet, *Makaleler ve Araştırmalar*, Selçuk Üniversitesi Yayınları: 19, s, 405-423.

Gökalp, Ziya, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak*, İstanbul 1960.

Huyugüzel, Ömer Faruk, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları* (1850-1950), Ankara 2000, 386-391.

İbn-i Kudâme, Muvaffakuddîn, *Ravzatu'n-nâzır*, Kahire 1397.

İbn-i Melek, *Şerhu'l-Menâr*, İstanbul (ts.).

İbn-i Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Hamevî'nin haşiyesi ile), Beyrut 1985.

İbn-i Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Bennani Haşiyesi ile), c. II, Kahire 1309.

İş ve Düşünce Dergisi, 25 (1959), sayı: 219-220, s, 2-3; 27 (1961), sayı: 233, s, 3-21.

Kahraman, Abdullah, "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt V, Sayı, 1, Sivas, 2001, 227-231.

Kara, İsmail, *İslâmcıların Siyâsî Görüşleri*, İstanbul 1994.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1995.

Kodaman, Bayram, "1876-1920 Arası Osmanlı Siyâsî Tarihi", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (haz. Komisyon), c. XII, İstanbul 1993.

Kuran, Ercüment, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Ankara 1994.

Okur, Kaşif Hamdi, "II. Meşrûtiyet Dönemî İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık, c. 2, sy. 5, s. 256.

Safa, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul 1997.

Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1987.

Türköne, Mümtaz'er, *Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri*, İstanbul 1995.

Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Fâiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, İstanbul 1988.

Zekiyyüddîn Şâbân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Terc. İ. Kafi Dönmez), Ankara 1990.

Zühayli, M. Vehbe, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dımaşk, 1986.

ZİYA GÖKALP: İMPARATORLUKTAN MİLLİ-DEVLETE SOSYOLOJİ

Cevat Özyurt*

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, Gökalp'in siyasal düşünceleri ile sosyolojisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Bu amaca ulaşırken öncelikle Gökalp'in hayatı üzerine kısa bilgiler verilmekte, ardından Gökalp düşüncesindeki dönemsel değişikliklerin ana hatları ortaya çıkarılmaktadır. Çalışmanın ana kısmında ise Gökalp'in oluşturmaya çalıştığı "milli sosyoloji" analiz edilmekte ve bu sosyolojinin belli bir ideolojiye endekslenmiş olmasının hem Gökalp sosyolojisi için hem de Türk sosyolojisi için doğurduğu sorunlar tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu arada, Gökalp'in sosyolojinin desteği ile oluşturmaya çalıştığı "Türkçülük" anlayışının mahiyeti ve nasıl bir "millet" algısının üzerinde yükseldiği de araştırılmaktadır. Çalışmanın alanı Gökalp'in Osmanlı Dönemi'ndeki (1918'e kadar) yazılarını kapsamakta. Gökalp'in çalışmalarında sosyolojik analizler ile siyasal analizlerin iç içe geçmiş olması onun sosyolojisini de ideolojisini de belirsizleştirmektedir. Bu belirsizliğin ortadan kaldırılması için yazımızda siyasal düşüncelerini aktardığı *Türkleşmek İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak* kitabı[1] ile sosyolojik yaklaşımını ortaya koyduğu *İçtimaiyat Mecmuası*'nda yayınlanan makaleleri[2] eksen alınmıştır.

---

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

1. İlk olarak 1913-1914'te *Türk Yurdu* Dergisi'nde yayınlanan Türkçülük-İslâmcılık-Çağdaşlık sentezi yapan yazı dizisi, başka yazılar da elenerek 1918'te *Türkleşmek İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak* adında kitaplaştırılmıştır.
2. Gökalp'in Türkiye'deki ilk sosyoloji dergisi olan *İçtimaiyat Mecmuası*'nda yayınlanan makaleleri şunlardır: "İçtimaiyat ve Fikriyat: Mukaddime", "Milli İçtimaiyat-I: Mil-

Yirminci yüzyıl Türk düşüncesinin en önemli simalarından biri olan Ziya Gökalp, aynı zamanda Türk sosyolojisinin ve Türk milliyetçiliğinin kurucusu olarak anılmaktadır. Osmanlı Dönemi'nde İttihat ve Terakki Fırkası'nın, yeni Türkiye'de ise Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ideologluğunu yapmıştır. Düşünür kimliğinin yanı sıra eylemci, sosyolog, edebiyatçı, ideolog kimlikleri de öne çıkmaktadır. Tüm bu kimlikleri şahsında mezcetmiş olması onun asıl kimliğini lider/öncü kimliğini ortaya koyar. Onun tüm entelektüel çabası, kriz veya transformasyon döneminde (modernleşme sürecinde) toplumuna düşünsel yönden rehber olabilme arayışı olarak özetlenebilir. İdadi öğrenciliği sırasında bir kimlik bunalımına düşen Gökalp, yaşadığı bunalımın sosyal bir temelinin bulunduğunu kavrayarak, hayatını içinde yaşadığı toplumun sosyal sorunlarını kavramaya ve toplumunu bunalımdan kurtaracak doğru ideolojiyi bulmaya adamıştır.[3] Bu arayış, Gökalp'i toplumu bir bütün olarak kavramaya, toplumun tüm kurumları üzerinde düşünmeye ve modern toplumların yapısını anlamaya sevk etmiştir. Gökalp'i, döneminin diğer aydınlarından/düşünürlerinden ayıran özellikler arasında, sistematik bir düşünce arayışını, değişin sosyal ve siyasal dinamiklere göre düşüncesini gözden geçirmesini, geçiş döneminin yönetici kadrolarıyla yakın ilişkisinin olmasını, en yeni fikirleri savunurken bile ılımlı bir dil kullanmasını, zamanının siyasî iradesi ile toplumun genel eğilimlerini uzlaştırma çabasını sayabiliriz.

HAYATI VE ESERLERİ

23 Mart 1876 Diyarbakır doğumlu olan Mehmet Ziya (Gökalp[4]), Diyarbakır Valiliği'nde matbaa ve arşiv müdürlüğü yapmış ve sonrasında vilayet resmi gazetesini ve Diyarbakır Salnamesi'ni yayınlama görevine getirilen Tevfik Efendi'nin oğludur. Aydın bir kişi olan Tevfik Efendi, Genç Osmanlıları -özellikle de Namık Kemal'i- örnek aldığı için, oğlunun modern ve geleneksel değerleri birarada öğrenmesine özen göstermiştir. Gökalp, hayatı boyunca "din-

---

li İçtimaiyatın Mahiyeti", "Cemiyette Büyük Adamların Tesiri", "Ahlâk İçtimâi Midir?", "Millet Nedir?". Bu makaleler, onun sosyolojisini anlamada anahtar niteliği taşımaktadır. Makaleler için bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII*, Haz. Ferid Ragıp Tungor, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981; *İçtimaiyat Mecmuası Sayı 1-6 1917*, Haz. Mehmet Kanar, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul, 1997.

3. Baltacıoğlu, İ. Hakkı, *Ziya Gökalp*, 1966, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği yayınları, İstanbul, s. 25.
4. Mehmet Ziya 1912'den itibaren Ziya Gökalp ismini kullanmaya başlayacaktır. Bu isim değişikliği, onun Osmanlıcılık'tan Türkçülüğe geçişini sembolize etmektedir.

darlık ile hür düşünüşü nefsinde birleştiren zat" olarak tanımladığı babası ile aynı duyarlılığı paylaşmıştır[5]; ancak Gökalp'te "kutsal" olan (din) yerini harsa bırakacaktır.

İlkokuldan sonra Diyarbakır Askeri Rüştiyesi ve Diyarbakır Mülki İdadisi'nde okudu. Askerliğe ilgi duymasına rağmen yükseköğrenimini askeri okullarda devam ettiremedi. 1895'te parasız ve yatılı imkânı olan İstanbul Baytar Mektebi'ne yazıldı. Öğrenciliği sırasında o zamanlar gizli olan İttihat ve Terakki Komitesi'nden İbrahim Temo ve İshak Sukûti ile ilişki kurdu. Genç Mehmet Ziya II. Abdülhamid aleyhinde yürüttüğü siyasî faaliyetlerden dolayı emniyet tarafından takibata alındı ve bir süre sonra tutuklandı. Bir yıl süren tutukluluğun ardında Diyarbakır'da göz hapsinde olmak kaydıyla serbest bırakıldı. Mehmet Ziya'nın yükseköğrenim hayali böylece sona erdi. O yüksekokulun kapısından on üç yıl sonra sosyoloji hocası olarak girebilecektir.

1908'de II. Meşrûtiyet ilan edilince İttihat ve Terakki Komitesi'nde görev aldı. Komite'nin Diyarbakır şubesini kurdu. İttihat ve Terakki'nin Diyarbakır, Bitlis, Van Bölge müfettişliğine getirildi. 1909'da İttihat ve Terakki Kongresi için Diyarbakır temsilcisi olarak Selanik'e çağrıldı. Burada İttihat ve Terakki genel merkezi üyeliğine seçildi. Bu görevi, fırka 1918 yılında kapatılana kadar devam ettirdi. Selanik'te Fırka'nın gençlik ve eğitim faaliyetlerini yürütmekle görevlendirildi. İttihat ve Terakki'nin Selanik'te açtığı idadide "ilm-i İçtimai" (sosyoloji) dersleri vermeye başladı. Böylece Osmanlı'da ilk defa sosyoloji dersleri onun sayesinde verilmiş oluyordu. İTC'deki görevi, Gökalp'i, toplumsal ve siyasal sorunlara bütüncül olarak bakmaya yöneltti. Aydın ve bilim adamı kimliğini birleştirerek, milliyetçi (Türkçü) çevrelerin entelektüel liderleri arasına girdi. Darul-Fünun'da ilk sosyoloji derslerini verdi (1913) ve ilk sosyoloji profesörü olarak sosyoloji kürsüsünü kurdu (1915).

Gökalp, 1908 yılından itibaren düşüncelerini kamuoyu ile paylaşmıştır. Onun yayın ve düşünce hayatını dört döneme ayırmak yararlı olabilir. Diyarbakır yılları (1909'a kadar): *Diyarbakır* ve *Peyman* gazetelerinde yazıları yayınlanmıştır. *Peyman Gazetesi*'ni Gökalp II. Meşrûtiyet'in ilanından itibaren çıkarır. Gazete bir yıl sonra yayın hayatına son verir. Selanik yılları (1909-1912): *Genç Kalemler*, *Yeni Felsefe* dergileri ile *Rumeli* Gazetesi'nde yazıları yayınlanır. *Genç Kalemler*'in İTC tarafından desteklenmesini sağlamış ve derginin yayın kadrosunda yer almıştır. *Genç Kalemler* ve *Yeni Felsefe* dergisi Gökalp ve arkadaşlarının genel hatlarını çizdiği "Yeni Hayat" ve "Yeni Lisan" adlarıyla bilinen "kültür Türkçülüğü"nün dile getirildiği zemin olmuştur. İstanbul yılları (1912-1919): Gökalp bu dönemde yazılarını *Türk Yurdu*, *Halka Doğru*, *İslâm*

5. Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri-I*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 7.

Mecmuası, İktisadiyat Mecmuası, Milli Tetebbular Mecmuası, Muallim Mecmuası, Yeni Mecmua, İçtimaiyat Mecmuası gibi dergilerde yayınlamıştır. Diyarbakır ve Ankara yılları (1922-1924): I. Dünya Savaşı sonrası işgal kuvvetleri tarafından üç yıl Malta'da sürgün tutulan Gökalp, sürgün sonrası 1922'de Diyarbakır'a döner. Bu dönemde *Küçük Mecmua* ile *Yeni Gün, Yeni Türkiye, Cumhuriyet* gazetelerinde yazıları yer almıştır. *Küçük Mecmua*'yı kendisi çıkarmıştır. Diyarbakır'da çıkan derginin İstanbul basını üzerindeki etkileri büyük olmuş, bunun üzerine Gökalp, Ankara Hükûmeti'nden çalışma teklifleri almıştır. Önce Telif ve Tercüme Heyeti reisi ardından mecliste Maarif Encümeni (Eğitim Komisyonu) üyesi olmuştur.

Kitap hâlinde yayınlanmış eserleri şöyledir: 1914'te ünlü "Turan" şiiriyle başlayan *Kızıl Elma* yayınladı. 1918'de siyasî düşüncelerini dile getiren makaleleri *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* ile siyaset, ekonomi, kültür ve ahlâk anlayışını yansıtan şiirlerini topladığı *Yeni Hayat* yayınlandı. 1923'te *Türk Töresi* ve *Doğru Yol* ile halk edebiyatından derlediği destanların, masalların ve hikâyelerin yer aldığı *Altın Işık* yayınlandı; aynı yıl yeni Türkiye'ye yol haritası olacak ve vatandaşlara ulusal bilinç sağlayacak *Türkçülüğün Esasları* kitabı yayınlandı. Türk tarihinden yeni Türk ulusuna ışık tutacak ilkeleri tespit ettiği *Türk Medeniyeti Tarihi* ölümünden iki yıl sonra 1926'da yayınlandı.

Diyarbakır mebusu olarak Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında (1912-1913) ve Büyük Millet Meclisi'nde (1923-1924) görevler yapmış olmasına rağmen aktif siyasete ve teklif edilen siyasî makamlara itibar etmedi. Bu entelektüel tavrı, getirdiği önerilerin döneminin siyasî liderleri tarafından daha bir dikkatle değerlendirilmesi sonucunu doğurdu. İmparatorluk döneminde İttihat ve Terakki'ye *Türkleşmek İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak* seri makaleleri ile sistematik hale getirdiği sentez bir ideoloji sunmuştu; *Türkçülüğün Esasları*'nı ise Cumhuriyet Halk Fırkası'nın parti programı olması amacıyla kaleme aldığını söyleyebiliriz. Burada yeni siyasî liderlikle çok yakın bir temas içinde olduğunu ve Halk Fırkası'nın ilkelerini yansıtan *Doğru Yol* adında bir kitapçık yayınladığını hatırlamak yerinde olacaktır[6].

GÖKALP'İN DÜŞÜNCESİ

Gökalp'in entelektüel hayatının ilk ürünlerini onun teşvikiyle çıkan *Peyman* Gazetesi'nden izlemek mümkündür. Gökalp'in gazetede yer alan yazılarından bir kısmının başlığı şöyledir: "İlm-i İçtima [Sosyoloji]", "Türklük ve Osmanlılık", "Yeni Osmanlılar", "Eskiler ve Yeniler", "Bir Devlet Nasıl Gençle-

6. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1939, s. 17-19.

şir?", "Fazilet ve Saadet", "Din İlmin Bir Neticeyi-i Zaruriyesidir".[7] *Peyman*'ın ilk sayısında Gökalp'in kısa bir sunuş yazısı yer alır. Burada gazetenin amacının "hikmet-i Şarkiye ile ma'rifet-i Garbiye'nin telif ve tevhidinden tevellüt edecek millî ve samimi bir medeniyet-i Osmaniye" olduğu belirtilir. Bu ifadeye ve yukarıda belirttiğimiz yazı başlıklarına baktığımızda Gökalp'in ilk düşünce yazılarında Doğu ve Batı medeniyetlerini sentezleyerek ve kaynaştırarak bir millî kimlik oluşturma çabası dikkat çeker. "Millî ve samimi Osmanlı medeniyeti" vurgusu, 1913'ten itibaren "Türk milleti" ve "Batı medeniyeti" biçiminde dönüşüme uğrayacaktır. Bu dönüşüm, Gökalp'in hedefinde, yani modern çağda ulus toplum/ulusal kimlik arayışında bir değişiklik olduğunu göstermez. O, Osmanlılık etrafında bir ulus-toplum oluşturabilme imkânını gördüğü sürece Osmanlıcılık siyasetini savunmuş; bu imkânın ortadan kalktığını gördüğü anda Türk toplumunu oluşturmanın imkânı üzerine yoğunlaşmıştır.

Gökalp, gazetedeki ilk yazılarından biri olan "İlm-i İçtimâ"da Osmanlının dili, dini, ibadeti ve ahlâkı birbirinden farklı çeşitli unsurlardan meydana gelmiş olması nedeniyle doğal bir düzene ve dengeye sahip olmadığı; yaşanılan bunalımın (krizin) nedeninin ise fikirlerin çatışmasından kaynaklandığı tespitini yapar. Ona göre, dil, unsur (etnisite), inanç, sınıf ve meslek farklılıklarından kaynaklanan ihtilafların terk edilmesi sosyoloji rehberliğinde doğru ve sağlam ilkeleri bulmakla mümkün olacaktır. "Bu ilim, ırkın muvakkat bir şekli içtimai olduğunu, bir idare-i siyasiye tahtında yaşayan müteaddit akvamın imtizaç ve tesanüdü ile yeni bir enmuzec (numune) teşekkül edeceğini ispat ederek fenn-i siyasete büyük bir hizmet etmiştir" diyerek, Osmanlı ulusunun oluşmasında ve toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında sosyolojinin sunacağı imkânlara dikkat çeker. Gökalp bu yazıyı sorularla bitirir: Osmanlı kavimlerinin kaynaşması mümkün müdür? Bu farklı unsurlar tek bir dil ve tek bir amaç etrafında bir Osmanlı milleti oluşturacak mıdır? Bunları gerçekleştirmek için hangi yasalara ve araçlara başvurulmalıdır?[8]

Gökalp *Peyman*'daki farklı yazılarında bir Osmanlı sosyolojisi yaparak, yukarıdaki sorulara cevap vermeye çalışır. 1919'da aynı gazetede yayınlanan "Türklük ve Osmanlılık", yazısında Gökalp devşirme sisteminden övgüyle söz eder. Enderun Mektebi farklı kavimleri Osmanlılaştırarak, "yeni ve âlî bir millet" ortaya çıkarmıştır. Bu yazıda Gökalp, Osmanlı'ya karşı etnik ya da dini ulusçuluk fikirlerini savunanların yanlışlığını ortaya koyar: "Osmanlılaşmak, Türkleşmek değildi... Unsur-i hâkim Türkler değil, Osmanlılardı... Osmanlı-

7. Gökalp'in *Peyman* Gazetesi'nde çıkan yazıları Latin harflerine aktarılarak topluca basılmıştır. Bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler-I*, Haz. Ş. Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

8. Ziya Gökalp, *Makaleler-I*, s. 48-9.

lar kendilerine Türk demedikleri gibi, lisanlarına da 'Türkçe' namını vermediler... Osmanlı demek, Türk demek değildir.[9]"

Bu yıllarda Gökalp, Yeni Osmanlı düşüncesini benimsemiştir. Kavmiyet ile milliyeti birbirinden ayırır; milliyetin kavmiyetten daha yüce ve daha insanî olduğunu hatırlatarak, Osmanlı birliğinin duygusal değil, aklî olduğunu savunur. Osmanlı ile Amerika arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Batı'dan verdiği örnekler, bir Yeni Osmanlı olarak "Osmanlı ittihadı" ile birlikte "ileri medeniyeti" de savunduğunu göstermektedir. Yeni Osmanlı olmak vatansever olmayı gerektirdiği gibi Meşrûtiyetçi olmayı ve yeni medeniyet çevresine uyumu da gerektirmektedir. Osmanlı milletinin geleceğe doğru yol alması, Gökalp'in de içinde yer aldığı "Genç-Osmanlılar"ın yol göstericiliği ile mümkün olacaktır.

"Din İlmin Bir Netîce-i Zaruriyesidir" yazısında Gökalp dini bilgiyi, bilgi felsefesi açıdan değerlendirir. Din, bilme ihtiyacının doğal bir sonucudur. İnsanlarda bilme isteği var olduğu sürece din var olacaktır. Bilim, ne kadar gelişirse gelişsin, insanın bilme ihtiyacını tam olarak karşılayamaz; gelecekteki bir tehlike veya başarı hakkında kesin olarak bir şey söyleyemez. Bilimin bu zayıflığını giderecek olan dindir. "İlmin vazifesi, zihinlere tedbir öğretmektir; dinin gayesi, kalplere tevekkül ilham etmektir. Tedbirin verdiği ümîd-i nakıs, tevekkülün bahş ettiği i'timad-ı kavî ile tamamlanır". İnsanlığın düzen içinde var olması, din ile bilimin birlikte kuvvet kazanmasıyla mümkündür.[10]

Peyman'da çıkan yazılar Gökalp'in milliyetçilik, çağdaşlık ve din konusunda daha sonraki yıllarda yapacağı vurguların temelini oluşturmaktadır. Ancak zaman ilerledikçe, milletin adı Osmanlıdan Türk'e, dine verilen önem de bireysel ihtiyaçtan sosyal ihtiyaca dönüşür.

Selanik yılları (1909-1912) onun düşüncesindeki değişimin geçiş dönemini oluşturur. Bu dönemde bir taraftan İTC'nin verdiği gençleri eğitme görevini hakkıyla yerine getirmeye çalışırken, diğer taraftan kendini geliştirme konusunda yoğun bir çaba sarf eder. İttihatçıların Meşrûtiyet'i geri getirecek güce sahip olmalarına rağmen, topluma yön verecek bir zihinden yoksun olduğunu görmüştür. Yeni okumalar yapar ve okuduklarını yakın arkadaşlarıyla paylaşır. Okumalarını Gabriel Tarde, Alfred Fouillee ve Gustave Le Bon'un kitaplarına yönelterek, İdealizme kayar. Fouillee'in "fikir-kuvvet kuramı" onu toplumsal değişmede düşüncenin rolü üzerinde düşünmeye yöneltir. İTC merkez komite üyesi Hüseyinzade Ali'nin tavsiyesiyle Durkheim'ın eserleriyle tanışır. 1912 yılından itibaren "toplumsal bütünleşme" sorunsalına odaklanan Durk-

9. *A.g.e.* s. 57.
10. *A.g.e.* s. 98-102.

heim sosyolojisine daha yakın durduğu görülür[11]. Ancak Gökalp'in ana sorunsalı, Durkheim'ın sorunsalından farklılık gösterir. Durkheim, mevcut Fransız toplumunda etik ağırlıklı ahlâk ekseninde bütünleşme arayışları içindeydi; Gökalp ise, kültür ekseninde bir ulus inşa etme arayışına girmiştir. Durkheim, çağdaş toplum koşulları içindeki bireyin aklına hitap ederken; Gökalp, ulusu tarihsel özne olarak görüp ulusun özsel ruhuna, mefkûreye (altun ışık, kızıl elma) bağlı kalmaya çalışır. Gökalp'e göre, milleti kaynaştıran ilke ortak bir gelecek değil ortak bir tarihtir.[12]

Gökalp'in siyasal düşüncelerindeki ilk değişim, dil ve edebiyat alanında somutlaşmıştır. Ömer Seyfettin ve Ali Canip ile birlikte çıkarttıkları *Genç Kalemler* Dergisi, "Yeni Lisan" adında bir dil ve edebiyat akımı başlatır. Hareketin, Türkçeden, yabancı dilbilgisi kuralları atılarak, konuşma dili ile yazı dilini birleştirmek gibi bir amacı bulunmaktadır.[13] Yazı dilini Türkçeleştirmek her ne kadar bir "kültür Türkçülüğü" hareketi olarak görülse de, hareket kavim ve kültür eksenli bir milliyetçilik olarak algılanmış ve dönemin Osmanlıcıları ve İslâmcıları tarafından ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Gökalp ve arkadaşlarının bu eleştirilere cevaben yazdıkları ise "kültür Türkçülüğü" ile "kültürel Türkçülük"[14] arasında gidip gelmiştir.

Gökalp, *Genç Kalemler*'de 1911'de yayınlanan "Eskiliğin Mukavemeti" makalesinde üç yıl önce *Peyman*'da gündeme getirdiği, Osmanlı kavimlerinin kaynaşması mümkün müdür? Bu farklı unsurlar tek bir dil ve tek bir amaç etrafında bir Osmanlı milleti oluşturacak mıdır? sorularını unutmuş görünür: Siyasetin "millî" bir değer olduğu, dil ve edebiyatın ise "kavmî" bir özellik olduğu vurgusu öne çıkmıştır. Osmanlılığın bir millet olduğu, Türk, Kürt, Rum, Arnavut, Ermeni gibi Osmanlı milletinin içindeki unsurların ise birer kavim olduğu vurgulanmaktadır. Bu dönemde dil ve edebiyatta Türkleşme çağrısını Gökalp, "kültür Türkçülüğü" olarak anlatmaya çalışır. Kavmiyet eksenin-

---

11. Taha Parla, *Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm,* Deniz Yayınları, İstanbul, 2009, s. 43.
12. Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri,* Sebil Yayınları, İstanbul, 1980, s. 43.
13. *Genç Kalemler* Dergisi'nin yayın politikası ve Türk düşünce ve kültür tarihindeki yeri için Bkz. Cevat Özyurt, "Dilde ve Edebiyatta Uluslaşma: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi,* Sayı 5, 2005, ss. 53-80; Cevat Özyurt, "II. Meşrûtiyet Dönemi'nde Kültürel Türkçülük Olgusu ve Genç Kalemler Dergisi", *Yeni Lisan Hareketi ve Milli Edebiyat Çalıştayı Bildiriler Kitabı,* İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı, 2011, ss. 218-244.
14. Yaşam tarzı ve sivil kimlik arayışı anlamında Türkçülük, "kültür Türkçülüğü", kültür eksenli Türklük tanımını ifade eden ulusal ideoloji ise "kültürel Türkçülük" olarak ifade edilmiştir. Gökalp'in bu dönemdeki Türkçülük düşüncesindeki çelişkiler için bkz. Cevat Özyurt, "II. Meşrûtiyet..., s. 224-228.

deki milliyetçilik anlayışının yanlışlığını, Türk kültürüne değer vermelerinin siyasal değil, sosyal hedefleri olduğunu sık sık vurgular: "[K]avmiyet esasına müstenit bir siyaset takibi bir cürüm, bir cinayettir. Lisan ve edebiyata gelince bunlar ancak 'kavmî' olabilirler. Osmanlı lisanı 'Türk lisanı'dır, Osmanlı edebiyatı 'Türk edebiyatı'dır fakat Osmanlı milleti 'Türk milleti' değildir". Bu uyarılara rağmen, Gökalp'in kültürü siyasallaştırma eğiliminde olduğu açıktır. Çünkü kavmi olduğunu düşündüğü dil ve edebiyatı siyasal kimlikle (Osmanlı kimliği ile) ilişkilendirirken pragmatik ilkelerden ziyâde özsel ilkelere vurgu yaptığı görülür. Osmanlıcanın sadeleştirilmesini değil, yerini Türkçeye bırakmasını savunmaktadır. Bugün edebiyat tarihçilerinin "millî edebiyat akımı" olarak değerlendirdikleri "Yeni Lisan Hareketi"nin o zamanlar kendisini millî değil de kavmî olarak savunmaları, tarihi bir ironi olmakla birlikte, dönemin Türk aydınlarının Osmanlıcılık ve Türkçülük arasındaki kararsızlıklarının önemli bir göstergesidir.

Genç Kalemler Dergisi'nin çıktığı 1910-1912 yılları Türk milliyetçileri açısından bir eşik durumudur. Gökalp, "Eskiliğin Mukavemeti" yazısında edebiyatın millî değil, kavmî olduğunu defalarca vurgular. Ancak yazı, kavmî (kültürel) bir mesajla değil, millî (siyasal) bir mesajla biter: "İbda devresinde tarihle alakayı kesmek, teceddüt zamanında eski kıymetleri gayzla baltalamak lazımdır. Bu bir feyizli sekir hâlidir ki geçer ve her ihtilalin, her inkılabın, her teceddüdün bu zaruri yıkıcılık safhasından müruru tabiîdir... Yapmak için yıkmak dünyada en meşrû bir keyfiyettir."[15]

Başlangıçta bir dil ve edebiyat tercihi olarak kendini ortaya koyan Yeni Lisan Hareketi, giderek II. Meşrûtiyet Devrimi'ni tamamlayacak geniş kapsamlı bir sosyal değişim projesine dönüşür. Gökalp'ın *Genç Kalemler* Dergisi'nde yayınlanan "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" yazısı yeni değerler ve yeni bir zihniyet çerçevesinde gerçekleşecek olan "milliyetçi hedeflere uygun" sosyal inkılâbın ana hatlarını belirler.[16] Gökalp'in inkılâba getirdiği izah, Fouillee'in fikir-kuvvet kuramını hatırlatır: Fransız Devrimi'nden mülhem olan "özgürlük", "eşitlik" ve "kardeşlik" gibi fikirler toplumu mobilize ederek siyasal devrimi mümkün kılmıştır. "Kuvvet-fikir" aracılığı ile gerçekleşen devrim şimdi, "kuvvet-his" aracılığıyla içtimai alana yayılarak, kalıcı hale getirilmeli ve daha ileriye götürülmelidir; yani aklın rehberliği, yerini sezginin rehberliğine bırakmalıdır. Fikirler/ideolojiler zihinsel bir muhakeme ile kabul veya ret edilebilirken; hisler, yüzyıllarca devam etmiş alışkanlıkların ürünü olduğu için kolayca değiştirilemez. Bu nedenle "eski hayatı beğenmeyerek, yeni bir hayat ibda etmek" anlamına gelen sosyal devrim, "en güç ve en uzun mücâhededir".

---

15. Ziya Gökalp, *Makaleler-II*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1982, s. 25-7.
16. Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in...*, s. 80.

İktisattan aileye, edebiyattan felsefeye, ahlâktan hukuk ve siyasete kadar uzanan geniş bir alanı kapsar: "Yeni hayat demek, yeni iktisat, yeni aile, yeni bedâet, yeni felsefe, yeni ahlâk, yeni hukuk, yeni siyaset demektir". "Yeni" kelimesi burada modern ve ulusal olanı imlemektedir.[17] Gökalp'in on üç yıl sonra yayınladığı *Türkçülüğün Esasları* kitabının ikinci kısmına yani Türkçülüğün programına baktığımızda "Lisani Türkçülük", "Bedii Türkçülük", "Ahlâkî Türkçülük", "Dinî Türkçülük", "İktisadî Türkçülük", "Siyasî Türkçülük" ve "Felsefi Türkçülük" alt başlıklarını görürüz. Hem 1911 metninde hem de 1923 metninde yedi unsur vardır. Beş unsur (iktisat, siyaset, felsefe, edebiyat ve ahlâk) yerini korurken 1911'de belirtilen aile ve hukuk yerini 1923'te dil ve dine bırakmıştır.

Gökalp'in bu yazısı yeni olan her şeye açık prim veriyor görünümündedir. "Yeni hayat"ın en önemli ilkesinin "kat'î kıymetler iddia etmemek" olduğu ifade edilen yazıda yeni olana mistik bir anlam yüklenmiştir. Gökalp düşüncesinde muhafazakâr damar arayanların mutlaka okumaları gereken bir yazıdır bu. İlerlemeci-evrimci bir ses yüksek perdeden şunları söyler: "Yeni hayat bir harekettir, hem de müphem ve mündemiç bir harekettir; hareketin bizi hangi hedefe isal edeceği, ne gibi neticeler tevlîd edeceği şimdiden bilinemez, kestirilemez... Yeni hayatın gayesi malum değil, programı yok. Fakat muntazam bir usûlü var". Yeni Hayatçılar usûlü bilimden almaktadır. Zira bilim, programla değil, usûl ile hareket eder. Temel vurgusu, mevcut olandan köklü bir kopuş olan bu yazı, yeni toplumun manifestosu niteliğindedir. Yeni hayat veya yeni toplum, yeni olanın iyi olacağı inancı üzerine temellenen bir bilinçle kurulacaktır. Gökalp burada "mefkûre" kavramını işleme koyar. Mefkûre (ülkü/ideal), düşünce ile duyguyu (fikir ile hissi) birleştirerek, değişimi şimdiki zamandan başlatır. "Mefkûreler birtakım müphem ve meçhul gayelerdir ki insanları ancak müphemiyetlerindeki cazibeyle, meçhuliyetlerindeki sihirle sürüklemişler, terakkiye doğru götürmüşlerdir. Bazı kere bu gayeler, aranılmayan, hatıra getirilmeyen muvaffakiyetlere bâdî olmuştur". Gökalp için mefkûre, vatan sevgisi demektir. Doktor İsnard'ın "her şey ilimledir ve insaniyet içindir" sözünü hatırlatıp, sözü kendi mefkûresine uyarlar; "her tekâmül ilimdedir ve vatan içindir"[18]. Yazıda milletin adı Osmanlı olarak anılır ve yeni hayatın "Osmanlılığın ruhu"ndan doğacağı vurgulanır. Yeni hayat, yeni bilimin ve yeni felsefenin rehberliğinde Avrupa medeniyetinden farklı olarak bir "Osmanlı millî medeniyeti" doğuracaktır. Birkaç paragraf sonra yeni medeniyet, "Türk medeniyeti" olarak adlandırılmakta bir beis görülmez. Evrimci felsefenin dili kaybolur ve Gökalp'in yazılarında nadir göreceğimiz sert ve "şoven" bir söylem ortaya çıkar:

---

17. Ziya Gökalp, *Makaleler-II*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1982, s. 40-41.
18. *A.g.e.* s. 42-4.

> "Avrupa medeniyetleri çürük, hasta, kokuşmuş esaslar üzerine kurulmuştur. Bu medeniyetler durağanlığa ve yok olmaya mahkûmdur. Hakiki medeniyet, ancak yeni hayatın inkişâfı ile başlayacak Türk medeniyetidir. Türk ırkı, diğer ırklar gibi ispirtoyla, sefahatle bozulmamıştır. Türk kanı, şanlı muharebelerde çelikleşmiş, gençleşmiştir... İstikbâlin hâkimiyeti Türk şekimesine mev'uddur... Alman filozofu Nietzsche'nin tahayyül ettiği fevkelbeşerler Türklerdir. Türkler her asrın yeni insanlarıdır."[19]

1911'de "kat'î kıymetler iddia etmemek, 'yeni hayat'ın en mühim düsturudur[20]" diyen Gökalp, bu ifadeyle, gelecekte düşüncesinde meydana gelecek her türlü değişikliğin meşrû zeminini oluşturmuştur. Gökalp "Eskiliğin Mukavemeti" yazısında kavim ile milleti ayrıştırmaya çalışmış, Osmanlılık ve Türlük bilincinin birbiriyle çelişmesi mümkün olmayan farklı kimlik kategorileri olduğunu belirtmişti. "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" yazısında ise kavim ile milletin farklı şeyler olduğu anlaşılmaz. Kavim, millet ve medeniyet Türklükte birleştirilmiştir.

Gökalp, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" yazısındaki çelişkilerini ve aşırılıklarını zamanla fark eder. 1918'de *Yeni Mecmua*'da yayınlanan "Türklük Nedir?" yazısı özeleştiri niteliği taşır. Yeni hayatı Türk medeniyeti olarak adlandırmanın "tabiî *şoven* bir bakış" olduğu tespitini yapar ve durumu hareket psikolojisiyle açıklamaya çalışır: "[H]er cereyan başlangıçta, tabiatıyla, aşırı bir şekilde meydana çıkar. Zaman geçtikçe milletlerarası medeniyet ile millî kültürün ayrı ayrı şeyler olduğu belirmeye başladı. Anlaşıldı ki, Yeni Hayatçıların yaratmak istedikleri hakiki kıymetler, bütün milletleri içine alacak milletlerarası anlayışlar değil, Türk milletine mahsus millî görüşlerden ibarettir. Bu kıymetler, milletin ruhunda gizli iştiyaklar sûretinde var olduğu için, yalnız keşfedilmeleri lâzım gelir. Buna göre onları yaratmak fikri de doğru değildir. Bu mesele anlaşılınca, yeni hayatın *millî hayat* demek olduğu kendiliğinden meydana çıkar.[21]"

"Yaratmak değil, keşfetmek" Gökalp milliyetçiliğinin yöntemsel ilkelerinden biri hâline gelir. Ancak burada da neden "tanımak" değil de, "keşfetmek"? sorusu gelir akla. Hemen hatırlatalım, Gökalp milliyetçiliğindeki "halkçılık" ilkesi, tanıma usûlüne yer verir. "Halka doğru" şiarı, halk kültürünün tanınması yönünde elitlere yapılan bir çağrıdır. Ancak Türklük, halktan ziyâde, tarihten öğrenilecek bir değer/kimlik olarak görülür. "Keşfetmek", bir öze vurgu yapar. Bu nedenle Gökalp'in *Türk Töresi* ve *Türk Medeni Tarihi* gibi sosyolojik çalışmaları tarihe yönelir. Gökalp tarihe yöneldikçe, "keşfetme" eylemi ile

19. *A.g.e.* s. 44.
20. *A.g.e.* s. 43.
21. Ziya Gökalp, *Terbiyenin...*, s. 270.

"icat etme" eylemi o derece birbirine karışır. Onun milliyetçilik düşüncesindeki önemli açmazlardan biri budur. Ancak, bu açmaza bugüne kadar pek dikkat çekilmemiştir. Aslında Gökalp'in nihaî amacı icad olmadığı gibi, keşif de değildir. Çünkü birincisinde düşüncenin katı ilkeleri, ikincisinde ise tarihin katı ilkeleri yer alır. Gökalp ise geçiş sürecinde ilkeler ne kadar esnek olursa, o ölçüde değişen koşullara ayak uydurmanın mümkün olduğunun bilincindedir. Bu nedenle sentezcidir. Toplumu ayakta tutmak ve dönüştürmek için döneminin en yaygın ideolojilerinden ve kimliklerinden bir sentez oluşturacak; -Türklük her zaman önceliği korumak kaydıyla- duruma göre bu ideoloji ve kimliklerden bazen birini bazen de diğerini ön plana çıkaracaktır.

Gökalp düşüncesinde Türkçülük nedir, sınırlarını ne belirler? Gökalp bu soruların cevabını 1917 ve 1918'de *Yeni Mecmua*'da yayınlanan "Türkçülük Nedir?"[22] yazısında verir: "Türkçülük, Türkler için doğru duymak ve doğru düşünmek yoludur."[23] Bu kimliğin iki boyutu vardır: "Doğru duymak", değer yargılarıyla veya manevî değerlerle ilgilidir. "Doğru düşünmek" ise dış gerçeklikle veya maddî koşullarla ilgilidir. Din, ahlâk ve estetik duygu ve değer alanında; bilim, teknik ve sanayi ise akıl ve madde boyutunda yer alır. Bu ayrımla, bir millet için gerekli olan öznel (sübjektif) ve nesnel (objektif) unsurları birbirinden ayrılır. Bu ayrım, onun literatüründe "hars-medeniyet" ayrımı olarak bilinir. Hars, kültürün manevî boyutunu ya da ulusal kültürü ifade eder. Hars ve medeniyet farklı türler olduğu için Gökalp bu ayrımın bir dikotomi oluşturmadığını belirtecektir. Zira dikotomi aynı türden olan farklılıklar arasında bulunur, millet ve medeniyet ise farklı toplumsal kategorilerdir. Diğer taraftan "hars-medeniyet" ayrımı Gökalp'in İslâmlık, Türklük ve muasırlık kimliklerinden bir sentez oluşturmasını da mümkün kılar. Türklük, millet kimliğine; İslâm, ümmet kimliğine; muasırlık ise medeniyet kimliğine karşılık gelir. Bu üç kimlik arasında topluma asıl yapısını kazandıran "millî" kimlik, yani Türkçülüktür.[24]

Gökalp, Türklük ve İslâm'a bağlı kalınarak muasırlaşmanın mümkün olduğunu göstermek amacıyla, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* kitabının dördüncü yazısı olan "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi[25]" bölümünde[26] hars

22. *Yeni Mecmua*, sayı 25, 27 ve 29.
23. Ziya Gökalp, *Terbiyenin*... s. 275.
24. Gökalp'in medeniyet anlayışı hakkında sosyolojik analiz için bkz. Cevat Özyurt, "Uluslaşma Süresinde Gökalp'in Medeniyet Arayışı", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Sayı 31, 2005, ss. 179-198.
25. Yazı ilk önce "Cemaat ve Cemiyet" başlığı ile *Türk Yurdu* Dergisi'nde yayınlanmıştır. Bkz. Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, Haz. İbrahim Kutluk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976, s. 29'da dipnot (*).
26. Gökalp üzerine yapılan çalışmalarda veya Gökalp'in eserlerinin daha sonra sadeleştirilmiş basımlarında, kültür teriminin Gökalp'in hars terimini karşılamak amacıyla kul-

ve medeniyet konusuna açıklık getirmeye çalışır[27] (1976: 27-34). Yazı, Durkheim'ın "sosyal olgu" ve "bireysel olgu" ayrımını vererek başlar. Durkheim "acımak, uyumak, susamak" gibi eylemleri bireysel olgu; "dinî itikatlar, ahlâkî vazifeler, hukukî kaideler, siyasî ve içtimaî mefkûreler"i sosyal olgular olarak tanımladığı hatırlatılır. Gökalp'in buradan vardığı sonuç çok ilginçtir: Durkheim ona göre "içtimai hayatı hars zümrelerinde" aramıştır, medeniyet zümrelerinde değil. Gökalp'in acımak, uyumak ve susamak eylemleri ile medeniyet arasında ilişki kurması fazlasıyla dikkat çekicidir. İdeolojiye endeksli olarak doğmuş olmasının Türk sosyolojisinde nasıl bir engel oluşturduğunu göstermesi açısından "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi" yazısının *ilk iki paragraf*ına göz atmak yararlı olacaktır:

> "İçtimaiyat müteharrilerin [araştırmacılarının] birbirine muhalif neticelere vasıl olmasının sebebi, içtimaî hayatı bazılarının *hars zümresi*nde, diğer kısmının *medeniyet zümresi*nde aramalarıdır. Bu nazar tehalüfü, iptida içtimaî hadiselerin tarifinde tecelli etmiştir. Tarde, içtimaî hadiseleri 'taklit vasıtasıyla umumileşmiş, ferdî ibdalar' diye tarif ediyordu. Durkheim, 'bir hadise taklit vasıtasıyla umumileştiği için içtimaî hadise olmaz, belki esasen içtimaî hadise olduğu içindir ki, taklit vasıtasıyla umumileşir' diyerek Tarde'a mukabele ediyordu.
>
> Durkheim'a göre, ferdî hadiseler 'acımak, uyumak, susamak' gibi kendini ferdî ruhlara sırf dâhili bir tazyikle arz eden ihtiyaçlardır. İçtimaî hasiseler ise 'dinî itikatlar, ahlâkî vazifeler, hukukî kaideler, siyasî ve içtimaî mefkûreler' gibi kendini ruhlara sırf haricî bir tazyikle arz eden mefhumlardır. Bu tarifler gösteriyor ki, içtimaî hayatı Durkheim *hars zümrelerin*de, Tarde *medeniyet zümrelerin*de aramıştır. Dikkat edilirse anlaşılır ki, ferdî hadiseler namı verilen, gerek yukarıda zikri geçen ihtiyaçlar ve gerek görmek, işitmek, koklamak, tatmak ve duymak gibi ihtisaslar [duyular] hayatî [biyolojik] ve nevî [türe ait] hadiselerdir. Bunlara ferdî hadiseler demek doğru değildir."[28]

Görüldüğü gibi Gökalp, düşüncelerini bilimsel kılmak için sosyoloji literatürüne başvurmuştur. Durkheim'dan getirdiği delil sadece sosyal olguyu

---

lanıldığı görülmektedir. Bu durum Türk sosyolojisinde ve sosyal bilimlerinde bulanık bir biçimde bir kültür-medeniyet ayrımına neden olmakta ve Gökalp bu ayrımın mimarı olarak görülmektedir. Gökalp hars ve medeniyet kavramlarını birbirinden ayırarak kültürün millî ve milletler-üstü ya da milletlerarası iki boyutuna/özelliğine dikkat çekmek istediği için bu ayrım onun amaçları ile çelişir. Bu nedenle bu çalışmada, Gökalp terminolojisine bağlı kalmaya dikkat edeceğiz.

27. Ziya Gökalp, ***Türkleşmek...***, s. 29-42.
28. ***A.g.e.*** s. 29-30.

açıklamaktadır. Gökalp ise Durkheim'ı tevil ederek içtimâi/sosyal olanı harsa indirger. Dahası "acımak, susamak ve uyumak" olgularının bireysel değil, biyolojik veya türsel olduğunu hatırlatarak Durkheim'ı düzeltirken, diğer taraftan Durkheim'ın bireysel davranışı "medeniyet zümresi" ile ilişkilendirdiğini vurgular. Acımak, susamak ve uyumanın medeniyetle ne ilişkisi vardır?[29] Hâlbuki Durkheim medeniyeti bireysel olgu ile değil, bireysel çıkar ile açıklamaktadır. Gökalp buradaki çelişkisini fark edip, daha sonra yargılar arasında "kıymet hükümleri ve şe'niyet [gerçeklik] hükümleri" ayrımını yapar. Bu ayrıma göre, kıymet hükümleri kimlik, şe'niyet hükümleri ise akıl çerçevesinde belirlenmektedir.

Bu ayrımı yaparken Kant'ın "saf akıl" ve "pratik akıl" tanımlarından yararlanmaktadır. Şe'niyet hükümleri saf akıl ile kıymet hükümleri ise pratik akıl ile ilişkilendirilir. Saf akıl, bireysel bilinçten kaynaklanır; pratik akıl ise akl-ı selim veya sağduyu denilen kolektif vicdandan (içtimaî örften) kaynaklanmaktadır. Soyut aklın iyi ve kötünün belirlenmesinde kriter olamayacağı vurgulanır. İyi ve kötü, kişinin ait olduğu örfe ve harsa bağlı olarak kimlikle ilişkilendirilir. Bir hars için doğru olan başka hars için doğru olmayacaktır. Bu romantik bakışa göre, her millet kendi kültürü veya örfünü esas alarak, üst düzeyde bir sosyal bütünleşme sağlayabilir. Bu açıklamalardan Gökalp'in kültürleri sınırları keskin biçimde birbirinden ayrılabilen ontolojik varlıklar olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu duruma açıklık getirmek için örf ve an'ane kavramlarını kullanır. Bireylere ait olduğu grupların benimsettiği düşünme ve davranış tarzlarına "an'ane" denilir.[30] An'ane millete ait olabileceği gibi medeniyet grubuna da ait olabilir. Bu nedenle değer yargılarının ölçütü an'ane değil, sadece "örf" olabilir. An'ane millî olan örf ile uyuştuğu zaman yararlı, uyuşmadığı zaman da zararlı olabilir. Bir an'anenin örfe uygun olup olmadığını örfü içselleştirdiği için ileri derece bir sağduyuya sahip olan dâhiler bilebilir. Halk ise bu konuda kendilerini temsil eden *dâhileri* izlemelidir. Gökalp'e göre bir toplumda millî değerler, o toplumu oluşturan halkın değerlerinin ortalaması olarak düşünülmemelidir. Halk millî değerleri dâhilerin düşüncesinden ve yaşantısından izlemelidir. Bir halkın ortalama örneği, oradaki bireysel vicdanların ortalamasını gösterir; "içtimaî vicdanı, millî şahsiyeti, katiyen açıklamaz". İçtimaî vicdan dâhiler aracılığı ile belirebileceği gibi buhran zamanlarında da belirir: "Sükûn zamanlarında yaşanılan hayat, millî hayat değildir. O zaman, ancak ferdi hayatlar yaşanılır. Bunun içindir ki dâhiler, kahramanlar, sükûn zamanlarında zuhur

29. Bu soru, Gökalp'e değil, Gökalp'in özgün ve sistematik bir sosyolojiye sahip olduğunu düşünen ve *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*'ı defalarca okumuş olan Türk sosyologlarına yöneltilmiştir. Gökalp sosyolojisini bir kez daha düşünmek için yukarıdaki iki paragraf doğrudan yazının girişinden eksiksiz olarak alınmıştır.

30. Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1981, s. 110.

etmez. Bu gibiler, ancak buhranlı zamanlarda tekevvün eder". Olağanüstü durum bireysel çıkarları unutturur. Olağan zamanlarda millî değerler karşısında duyarsız olan bireyler, "içtimaî galeyan içinde ancak millî hayatı yaşarlar". Var olan her şey içtimaî vicdana göre değerlendirip iki kutba ayrılarak "ya takdis yahut tel'in" edilir[31]. Gökalp'in, savaş dönemlerindeki kitle psikolojisini çok iyi kavradığı görülmekte. Ancak dikkatini bu psikolojiyi nesnel bir bakışla değerlendirmeye değil, sübjektif bir bakışla milletin veya topluluğun çıkarları doğrultusunda nasıl yönlendirilebileceği üzerine yoğunlaştırmıştır. Gökalp, Durkheim'ın Dreyfus örneğinde yıkıcılık gördüğü kitlesel galeyan olgusunun içinde yapıcı unsurlar görmektedir. Gökalp'in an'aneyi bireysel bilinçle, örf'ü ise millî vicdanla ilişkilendirmesi, örf'ün milliyetçi ideolojinin aracı hâline getirme isteğinden kaynaklanmaktadır. Açıklamalarında bilimsel, sosyolojik bir dil kullanması, düşüncelerini hızla meşrûlaştırarak pratik sonuçlara ulaştırma amacından kaynaklanmaktadır. Bu amaç, bilim karşısındaki tutumunu olduğu kadar, bilim hakkındaki kanaatlerini de çelişkili kılmıştır.

Hars ile medeniyeti birbirinden ayıran temel ölçütün sübjektiflik-objektiflik (duygusallık-duygusal yansızlık) ölçütü olduğu belirtilir. Ahlâk, din, estetik kuralları ve idealler gibi sübjektif değerler harsa ait; bilim, sağlık, ekonomi ve bayındırlığa ait bilgiler, tarım ve ticaret aletleri ile bütün matematik ve mantık kavramları gibi objektif değerler medeniyete aittir. Harsla ilgili olaylar, dileklerin, değerlerin ve vicdanın bir ürünüdür. Medeniyet olayları ise dış gerçekliği araştırma melekesi olan aklın ürünüdür. Hars topluluğu içinde kişi, toplumsal bilincin isteklerini kendisi için değerli ve uyulması zorunlu kanunlar olarak görür. Medeniyet içindeki fert ise medeniyetin kurallarını toplumsal aklın ürünleri olarak görerek bunlardan faydalanmaya çalışır. Medeniyetin objektif kavramları, tekniği ve ekonomik ürünleri taklit ve değişim yoluyla bir halktan diğerine geçerek yayılır ve böylece medeniyet coğrafyası genişleyerek, tüm insanlığa hizmet eder.[32] Ne var ki insanlık, medeniyet etrafında bir araya gelen fertlerden değil, farklı farklı topluluklardan meydana gelmektedir. Her topluluk kendi üyelerini ötekilerden korumak için sınırlara sahiptir. "Harsî mahiyette olan zümre [topluluk] vicdanları, cemiyete [medeniyete] has olan akıl ve mantıkla daima mücadele hâlindedir. Fert, bazen vicdanına fazla esir olduğu için, makûl düşünemez; bazı kere de aklına fazla bir salahiyet verdiği için, vicdanının duygularını boğar. Vicdan ile akıl yahut hars ile medeniyet arasındaki bu muhasama [çatışma], içtinabı kabil olmayan bir zaruret değildir." Aile, din, millet ve medeniyet zümreleri arasında doğabilecek çatışmaların sonlandırılması, sosyolojinin görevleri arasında görülür. Gökalp tali zümrelerle top-

31. *A.g.e.* s. 114-5.
32. Ziya Gökalp, *Türkleşmek*..., s. 32-3.

lum arasındaki çatışmanın çözümünü, gerektiğinde ailenin ocağa, ocağın devlete kendini feda etmesinde bulur.[33]

Gökalp'in hars-medeniyet ayrımı, sosyolojideki cemaat ve cemiyet ayrımını benzer. Zaten Gökalp de bu sorunu ilk defa "Cemaat ve Cemiyet"[34] başlıklı yazısında ele alır. Konuyu açıklarken delillerini Fransız sosyolojisinden getirse de yaptığı tasnif Alman sosyolojisindeki kültür-medeniyet ayrımına benzer. Cemaat ilişkilerini yönlendiren duygu, cemiyet ilişkilerini yönlendiren ise akıldır. Cemaat "aile"ye benzer, cemiyet ise "pazar"a... Gökalp, harsî zümrelerin doğuşunun atalara kutsallık atfeden klanlarla başladığını, bu nedenle din ve dil unsurlarına dayandığını; medeniyet zümresinin ise her biri kendi çıkarlarını gözeten "çarşı esnafı" ile başladığını belirtir. Birinci grupta genel çıkarlar gözetilirken, ikinci grupta bireysel çıkarlar gözetilmektedir.[35]

SOSYOLOJİ VE İDEOLOJİ

Gökalp düşüncelerine Osmanlıcı olduğu dönemde de Türkçü olduğu dönemde de hep sosyolojik bir temel aramıştır. Osmanlıcı olduğu dönemde iyi millet örneğini ABD oluştururken, Türkçü olduğu dönemde iyi örneği Almanya'dır. Bu durum bize onun "seçici" özelliğini gösterir. Kıvrak zekâsı ile meselelere açıklık getirmeye çalışır ya da öyle yaptığını düşünür. Düşüncesindeki değişimler, tedrici olarak gerçekleştiği için, bu değişimleri ancak titiz bir çalışma ile fark edilebiliriz. Düşüncesinde hep bir sistem ve tutarlılık olduğu hissini uyandırır. Cümlelerindeki yargılar genellikle nesnel ve nettir. Fikrini ortaya koymak için sabırla bilimsel açıklamalar yapar, kavramları tanımlar ve kullandığı bir kavramı yanlış anlamalardan kurtarmak için yakın kavramlar ile arasındaki farkları açıklama ihtiyacı hisseder; Durkheim ve Weber gibi "ideal tip"ler oluşturur. Ancak Gökalp'in bir yazısında oluşturduğu ideal tipin geçerliliği ya da işlerliği büyük ölçüde sadece o yazı için geçerlidir. Bunun farkında olsa gerek ki millet, medeniyet, sosyal değişme, sosyal bütünleşme gibi sosyolojik içerikli kabul edilen yazılarını hep makale formatında yazmıştır. Bazen de bir olguya açıklık getirmek için uzun uzun kuramsal bilgi verir, sonra sosyal olgu hakkında bir açıklama yapmadan, birkaç genel ifade kullanarak yazıya son verir. İlk yazılarında ise daha farklı bir durum gözlemlenir; yazının başında sunduğu kuramsal bilgi ile yazının sonlarına doğru yapılan olgusal analiz birbiriyle ilgisiz ya da çelişen yargılara sahip olabilir. Bazı konularda toplumsal ve si-

33. *A.g.e.* s. 36, 38.
34. *A.g.e.* s. 29'da dipnot (*).
35. *A.g.e.* s. 39-41.

yasal değişime çok hızlı adapte olabilirken, başka konularda sabit fikirli görünmektedir; yani hem gerçekçi kem de mefkûreci boyutları vardır. Onun mefkûresi, kuvvetli bir Turancılık boyutu olan Türkçülüktür. Bu durum sosyologlar tarafından yeterince anlaşılamamıştır. Örneğin Kongar[36] mefkûreyi "bireyleri bir toplum bilinci içinde birleştiren bir güç" olarak algılamıştır; oysa Gökalp'in mefkûresi "kut"la, "altun ışık"la ilişkilidir, yani bireyi temel almadığı gibi mevcut toplumu da temel almaz. Mefkûrenin kökeni ise Türk tarihinde bulunur.

Gökalp, 1912 yılından itibaren sosyolojiden bir Turancılık mefkûresi çıkarmanın arayışı içindedir. "*Devlet* tabiiyette [vatandaşlıkta], ümmet dinde, *millet* kültürde müşterek olan fertlerin toplamıdır. Bu sûretle, bizim, Türkiye devletine, İslâm ümmetine, Türk milletine mensup olduğumuz anlaşıldı. Sosyoloji ilmi bize tam cemiyetin milletten ibaret olduğunu, milletin de aynı kültüre sahip fertlerin toplamı bulunduğunu gösterdi. O hâlde bizim de milletimizin hududu ne devletin, ne ümmetin, ne de ırkın hudutlarıyla sınırlı değil. Millet, kültür zümresinden ibarettir. Kültürün görünen işaretleri ise *lisan* ile *din* olduğu için milletimizin Türkçe konuşan Müslümanlardan mürekkep olduğu meydana çıkmıştır."[37] Alıntı yaptığımız yazı Wilson Prensipleri açıklandıktan altı ay sonra, I. Dünya Savaşı'nın bitimine doğru yazılmış. Yazının başlığının "Türkçülük ve Türkiyecilik" olması da bir o kadar ilginç. Ama Gökalp, milleti hâlâ, I. Dünya Savaşı'nı doğuran "pancı" paradigma ekseninde tanımlıyor. I. Dünya Savaşı'nın başlarında "Turan, Türklerin mefkûrevî vatanıdır"[38] demişti. Aynı şeyi 1918'de yine tekrarlıyor. Hâlbuki "Milli devlet"in imparatorlukların çöküşüyle ortaya çıktığını biliyor. Diğer taraftan "Almanya'dan başka tamamıyla millî bir devlet gösterilemez" kanısında. Durum bu, ancak yönelim farklı; "devletlerin istikbâli millî devlete doğru gitmek sûretinde tecelli ediyor".[39] O halde Gökalp de Müslüman olan tüm Türkleri kapsayan mefkûresini devam ettiriyor. Sosyoloji bize milletlerin oluşumunda kültürün birleştirici bir işlevi bulunduğunu mu gösteriyor, yoksa imparatorluklar dönemindeki her bir kavmin tek bir millî devlete kavuşacağını mı? Gökalp'in cevabı ikincisi. Bu cevabı ideolojiden değil, sosyolojiden hareket ederek vermeye çalışıyor.

Gökalp ve arkadaşları 1917 yılında Türkiye'deki ilk sosyoloji dergisi olan *İçtimaiyat Mecmuası*'nı çıkarıyor. Derginin ilk yazısı Gökalp'e ait: "İçtimaiyat ve Fikriyat" bugünkü ifade ile "Sosyoloji ve İdeoloji". Yazının amacı, ideolojiden sosyolojiye yönelik olan "tecavüzleri tetkik" etmektir. İdeoloji teriminin

---

36. Emre Kongar, "Ziya Gökalp", (İç.) *Türk Toplum Bilimcileri-I*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 60-1.
37. Ziya Gökalp, *Terbiyenin...*, s. 289-290.
38. Ziya Gökalp, *Türkleşmek...*, s. 79.
39. Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII*, s. 153.

metafizik teriminin yerini aldığını belirten Gökalp, ideolojinin tanımını yapılarak, kısa bir tarihçesini veriyor. İlk ideologlar, sosyal yapıyı yeniden düzenlemek gibi bir amaca sahiptirler; toplumun nasıl olduğunu anlamaya değil, nasıl olması gerektiğini bulmaya çalışmışlardır. Napolyon ise sosyal hayatın soyut akılla değil de sağduyu (veya sezgi) ile düzenleneceğini hissettiği için ideologların önerilerine itibar etmemiştir. Gökalp'e göre ideologlar "mefkûreyi daha iyi hissediyor" olmalarına rağmen, Napolyon zamanının gerçekliklerini (şe'niyet) daha iyi görmüştür.[40]

Gökalp analizinde sosyal gerçekliği ve sosyal Determinizmi dikkate almayan eski ideologlara değil, bunları dikkate almakla birlikte toplumun oluşumunda ve değişiminde bireylerin düşüncesinin de önemli olduğunu düşünen Tarde, Fouillee, Gustave Le Bon gibi yeni ideologlara odaklanmakta. Bu isimler yazıları ile sosyoloji ile ideoloji arasındaki sınırı bulanıklaştırmışlardır. Gökalp, sınırı yeniden belirginleştirme çabasıyla tercihini bilimden yana koyduğunu göstermek ister. "Büyük adamlar" konusu ayrıştırıcı noktadır. Yeni ideologlar büyük adamların toplumu değiştirdiğini söylerken, sosyologlar büyük adamları sosyal hareketlerin çıkardığını söylemektedir: "fikriyatçılar, büyük adamların tesirini iddia ettikleri hâlde, gerek müessirlerin ve gerek tesirin ne yolda vücuda geldiğini izah etmiyor. İçtimaiyat ise, hem büyük adamların içtimaî müessiriyetini kabul ediyor hem de gerek müessirin ve gerek tesirlerinin sûret-i tekevvününü içtimaî sebeplerle kabil-i izah görüyor. Yani büyük adamları içtimaî cereyanların iptida neticeleri, sonra da sebepleri olarak görüyor."[41]

Gökalp ideoloji ve sosyoloji arasındaki farkı açıklamaya ve sosyolojiden yana olan tavrını belirgin kılmaya sonraki yazılarında da devam eder. "Cemiyette Büyük Adamların Tesiri" yazısında toplum üzerine düşünenlerin ideolojiden vazgeçmelerinin zamanının geldiği, mefkûrelerin, değerlerin ve duyguların toplumdan kaynaklandığının her gün biraz daha açık hale geldiği vurgusu yapılmaktadır.[42] Bu yazıda Gökalp'in ideoloji eleştirisinin nedeni daha açık görülmekte. Gökalp, millî bir vicdanla değil de, felsefi akılla kaleme alınmış kitapları zararlı bulmakta ve gençleri bu zararlardan kurtaracak reçeteyi pedagog duyarlılığıyla ortaya koymakta: "Bir milletin kitaplarında yazılan içtimaî bilgiler, o milletin kendisine ait içtimâi marifetleriyle umumi ve mücerret olan içtimaî ilimleri muhtevi ise, bu kitaplardan iktisap olunan irfan gayet feyizli ve faydalı olur... Böyle olmayıp da bu kitaplar, fikriyatçıların "nasıl olmalı?" hakkındaki indi temennilerinden ve hülyalarından yahut başka lisanlardan tercüme edilmiş an'anevi ve gayri ilmi içtihat (doctrine)'lerden ibaret ise, bunlardan husu-

40. *A.g.e.* s. 105-6.
41. *A.g.e.* s. 109.
42. *A.g.e.* s. 137.

le gelecek irfan hasta ve muzır olur... Bu hastalığa nihayet vermek için yegâne çare, Türk harsını tetkik edecek bundan millî içtimaiyatımızı çıkarmak ve terbiyemizi ancak bu esasa göre yazılmış kitaplara tevdi etmektir."[43] Bu reçetede en önemli vurgu, millî sosyolojiye yapılmıştır. Millî sosyoloji, ideolojinin yıkıcılığı karşısında gençleri kurtaracak bir imkâna sahiptir.

MİLLİ SOSYOLOJİ; SAN'AT OLARAK SOSYOLOJİ

Türkçülüğünü sosyoloji ile destekleme arayışı Gökalp'i bilimsel sosyolojiden uzaklaştırarak kendi ifadesi ile "san'at olarak sosyoloji"ye bizim yargımıza göre de "ideoloji olarak sosyoloji"ye yakınlaştırır.

Gökalp'in *İçtimaiyat Dergisi*'nin ilk sayısında yayınlanan bir diğer makalesinin adı, "Millî İçtimaiyat". Makalede önce sosyoloji ile diğer bilimler arasındaki sınırlar belirginleştirilir. Kişisel ruhî olgular psikolojinin konusudur. Sosyolojinin konusu ise "fertlere mensup oldukları içtimaî zümreler tarafından telkin olunan tarz-ı idrakler, tarz-ı amellerdir" diğer bir ifade ile "içtimaîyen ruhî hadiseler"dir. Bu tanımdan bir toplumdaki ortak idrak ve davranışlardan oluşan an'anenin incelenmesinin sosyolojinin ana konusu olduğu anlaşılmakta.

Gökalp, an'aneyi ikiye ayırır: Milli an'ane ve milletlerarası an'ane. Milletler arası an'ane "medeniyet", millî an'aneye ise "örf" denilir.[44] Örf, (opinion) "her milletin iyi ve kötü hakkında hüküm veren yani değer yargılarında hâkim olan ve tamamıyla kendine mahsus bulunan içtimaî vicdanı"dır. Tamamen millî olan örf (içtimaî vicdan), bireyler arasındaki tanıma (tearüf) ve bilmezden gelme (tenakür) süreçlerine zemin oluşturarak millî kimliği ortaya çıkarır.

An'ane ve örf ayrımı, bir toplumdaki dış gerçekliğe bakarak o milleti tanımanın yanıltıcı olduğuna açıklık getirilmektedir. Milletler an'aneleri ile değil, örfleriyle temsil edilir; yani "milletin hakiki vicdanı, ananelerinde değil, örflerinde tecelli eder". An'ane örf ile uyum içinde olabileceği gibi, olmayabilir de. Örf ile uyum sağlayan an'ane millet için "müessese" hâline gelmiştir. Yani müesseseler de, örf gibi, medeniyete değil, millete aittir. "Her milletteki umum müesseselerin mecmuuna o milletin harsı denilir. Hars da örf ve müessese gibi tamamıyla millî bir mahiyeti haizdir". Bazı durumlarda bir hars uluslararası olan medeniyetlerden an'aneler alabilir. Türk harsı da Türk medeniyeti, İslâm medeniyeti, Avrupa medeniyeti'nden an'aneler almıştır.

---

43. *A.g.e.* s. 146.
44. *A.g.e.* s. 110.

Gökalp bu açıklamalardan sonra konuyu sosyolojiye getirir. Hars, medeniyet, an'ane, müessese, örf ve vicdan "içtimaî ruhî hadise" olmaları nedeniyle sosyolojinin konusudur. Ancak bu sosyal olguların sübjektif ve objektif, açık ve kapalı olma gibi özellikleri de bulunmaktadır. O hâlde farklı niteliklere sahip olguların farklı bakış açısı ve farklı yöntemlerle incelenmesi gerekir. Bu nedenle, Gökalp sosyolojiyi "karşılaştırmalı sosyoloji" ve "millî sosyoloji" olmak üzere iki ana alana ayırır.

Karşılaştırmalı sosyoloji, "bütün medeniyetleri ve harsları mukayese ederek cemiyetlerin ve müesseselerin tâbi olduğu kanunları arayan" soyut bir bilimdir. Bu sosyoloji, dışsal gerçekliği araştırdığı için ve konusunu araştırırken tamamiyle nesnel olabildiği için müspet bir bilim niteliğine sahiptir. Karşılaştırmalı sosyolojinin, karşılaştırmalı ahlâk sosyolojisi, karşılaştırmalı hukuk sosyolojisi, karşılaştırmalı din sosyolojisi, karşılaştırmalı iktisat sosyolojisi gibi alt alanları bulunur.

Millî sosyoloji ise "sadece bir millete ait harsın mensup olduğu medeniyetlerden ne sûretle temayüz ederek nasıl hususi bir renk aldığını ve kendi şahsiyeti dairesinde nasıl tekâmül ettiğini arayan marifete" denir. Millî sosyoloji, sübjektiflikten kurtulamadığı için kendini müspet bilimlere ne kadar benzetmeye çalışırsa çalışsın "daima bir san'at hükmünde kalır". Millî sosyolojinin alt dallarını millî dinîyat, millî ahlâk, millî hukuk, millî iktisat, millî lisaniyat, millî bediiyat oluşturur. Bu alanlarda nesnel kalmak mümkün olmadığı için millî sosyolojinin alt alanları da san'at niteliği taşır.[45]

"İçtimaiyat ve Fikriyat" yazısında Gökalp ideoloji eleştirisi yaparak, kendi düşüncelerinin sosyolojik ve bilimsel bir zemine oturduğunu göstermeye çalışmıştı. "Millî İçtimaiyat" yazısında ise millî sosyolojinin san'at olduğunu söylemekle sosyolojisinin tüm kazanımlarını kaybetmeyi göze almış gibidir. Gökalp'in bu noktaya hangi psikoloji ile geldiğini bilmiyoruz. Millî sosyolojiyi bir san'at olarak sunmasının çevresinden ve bilim adamlarından nasıl tepki aldığını da bilmiyoruz. Bildiğimiz şey Gökalp'in daha sonraki yazılarında da millî sosyoloji tabirini kullanmaya devam etmiş olması; bu yazılarda millî sosyolojiden "san'at" olarak değil de "nesnel bir bilim" olarak söz edecektir.

İçtimaiyat Mecmuası'nın bir ay sonraki sayısındaki "Cemiyette Büyük Adamların Tesiri" yazısında "içtimâi ilimlerde sanat mahiyeti katiyen yoktur" vurgusunu yapar. Sosyolojinin bir san'at olmadığı, ancak marifet ve san'atı konu edinebileceği açık bir şekilde dile getirilir. Burada nesnel nitelikli sosyolojinin alanı, millî konuları da kapsayacak biçimde genişletilmiştir. Millî vicdan da dâhil olmak üzere, millî meseleler ve millî olgular sosyoloji biliminin nes-

45. *A.g.e.* s. 111-2.

nel olan yöntemiyle araştırılabilir. Bilimsel yönteme bağlı kalarak millî nitelikli araştırmalar yapmanın Türk mütefekkirlerine düşen bir borç olduğu hatırlatılır. Millî tekâmül açısından sosyologlara da bir misyon yüklenmektedir. Sosyologlar sosyal gerçekliğin tâbi olduğu kanunları bilmek ve onlara uymak koşuluyla milletin tekâmülüne katkıda bulunabilir.[46] Bu alanda Türk sosyologlara düşen görev şöyle ifade edilmiştir: "Türk içtimâiyatçıları, bir taraftan Türklüğün, içtimaî tekâmülün hangi seviyesinde bulunduğunu, hangi medeniyet dairelerine mensup olduğunu, bu medeniyetlerle Türk harsı arasında ne gibi farklar bulunduğunu aramalıdır. Diğer taraftan da milletlerin intizam ve terakkisinin ne gibi içtimaî kanunlara tâbi olduğunu tetkik ederek millî hayatımıza sekte vuran marazî amillerin bu kanunlar dairesinde tedavisine çalışmalı, millî tekâmülümüze selim bir istikamet vermeye uğraşmalıdır."[47] Burada millî sosyolojinin sezgi ile değil bilimsel yöntemlerle yapılacağı açıkça vurgulanmış; sosyologların ve aydınların yapmaları gerekenin "millî harsı yapmak" değil, "millî harsı aramak" olduğu hatırlatılmıştır. Millete ait olan sosyal kaideler "hayat sûretinde vicdanlarda yaşanır", bu nedenle sosyolog içtimaî vicdana (Durkheim'ın ifadesi ile kolektif bilince) bakmalıdır.[48]

Bir önceki yazıda millî sosyoloji bir milletin içtimaî değerlerini araştıran bir "marifet" olarak tanımlanmışken, burada bir milletin marifetlerini araştıran nesnel bir bilime dönüşür. Değişikliği aşağıdaki paragraftan izleyebiliriz:

> "Bir milletin millî içtimaiyatı o millete ait millî sarf, millî ahlâkiyat, millî hukukiyât adını verdiğimiz bütün içtimaî marifetlerinin karşılaştırılmış bir terkibi demektir. Milletler, eğer aynı içtimaî nev'e mensup iseler, harsları; aynı medeniyet zümresine mensup iseler, medeniyetleri birbirine benzer. O hâlde içtimaiyat ilminin mukayese tarikiyle teşekkül etmesi için evvelemirde millî içtimaiyatın tedvin olunması lazım olduğu gibi, bir millette millî içtimaiyatın tedvin edilebilmesi için de o milletin, hangi nev'e dâhil ve hangi medeniyet zümresine mensup olduğu anlaşılmak, yani içtimaiyat ilminin mütekaidim keşiflerinden haberdar olmak iktiza eder... İçtimaî marifetler, umumiyetle millîdirler... Mamafih bu marifetler millî olmakla beraber, aynı zamanda şey'idirler [nesnel]... İçtimâi ilimlerde sanat mahiyeti katiyen yoktur. Fakat terbiye, siyaset gibi içtimaî san'atlar, ancak bu ilimlere istinaden teşekkül edebilir. Bu iki sınıf ilimler arasında yalnız şu fark vardır ki içtimaî ilimlerin mevzuu, hususî ve şahsî bir millet olmasa da, umûmi ve mücerret olmak üzere yine millî hadiselerden ibarettir."[49]

---

46. *A.g.e.* s. 136-7.
47. *A.g.e.* s. 138-9.
48. *A.g.e.* s. 140.
49. *A.g.e.* s. 145-6.

ÖRF'ÜN ARAŞTIRILMASI OLARAK MİLLÎ SOSYOLOJİ

Gökalp'in an'ane ve örf arasında yapmış olduğu ayrım, millî değerlerin ya da vicdanın nerede aranacağını göstermeyi amaçlamaktadır. Ona göre, "kıymet hükümlerinin miyarı [ayırt edici ölçütü], ancak örftür". Örf'ün içselleştirilmesinden sağduyu veya "akl-ı selim" ortaya çıkar. "Akl-i selimin en feyizli tecellisine "deha" namı verilir". Millî örfün ise "seçkinler (güzideler)" ve "buhran zamanlarındaki millî tecelli" olmak üzere iki miyarı bulunmaktadır.[50] Yani örf olağan dönemlerde halkta tecelli etmez. Olağan dönemlerde an'ane ve örf birbirine karışır. Ancak harsın miyarı örf olduğu için her millet medeniyet çevresinden ya da diğer milletlerden aldığı kurumları örf'ün süzgecinden geçirerek dönüştürür ve millîleştirir. Bu dönüşüm "şuursuz bir sûrette yapıldığı için kimse farkında olmaz". Bu açıklamalardan bir toplumdaki yaygın düşünce ve davranış kalıplarının kökeni ne olursa olsun örf hâlini aldığı anlaşılmaktadır. Ancak Gökalp'in bir olguya mı yoksa bir ideale mi vurgu yaptığı açık değildir.

Gökalp, an'anenin gelenek anlamına gelmediğini vurgular. An'ane bir toplumdaki yaygın tutum ve davranış kalıplarıdır. An'ane, zannedildiği gibi, "eski şeklinde yaşamak" anlamına gelmez. Yazı, kitap ve kurumsal eğitimin girdiği bir toplumda an'ane eskiyi (geleneği) yaşamak olmaktan çıkar.

Bu sosyolojik açıklamalarda bir sorun yok gibidir. Ancak Gökalp, millet'e, harsa ve örf'e "özsel" bir vurgu yapar. Burada millet, soyut bir ifadeyle "içtimaî bir külli-i tam" (sosyal bütünlük)[51] olarak tanımlanmıştır. Onun literatüründe "içtimaî küllî tam", "kavim" ile ilişkili olmak zorundadır. Millet tanımını somutlaştırdığında bu açık olarak görülür: "Millet (nation), şahsiyetini uzun müddet kaybettikten sonra tekrar ihyaya çalışan bir kavim demektir."[52] Kavim ise "lisanda ve teamüllerde müşterek olan bir zümre" olarak tanımlanır[53]. Milletleşme çağında Gökalp'in Türkçülük olarak somutlaşan milliyetçiliği, imparatorluk (Selçuklu ve Osmanlı) dönemlerinde unutulmuş olan Türk kavmine ait değerlerin yeniden benimsenmesini, İslâm medeniyetinden ve Avrupa medeniyetinden gelen an'anelerin Türk örfüne uydurulmasını gerektirir. Bunun kolay bir şey olmadığının farkındadır. Bu nedenle, milliyetçiliği bir mefkûre (ideal/ülkü) olarak tanımlar: "Millî şuur [örf], ancak millet mefkûresinin sarih bir sûrette doğmasıyla uyanmış addolunabilir."[54] Burada millet, tarihi bir kişiliğe ve manevî bir varlığa dönüşerek[55] ve ontolojik bir nitelik kazanır.

---

50. *A.g.e.* s. 145-6.
51. *A.g.e.* s. 75.
52. *A.g.e.* s. 153.
53. *A.g.e.* s. 151.
54. *A.g.e.* s. 133.
55. Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in...*, s. 119.

Gökalp, toplumu bütünleştirici değerlerin, Osmanlı'da ya da Türkiye'de halk (havas) arasındaki yaygın tutum ve davranışlar (an'ane) ile değil, kavmî vurgusu olan Türk örfü ile sağlanacağını vurgulamaktadır. İçtimaî vicdan akıldan farklıdır. Akıl her bir bireyde bulunabilir, ancak "cemaatin vicdanı kendine mahsustur".[56] Halk bireylerden oluşmaktadır. Bireysel bilinçle an'anenin ancak "keyfiyetler" boyutu idrak edilebilir. An'ane örf ile çatışabileceği için, an'anede bulunan "değer" ancak örf ölçüsüne vurularak onaylanabilir: "Keyfiyetlerin temyizi ferdi, kıymetlerin takdiri ise ictimaîdir."[57] Bu nedenle Gökalp örfün yansıması olan içtimaî vicdanı havasta (halkta) değil, genel anlamda güzidelerde (elitler), dar anlamda ise güzidelerin içindeki dâhilerde arar.[58]

MİLLİ SOSYOLOJİNİN YÖNTEMİ

Gökalp, millî sosyolojiden, milletin özelliklerinin araştırılmasını ve bilimsel yollarla tespit edilmesini anlamaktadır. Bu, araştırmacı için nesnel olduğu kadar, aynı zamanda sübjektif bir görevdir de. Millî sosyolojide uyulması gereken beş ilke belirlemiştir: "Tearüf ilkesi", "Tenakür İlkesi", "İsâniyât İlkesi", "Telif İlkesi" ve "Millî Numuneyi Tayin İlkesi".

Tearüf İlkesi: Uzlaştırma ilkesi de diyebileceğimiz bu ilke, bir milletin içindeki birbirine muhalif düşünce akımları ya da siyasî ideolojiler arasındaki ortak noktaları araştırır. Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak" sentezi bu ilkeye uyumlu görünmektedir. Gökalp oluşturduğu sentez ile üç farklı medeniyetten (Türk, İslâm ve Avrupa) gelen ve birbiriyle uyum sağlayabilecek özellikleri tespit ederek, Türkçüleri, İslâmcıları ve Batıcıları ortak bir zeminde buluşturmayı dener. Bu farklı akımları birleştiren ortak zeminin "örf" olduğunu belirtir. Ancak "örf vicdanlarda gizli bir hadise olduğu ve meydanda tezahür eden ancak ananeler bulunduğu için" farklı akımlar arasındaki ortak noktalardan ziyâde farklılıklar dikkati çeker. Gökalp ortaklığı göstermek için örfü hars ve dil ile somutlaştırır: "Türk harsçıları, Türk örfçüleri demektir" ve "lisan örf'ten ibarettir". Millî sosyoloji, farklı akımları takip eden kişiler arasında ortak değerleri açığa çıkararak, akımlar arasındaki çatışmayı zayıflatabilir. Gökalp'in örfe yaptığı vurgu, sentezin Türkçük ayağının daha güçlü olduğunu gösterir.

---

56. Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII*, s. 26.
57. *A.g.e.* s. 113.
58. Bu bakış açısı *Türkçülüğün Esasları*'nda değişir görünmektedir. Orada Türklüğü güzideler değil halkın temsil ettiği vurgular. Güzideler halka medeniyet götürmeli ve halktan hars alarak millî elitler haline gelmelidir. Bkz. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün...*, s. 42-6; Emre Kongar, "Ziya Gökalp", s. 59.

Tenakür İlkesi: Farklılaştırma ilkesi de diyebileceğimiz bu ilke, birinci ilkenin zıttı yönde işlev görür. Bir medeniyet çerçevesindeki bir kurumun farklı milletlerde nasıl şekil aldığını inceler. Aynı medeniyete ait milletler birbirine benzer görünmesine rağmen, hakikatte oldukça farklı olabilir. Tenakür ilkesi, medeniyet çerçevesinden bir an'anenin ya da bir kurumun o milletin kültürü ile olan gizli veya açık çatışmalarının ortaya koyulmasını sağlar.

İhsaiyât İlkesi: İstatistiksel analiz de diyebileceğimiz bu ilke, sosyal normlara ve değerlere toplumda ne ölçüde uyulduğunun, bunların ne ölçüde kabul gördüğünün anlaşılmasını sağlar. İstatistiksel değerlendirme aynı zamanda milletlerarasında karşılaştırma yapmaya da imkân tanıyacaktır. Gökalp, bu ilkenin verimli işleyebilmesi için, araştırmacının "milletin mensup olduğu medeniyetlerden hiçbirine inhisarcı bir sûrette taraftar olmama"sı gerektiğini hatırlatır. Ayrıca değerlerin bilimsel araştırmasını yaparken örf ile an'aneyi birbirine karıştırmamaya özen gösterilmelidir. Yani araştırmacı örfî değerlerin pozitif olduğunu ve ancak örfe ait olduğunu; alışkanlıkların ise hem pozitif hem de negatif olabileceğini bilmelidir.

Telif İlkesi: Bu ilke bir milletin içindeki farklı grupların örf ekseninde bütünleşebileceğini gösterir: "Bir millet, örfte müşârik bir heyet olduğu için onun içindeki mütebayin zümreler telif olunabilir". Bütünleşmenin sağlanabilmesi için, grupların "harsçı" ve "medeniyetçi" özelliklerini belirlemek gerekir. Harsçı özellikler bir millet içinde bütünleşmeye engel değildir; medeniyetçi özellikler ise bütünleşme engeli çıkarır. Gökalp burada İslâm fıkhını ve İslâm tasavvufunu örnek verir. Fıkıh medeniyetçidir, tasavvuf ise harsî bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle fıkıh örf ile birleşemezken, tasavvufun örf ile birleşmesi mümkündür. Bu açıklama "Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak" sentezinde İslâmlaşma unsurunun laik-millî bir dine indirgendiğini gösterir. Telif ilkesi Milliyet çağında ne İslâmiyet'in "fıkıh" ne Türklüğün "töreci" ne de çağdaşlığın "Avrupacı" boyutunun millî hars içinde yerinin olmadığını gösterir: "fıkıhçılık, törecilik, Avrupacılık telif olunamaz... Hâlbuki hakiki İslâmcılık, hakiki Türkçülük ve hakiki Asırcılık, esasen milletin şuursuz vicdanında muhtelif bir sûrette beraber yaşadıkları için, şuurlu bir şekilde telif olunabilirler."

Millî Numuneyi Tayin İlkesi: Bu ilke birinci olarak bir milletin hangi toplum tipine mensup olduğunun tespit edilmesini, ikinci olarak da o milleti aynı toplum tipinde yer alan diğer milletlerden ayırıcı özelliklerin bilinmesini sağlar. "Her içtimaî cinse ve nev'e elverişli olan örfler ve müesseseler ve bunların tâbi olduğu kanunlar malûm olacağı için, bir milletin cinsî ve nevî taayyün edince örf ve müesseselerinin de anlaşılması lazım gelir."[59] Tüm bu bilgiler o mil-

59. Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII*, s. 116-121.

letin hangi ilkeler üzerinde bütünleşmesini sağlayabileceğini, hangi kurumlarının sağlıklı hangi kurumlarının patolojik olduğunu anlaşılır kılar. Böylece millî sosyoloji toplumsal kurumların ıslah ve reforme edilmesine yol gösterici olur.

Millî sosyoloji, akademik bir ilgiden ziyâde milletin sürdürülmesi ya da oluşturulmasına hizmet eden uygulamaya dönük bir bilimdir. Bu nedenle Gökalp, millî sosyolojiyi bir san'at olarak adlandırdığında kendisi ile bir çelişkiye düşmüş olmaz. Sadece millî sosyolojinin yüksel bir bilimsellik iddiasının olamayacağını samimi olarak dile getirmiş olur. O, Türk milliyetçiliğini sistemleştirmeye çalışırken, sosyolojiyi bir araç olarak kullanmaktadır. Türkçüler arasında sosyolojiden onun kadar yararlanan bir başka isim olmadığı için Gökalp, II. Meşrûtiyet Dönemi'nde "Türkçülüğün nazariyatı sahasında merkezî sima"[60] hâline gelmiştir.

SOSYOLOJİDEN MİLLÎ-DEVLETE

Gökalp, yukarıda açıklamalarını verdiğimiz millî sosyolojinin ilkeleri çerçevesinde çeşitli alanlarda/konularda çözümlemeler yapar ve toplumun gelecekte izlemesi gereken yol haritasını çıkarır. Gökalp'in yazıları genellikle örf, mefkûre, içtimaî vicdan, ma'şeri vicdan, kolektif bilinç, hars, medeniyet kavramları ekseninde sosyal konulara odaklansa da siyaset ve devlet onun merkezi ilgilerinden biri olmuştur. İttihat ve Terakki Merkez Teşkilatı'nın bir üyesi olması; İttihatçı liderlerle yakın teması ve Fırka içindeki ideolog konumu hiç şüphesiz onun siyaset ve devlet konusunda yazdıklarını sıradan bir akademik ilgi olmanın ötesine taşır. *Türkleşmek, İslâmlaşmak Muasırlaşmak* serisinin ilk yazısı olan "Üç Akım"da devlet, "vaki bir millet"; milliyet mefkûresi ise "iradî bir millet" olarak tanımlanır. "Bu asır, milliyet asrıdır. Bu asrın vicdanları üzerinde en müessir kuvvet milliyet mefkûresidir. İçtimaî vicdanların idaresi ile mükellef olan devlet, bu mühim içtimaî amili farz kabul etmezse vazifesini ifa edemez"[61]. Gökalp millî-devletleşme sürecinin bir dalga hâlinde yayıldığını, içinde büyük ölçekte farklı din ve etnisiteden halkları barındıran imparatorlukların son anlarını yaşadıklarını görmüştür. Yeni devletlerin kültür ile siyasetin evliliğinden ortaya çıktığını gören Gökalp, eski olan kavimden yeni olan milleti nasıl var edebiliriz? sorusuna odaklanır.

Gökalp'in devlet analizi evrimci bir paradigmaya bağlıdır. Devlet, "nasıl yönetilmeli" sorusuna değil, "ne olmalı" sorusuna odaklanır. Bu sorunun cevabını ararken, siyasetin ve devletin evrim basamaklarını bilmenin işini kolay-

60. Yusuf Akçura, *Türkçülük*, Türk Kültür Yayını, İstanbul, 1978, s. 223.
61. Ziya Gökalp, *Türkleşmek...*, s. 2-4.

laştıracağını düşünüyor olmalı ya da zihninde zaten var olan cevabı ikna edici kılmakta bilimsel bir dille evrim basamaklarından söz etmesinin işe yarayacağını düşünüyor olmalı.

Gökalp, *İçtimaiyat Mecmuası*'nın Nisan 1917 sayısında "Millî İçtimaiyat" makalesinde üç evreli bir devlet tipolojisi oluşturur: Medine (Site/Şehir devleti), Saltanat (İmparatorluk), Asrî devlet. Bu aslında Batı tarihine uygun bir tasniftir. Ama Gökalp bu tasnifi Türk tarihine uyarlamakta zorluk çekmez. Ancak aynı derginin Haziran 1917 sayısında yeni bir devlet tipolojisi oluşturur. Bu kez adları "kavmî (ethnique)", "sultanî (imperial)" ve "millî (national)" olmak üzere yine üç devlet tipi belirler[62]. Burada medeni devlet, yerini kavmî devlete bırakır.

Medine, aynı kültür ve inanca sahip akraba topluluğunun oluşturduğu siyasî yapılardır. Ona göre İslâmiyet'ten önceki Türkler de "medine" tarzında bir siyasal örgütlenmeye sahiptir. Ancak Türk medinesi, yerleşik değil, göçebedir. Gökalp'in tasnifinde göçebe olmak, medine ya da şehir devleti kapsamına girmeye engel değildir. Türklerde de Yunan ve Roma'da olduğu gibi, üçlü siyasal tabakalaşma bulunmaktadır. İslâmiyet öncesi Türkler, göçebe medine hâlinde kalmayı tercih etmişlerdir. Köy ve şehir biçimindeki yerleşik hayata geçmedikleri gibi, imparatorluk teşkil ederek başka kavimleri istila da etmemişlerdir. Gökalp'e göre "medine" devrinde devletlerin ve eski Türk devletlerinin yayılmacı eğilimleri olmamıştır. Bu dönemde Türk hakanları imparatorluk olmaktan ısrarla kaçarak Türk kültürünün korunmasını sağlamışlardır.[63] Gökalp'in literatüründe medine ile şehir aynı şey değildir. Şehirler, dağınık köyler ya da göçebe obalar hâlinde yaşayan medinenin, bir mabed etrafında evler yaparak buralarda ikamet etmesiyle oluşur. Medeni devletlerin en belirgin özelliği mensuplarının aynı dile ve aynı dine sahip olmalarıdır. Aynı kültüre sahip Medinelerden birinin diğerini hâkimiyeti altına almasıyla "kavmî devlet" oluşur. [64] Gökalp'e göre, tarihte kavmî devlet örneği çok azdır.

Saltanat devletleri ya da imparatorluklar, birçok kavmi ya da dini içinde barındırır. Bu nedenle, Gökalp bunlara "müşterek devlet" de demektedir. Gökalp, saltanat devletinin Abbasiler Dönemi'nde başladığını belirtir. Nedeni ise Abbasilerin Araplar ile Arap olmayan Müslümanlara (mevali) eşit muamele yapmalarıdır. Abbasi devleti, siyasette kavim esasını terk ederek ümmet esasına dayanan bir imparatorluğa dönüşmüştür. Türkler, Selçuklular ve Osmanlı Dönemi'nde saltanat devleti içinde yaşamışlardır. Gökalp'e göre saltanat, kavmî devletten millî devlete geçişin ara formunu, diğer bir ifade ile sosyal ve siyasal evrimin bir basamağını oluşturur. Bir kavim saltanat veya imparatorluk

62. Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII*, s. 152-3.
63. *A.g.e.* s. 88, 91.
64. *A.g.e.* s. 127, 129.

içinde dil, din ve medeniyet alanlarında çeşitli örneklerle karşılaşarak, bunların en iyilerini "beğenmek imkânını bulur". Kavmin hükmeden ya da hükmedilen konumda olması karşılaşmalardan istifade etme durumunu değiştirmez.[65]

Asrî devlet ya da millî devlet, meşrûtî bir hükûmete, bağımsız bir harsa ve bağımsız bir ekonomiye sahiptir. "Millî İçtimaiyat" makalesine göre, Osmanlı Türkleri Tanzimat'la birlikte asrî devlet olma sürecine girmiştir.[66] "Millet Nedir?" makalesine göre ise Tanzimat Fermanı ile "Müslümanlar ile gayrimüslümler kanun önünde eşit hale gelerek, devlet hukukî müsavata malik bir imparatorluk" hâlini almıştır. Yani devlet kısmen çağdaş bir özellik almış, ancak millî devlet olamamıştır. "Millet Nedir?" adlı makalede millî devletin imparatorlukların çöküşü ile başladığını öğreniyoruz. Ancak Gökalp milliyet ya da millî devlet çağında, millî devlet sıfatını kullanmakta ketumdur. Ona göre, "Almanya'dan başka tamamıyla millî bir devlet gösterilemez". Bu yargı Gökalp'in millî-devleti etnisite temelli algıladığını gösterir. Yaptığı millet tanımında kavim vurgusu öne çıkar: "Millet (nation), şahsiyetini uzun müddet kaybettikten sonra tekrar ihyaya çalışan bir kavim demektir." Millîleşme sürecindeki siyasî beklentisini "devletin meşrûtî ve dine karşı teşri'de müstakil olması ve tamamıyla demokrat bir hale gelmesi iktiza ediyor" ifadesiyle ortaya koyar.[67] Asrî ya da millî devletin bariz özellikleri laik ve demokrat olmasıdır. Gökalp bu devletin "kuramsal temellerini"[68] belirlemeye çalışmıştır.

Saltanat devletinden millî devlete geçiş sürecinde bazı kurumlar varlıklarını korurken, bazıları işlevsiz hale gelmektedir. Bu süreçte hangi kurumların varlıklarını devam ettireceğini milletin örfü belirleyecektir. Gökalp bu süreçte millî sosyolojiye fosilleşmiş kurumların "yeniden canlanmasına meydan vermemek" ve yeni "müesseselerin takviyesine çalışmak" gibi bir görev yüklemektedir. Millî sosyolojinin beklenen görevi yerine getirmesi, devletlerin ve toplumların geçirdiği evrim ile şu an hangi toplum veya devlet tipine ait olunduğunu bilmeye bağlıdır."[69]

Gökalp'e göre millî sosyolojinin görevi, kimliğini kaybetmiş bir kavmin millet hâlinde yeniden doğuşuna yardımcı olmaktır. Bir kavmin şahsiyetini veya kimliğini kaybetmesi, dilini kaybetmiş olmasının doğal bir sonucudur. O hâlde millet olmak için önce millî dili inşa etmek gerekir[70]. 1911-1912'de *Genç Kalemler* Dergisi'nde dile olan ilgisini, millet düşüncesiyle değil, kavmî bağlılıkla

65. *A.g.e.* s. 153, 157.
66. *A.g.e.* s. 122.
67. *A.g.e.* s. 153, 158.
68. Emre Kongar, "Ziya Gökalp", s. 59.
69. Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII,* s. 122.
70. *A.g.e.* s. 154.

açıklamış, siyasal emellerinin olmadığını belirtmişti. Şimdi "millî lisanın doğması, saltanatların ve ümmet dinlerinin inhilaliyle başlar" diyerek, siyasal yapının değişimiyle dilde ve dinde gerçekleşen/gerçekleşecek değişiklikler arasında ilişki kuruyor. Daha önceleri dil konusunda gösteremediği açıklığı 1917'de din konusunda gösterebiliyor. Bu da sürecin Gökalp'ten, yani Türkçülerden yana olduğunu gösteriyor. Milliyet çağı, kavim döneminde olduğu gibi, müstakil bir dil ve müstakil bir din demektir. Ancak kavim ile millet arasında kurulan ilişki ya da benzerlik milletlerin maziye dönmesi anlamına gelmez. Türk milletinin oluşumu siyaset, din, dil, kültür alanlarındaki dönüşümlere bağlıdır: "Bugün, Osmanlı Devleti asrî bir devlet şekline girer, din millî lisana nakledilir, Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı teşekkül ederse Türklerin de millî hayatı başlamış demektir."[71]

GÖKALP VE MİLLÎ DİN

Gökalp, Türkçülük düşüncesini benimsediği andan itibaren, hep dinde yenilik yapmak arayışı içinde olmuştur. Onun sentezindeki "İslâmlaşmak" ilkesi salt İslâmcılarda olduğu gibi ümmet idealini devam ettirmeyi değil, milliyetçi ideolojinin gelişimine engel olmayacak, dahası, katkı sunacak bir din anlayışının gerçekleşebilirliğini ifade eder.[72] Ona göre Türkçüler, din konusundan uzak kalmak yerine, dinî millileştirmenin imkânlarını aramalıdır: "Çünkü din, millî lisana nakledilmez ve millî hayat sûretinde yaşanılmazsa, ümmet hayatı devam ediyor demektir".[73] Dini, ümmet irfanından kurtararak millîleştirmek, hakikî İslâmcılıktır.[74] Millî din (İslâm), hukuka ve sosyal düzene temel oluşturma niteliği olmayan, ancak bireylerin vicdanlarına etki eden "tamamen ahlâkî bir dindir".[75]

İkinci Meşrûtiyet Dönemi'nde Türk milliyetçilerine yönelik en sert eleştiri, dönemin İslâmcılarından gelmiştir. Türkçüler (Ziya Gökalp ve arkadaşları), hem bu eleştirilere cevap vermek hem de din hakkındaki düşüncelerini kamuoyuyla paylaşmak için, 1914 yılında *İslâm Mecmuası*'nı yayınlamaya başlarlar. Dergi adının hemen altında, *"Dinli Bir Hayat, Hayatlı Bir Din"* mottosu yer

71. *A.g.e.* s. 157-159.
72. Gökalp'in Türkçülük anlayışında dinin yeri için bkz. Cevat Özyurt, "Gökalp Ulusçuluğunda Kurucu Unsur Olarak Din", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı 1, 2004, ss. 217-238.
73. Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII*, 157-159.
74. *A.g.e.* s. 120.
75. Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in*, s. 61.

alır. Dergi, İslâm'ın ulusal ve laik yorumunu ön plana çıkarır.[76] Dergide İslâm toplumlarının mevcut durumunun değerlendirilmesi yapılırken, "istibdat" ve "hurafe" kavramlarına sıkça başvurulur. Bu durum, Müslümanların "hakikati yeniden öğrenme" sürecinde, derginin yöntem sunma gibi bir amacının olduğunu göstermekte. Bu yöntem, *Kur'an*'ın Türkçe çevirisini, ibadetlerin millî dille yapılmasını, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmasını ve iş hayatına girmesini, *örf*'ün fıkıh ve yasamaya kaynak oluşturmasını kapsamaktadır.

İslâm Mecmuası ve Ziya Gökalp'in önerileri, İttihat ve Terakki yönetiminin gerçekleştireceği laik reformların entelektüel zeminini oluşturmuştur. Bu bağlamda gerçekleştirilen reformlar ana çizgileriyle şöyledir: "1913'te ulemâ ve dinî mahkemeler devlet denetimi altına sokuldu; dinî olmayan temyiz mahkemelerinin otoritesine uymak zorunda bırakıldılar. Adliye nezareti dinî mahkemeleri ve bu mahkemelerde çalışanları denetlemeye başladı. Daha sonra, devlet dinî eğitime karışmaya başlayarak, İstanbul'da devletin idaresinde bir medrese açtı... Medreseler Maarif nezareti altına alındı, ilgili nezaret medreselere müfredat programında ve öğretim kadrosunda reformlar yapmak üzere idareciler yolladı. Bütün tekke ve zaviyeleri denetleyecek bir 'Meclis-i Meşayih' kuruldu. Bu reformlar normal olarak laikleşmeye yönelik sayılırlar. Oysa yöneticileri İTC ile yakın bağlara sahip *İslâm Mecmuası*'nda çıkan yazılar, bu reformları dine dayalı hedeflerle yapılmış olarak değerlendirir.[77]" Dini alanda yapılan reformlar, modern devletin eğitimi ve kültürü merkezîleştirmesinin bir parçasını oluşturmaktadır. Gellner[78], modern devleti, "eğitim tekeline sahip" devlet olarak tanımlar. Gökalp'in Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak sentezinde de din, dil ve edebiyat gibi harsı oluşturan alt unsurlardan biri hâline gelir. Kültürün, dilin ve dinin siyasallaşması modern millî-devlet pratiğinin bariz örnekleri arasındadır. Bu yazı, Gökalp'in bu sürece hangi söylem ve araçlarla katkı sunduğunu belli bir ölçüde ortaya çıkarmıştır.

SONUÇ

Gökalp milliyetçiliği genellikle kültürel milliyetçilik olarak adlandırılır. Bu adlandırma yanlış değil, eksiktir. Kültürel milliyetçilik, onun Turancılığından dolayı yakınlaştığı zannedilen "ırkçılık"tan uzak olduğunu gösterir. Kültürel milliyetçilik birbirinden oldukça farklı anlamlara sahiptir. Bu nedenle, Gö-

76. Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 127-9.
77. Arai, *a.g.e.* s. 141.
78. Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 72.

kalp'in kültürel milliyetçi olduğunu söylediğimizde, hangi anlamda kültürel milliyetçi olduğunu da belirtmek daha doğru olacaktır. Kültürel milliyetçiliğin farklı türlerini belirleyerek, bu konuda adım atabiliriz. Kültürel milliyetçilik: a) Belli bir toprak parçasında var olan kültürlerden üst bir kültür oluşturarak bunu benimsemeyi imler ki bu durumda millî kültür, melez bir kültürdür. b) Belli bir toprak parçasında var olan kültürlerden birinin başat kültür hâline gelerek millî kültürü oluşturmasını imler ki başat hale gelme kendiliğinden bir süreçse sorun yoktur; siyasal müdahale ile diğer kültürlere üstün hale getiriliyorsa murada "asimilasyon" söz konusudur. Asimilasyonun olduğu yerde ise kültür milliyetçiliği ifadesindeki yumuşaklık ve kapsayıcılık kaybolur. c) Ontolojik ya da etnik bir kültüre ait bir millî devleti imler ki bunun alanı "mikro milliyetçilik"ten "pan-milliyetçilik"e kadar geniştir; yeryüzünde etnik açıdan saf coğrafyaların bulunmaması bu milliyetçiliğin önemli sorununu oluşturur. Bu nedenle, pratikte asimilasyon ya da etnik temizlik gibi sonuçlar doğurabilir. Gökalp'ın milliyetçilik anlayışı, üçüncü şıkka uygun görünmektedir. Dünyada tek milli-devlet olarak Almanya'yı göstermesi; Türklüğün değerlerini belirlerken İslâmiyet öncesi Türk kavminin kültürünü referans alması; milliyetçi literatürün temel kavramlarından biri olan "vatan"ın onun literatüründe Turan ile özdeş olması; atalardan miras kalan "millî ruh" çağrışımı yapan mefkûre, ma'şeri vicdan, örf, "kut", "altun ışık" gibi kelimeleri sıkça kullanması; Osmanlı'daki ya da Türkiye'deki farklı kültürlerle hangi argüman ve araçlarla bütünleşileceğine açıklık getirmek yerine bunlardan söz etmemeyi tercih etmesi; "dili dilime ve dini dinime uyan miletimdendir" derken kendi kimliğini referans alması, onun ontolojik-kavmî-etnik milliyetçilik anlayışından kaynaklanmaktadır. 1922'de "Türk Meşrûtiyetinin Tekâmülü" makalesinde "hiçbir kimse milletinden ayrılıp da başka bir millet içinde yaşayamaz" diyor. Buna engel olan "ma'şeri vicdan", yani "duygu ortaklığı"dır.[79] Bu bilgiler, Gökalp'in düşüncesinde bir milletin kültürünü öğrenmek sûretiyle o millete katılma yolunun kapalı olduğunu göstermektedir.

Gökalp milliyetçiliğinin ve millî sosyolojisinin temel sorunu çelişkili ve belirsiz olmasıdır. Yer yer bu çalışmada da gösterildiği gibi bir konuda çok kısa süre içinde çelişkili ifadeler kullanabilmiştir. Onun zamanında henüz sosyoloji terminolojisinin oluşmaması çelişki nedenlerinden biri olabilir. Ancak burada terminolojiye değil, kavramların tanımlamasındaki sorunlara dikkat çekmek istiyorum. Zamanındaki hızlı politik değişikliklerin onun yazılarına yansıdığı ya da politik kaygılardan dolayı yeterince açık yazamadığı da düşünülebilir. Çelişki ve belirsizlik sorunu, onun çalışmalarının kronolojik bir okuması yapılarak kısmen giderilebilir.

---

79. Ziya Gökalp, *Makaleler-VII*, Haz. M. Abdülhalik Çay, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, 1982, s. 120.

Gökalp, Türkçülüğün olduğu gibi, sosyolojinin de en önemli kurucu simasıdır. Her ne kadar sosyolojiyi ideolojiden ayırmak için "İçtimaiyat ve Fikriyat" adlı bir makale yazsa da yazılarında bilim ile ideoloji iç içe geçmiştir. Özellikle mefkûre, ma'şeri vicdan, örf gibi soyut kelimeleri sıkça kullandığında sosyolojiden uzaklaşarak, felsefeye yakınlaşmaktadır. Bu kelimeler soyut olduğu için Gökalp kelimelere her seferinde yeni anlamlar yüklemektedir. Bu durum Gökalp'in fazlasıyla yorumcu bir tarzda okunmasına da imkân vermektedir. Bir asır sonra günümüzde düşüncelerini Gökalp'e referansla açıklayanların sayısı hiç de az değildir. Ancak onun düşüncesini bütünlüklü olarak benimseyen bir hareket veya ideoloji olmadığı gibi, günümüzde Gökalp sosyolojisinin temsilcileri de yoktur.

Gökalp'in sosyolojisinden bahseden bir çalışma, Durkheim'dan söz edilmezse eksik kalır. Gökalp'in Durkheim sosyolojisi ile ilişkisi merak edilen konulardan biridir. Durkheim'in *Sosyolojik Yöntemin Kuralları'* Gökalp'i çok etkilemiştir. "İçtimaiyat ve Fikriyat" yazısında bu etki açık biçimde görülmektedir. Ancak Baltacıoğlu'nun da ifade ettiği gibi o, "Durkheim gibi bilim sınırları içinde kalan bir sosyolog değildir"[80]. Gökalp'i en az etkileyen Durkheim çalışması *Toplumsal İşbölümü*'dür. Tönnies'in terminolojisiyle açıklık getirirsek, modern zamanlarda Durkheim'ın cemiyet gördüğü yerde Gökalp cemaati ayakta tutmaya çalışmıştır. Bunu Durkheim'ın "kolektif bilinç" kavramını kendi sosyolojisine "ma'şeri vicdan" (cemaat vicdanı) olarak aktarmasından anlayabiliriz. Ayrıca Gökalp'in yazılarında "bilinç"i bireysel akıl ile "vicdan"ı da kolektif sezgi ve ruh ile ilişkilendirmeye çalışması dikkat çekicidir. Durkheim'ın öncelikli sorunsalı toplumsal bütünleşmedir; yani okuyucusuna ve öğrencilerine Fransa'da vatandaşlık esasına dayalı evrensel nitelikli ulus bilincini kazandırmaktır. Gökalp'in temel sorunsalı ise dağılmakta olan bir imparatorluktan etnisite vurgusu olan, farklılık esasına dayalı bir Türklük çıkarmaktır. Aralarındaki bu fark manevî değerlerin toplumsal bütünleşmedeki işlevinin yorumlanmasına yansır. Durkheim, evrensel ilkeler üzerine bir bütünleşme arayışında olduğu için, bir karşılaştırmalı sosyoloji klasiği olan *Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri'*ni ortaya koymuş, toplumsal bütünleşmede irrasyonel değerlerin önemini göstermeye çalışmıştır. Gökalp ise millî sosyoloji metodunu kullanarak *Türk Töresi* ve *Türk Medeniyeti Tarihi* kitaplarıyla, tarihte Türklerin nasıl örgütlendiklerini ve bütünleştiklerini ortaya koyarak aydınlara ve siyasetçilere farklılık ve etnik vurgulu önerilerde bulunmuştur. Gökalp sosyolojisinin Durkheim sosyolojisi ile en önemli ortaklığı birey-kolektivite dikotomisine her ikisinin de kolektivite ağırlıklı bir çözüm önermiş olmalarıdır. Burada da Durkheim'ın kolektivite ve dayanışma vurgusunu ekonomi (işbölümü) üzerinden yaptığı, Gökalp'te ise har-

80. Baltacıoğlu, İ. Hakkı, *Ziya Gökalp*, s. 16.

sa aidiyet ekseninde özsel bir kolektivite vurgusu yapıldığı görülmektedir. Son tahlilde Durkheim'ın kolektivite vurgusu bireysel çıkarlarla, Gökalp'in kolektivite vurgusu ise topluluk çıkarlarıyla uyumludur. Durkheim'da bireysel benliğin toplum ya da devlet içinde kaybolması beklenmez; bireyin çıkarı ile toplumun çıkarı arasında bir denge aranır. Gökalp'te ise "ben"i ortadan kaldıran bir "biz" duygusu vardır. Bu farklılık, Durkheim'ın "toplum"un sosyolojisini, Gökalp'in ise "millet"in sosyolojisini yapmış olmasından kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

Akçura, Yusuf, *Türkçülük,* Türk Kültür Yayını, İstanbul, 1978.

Arai, Masami, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği,* Çev. Tansel Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, *Ziya Gökalp,* Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği, İstanbul, 1966.

Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk,* Çev. Büşra Ersanlı-Behar ve Günay Göksu-Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992,

Heyd, Uriel, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri,* Çev. Cemil Meriç, Sebil Yayınları, İstanbul, 1980.

Kongar, Emre, "Ziya Gökalp", (İç.) *Türk Toplum Bilimcileri-I,* Ed. E. Kongar, Remzi Kitabevi, 1996, İstanbul, ss. 27-73.

Özyurt, Cevat, "Gökalp Ulusçuluğunda Kurucu Unsur Olarak Din", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı 1, 2004, ss. 217-238.

Özyurt, Cevat, "Uluslaşma Süresinde Gökalp'in Medeniyet Arayışı", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi,* Sayı 31, 2005, ss. 179-198.

Özyurt, Cevat, "Dilde ve Edebiyatta Uluslaşma: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi,* Sayı 5, 2005, ss. 53-80.

Özyurt, Cevat, "II. Meşrûtiyet Dönemi'nde Kültürel Türkçülük Olgusu ve Genç Kalemler Dergisi", *Yeni Lisan Hareketi ve Milli Edebiyat Çalıştayı Bildiriler Kitabı*, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı, 2011, ss. 218-244.

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm,* Çev. Füsun Üstel ve Sabir Yücesoy, Deniz Yayınları, İstanbul, 2009.

Ülken, Hilmi Ziya, *Ziya Gökalp,* Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1939.

Ziya Gökalp, *Makaleler-I,* Haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.

Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak,* Haz. İbrahim Kutluk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.

Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII,* Haz. F. Ragıp Tungor, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

Ziya Gökalp, *Makaleler-II,* Haz. S. Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.

Ziya Gökalp, *Makaleler-VII,* Haz. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.

Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları,* Haz. Mehmet Kaplan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986.

Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri-I,* Haz. Rıza Kardaş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997.

ES'AD ERBİLÎ VE DÜŞÜNCELERİ

Vahit Göktaş*

HAYATI

Muhammed Es'ad Erbilî, 1847-1931 yılları arasında yaşamıştır.[1] Musul'un Erbil kasabasında doğmuştur. Anne ve baba tarafından seyyid olan Es'ad Erbilî'nin babası Erbil'de bulunan Hâlidî tekkesinde postnişîn Şeyh Muhammed Said'dir. Dedesi, Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden Şeyh Hidâyetullah'tır.[2]

Es'ad Erbilî, Şeyhi Tâhâ el-Harîrî'nin vefatından sonra, irşâd vazifesine başlar. O, hem Nakşî hem de Kâdirî tarikatından icazetli bir sûfidir.[3] "İlk tahsilini, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Erbil'de yaptırmış olduğu ve pederinin postnişin olduğu tarihlerde bu hankâh ve medresede tamamlamıştır.[4] Devrinin meşhur âlimlerinden sayılan Dâvud Efendi'den özel dersler görerek, bu zattan 23 yaşında icazet almıştır. Es'ad Erbilî, medrese tahsilini Erbil'de tamamladıktan sonra yirmi üç yaşında Şeyh Tâhâ el-Harîrî'ye intisâb etmiş ve tasavvuf yoluna

---

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar Bl., no: 2306, c. 2, s. 191.
2. Hasan Kâmil Yılmaz, *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul 1994, s. 241. Hasan Kâmil Yılmaz, "M. Es'ad Erbilî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. 9, s. 369, İstanbul 1996.
3. Muhammed Es'ad Erbilî, *Risâle-i Es'adiyye fî Tarîkati'l- aliyye*, (Dersaadet Matbaası), İstanbul 1341-1343, ss. 29-30.. İsmail Kara, "Meclis-i Meşayih, Ulemâ-Tarîkat Münâsebetleri ve İstanbul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zâtın Kendi Kâleminden Terceme-i Hâli", *Kutadgubilig*, Sayı: 1 (Ocak 2002), ss. 185-214.
4. Kara, *a.g.m.* s. 197.

girmiştir. Beş senede seyr ü sülûkunu tamamladıktan sonra 1292/1875 tarihinde şeyhi Tâhâ el-Harîrî'nin de vefatı üzerine, ondan aldığı emir doğrultusunda, yine onun makamında irşâd vazifesine başlar.[5] Altın silsilenin 33. halkasını oluşturan Es'ad Erbilî, ilmî icazetnâmesini Dâvud Efendi'den 1287/1870 yılında, Nakşî icazetnâmesini de 1294/1877'te Tâhâ el-Harîrî'den almıştır. Daha sonra, 1303/1883 senesinde Bağdad'da bulunan Kâdirî âsitânesi şeyhi, Seyyid Abdulhamîd-i Birifkânî'den de Kâdirîlik icazeti almıştır.[6]

Esad Erbilî, 1875 senesinde hac vazifesini îfâ etmek üzere Hicaz'a gider. Hacda iken şeyhinin vefatını öğrenmesi üzerine, İstanbul'a gelir ve buraya yerleşir ve II. Abdülhamid'in damadı Derviş Paşazâde'ye sarayda dersler verir. Fatih Camii'nde *Hâfız Dîvân*'ı ve Mevlânâ Câmî'nin *Lüccetü'l-esrâr* adlı eserini okutur. Es'ad Erbilî'nin asıl şöhreti Kelâmî Dergâhı'nda yayılır.

Es'ad Erbilî, 1316/1900 senesinde Abdülhamid Han tarafından, memleketi Erbil'e görevli olarak gönderilir. Es'ad Erbilî, Erbil'de kaldığı süre içerisinde irşâd faaliyetlerini sürdürmüş, buradaki Türkleri İngiliz idaresine iltifat etmemeleri hususunda organize etmiştir. Bu arada, oğlu Muhammed Efendi'yi, Türk Muhibbân Cemiyeti'ni kurmak ve Türkleri, Cem'iyet-i Akvâm'a (Birleşmiş Milletlere) müracaata teşvikle görevlendirmiştir. İngilizlerin Musul'u işgaliyle (1918) Türkler lehine yaptığı çalışmalardan dolayı Muhammed Efendi, İngilizler tarafından Basra'ya sürgün edilmiştir. Es'ad Erbilî, Erbil'de kaldığı sürede İngilizlerin misyonerlik faaliyetlerine karşı çalışmalarda bulunmuştur.[7]

Es'ad Erbilî, Meşrûtiyet'in ilanıyla birlikte 1324/1908'de sevenlerinin daveti üzerine İstanbul'a dönerek Kelâmî Dergâhı'ndaki görevine tekrar başlar. Aynı zamanda, Erenköy'deki çadırlı köşkte de sohbetler yapmaktadır. Üsküdar'daki Selimiye Dergâhı Şeyhliği boşalınca burası da Es'ad Erbilî'ye verilir. Adı geçen dergâha, niyâbeten mahdûmu Mehmed Ali Efendi'yi tayin eder. Kendisi de arasıra gelip irşâd hizmetini oğluyla birlikte yürütür.[8]

Es'ad Erbilî, Meclis-i Meşâyıh reisliği yapar, *Cerîde-i Sûfiyye* adlı bir derginin ve "Cem'iyet-i Sûfiyye" adlı bir yapılanmanın öncülüğünü yapar, Padişah Sultan Reşad tarafından Sürre Emîni olarak görevlendirilir.[9]

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte ve 1925'te tekke ve zâviyelerin kapatılması kanunu neticesinde Es'ad Erbilî, Erenköy'deki köşkünde inzivaya çe-

---

5. Erbilî, *Risâle-i Es'adiyye*, ss. 29-30
6. Kara, "Meclis-i Meşayih...", s. 197.
7. Geniş bilgi için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre 3, Celse 2, Cilt 25, ss. 62-65, 1931.
8. Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 192.
9. Yılmaz, *Altın Silsile*, s. 210-211; *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, s. 348; Osman Nuri Topbaş, *Altın Silsile*, "Muhammed Es'ad Erbili", Erkam Yayınları, İstanbul 2012, s. 483.

kilir. Es'ad Erbilî, 23 Aralık 1930 tarihinde vukû bulan Menemen olayıyla hiç bir ilgisi olmamasına rağmen oğlu Mehmed Ali Efendi ve pek çok halifesiyle, Menemen'e götürülüp idam talebiyle yargılanır. Oğlu Mehmed Ali Efendi ve halifelerinden pek çoğu idam edilirken, Es'ad Erbilî hakkında verilen idam cezası, yaşlılığı sebebiyle müebbet hapse çevrilir. Es'ad Erbilî, Menemen'deki askerî hastanede, 3-4 Mart 1931 gecesi vefat eder.[10] Zehirlenerek şehid edildiği de söylenmektedir.[11]

Dönemin gazetelerinde Kanunı Sâni 1931 sayılarında Tasavvuf, Nakşbendî Tarîkatı ve Es'ad Efendi aleyhine pek çok haber yayınlanmıştır. Menemen Olayı dolayısıyla irtica tehdidi ortaya atılmış ve planlı bir şekilde binin üzerinde masum insan tutuklanmış ve yargısız infaz edilmiştir. Esad Efendi'nin de cenazesi ailesine verilmeyerek resmi makamlar tarafından defnedilmiştir.

Edebî yönü kuvvetli olan[12] Es'ad Erbilî'nin tasavvuf, tefsir hadis ve edebiyatla ilgili eserleri ve yazıları vardır. Eserleri şunlardır: *Kenzü'l-irfân*, *Mektûbât*, *Dîvân*, *Risâle-i Es'adiyye*, *Fâtiha-i Şerîfe Tercümesi*, *Makaleleri* ve *Tevhîd Risâlesi Tercümesi* ve *Kasîde-i Münferice Tercümesi*.[13]

DÜŞÜNCELERİ

Bir tarikat şeyhi olan Es'ad Erbilî'nin düşünceleri, döneminde ve daha sonra geniş kitlelere etki etmiştir. Onun düşüncelerini genel başlıklar halinde kısa kısa şu şekilde ele alabiliriz.

TASAVVUF VE TARİKATIN LÜZUMU

Es'ad Erbilî, "İçinizden iyiliği emreden kötülükten nehyeden bir topluluk bulunsun."[14] âyetinden hareketle, Allah'ın ahkâmının ancak ilim sayesinde bi-

10. Bkz. Yılmaz, *a.g.e.* s. 212.
11. Ethem Cebecioğlu, *Allah Dostları 8, Muhammed Es'ad-ı Erbilî (20. Yüzyıl Türkiye Evliya Menâkıbı)*, Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği Yayıncılık, Ankara 2015, s. 18.
12. Esad Erbilî'nin "*Dîvân*"ı onun edebî yönünü apaçık ortaya koyan önemli bir eserdir.
13. Bu tercümenin ceviri yazısı için bkz. Ercan Alkan, "Es'ad Erbilî'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 13, sayı: 30, 2012, ss. 151-172; Ayrıca Bkz. Ahmet Tahir Dayhan, "Meşîhat Arşivin'nden (İstanbul Müftülüğü) Şeyh Es'ad Erbilî, Hakkında Üç Belge", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 12, sayı: 29, ss. 163-167; Es'ad Efendi'nin hayatı ve eserleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Vahit Göktaş, *Muhammed Es'ad-ı Erbilî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2013.
14. 3/Âl-i İmrân, 104

linebileceğini ifade etmekte ve onu diğer birçok sûfi gibi ilm-i zâhir, ilm-i bâtın olarak ikiye ayırmaktadır.[15] İrşadda ilm-i zâhirden öte, ilm-i bâtının önemini ortaya koyarak, bu konuda tasavvufun önemli bir vazife üslendiğini söylemektedir.[16] Üzerine boy abdesti gereken bir kişinin vücudunun her zerresini yıkaması gerektiği gibi, iç dünyasını tasfiye etmek isteyen bir kişinin de letâifin ve bedenin tüm organları ile Allah'ı hatırlaması gerekli görülmüştür. Bu da ancak tasavvufî tecrübe sayesinde elde edilebilir.[17]

Allah Teâla, Kur'ân-ı Kerîm'de, "Ya Muhammed söyle: Eğer Allah Teâla'nın muhabbetini sevgisini arzu ederseniz bana tâbi olunuz."[18] buyurur. Yani benim sülûk ettiğim şeriat ve tarikat yollarını takip ediniz. Es'ad Erbilî, bu konuda başka Âyet-i Kerîmeler bulunmasına rağmen, tarikatın gerekliliğini ispat için bu Âyet-i Kerîmelerin iki büyük şahit olduğunu söylemektedir.[19]

Es'ad Erbilî, bozulmamış tarikatların esas itibariyle bir olduğunu ve hepsinin Hz. Muhammed (s.)'e dayandığını kaydeder. "Ey iman edenler! Allah'ı çok çok zikredin."[20] âyetinin, önce Peygamberimize (s.), sonra da bütün inananlara hitap ettiğini, tarikatların temelinin de zikr-i ilâhîye dayandığını; ayrıca, yine âyetin tefsiri sadedinde, Hz. Peygamber (s.)'in ve ashâbının da böyle yaptığını, dolayısıyla ona uyarak zikr-i ilâhîye devam etmek gerektiğini kaydeder.[21] Ona göre şeriat kabuki, yani zâhirdir. Tarikat ise meyvenin özüdür. Yine Es'ad Erbilî'ye göre tarikat-ı aliyyenin kaynağı esas itibariyle birdir. Cümlesi Muhammediyye'dir.[22]

Es'ad Erbilî, "Allah'a giden yollar mahlûkatın nefesleri adedincedir." sözünü de tarikata delil olarak kullanır.[23] Kalplerin birbirini tanıması, kalıpların birbiriyle tanışıp bilişmesine vesiledir.[24]

SEYR U SÜLÛKTEN GAYE

Seyr ü sülûkten gaye, muhabbet ve huzur devletine nâil olmaktır. Bu şerefe erişenler bundan daha aşağı derece olan zikre ihtiyaç hissetmez. Çünkü zi-

15. Erbilî, Muhammed Es'ad, *Mektûbât*, Dersaadet, İstanbul 1341, s. 8.
16. Erbilî, *a.g.e.* s. 7.
17. Erbilî, *a.g.e*, s. 140.
18. 3/Âl-i İmrân, 31.
19. Erbilî, *Risâle-i Es'adiyye*, s. 9
20. 33/Ahzâb, 41.
21. Erbilî, *Risâle-i Es'adiyye*, s. 12-13.
22. Vett, Carl, *Kelâmî Dergâhından Hatıralar*, çev.: Ethem Cebecioğlu, Ankara, 1993, ss. 76-77.
23. Erbilî, *Risâle-i Es'adiyye*, s. 9.
24. Erbilî, *Mektûbât*, s. 180.

kir bir noktadadır. Huzur ise vücudun her zerresini kuşatıp ihyâ etmektedir. Es'ad Erbilî'ye göre huzurun başlangıcı "yâd"dır. Yâd'da bulunan sâlikin vücudu mamur ve müreffeh olur.[25] "Mal ve evlâdın fayda vermediği o günde ancak selim kalp ile Hakk'ın huzûruna çıkanlar kurtuldu."[26] âyeti de yukarıda söylediklerimizi destekler mahiyette seyr ü sülûkün önemini ortaya koymaktadır. Bu âyetten yola çıkarak Es'ad Erbilî şu hatırlatmalarda bulunur: Âkıbeti ve encâmı, her şeyi yok eden kara toprak olan ve yokluğun esaret perdesinde helâk olmak üzere yaratılmış ve iki ayağı üzerinde canlılığa kavuşturulmuş bulunan mahlûkatın en hayırlısı insan için ehemmiyet vermesi gereken bir husus varsa o da, yalnız kalp evinin selâmeti için lüzumlu olan sebeplere sarılmak ve Cenâb-ı Hakk'ın rızasını kazanmaya çalışmaktır.[27]

Yola çıkan yolcunun, hiçbir zaman belli bir noktada durmayacağı gibi, seyr ü sülûke giren sâlik de, menzilden menzile yol aldıkça her makam ve menzilin kendine has etvâr ve ahvâlini müşahede eder. Bu gibi hâllerin iyi ve kötüsünü ayırt etmek için evvelâ mürşide ikinci olarak da şeriata ve onun yüce emirlerine başvurulur. Şeriate uygun olan durumlara makbul gözüyle bakılır.[28] Kişi bir gönül ehline erişirse, cevher olur, kimya olur. Hedefe ulaşır.

VUSLAT HİZMETLE MÜMKÜNDÜR

Seyr ü sülûkte vuslat, hizmetle mümkündür.[29] Temel prensip olarak zâhirî ve dış görünüş itibarıyle halk içinde bulunmak, bâtın ve iç dünyada da yalnız Hakk ile beraber olma hâli benimsenmiştir.[30]

AYNE'L-YAKÎN VE CEZBE

Yine sâlikin seyr ü sülûkünü kolaylaştırmak için ilme'l-yakîn olanın yanında, görüp tanıyarak olan ayne'l-yakînin de gerekli olduğu şüphesizdir.[31] Bir de seyr ü sülûk esnasında cezbe denilen hâdise vardır ki, bu da tarikatta önemlidir. Bu konuda Es'ad Erbilî, "Rahman olana Allah'ın cezbelerinden bir cezbe insanların

25. Erbilî, *a.g.e.* s. 100.
26. 26/Şuarâ, 88,89
27. Erbilî, *Mektûbât*, s. 143.
28. Erbilî, *a.g.e.* s. 120.
29. Erbilî, *a.g.e.* s. 78.
30. Erbilî, *a.g.e.*., 135.
31. Erbilî, *a.g.e.*.s. 82.

da cinlerin de ameline denktir." hükmü ile Allah'ın kulunu kendisine çekmesi sayesindeki kulun gayreti arasındaki farkın, yerle gök kadar olacağını belirttikten sonar cezbenin bir hakikat olduğunu belirtir; gerçek ve hakiki cezbenin seyr ü sülûk'tan sonra olan cezbe olduğunu ifade eder. Cezbe hâlinde de istikamet üzere olup kararlı davrananlar kazanır. Aksi hâlde istifade mümkün değildir.[32]

ZİKİR

Es'ad Erbilî'nin zikir konusundaki görüşleri şöyle özetlenebilir:

Esas itibariyle Allah'ı sevmenin, Allah'ın zikrini sevmek olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Yani seven sevdiğini düşünür, onu söyler, onunla konuşur.[33]

Tarikatların esas itibariyla bir olduğunu söyleyen Es'ad Erbilî, zikri, bu Muhammedî tarikatın özü olarak belirtmektedir. Zikir bir emirdir. Bu emir ise önce Muhammed (s.) efendimize ikinci olarak ümmetine emredilmiştir. Hazret-i Muhammed (s.) bu emri, Cebrail (a.) vasıtasıyla hakikatini anlayarak aldıktan sonra, lisanî ve kalbî zikr-i şerîfin icrasına girişti.[34] Sünnet'e tâbi olmak dille ve kalple olan zikre bağlıdır. Bu sebeple bu zikirlere duyulan ihtiyacın aşikâr olduğu bilinen bir gerçektir.[35] Zikri fıtratın bir gereği olarak gören, birçoklarının savunduğunun aksine, tarikat ve zikrin menbaının Hz. Muhammed (s.) olduğunu söyleyen ve dolayısıyla bu temellendirmeyi Kur'an'a kadar götüren Es'ad Erbilî, eserlerinde bize zikrin sistemleşmiş şeklini de sunmaktadır.

Nefs tezkiyesi ve kalp tasfiyesi zikrin başlangıçtaki en önemli iki hedefidir. Es'ad Erbilî, zikirde ve râbıtada ve diğer birçok hususta sevgiyi temel alır. Zira sevgi gerçek olunca mü'minin kalbinde zikrullah meydana gelir. Nitekim bu, "Öyle adamlar vardır ki, hiç bir ticaret ve hiç bir alışveriş, onları Allah'ın zikrinden alıkoymaz."[36] âyetine uygun düşer ve bu şekilde kalp, selâmet bulur. "O günde ne mal ne evlat fayda verir. Ancak Allah'a kalb-i selim ile gelen müstesnâ."[37] âyetinin sırrına erer.[38] "Benim gözlerim uyur, lakin kalbim uyumaz."[39] hadisinde belirtilen ise zikrullahtan bir an gafil olmamaktır.[40]

---

32. Erbilî, *a.g.e.* s. 329.
33. Erbilî, *a.g.e.* s. 86.
34. Erbilî, *Risâle-i Es'adiyye*, s. 12.
35. Erbilî, *a.g.e.* s. 14.
36. 24/Nûr, 37.
37. 26/Şuarâ, 89.
38. Erbilî, *Mektûbat*, s. 87.
39. Buhârî, Teheccüd, 16.
40. Erbilî, Es'ad, *Kenzü'l-İrfân*, Dersaadet, İstanbul 1327, (Mahmutbey matbaası), s. 46.

İHLÂS

Feyz alıp ilerlemeye yarayacak bir şey varsa, o da, ihlâs ve muhabbettir; ebedî saadet ve selâmet de ihlâs ve muhabbet ağacının bir meyvesidir.[41]

Es'ad Erbilî, Bir mektubunda Hz. Peygamber (s.)'in, "Biz, seni ancak âlemlere rahmet için gönderdik."[42] Âyet-i Kerîmesinin mazharı olduğunu belirtir. Mektubunun sonuna doğru, "Eğer Allah'ın dinine yardım eder (sarılırsanız), Allah da sizi muvaffak kılar."[43] Âyet-i Kerîmesinin, Allah'ın lütuf ve ihsânının, sadece ilk devirlerde bulunan İslâm ümmetine mahsus olmadığını; her devirde İslâm'a tâbi olan bütün milletlerin, Allah'ın bu gibi inâyetlerinden tam mânâsıyla istifade edebileceklerini[44] kaydeder. Allah'ın yardımına mahzar olmak için, Müslümanları O'nun dinine sık sıkıya sarılmaya, yani ihlâslı olmaya davette bulunur. Bu sebeple ihlâs sayesinde sahâbe-i kîramın nâil olduğu lütfa herkes sahip olabilmektedir.

"Rabb'ının makamından korkan kimseye iki cennet vardır."[45] âyetinden, dünya ve âhiret saadetinin kastedildiği anlamını çıkarır.[46] Buradan da anlıyoruz ki, her iki yaşantımızda ihtiyacımız olan şeylerin hepsinde ihlâslı olunmalıdır.

SOHBET

Es'ad Erbilî'ye göre sohbette muhabbet vardır.[47] Sohbet muhabbetin gıdasıdır.[48] Sahâbe, sohbetle, "ashâb-ı güzîn" olmuştur. Bu sebeple Es'ad Erbilî, "Yolumuz sohbet yoludur." diyerek, Nakşbendiyye tarikatındaki, "Tarikatımızın esası sohbettir." kuralını sık sık tekrarlamıştır. Çünkü ona göre, sohbet ve muhabbetle elde edilen feyz ve bereket ibadet ve riyâzatla elde edilememektedir. Sohbetlere, melekler de toplu olarak katılmaktadır.[49] Es'ad Erbilî'ye göre manevî sohbet faydalı olduğu gibi, feyz alma açısından cismanî sohbet ve mürşid ile görüşmenin yücelik ve meziyeti daha fazladır.[50]

---

41. Erbilî, *Mektûbât*, s. 59; Erbilî, *Kenzü'l- İrfân*, s. 15.
42. 21/Enbiyâ, 107.
43. 47/Muhammed, 7. (Bu âyet, 142. Mektupta da [s. 395] zikredilmektedir.
44. Erbilî, *Mektûbât*, s. 4.
45. 55/Rahmân, 46. Bu âyetin geçtiği diğer yerler için bkz. 81. Mektup, ss. 110-111.; 117. Mektup, s. 145.
46. Erbilî, *Mektûbât*., s. 18..
47. Erbilî, *a.g.e.*., s. 53.
48. Erbilî, *a.g.e.* s. 122.
49. Erbilî, *a.g.e.* s. 105.
50. Erbilî, *a.g.e.* s. 56.

Es'ad Erbilî bir mektubunda, "Sizden, insanları hayra dâvet eden, iyilikleri emredip kötülükten sakındıran bir topluluk bulunsun. Onlar gerçek kurtuluşa erenlerdir."[51] âyetinden hareketle, hâkikatin herkese ulaştırılması gerektiğini belirtir ve sohbetlerin bunun için en güzel vesileler olduğunu kaydeder

DÜNYA VE LEZZETİNİN GEÇİCİLİĞİ

Es'ad Erbilî "Allah, mü'minlerden nefislerini ve mallarını, cennet mukabili satın almıştır."[52] Âyet-i Kerîmesi hakkında, "*Te'mîn-i âsâyiş-i dünyeviyye ve ihtiyâcât-ı maddiyye-i cismâniyyenin bezl-i nüfûs u emvâl ile husûlü ne mertebe müsellem ise, zikrettiğimiz âyet-i kerîme gibi edille-i kâtıa ve berâhîn-i sâtıa ile sâbit ve müberhendir ki, saâdet-i uhreviyye ve selâmet-i sermediyye nâmûs-ı adalet ve kıstâs-ı kerâmet üzre te'sîs buyurulmuş olan şerîat-i garrâ-yı Ahmediyye ve tarîkat-i muallâ-yı Mustafeviyyeye i'tinâ ve enfüs ve emvâle müteallik bi'l-cümle evâmir ü tekâlif-i ilâhiyyeyi ıskğâ ile imkân-pezîr olacağını düşünsünler.*"[53] yorumunu yapar. O bu şekliyle dünya ile âhiret mutluluğunu kıyaslayarak, her ikisinin ve özellikle bu Âyet-i Kerîmeye istinâden âhiret saadetinin elde edilme şartlarını izah eder. Çünkü ona göre, "Lezzetlerin azının ve çoğunun, bir hesabı, bir terazisi vardır."[54] Dünya lezzetlerinden insana zarardan başka bir şey gelmemektedir. Kendisinin dünya lezzetlerine göz yumduğunu, şu ifadelerinden anlıyoruz.

"Es'ad ez–genc-i uzlet bâ-derd-i hîş benişîn
Çeşm-i ümmîd-i hod bend ez-makdem-i lezâiz."[55]

Dünyada asıl olan iyiliktir. İyiliği Es'ad Erbilî farklı bir şekilde değerlendirir: "*Ümmet-i muhtereme-i İslâmiyye ve millet-i muazzama-i Osmâniyye'nin saâdet-i dünyeviyye ve selâmet-i uhreviyyelerini kâfil ve bir çok hakâyık-ı Hüdâ-pesendâneyi şâmil tab' ve neşrine himmet buyurulmuş olan cerîde-i ferîdeleri manzûr-ı bâsıra-i teşekkür ve iftihâr-ı dervîşânem oldu.*"[56]diyerek, yapılan hayırlı neşriyata tebrik ve teşekkür etmenin, "İyilik ve takvâ üzere yardımlaşınız."[57] âyet-i celîlesine imtisâlin bir gereği olduğunu belirtir.

---

51. 3/Âl-i İmrân, 104.
52. 9/Tevbe, 111. Bu âyetin geçtiği diğer yerler için bkz. 130. Mektup, s. 340.
53. Erbilî, *Mektûbât*, s. 6.
54. Erbilî, *Dîvân-ı Es'ad*, İstanbul 1337, s. 52.
55. Yukarıdaki beytin tercümesi şöyledir:
"Es'ad, uzlet köşesinde kendi derdinle arkadaş olarak otur.
Lezzetlerin gelmesinden ümid gözünü yum." Erbilî, *Dîvân*, s. 52.
56. Erbilî, *Mektûbât*, s. 6.
57. 5/Mâide, 2. Bu âyetin geçtiği diğer yerler için bkz. 142. Mektup, ss. 175-176.

Dünya hayatında sık sık vurgulanan istikbâl endişesi sözü ise, Es'ad Erbilî'ye farklı şeyler çağrıştırır. Ona göre; bâkî âlemi düşünen ve görmeye çalışan kalp gözü açık, firâsetli, hakikati gören kimselerin, istikbâl kelimesinden maksatlarının, ebedî âleme ve âhiret âlemine ait olması gerekmektedir.[58]

RÂBITA VE ÖNEMİ

Es'ad Erbilî, tasavvufta ve tarikatlarda önemli bir yer işgâl eden râbıta konusu ile ilgili olarak da, bir kısım Âyet-i Kerîmeleri delil olarak kullanır. Bunların başında, "Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve sadıklarla beraber olun."[59] Âyet-i Kerîmesini zikrederek "*sâdıklar*"dan maksadın, "*mürşitler*" olduğunu söyler. Dolayısıyla; bu Âyet-i Kerîmeyle, Allah Teâlâ'nın, "*bütün ehl-i imana şeriat-ı mutahhara ve tarîkat-ı münevverenin şehâdetiyle sâdık bir kul ve peygamberlere vâris olmaya lâyık olan bir zât-ı muhteremin maiyyetinde bulunmalarını emrettiğini ve 'vacip' kıldığını*"[60] savunur. Buradaki emir ise, Allah'tan olduğuna göre, Allah kula tâkatinin üzerinde yüklemeyeceğinden, her devirde sâdıklar topluluğunun olması tabiîdir.

Es'ad Erbilî'ye göre aslında biz her amelimizi vesileler, vasıtalar kullanarak işlemekteyiz. Kâbe'ye yönelmek bunun örneklerinden birisidir.[61] İnsan her işini vasıtalar kullanarak yapmaktadır. Bu sebeple Determinizm hayatımızın her safhasında işlemektedir. Esad Erbilî'de râbıta sevgi ve muhabbetin bir gereğidir.

ÖLÜM TEFEKKÜRÜ/RÂBITA-İ MEVTİN ÖNEMİ

"Sana ölüm gelinceye kadar Rabb'ine ibadet et."[62] âyetini yorumlarken Es'ad Erbilî, ölüm gelene kadar yaşanması gereken hayatın nasıllığı üzerinde durur.[63] "Her nefis ölümü tadacaktır."[64] Âyet-i Kerîmesi gereğince, sâlikin ölümün pençesine düşeceğinden, kefenin dışında ne malın, ne evladın, insana fayda vermeyeceğini hatırlatır ve bunun üzerinde düşünmesini ister ve bu Âyet-i Kerîmenin tasavvuftaki '*râbıta-ı mevt*'in mesnedini teşkil ettiğine işarette bulunur.[65]

---

58. Erbilî, *Mektûbât*, s. 55.
59. 9/Tevbe, 119.
60. Erbilî, *Mektûbât*, s. 15.
61. Erbilî, *a.g.e.* s. 19.
62. 15/Hicr, 99.
63. Erbilî, *Mektûbât*, s. 169.
64. 3/Âl-i İmrân, 185.
65. Erbilî, *Mektûbât*, s. 19.

Es'ad Erbilî, "O gün ne mal fayda verir ne de evlat. Ancak Allah'a kalb-i selîm ile gelenler (o günde fayda bulur)."[66] Âyet-i Kerîmesinden hareketle yine tarikat evrâdı çekecek müridin hasta kalbinin şifa bulması için tefekkür-i mevtin önemine işaret eder.[67]

"Dikkat edin, Allah'ın velî kulları için korku yoktur. Onlar mahzun da olmazlar."[68] sırrına mazhar olanlar için Esad Erbilî, bir mülemma tarzındaki gazelinde şöyle seslenmektedir:

"Vaktâ ki gelür hâtıra ol gözleri âhû
er-Râhatü testevhışü ve'l mevtü yemîlü"[69]

İLİM TALEP ETMEK VE ÂLİMİN ÖNEMİ

Es'ad Erbilî, ilmin, iyiliği emr ve kötülükten nehiy maksadıyla öğrenilmesi gerektiğini belirtir. Yani ilim insanın ve insanlığın faydası için olmalıdır.[70] Âlimler ve meşâyıh, kadın erkek herkese dinin emirlerini öğretmeleri gerekir. Kimse, bundan geri kalmamalıdır. Zira ilim öğrenmekten geri duran kimse ile onu gizleyenlere ilâhî tehdit vardır. İşte Es'ad Erbilî'ye göre, "İndirdiğimiz açık âyetlerimizi ve hidâyeti kitapta açık olarak beyan ettikten sonra gizleyenler yok mu? İşte onlara hem Allah lânet eder hem de lânet ediciler lânet eder."[71] âyeti bu hususa delâlet etmektedir.

İnsanlar, bilgisizlik ve cehalet karanlığından ve kötülüklerin tehlikelerinden kurtulmak için, âlimlerin ilim ve marifetlerine nasıl ihtiyaç duyuluyorsa, âhirette de Cenâb-ı Hakk'ın ikram buyuracağı nimetleri istirham edebilmek için âlimlerin ilim ve irfânına baş vurulacaktır.[72]

Âlimler, peygamberlerin vârisleridir. Ancak ilim kişinin huşûuna vesile oluyorsa, takvâsını artırıyorsa faydalıdır. Bu da zaten kişiyi marifete götürür.[73] Zâ-

---

66. 26/Şu'arâ, 88-89. Bu Âyet-i Kerîmenin zikredildiği yerler için bkz. 30 Mektup, s. 122; 36. Mektup, s. 190; 115. Mektup, s. 143. Burada Âyet-i Kerîmeye daha farklı bir yaklaşım bulunmaktadır. Şöyle ki: Âkıbeti kara toprak olan ve yokluk perdesinde helâk olmak üzere yaratılmış bulunan insanın en çok ehemmiyet vermesi gereken husus varsa o da yalnızca kalp evinin selâmeti için gerekli olan sebeplere sarılmaktır.
67. Erbilî, *Mektûbât*, s. 20.
68. 10/Yûnus, 62.
69. "Gözleri ahu gibi olan sevgiliyi hatırlayınca rahat kaçar ve insan ölüme meyleder." Erbilî, *Dîvân*, s. 157
70. Erbilî, *Mektûbât*, s. 8.
71. 2/Bakara, 159.
72. Erbilî, *Mektûbât*, s. 100.
73. Erbilî, *a.g.e.* s. 95.

hirî ilimler önemlidir. Bâtınî ilimler ise ehemmdir. Her asırda zâhirî ilimleri öğreten âlimler yetişmiş olduğu gibi, her zaman da bâtınî ilimleri öğretmek için tarîkat erbâbı eksik olmamıştır, olmayacaktır.[74]

İLİM ZÜHDÜ ARTIRMALI

İlmini artıran, fakat dünyaya karşı zühdünü artırmayan kişi, ancak Allah ile arasındaki uzaklığı artırmıştır. Zühd ise dünyadan şeklen sıyrılmak değil, kalbî zühd olup zihni, kalbi ve fikri, insan hayatının çok mühim merkezlerini Allah'a yöneltmektir. [75] İlim ancak ihlâsla olursa faydalıdır.[76]

"Nefsini bilen Rabb'ını bilir."[77] hadisine göre Allah'ı bilmiş olur. Huşû getirmeyen ilim faydasızdır. Huşû ise Allah'ın azametini düşünerek ve O'nu çokça zikrederek elde edileceğinden, direkt olarak, ilmin insanı Allah'ı düşünmeye ve zikre sevk etmesi gerekmektedir.[78]

MÜRŞİDİN VASIFLARI VE MÜRŞİDİN GEREKLİLİĞİ

Es'ad Erbilî mürşidde olması gereken ahlâk ve vasıflarını söyle açıklar: "Mürşid, istikâmet, nasîhat, şefkat, merhamet gibi güzel ahlâka sahib ve kötü ahlâktan da uzak olmalıdır."

Es'ad Erbilî'ye göre irşâda selâhiyetli mürşidin vasıfları şunlardır:

- Şeriatın gerektirdiği şekilde istikamet üzere olması,
- İnşanları şeriata tâbi olmaya ve Allah'ı huzur ile zikre yöneltmesi,
- Mümkün mertebe (kim olursa olsun) bütün insanlara nasihat etmesi,
- Onlara takvâ ve istikamet yolunu öğretmesi, şer'an yapılması caiz görülmeyen şeylerden de uzak tutması,
- Bütün mahlûkata merhamet ve şefkat nazarıyla bakması,
- Küçüklere merhamet, büyüklere saygı göstermesi,
- Müridlere gerekli olduğu kadar fıkıh ve tevhîd akîdelerini iyi bilmesi,
- Mü'minlerin ayıplarını örtmesi,

---

74. Erbilî, *a.g.e.* s. 45.
75. Erbilî, *a.g.e.*.98.
76. Erbilî, *a.g.e.* s. 44.
77. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. 2, s. 352.
78. Erbilî, *Mektûbât*, s. 95.

- Mürşid, ehli keşiften ise, kalplerin kemâlâtını ve âdâbını, nefsanî hastalıkları ve nefsin âfetlerini bilmesi gerekir. Şayed ehl-i keşif değilse müride ârız olan hâllerden ve görünüşlerden bunu bilmelidir.
- Gönül zenginliğine sahip, ancak Allah rızasına muhâlif işlere kızan, güzel ahlâka sahip bir zât-ı kâmil olmalıdır.
- Bütün ma'siyetleri terk, farzlara, vaciplere ve kolayına geldiği kadar Sünnetlere uyma, mümkün olduğu kadar zikrullâha ve salavât-ı şerîfeye devam gibi vasıflardan başka şeyler mürşidlik için şart değildir.[79] O, sahîh bir tarikata girip, bir mürşid-i kâmile intisap ederek onun verdiği vazifeleri âdâbına uygun olarak icra eden müridin kalbine zikrullahın nakşolunacağı ve iyice yerleşeceği, böylece o kimselerin, "Rabbını içinden yalvararak, O'ndan korkarak ve yüksek olmayan sesle sabah ve akşam zikret; gâfillerden olma."[80] ve "Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın."[81] gibi âyetlerdeki emirlere uyduklarından dolayı Allah'ın itaatkâr kulları arasına dâhil olacaklarını müjdelemiştir.[82]

MÜRİD VE İNÂBENİN ÖNEMİ

Es'ad Erbilî'ye göre "Artık Rabbinize dönün ve ancak O'na teslim olun."[83] Âyet-i Kerîmesi "inâbe"nin vâcip olduğunu ifade eder. İnâbe ise "rucû", yani küfürden imana, ma'siyet ve muhalefetten Hak Teâlâ'nın emrine itaata ve ona uygun hareket etmeye, gafletten Allah azze ve celleyi zikre dönmektir. Başka bir ifade ile de inâbe, müracaat mânâsınadır. Yani Allah Teâlâ'ya inâbenin, Sünnet üzere zikrin keyfiyetlerini ve dinî işlerini ilim sahibi meşâyıhtan öğrenmek için mükellefin mürâcaat etmesidir. Dolayısıyla bu Âyet-i Kerîme ve onun bu şekilde yorumlanmasına göre, avam tabiriyle "meşâyıhdan inâbe almak", yahud "meşâyıha intisâb"ın Şer'-i şerîfin emri olduğunu kabul eder.[84] Es'ad Erbilî'ye göre, "Artık Rabbinize dönün ve ancak O'na teslim olun."[85] Âyet-i Kerîmesi 'inâbe'nin vâcip olduğunu ifade eder. İnâbe ise "rucû', yani küfürden imana, ma'siyet ve muhalefetten Hak Teâlâ'nın emrine itaata ve ona uygun hareket

79. Erbilî, *Risâle-i Es'adiyye*, ss. 16-17.
80. 7/A'râf, 205.
81. 59/Haşr, 19..
82. Erbilî, *Risâle-i Es'adiyye*, s. 20.
83. 39/Zümer, 54.
84. Erbilî, *Mektûbât*, s. 9.
85. 39/Zümer, 54.

etmeye, gafletten Allah azze ve celleyi zikre dönmektir. Başka bir ifade ile de inâbe, müracaat mânâsınadır. Yani Allah Teâlâ'ya inâbenin, Sünnet üzere zikrin keyfiyetlerini ve dinî işlerini ilim sahibi meşâyıhtan öğrenmek için mükellefin müracaat etmesidir. Dolayısıyla; bu Âyet-i Kerîme ve onun bu şekilde yorumlanmasına göre, avam tabiriyle "meşâyıhdan inâbe almak", yahud "meşâyıha intisâb"ın Şer'-i şerîfin emri olduğunu kabul eder.[86]

"Nerede olsanız, O sizinle beraberdir."[87]: Âyet-i Kerîmenin bu kısmı, tasavvuf ve tarîkat mes'elesinde, ilgili eserlerde sıkça dile getirilen delillerden birini teşkil etmekte ve birtakım tarikat virdlerinde, "*murâkabe-i ma'iyyet*" olarak adlandırılmaktadır. Es'ad Erbilî, bunun yorumunu şu şekilde yapmaktadır: "*Ma'lûm ola ki, bu maiyyet, maiyyet-i zâtiyye vü zemâniyye olmadığı gibi hulûl ve ittihâd tarîkı ile de değildir. Belki mecmû-i mezâhirde şimşek ziyâsı gibi mücerred zuhûr ve huzûr tarîkiyledir. Yani Hazret-i Allah cemî ef'alinize kâffe-i ahvâlinize vâkıftır, âlimdir, nâzırdır. Semâvât ü arzında her ne ki, mevcûd ise kendi mülküdür ve hakk-ı sarîhidir. Bu âyet-i celîleyi bildikten sonra âhâd-ı nâsın huzûrunda ef'âl-i kabîhayı irtikâb edemeyenler huzûr-ı Akdes-i Bâri'de, ne cesâretle o ef'âl-i kabîhaya tasaddî edebilecekleri cidden şâyân-ı hayrettir. Acabâ, bu gibilere de 'âkıl' denir mi?*"[88].

NEFS VE TERBİYESİNİN ÖNEMİ

Tarikat halkasından gelip geçen bütün sâlih ve kâmil velîler kendi kusur ve noksanlarını araştırmaktan bir an bile gâfil durmadıkları gibi nefislerini ithamdan tekdir ve horlamaktan da geri kalmamışlardır.[89]

Es'ad Erbilî, "Nefsini tezkiye eden kurtuluşa ermiştir. Nefsini kirletip gömen de ziyana uğramıştır."[90] Âyet-i Kerîmesine göre, "*bütün beşeriyyetin süflî nefsin his ve meyillerinden arındırılarak kurtuluşlarını sağlayacak ulvî emellere yüceltilmesi; mânevî kemâlat ile bezenmesi ve ruhânî mârifetlerle donanmasının fazîlete bağlı*"[91]olduğunu belirtir. Nefis azgın bir bir bineğe benzetilir. Eğer terbiye edilmezse insanı bir uçurumun kenarından atar. Terbiye edilirse de insan varacağı yere daha kolay varır.[92] Es'ad Erbilî'nin sık sık yaptığı duâlardan

86. Erbilî, *Mektûbât*, s. 9.
87. 57/Hadîd, 4
88. Erbilî, *Mektûbât*, s. 12.
89. Erbilî, *a.g.e.* s. 8.
90. Şems, 91/9-10.
91. Erbilî, *Mektûbât*, s. 6.
92. Erbilî, *a.g.e.* s. 89.

biri de şudur: "Allah bizleri nefs-i emmârenin hilelerine boyun eğen, onun aldatmaca ve oyunlarına inanan gâfillerden eylemesin!"[93]

TEVBE VE ÖNEMİ

Es'ad Erbilî'ye göre insan her an tevbe içinde olmalıdır. O, "Şüphesiz ben, tevbe edeni bağışlarım."[94] âyetinden yola çıkarak şöyle der: "*Menâhî ve meâsîde musırr olanlar hakkında böyle bir beşâret sâdır olmadığı şöyle dursun bilâkis nass-ı celîl-i Kur'ânî'de* 'Şeytan sizi benim avf ve mağfiretimle iğfâl etmesin.'[95] *buyurulmuştur.*"[96] Görüldüğü üzere burada Es'ad Erbilî iki Âyet-i Kerîmeyi, Allah'ın ancak tevbe edenler için bağışlayıcı olduğunu, merhametine güvenip mekrinden emin olmamak gerektiğini vurgulamak, böylece bağlılarını gaflete düşmekten korumak maksadıyla serdetmektedir.

Gözyaşı ise tevbenin kabulü ve kişinin Allah'a yaklaşabilmesi için en mühim sığınaklardan birisidir. Erbilî, "O hâlde az gülsünler, çok ağlasınlar."[97] Âyet-i Kerîmesini, ağlayarak yazılan bir mektubun kendisini güldürmesi sadedinde kaydederek: "*Şîvesinden anlaşıldığı gibi zamân-ı tahrîrinde zâtınızı ağlatan aynı mektup güldürmek hassasına da mâlik imiş ki, dâînizi güldürdü. Ve bu sûretle ikimizi dahi (az önce zikredilen) âyet-i şerîfeye mâ-sadak ve 'ağlamayan çocuğa meme verilmez' kâidesince zât-ı âlinizi evliyâ-yı kirâmın südüne müstehak eyledi.*"[98] açıklamasını yapmaktadır. Bu sebeple gözyaşı gönlü eriten, makbûliyeti artıran bir durumdur.[99]

HUŞÛ İLE NAMAZ

Es'ad Erbilî, "Huşû ile namazlarını kılan mü'minler kurtuluşa ermişlerdir."[100] âyetine şu yorumu getirir. "*Yani 'huşû ile edâ-yı salât eden mü'minler azâb-ı âhi-*

---

93. Erbilî, *a.g.e.* 125.
94. 20/Tâhâ, 82.
95. 31/Lokmân, 33. Bu âyetin geçtiği diğer yerler için bkz. 133. Mektup, s. 160; 135. Mektup, s. 163.
96. Erbilî, *Mektûbât*, s. 65.
97. 9/Tevbe, 82.
98. Erbilî, *Mektûbât*, s. 91.
99. Vücudumun binâsını gözyaşı seli yaktı diyen Es'ad Efendi, deli gönül ister erisin ister erimesin diye meydan okurcasına şu sözleri sarfetmektedir.
"Seylâb-ı yıktı binâ-yı vücudumu
Dîvâne dil müzâb ger olsun ger olmasun" Erbilî, *Dîvân*, s. 152.
100. 23/Mü'minûn, 1-2. Bu âyetin geçtiği diğer yerler için bkz. 64. Mektup, s. 95; 138. Mektup, s. 169.

retten kurtuldular' buyurmuş olduğu misillû, aleyhi's-salâtü ve's-selâm efendimiz dahi 'huşûu olmayan bir kimsenin namazı şâyân-ı kabûl olamaz ve mev'ûd olan fâidesi dahi intizâr olunamaz.' demişlerdir. Bu gibiler ancak şeriat nokta-i nazarından farzını edâ etmiş ve târikü's-salât için mukarrer olan hadd-i şer'îden kendini kurtarmış olur."[101] Bu açıklamayı müteâkiben huşûun zâhirî ve bâtınî olmak üzere ikiye ayrıldığını söyleyerek bunları namazdaki tatbik ediliş şekliyle beyan eder.

AMELİ AZ GÖRMEK, TAKVÂ VE HUŞÛ

Es'ad Erbilî'nin yaptığı amelleri az görücü şu tevâzuâne cümleleri hayli etkileyicidir: *"O amel-i kalîl dahi kalmayınca artık bütün bütün mütehayyir olacağımız tahakkuk eder. Çünkü fakîriniz şimdi aslâ amelim yoktur. Yalnız bir namaz kılınıyor, lakin o da âdet iktizâsından mıdır? Levme-i nâsın mehâfetinden midir? Nedir? Bilmiyorum. El-hâsıl hâlis Allah için olduğuna hiç inanmıyorum. Nefsin hile ve desâyisinden emin olamıyorum."*[102] Yine şu âyete getirdiği yorum da bu görüşü desteklemektedir: "Ben insanları ve cinleri yalnız bana ibadet etsinler diye yarattım."[103] âyet-i celîlesi icâbınca *"Bir kul, amel ve ibâdet sayesinde ancak isyândan nefsini kurtarmış olur. Fazla bir fazîlet iddiâsında bulunamaz ve her zaman feyzini daavât-ı hayriyye ve evliyâullahın teveccühât-ı kalbiyyeleri misillû vesâit-i behiyyeden intizâr eyler."*[104] diyerek kulun kendi amel ve ibadetlerine güvenmeden din kardeşlerinin hayır dualarını almaya bakması gerektiğini vurgulamaktadır.

Erbilî'ye göre amelsiz imanı ve imansız ameli Allah kabul etmez. Bu konuda kaderi imanın şartlarından saymayanlara da, *"Kadere iman, kişinin keder, sıkıntı ve hüznünü giderir."* şeklinde bir mesajı vardır.[105]

"Kulum bana nâfilelelerle yaklaşır, o kadar ki, ben onu severim ve ben onu sevince işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen yağı olurum."[106] hadisini anlatırken, bedenin farzların edâsıyla mükellef iken, ruhâniyetin de nâfilelerle memur olduğuna değinir.[107] Kul nâfilelerle yaklaşır ancak; kulun kendi ibadet ve tâatı ile meydana gelen yakınlık ile Cenâb-ı Hakk'ın kuvvet ve çekiciliği arasındaki fark, karıncanın yürüyüşü ile lokomotifin hızı arasındaki farktan daha çoktur.[108]

---

101. Erbilî, *Mektûbât*, s. 30.
102. Erbilî, *a.g.e.* s. 104.
103. 51/Zâriyât, 56.
104. Erbilî, *Mektûbât*, s. 56.
105. Erbilî, *a.g.e.*, 119.
106. Buhârî, Rikâk, 38.
107. Erbilî, *Mektûbât*, s. 43.
108. Erbilî, *a.g.e.* s. 129.

O, Allah'ın kullarının maîşet ve nafaka temini için çalışmalarına bile ibadet nazarı ile bakılmasına ve kendi ifadesiyle,"*şer'-i şerîfe uygun olarak her türlü cismânî malzemenin tamâmına*" müsaade buyurulmasından dolayı Allah'a şükreder.[109]

Yine ona göre, ibadetlerde takvâ ve huşû ibadetin temel şartlarındandır.[110] "İnsanlar helâk olmuştur; ancak âlimler müstesnâ. Âlimler helâk olmuşlardır; ilmiyle amel edenler müstesnâ. İlmiyle amel edenler helâk olmuşlardır; ihlâs sahibi olanlar müstesnâ. İhlâslı olanlar da büyük tehlikededir."[111] hadisini bu amaçla zikreder.

EDEP

Kenzu'l-İrfân isimli eserinde Es'ad Erbilî, "birtakım âdâb" bölümünde musâfahanın önemi, mülâyemet ve muâşeret, ibadette gizlilik, söz vermek, insanlarla hoş geçinmek, akraba ziyareti, sır saklamak, tebessüm, mü'minin artığını yemek, iyiliğe iyilikle mukabele etmek gibi hususları edebden sayarak bu konulardaki peygamberimizin hadîs-i şeriflerini verir.[112]

Edebin diğer adı usûldür. Sülûkte edebe riâyet etmeyen vuslata eremez. Edebe riâyet etmeyen gerekli istifadeden uzak olur. Tarikatta da râbıtata da bir amaç, ve dolayısıyla edeb vardır. Mürid, bir kemâl sahibi şeyhi hayatta olduğu hâlde diğer bir şeyhe râbıta etmesi veya terbiyesi altına girmesi edebe muhaliftir. Ancak başka bir şeyhin sohbetinde bulunmak ve feyz almak maksadıyla intisâbda bir sakınca yoktur.[113] Esad Erbilî, *Dîvân*'ında "edep" redifli bir de şiir yazmıştır.[114]

UZLET VE FAYDASI

Kalbi sükûna erdirmenin yolu mâsivâya muhabbet etmemek, kalpleri Allah'a râm etmektir. "Yalnız bir insan" zâhiri halk ile bâtını Hakk ile olursa da aynı gayeye ulaşmış demektir.[115]

Ayrılığı, uzleti güzelleştiren bir sevgi vardır. Eğer firakta sevgilinin tahmet tecellîsi varsa. Şöyle ki:

---

109. Erbilî, *a.g.e.* s. 18.
110. Erbilî, *a.g.e.* s. 40.
111. Keşfu'l-Hafâ, c. 2, s. 312.
112. Erbilî, *Kenzü'l-İrfân*, ss. 120-122.
113. Erbilî, *Mektûbât*, s. 34.
114. Bkz. Erbilî, Es'ad, *Dîvân*, ss. 24-25.
115. Erbilî, *Mektûbât*, s. 71.

"Es'ad gibi râzî olurum nâr-ı firâka
Yâr ol bana ey nârı eden nûr-ı hidâyet."[116]

"Gül-şen-i vaslın gözet kan dökme bunca gözlerim
Âlemi berbâd eder gittikçe bir tufân olur.
Hasret-i vaslınla görmüş olduğum sevdâları
Fâş edersem âdetâ hayretlü bir destân olur"[117]

KEŞF VE KERAMET

Es'ad Erbilî'ye göre keşif ise iki türlüdür.

1. 'Iyânî
2. Vicdânî

Yine ona göre, kişinin aldığı rızık güvenilir olursa keşf 'ıyânî olabilir. Ancak rızık şüpheli olursa keşf, vicdânî olabilmektedir. Vicdânî keşf, âmâ birinin hamamda bulunup hisleriyle hamamı keşfi gibidir. Keşf-i 'ıyânî ise gözleri gören birinin hamamı hem görerek hem hissederek görmesi gibidir.[118]

Es'ad Erbilî, kerâmeti fazla önemsemez. O, daha ziyâde kişinin şeriata bağlılığı ve ahlâkın güzelliği üzerinde durur. Bu açıdan Es'ad Erbilî kerâmet göstermeyi mürşidin zorunlu sıfatlarından saymaz. Bu konuda delil olarak sahâbeyi ve tâbiîni zikreder. Onlar, çok azı hariç kerâmet göstermemişlerdir. Hz. Peygamber (s.)'den sonra ümmetin en büyüğü olarak bilinen Hz. Ebu Bekir'den ise hiç kerâmet sâdır olmamıştır.[119] Kendisine isnâd edilen menkıbelerden de büsbütün mahrum olduğunu ifade ederek, bu tür şeylere hiç önem vermediğini belirtir.[120]

Tasavvufta kerâmet değil, firâset önemlidir. Bunun bir örneğini de Es'ad Erbilî'de görmemiz mümkündür. O, bir müridinin yaşadığı bir hal dolayısıyla kerâmeti değil firâseti ön plana çıkarır,

"Zâtınızla şeref bulan ferâset
Tercih olunur kerâmet üzere"[121]

sözleriyle de o, ferâsetin kerâmete üstünlüğünü ortaya koymaktadır.

---

116. Erbilî, *Dîvân*, s. 128.
117. Aynı eser, s. 137.
118. Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Musâhabe*, c. 6, Erkam Yay. İstanbul 2013. s. 187.
119. Erbilî, Es'ad, *Risâle-i Es'adiyye*, s. 17.
120. Erbilî, *Mektûbât*, s. 124.
121. Aynı eser, 151.

RIZIK VE ŞÜKÜR

Es'ad Erbilî, rızıkla alâkalı olarak, Hadîd Sûresi'nin bazı Âyet-i Kerîmelerini mevzu bahis ederek, "*Cenâb-ı Hakk'ın saymakla bitmeyen nimetlerini gördükten sonra zikir ve ibadette ağır ve gevşek davranmanın ne kadar vicdânsızlık olduğunu gösteren*" hikmetli âyetleri okurken hiç görmemiş ve duymamış gibi haz aldığını söylemektedir.[122]

Yine o, Hadîd Sûresi'nin, "Size ne oluyor ki Allah yolunda infakta bulunmuyorsunuz? Hâlbuki göklerin ve yerin mirası Allah'ındır..." şeklinde başlayıp devam eden 10. Âyet-i Kerîmeyi bahis mevzûu seçerek onu tefsir etmektedir: "*Bu âyet-i celîle mü'minlerin sebeb-i necât ve bâdi-i dühûl-i cennâtı olan sadakâta bihakkın riâyet etmeyen kûteh-nazarân-ı ümmetin hâlinden istiğrâb tarîkiyle fermân buyurmuştur. Evet hakîkaten ağniyâ ve ashâb-ı servetin infâk-ı fî-sebîlillâh husûsundaki tesâmüh ve tehâvünü cidden şâyân-ı teessüftür.*" dedikten sonra cimriliğin kötülüğü, sadakanın fazîleti ve zekâtın ehemmiyeti hakkında Resûlullah (s.a.v.)'ın bir kısım hadîs-i şeriflerini kaydeder.[123]

Es'ad Erbilî, "Eğer şükrederseniz nimetimi artırırım."[124] Âyet-i Kerîmesini, bir mürîdinin râbıta anında şahsıyla mülakat ve diğer zamanlarda nasip olan yüksek zuhûrât, yani bu gibi lütuf ve ihsanların hepsinin râbıta ve zikir sayesinde kalpte hasıl olan sâfiyetin bir müjdecisi olduğunu beyan sadedinde zikrederek, kendisini bu Âyet-i Kerîmenin sırrına mazhar kılarak "*muktezeyât-ı irfânını ilkaât-ı nefsâniyye üzerine gâlip ve muzaffer buyurmasını*"[125] istemektedir.

O, bir başka mektubunda bir mürîdine duâ mâhiyetinde yine "Eğer şükrederseniz nimetimi artırırım."[126] âyetine yer vererek Allah'ın nimetlerine şükretmeyi tavsiye etmekte, ayrıca aynı Âyet-i Kerîmenin "Eğer nankörlük ederseniz şüphesiz benim azabım şiddetlidir."[127] kısmını zikrederek, "*Yâni îfâ-yı vazîfe-i şükrân tezyîd-i ni'meti mûcib olduğu gibi küfrân-ı ni'met dahi râhat, kanâat, şetâret gibi âsâyiş-i kalbiyyenin zevâlini intâc ve insanı muazzeb eyler.*"[128] diyerek Allah'ın her türlü nimetine karşı nankörlükten sakındırmaya gayret etmektedir. Yine yukarıdaki şükürle alakalı âyete Es'ad Erbilî bir başka yorum daha yapar ve şükrün, "Ya rabbi şükür." lafzından ibaret olmadığını, Allah'ın kendisine lütfetti-

---

122. Erbilî, *Mektûbât*, ss. 125-126.
123. Erbilî, *a.g.e.* s. 15
124. 14/İbrâhîm, 7.
125. Erbilî, *Mektûbât*, s. 48.
126. 14/İbrâhîm, 7.
127. 14/İbrâhîm, 7.
128. Erbilî, *Mektûbât*, s. 53.

ği nimetlerin hepsini yaratılış maksadına göre kullanıp sarf etmek mânâsına olduğunu; şükrün en makbulünün ise insanlara faydalı olmak olduğunu belirtir.[129]

Es'ad Erbilî, "Allah'ın nimetlerini saymaya kalkarsanız sayamazsınız."[130] Âyet-i Kerîmesi sadedinde, kişinin evlad ü iyâline karşı gösterdiği muhabbet ve onlar için yaptığı fedakârlıktan daha fazlasını Allah muhabbeti için yapmasını, vakitlerinin büyük bölümünü O'na ayırmasını tavsiye etmektedir. Zira o, şunlara vurgu yapmaktadır: Allah bâkîdir, ikrâm edip nimet vericidir, rezzâktır, terbiye edip yetiştirendir. Mâsivâya verilen emek ise zâyîdir, bazan zararlıdır, en azından fânîdir ve yok olup gidicidir.[131]

Ayrıca Es'ad Erbilî, bu hususta Şeyh Sâdi'nin şu sözlerini hatırlatır: "Suyun tazeliği, havanın letâfeti, ayın serinliği, güneşin harâreti gibi ulvî nurlarla felekî cisimleri sana itâatkar kılan ve emrine veren bu sûretle maîşetinin, idaresini, afiyetinin devamını sağlayan ve takdir buyuran Allah'ın lutuf ve ihsanını, ve sayılması kâbil olmayan nimetlerini düşünüp itâat ve teşekkürden gaflet olunmasın ki, O da iki cihanda nimetlerini ziyâdeleştirsin."[132]

MİHNET VE SIKINTININ TERBİYE EDİCİ YÖNÜ

"Ne yerden kârbân-ı gam geçer olsa konar bende
Belâ râhında şimdi muayyen bir menzil oldum ben
Refîk-i derd-i gamdan başka kimse sormaz ahvâlim"[133]

Tarîkatta müridin önüne çıkan her şey onun hayır ve iyiliği içindir. Eğer zorluklar olmasa insan nefsin pençesinden kurtulamaz. Bu sebeple zorluklar, aşılacak ve terakki mümkün olacaktır. Burada Es'ad Erbilî, tasavvuftaki *kabz* ve *bast*ı[134] devreye sokar ve terakki için bu ikisinin de gerekli olduğunu vurgular. "Kabz" ve "bast" sâlikin seyr ü sülûkünde ilerleyip mânen yükselebilmesi için gerekli iki kanattır.[135] Sûfiler, "*Meymenet mihnettedir.*"[136] sözünü ise kendilerine şiâr edinmişlerdir.

---

129. Aynı eser, ss. 67,156.
130. 14/İbrâhîm, 14/34.
131. Erbilî, *Mektûbât*,67.
132. Erbilî, *a.g.e.* s. 68.
133. Erbilî, *Dîvân*, s. 142.
134. Kabz ile ifade edilmek istenen husus, ortada hiçbir dış sebep olmadığı hâlde sâlikin kalbinde meydana gelen burukluk hüzün ve iç sıkıntısıdır. Bast ise herhangi bir sebep olmaksızın sâlikin râhunu ve gönül dünyasını saran bir sevinç ve iç ferahlığıdır. Erbilî, *Mektûbât*, s. 233.
135. Aynı eser, s. 233.
136. "Es'adâ etme şikâyet meymenet mihnettedir." Erbilî, *Dîvân*, s. 166.

Yollar çeşitlidir; kimi safâ yolundan kimi cefâ yolundan ulaşır menzile:

"Mecnûn visâle ermez dârü'ş-şifâ yolundan
Ser menzile ulaşmaz seyr ü safâ yolundan
Es'ad gibi erüşür cevr ü cefâ yolundan"[137]

AŞK NEDİR?

Es'ad Erbilî'nin aşkı tarifi ne kadar anlamlıdır:

"Âşık oldur kim kılar cânın fedâ cânânına
Meyl-i cânân etmesün her kim ki kılmaz cânına"[138]

Aşk kişiyi uzak diyarlara götürür:

"Bâde-i ışkınla ser-mest olduğum günden beri,
Bilmenem âlem nedir, dünya nedir, ukbâ nedir?"[139]

Yani senin aşkınla sarhoş olduğum günden beri, dünya nedir, âhiret nedir, âlem nedir bunların hepsini unuttum.

Esad Erbilî, "Allah, bir adamın göğsünde iki kalp yaratmamıştır."[140] âyet-i celîlesini, "*Cenâb-ı Allah biri muhabbet-i Mevlâ ve diğeri muhabbet-i mâsivâ-ya mahsûs olmak üzere iki kalp vermemiştir. Lâne-i muhabbet olan hâne-i kalp birdir. Herhangisine raptolunursa diğeri ehemmiyetten sâkıt olacaktır. Binâne-aleyh tarîkat-i aliyye ile âmil olan mü'min-i kâmilin meşâğil-i kesîrede bile kal-ben Cenâb-ı Hakk'ın zikriyle meşgûl bulunmaları icâb eder.*"[141] şeklinde me-al tefsir etmektedir.

MÜKERREM İNSAN

Yine bu hususta Es'ad Erbilî "Şüphesiz biz, insanı mükerrem kıldık."[142] Âyet-i Kerîmesini bahis mevzûu yapar. Sonra da, "Acaba bu mükerrem insa-noğlu kimdir? Toprak ve sudan yaratılmış maddî varlık, yani cesed midir? Yok-

137. Erbilî, *Dîvân*, s. 208.
138. Erbilî, *Dîvân*, s. 228.
139. Erbilî, *Dîvân* s. 133.
140. 33/Ahzâb, 4.
141. Erbilî, *Mektûbât*, s. 71.
142. 17/İsrâ, 70.

sa kuvve-i nâtıka denilen düşünme, konuşma kabiliyyetine sahip oluşuyla diğer canlılardan ayrılan insan cinsi midir?" diye sorar. "Elbette bunların hiçbiri değildir. Zira azgın nefsinin gayr-i meşrû taşkınlıklarıyla şeriat ve tarikatı ayaklar altına alan süflî isteklerinin esiri bulunan kimseler, aslâ mükerrem olamazlar. Bu tür insanlar kara cahil sıfatından başka sıfatla muttasıf olunamazlar. Mükerrem denilmeye lâyık Âdemoğlu ise nefs tezkiyesiyle güzel ahlâka sahip olarak dışını ve içini temizleyip süsleyen, şeriat hizmetinde, tarikat sırrına vâkıf bahtiyar ümmettir."[143] şeklinde yorum yaparak, mükerremliğin, insanın maddî bünyesiyle alâkalı olmayıp bütünüyle ruhî yapısı ve manevî terakkîsiyle ilgili olduğunu; ancak nefsini tezkiye ve kalbini tasfiye eden ve böylece Allah'a yakınlaşmaya doğru yol alan kişilerin mükerremliğinin söz konusu olacağını ifade etmektedir. İnsan bâtıldan gâfil, Hakk ile meşgûl olmaya başlayınca, "Mü'minin kalbi arş-ı rahmandır." sırrına mazhar olur. Yani insan olur.[144]

FAKR VE TEVÂZU

Tasavvuf klasiklerinde bir makam olarak değerlendirilen "fakr", Es'ad Erbilî'de şöyle ma'kes bulur:

"Der bag-ı bekâ gül şodem ne hârî
Ne mest mey-i fenâ ne huşyârî
Sencîdem bâr-ı hîş goftem ârî
Men hîçem ve kem ez hîç hem bisyârî
Ez hîç ve kem ez hîç neyâyed kârî" [145]

(Bekâ bağından ne gül oldum, ne diken / Ne fenâ şarabıyla sarhoş oldum, ne de aklı başında bir insan / Yükümü tarttım, dedim ki:/ Ben hiçim, hiçten de hakirim / Hiçten ve hiçten daha hakir olandan bir hayır gelmez.)

Es'ad Erbilî, "Allah dilediğini mahveder, dilediğini isbât eder"[146] Âyet-i Kerîmesini "*İlim, amel, ihlâs misillû fezâili câmi bulunan havâss-ı ümmet ise şüphesiz azabdan kurtulmuş demektir. Bunlar için bir endişe var ise yalnız azil (bulunmuş oldukları mânevî makamlardan uzaklaştırılma) ve nasb (bir kimseyi başka bir yere ta'yîn) gâilesidir.*"[147] sözlerinin ardından zikreder ve kanaatimize göre bundan, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu, ne kadar müttakî ve muh-

143. Erbilî, *Mektûbât*, s. 5.
144. Aynı eser, s. 108.
145. Erbilî, *Dîvân*, s. 113.
146. 13/Ra'd, 39.
147. Erbilî, *Mektûbât*, s. 45.

lis olunsa da O'nun mekrinden emin olmamak gerektiğini, dolayısıyla yüksek makamları ihrâz eden büyüklerin 'azl' ve 'nasb' endişesinin normal olduğunu ifade etmek istediği anlaşılmalıdır.

Tevazuda acziyet de vardır ve nimetlere şükür de kusurlu olan insan kendisini oldukça günahkâr, hatalı, suçlu görmedikçe makbul kişi olamaz. Çünkü kişinin kendinde varlık görmesi hiçbir günahla ölçülemeyecek kadar büyük günahtır.[148]

RASÜLÜLLAH (S.A.V.)'A MUHABBET

Kişinin kendini Allah'a sevdirmesinin yolu, Hz. Peygamber (s.)'i sevmekten geçmektedir. Yani Allah'ın sevgi merhamet ve inâyetine mazhar olmak için peygamber (s.)'e tâbi olmak gerekmektedir.[149] Es'ad Erbilî, bir mektubunda konuyla alâkalı olarak, "O'na (Allah'a) yaklaşmaya vesîle (yol) arayın."[150] Âyet-i Kerîmesini, "*Hz. Peygamber'in, Allah'ın ve Resûlü'nün ahlâkıyla ahlanmak gerektiği emrine uyarak êvsâf-ı beşeriyyeden hâric ve ahlâk-ı matlûbeyi hâiz olanlar, yâni fenâ-i etemm ile fenâ fi'r-Resûl ve daha doğrusu fenâ fillah şeref-i âli'l-âline nâil bulunanların râbıtasına*"[151] delil saymaktadır.

Esad Erbilî, Peygamberimiz Hz Muhammed (s.)'in, "Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."[152] Âyet-i Kerîmesine *"mâh-ı mihîn-i tecellî-gâh"* olduğunu, "(...) Biz seni yeryüzünde halife ta'yîn ettik. O hâlde insanlar arasında adaletle hükmet..."[153] âyet-i celîlesinin *'velâyet-i nübüvvet'e*; "Allah emâneti ehillerine vermenizi emreder."[154] âyet-i celîlesinin *'velâyet-i risâlet'e* ve "Allah hakkında gerçekten başkasını söylemeyin"[155] âyetinin ise *'velâyet-i ulü'l-azm'e* işâret ettiğini söylemektedir.[156]

Es'ad Erbilî, kâinatın varlık sebebi olarak da Efendimiz (s.a.v.)'i görür:

"Gelmeseydin âleme sen halk olunmazdı cihan
Dostluğunla yaratıldı ey Nebiyy-i muhterem"[157]

---

148. Erbilî, *a.g.e..*, s. 121.
149. Erbilî, *Mektûbât*, s. 86.
150. 5/Mâide, 35.
151. Erbilî, *Mektûbât*, s. 38.
152. 21/Enbiyâ, 107.
153. 38/Sâd, 25.
154. 4/Nisâ, 58.
155. 4/Nisâ, 171.
156. Erbilî, *Mektûbât*, s. 41.
157. Erbilî, *Dîvân*, s. 180.

Es'ad Erbilî, "Peygamber size neyi verirse alınız. Neden yasaklarsa ondan da sakınınız."[158], "*âyet-i celîlesine tevfîkan şerî'at-ı mutahharada gösterilmiş ve aleyhi's-salâtü ve's-selâm Efendimiz Hazretlerinin akvâl ve ef'âlinden anlaşılmış olan evâmirve nevâhîden ser-i mû inhirâf etmemesi gerektiğini*"[159] anlamaktadır.

Yine, "Allah'ın ipine toptan sımsıkı sarılın, ayrılmayın."[160] Âyet-i Kerîmesini, Arapların dağınık ve birbirleriyle kavgalı kabîleler iken Kur'ân-ı Kerîm'e ve Resûlullah (s.a.v.)'ın Sünnetine sımsıkı sarılmak sûretiyle dünyanın en ileri milleti ve devleti hâline geldikleri; bugün içinde bulunduğumuz inhitâttan kurtulmamız için de yine Allah'ın ipi olan Kur'an'a ve Peygamberimizin Sünnet-i seniyyesine sımsıkı sarılmamız lâzım geldiği sadedinde zikretmektedir.[161]

Esad Erbilî, bir insanın Hakk Teâlâ'ya kendisini sevdirmek için, "De ki: Eğer siz Allah'ı seviyorsanız, bana tâbi olun ki Allah da sizi sevsin."[162] Âyet-i Kerîmesine göre amel etmelidir. Ayrıca o dış güzelliği ve iç temizliğinin Rasûlullâh'a ittibâ ile mümkün olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: "*Tezyîn-i zâhir için Aleyhi's-salâtü ve's-selâm Efendimiz'in şeriat-ı mutahharasına ve tezkiye-i bâtın için tarîkat-ı aliyyesine ittibâ eylemelidir.*"[163]

DEĞERLENDİRME

Es'âd Erbilî, Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış olan önemli mutasavvıflardan biridir. Onun ilmî ve manevî karizması kısa zamanda çevresinde pek çok önemli şahsiyetin toplanmasında etkili olmuştur. Tesiri hâlâ belli kesimlerde devam etmektedir. Kendisi aynı zamanda tarikat şeyhi olan Es'ad Erbilî İslâmî ilimlerin muhtelif alanlarında esereler yazmıştır. Mektûbâtının dışında, biri hadis, biri tefsir, biri edebiyat alanında ve diğer ikisi ise tasavvufî içerikli beş telif eseri, ayrıca tercüme ve şerhleri bulunmaktadır. Genelde işlediği konular ise şeriat-tarikat, râbıta, zikir, aşk-muhabbet, sohbet, seyr ü sülûk, dünya ve âhirettir. Eserlerinin hepsinde tasavvufî düşüncenin baskın olduğu apaçıktır.

Es'ad Erbilî, medrese ilimlerini ikmal etmiş; tarikat şeyhi, edebî yönü kuvvetli ve bu alanlarda eserler vermiş, Meclis-i Meşâyıh reisliği yapmış, Padişah tarafından "Sürre Emîni" olarak Hacc'a gönderilmiş, Cumhuriyetten sonra

158. 59/Haşr, 7.
159. Erbilî, *Mektûbât*, s. 37.
160. 3/Âl-i İmrân, 103.
161. Erbilî, *Mektûbât*, ss. 176-178.
162. 3/Âl-i İmrân, 31.
163. Erbilî, *Mektûbât*, s. 86.

ise Menemen Hâdisesi dolayısıyla idamla yargılanmıştır. Bozulmaya yüz tutmuş tekke ve zâviyelerin ıslahı çalışmalarında, bir tarikat şeyhi olması ve bütün şeyhleri idare eden meşîhat reisliği yapması hasebiyle, gerçekleştirdiği ve gerçekleştirmek istediği projeleriyle Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında toplumun kaderini etkileyecek tarihî bir rol üstlenmiştir. O'nun asıl eğitim yeri ise Kelâmî Dergâhı'dır. Danimarkalı psikolog Carl Vett'in dergâhta kaldığı 28 günlük süre içerisinde dergâhta tuttuğu hatırâtı, tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra tekkelerle ilgili Batılı bir araştırmacının gözüyle Es'ad Erbilî'nin eğitim ortamını yansıtan en önemli kaynaklar arasındadır. Onun eserleri açıkça ortaya koymaktadadır ki; o Ehl-i Sünnet inancının kuvvetli bir savunucusudur. Bunun yanında tasavvufî düşüncenin yayılması için çaba sarf edenlerin önderlerindendir.

KAYNAKÇA

Alkan, Ercan, "Es'ad Erbilî'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 13, sayı: 30, 2012.

Dayhan, Ahmet Tahir, "Meşîhat Arşivin'nden (İstanbul Müftülüğü) Şeyh Es'ad Erbilî Hakkında Üç Belge", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 12, sayı: 29, 2011.

Cebecioğlu, Ethem, *Allah Dostları 8, Muhammed Es'ad-ı Erbilî (20. Yüzyıl Türkiye Evliya Menâkıbı)*, Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği Yayıncılık, Ankara 2015.

Erbilî, Muhammed Es'ad, *Kenzü'l-İrfân*, Dersaâdet, İstanbul 1327, (Mahmutbey matbaası).

———, *Kenzü'l-İrfân*, İstanbul, 1989.

——— , *Mektûbat*, Dersaâdet, İstanbul 1341, 1343. (matbaa-i Ahmet Kâmil).

——— , *Mektûbât*, İstanbul, 1983.

———, *Dîvân-ı Es'ad*, İstanbul 1337.

———, *Divân-ı Es'ad*, İstanbul, 1991.

———, *Risâle-i Es'adiyye fî Tarîkati'l-Âliye*, (Dersaâdet Matbaası), İstanbul 1341-1343.

Göktaş, Vahit, *Muhammed Es'ad-ı Erbilî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, İlâhiyat Yayınları, Ankara 2013.

Kara, İsmail, "Meclis-i Meşâyıh, Ulemâ-Tarîkat Münasebetleri ve İstanbul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zâtın Kendi Kâleminden Terceme-i Hali", *Kutadgubilig*, Sayı: 1 (Ocak 2002).

Ramazanoğlu, Mahmud Sâmi, *Musâhabe.*, c. 6, Erkam Yay. İstanbul 2013.

TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 3, Celse 2, Cilt 25, ss. 62-65, 1931.

Topbaş, Osman Nuri, "Muhammed Es'ad Erbilî", *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul 2012.

Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar Bl., no: 2306, c. 2.

Vett, Carl, *Kelâmî Dergâhı'ndan Hatıralar*, çev.: Ethem Cebecioğlu, Ankara, 1993.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1994.

———, "M. Es'ad Erbilî", *Sahâbeden Günümüze Allah Dostları*, c. 9, s. 369, İstanbul 1996.

———, " Es'ad Erbilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul 1995.

AHMET NAÎM VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

Recep Kılıç*

HAYATI VE ESERLERİ

Bağdat'ta 1872 (1290) yılında doğan Ahmet Naîm, ilk tahsilini Bağdat'ta tamamladıktan sonra İstanbul'a gelmiş, 1891'de Galatasaray Lisesi'ni, 1894 yılında Mülkiye Mektebi'ni bitirmiştir. Medrese öğrenimi görmemiş olmasına rağmen, döneminde medresede okunmakta olan İslâmî ilimlerle Arapçayı kendi özel gayretleriyle öğrenmiştir.[1] Memuriyet hayatına 1894'de Hâriciye Nezâreti Tercüme Kaleminde Arapça mütercimi olarak başlayan A. Naîm, 1908'de II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra Maârif Nezâretine geçmiştir. Ekim 1915'de Dârülfünûn Edebiyat ve İlâhiyat Şubesi müderrisliğine atanan A. Naîm; Ekim 1918 - Ekim 1919 tarihleri arasında Dârülfünûn'un umum müdürlüğü görevinde bulunmuştur. 1919 yılında A'yân Meclisi'ne üye olmuş, üyeliği 4 Kasım 1922'de İstanbul Hükûmeti'nin tasfiyesi ile son bulmuştur. Sonra TBMM Hükûmeti Maârif Vekilliğinin görevlendirmesi ile Darulfünûn Edebiyat Fakültesi'nde genel felsefe, metafizik, psikoloji, ahlâk ve mantık dersleri okutmuştur. Maârif Nezâreti Tercüme Dâiresi üyesi olduğu yıllarda Islâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin çalışmalarına katılmış olan A. Naîm, "Felsefe Istılâhları" ve "Sanat Istılâhları" isimli eserlerin hazırlanmasında önemli katkılarda bulunmuştur. 1933 Üniversite Reformuyla, yeni kurulan İstanbul Üniversitesi'ne öğre-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

1. Osman Ergin, "Ahmet Naim; Zatı ve Eserleri", *Babanzâde A.Naîm, İslâm Ahlâkı'nın Esasları*, Sadeleştiren Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1945, içinde, s. 7.

tim üyesi olarak kabul edilmeyerek emekliye sevk edildikten sonra 13 Ağustos 1934 tarihinde vefat etmiş ve Edirnekapı Mezarlığına defnedilmiştir. Halvetiyye tarikatına mensup A. Naîm'inidi; Fâtih türbedârı Âmiş Efendi hem kayınpederi, hem de şeyhidir.[2]

Sarf-ı Arabîye Mahsus Temrînât[3], *Hikmet (Felsefe) Dersleri*[4], *İslâm'da Da'vâ–yı Kavmiyyet*[5], *Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*[6], *İlm-i Mantık*[7], *Kırk Hadis*[8], *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*[9], *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*[10]gibi telif ve tercüme kitaplarının yanında ekseriyeti *Servet-i Fünûn*'nda, *Sırât-ı Müstakîm*'de, *Sebilürreşâd*'da *ve Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*'nda yayımlanmış pek çok makalesi bulunmaktadır.

DÜŞÜNCE DÜNYASI

1914 -1919 ve 1922-1933 yılları arasında Darülfünûn Edebiyat Fakültesi'nde toplam on beş yıl genel felsefe, metafizik, psikoloji ve mantık dersleri okutmuş olmasından da anlaşılacağı gibi, Ahmet Naîm'in esas uzmanlık alanı felsefedir. Felsefe alanında yazdığı "*Felsefe Dersleri*" isimli hacimli telif eseri ile G. Fonsgrive'den geniş ilaveler yaparak "*Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*" adıyla yaptığı tercüme, felsefe ve sosyal bilimler alanındaki kapasitesini göstermek için yeterlidir. Felsefe ve Sanat terimlerinin bizdeki karşılıklarının bulunması konusunda son derece ilmî ve titiz çalışmalarda bulunmuş olan Ahmet Naîm'in, Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin hazırladığı "*Felsefe Istılâhları*" ve "*San'at Istılâhları*" isimli eserlerin hazırlanmasında önemli katkıları olmuştur. Bununla birlikte dile getirmeye çalıştığımız uzmanlık alanını ön plana çı-

---

2. Mâhir İz, *Yılların İzi*, İstanbul 1975, s. 161.
3. İstanbul, 1316.
4. *Ulûm-ı Âliye-i Diniyye Şubesinde Tedris Olan Felsefe-i İslâmiyye'den Hikmet(Felsefe) Dersleri*, Matbaa-i Hukûkiyye, İstanbul 1329,.
5. İstanbul, 1330.
6. İstanbul, 1331. G.Fonsgrive'den birçok dipnot ekleyerek tercüme ettiği bu eserin sonuna A.Naim, yüz sayfalık adeta bir *Felsefi Terimler Terimler Sözlüğü* ilave etmiştir.
7. İstanbul, 1338. Elie Rabier'den tercüme.
8. İstanbul, 1343. Nevevî'nin "el-Erbaûn" isimli eserinin tercümesidir.
9. 1. ve 2. ciltler, 1928 yılında tamamlanmış olup 3. cildin müsveddelerini Ahmet Naim hazırlamıştır. Vefatından sonra Kamil Miras, bu müsveddeleri gözden geçirerek yayımlamıştır. I. cilde *"Mukaddime"* olarak yazdığı beş yüz sayfalık kısım, son derece seviyeli bir "Hadis Usûlü" kitabıdır. Ahmet Naîm, bu "Mukaddime"de hadisçilerin tarih ilmine yaptıkları katkıları anlatmış; tarih tenkidciliği hakkında bilgiler verirken tarih felsefesi de yapmıştır.
10. İstanbul, 1342.

karan felsefî çalışmaları, sadeleştirilerek Cumhuriyet neslinin istifadesine sunulamamış olduğundan esas mesleği olan Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi'ndeki felsefe hocalığı çoğu kez göz ardı edilmiştir.

FELSEFE ANLAYIŞI

Düşünürümüze göre felsefenin bizdeki ismi "ilm-i hikmet"tir. Ancak "hikmet" kavramının "tabiî hikmet" olarak isimlendirilen "fizik" ile karışma ihtimali vardır. Bu sebepten o, "hikmet kadar yaygın olan felsefe tabirini kullanmayı"[11] tercih eder. Felsefenin kavram olarak ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için önce halk arasında "filozof" ve "felsefe" kavramlarına hangi anlamların verildiğini araştırır. Sonra da terim olarak felsefenin konusunu ve kısımlarını araştırıp, halk arasında anlaşılan felsefenin tarifi ile terim olarak felsefenin birbiriyle örtüşüp örtüşmediğini inceler.

Halk arasında "filozof" ve "felsefe" kavramları, A. Naîm'e göre birbirlerinden farklı anlamlarda olmak üzere üç şekilde kullanılır. Bunlardan bir kullanıma göre "filozof"; sıkıntılı günlerinde tam bir sabır ve ağır başlılıkla zorluklara göğüs geren, zamanın getirdiği acıları hiçe sayan, sevinçli günlerinde de her türlü aşırılıktan kaçınarak orta yolu muhafaza yetisini edinmiş olan bir kimsedir. Buna göre felsefe "hikmet", filozof da "hikmet sahibi bir kişi"[12] demek olur. Halk arasında verilen ikinci bir anlama göre de filozof; "her gördüğü şeyin mâhiyetini anlamaya çalışır, uluorta verilen sıradan açıklamalara güç inanır, gördüğü ve işittiği her şeyi aklı ile tartmağa uğraşır. Kısaca, bir madde hakkında hüküm vermeden uzun uzun araştırma yapmaktan üşenmeyen, meraklı ve düşünceli kimseye filozof denir."[13] Buna göre de felsefe, "inceleme ve araştırma hürriyeti" demektir.

Halkın felsefe ve filozof kavramlarına verdiği başka bir anlam da şöyledir: Filozof; beşerî bilgilerin hangi türünde olursa olsun, yalnız bellediği şeylerle yetinmez. Duyularla idrak olunan olay ve bilgilerin üstüne çıkarak bu olaylar arasında nisbetler keşfeder. Bu nisbetleri yerine göre ya tek bir ilkeye indirger veya nitelik olarak birbirinden farklı görerek sınıflandırır. Tikel bir hâdiseden evrensel kanunlar çıkarır. Birbiri ardınca gelen hâdiselerden feyz alarak evrensel hakikat ve ilkelere yükselir. Buna göre de felsefe, "tümel hakikatlerin, varoluşun ilkelerinin araştırılması" demek olur.[14]

---

11. Ahmet Naîm, *Mebâdi-i Felsefe'den İlmü'n-Nefs*, G.L.Fonsgrive'den tercüme, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331, s 29.
12. Ahmet Naîm, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1329, s. 3.
13. A.Naîm, *a.g.e.* s. 3.
14. A.Naîm, *a.g.e.* s. 3-4.

Gündelik hayatta kullanılan birbirinden farklı bu felsefe tariflerinden hareket eden A. Naîm şöyle bir felsefe tarifine ulaşır: "Felsefe, inceleme ve araştırma hürriyeti ile idrak olunan ilkelere dayalı hikmettir."[15] Felsefenin konusunu belirleyebilmek için önce ilimlerin konularının belirlenmesi gerektiğine inanır. Çünkü ona göre, felsefenin konusu, ilimlerin mâhiyet olarak inceleme konusu yapmadığı alanlar arasında olacaktır. "İlimlerin mevzûlarını tam olarak belirledikten sonra bahsedilmemiş bir mevzû bulursak onu felsefeye mal edeceğiz."[16]

İLİM ANLAYIŞI VE İLİMLERİ SINIFLANDIRMASI

A. Naîm ilmi, "illet ve kanunların araştırılması"[17] olarak tarif eder. Oluş ve varlığa geçiş keyfiyetine "kanun", hâdise ve şeylerin oluş ve varlıklarını gerektiren şeye de "illet" adını verir. Dolayısıyla ilim, bir taraftan "meydana gelmeden önce şeyleri keşfetmek", diğer taraftan da "keşf olunan şeylerden istifade etme gücü"[18] demektir. İlimleri sınıflandırabilmek için varlık dünyasını kendi içinde sınıflandıran A. Naîm; âlemi, "his" (La monde physique) ve "mânâ" (La monde moral) âlemi olmak üzere ikiye ayırır. Duyularımızla algıladığımız fizik âleme "his âlemi"; insanın duyularının dışında sahip olduğu birtakım zihnî özellikleri ve yetileri ile algıladığı âleme de "mânâ âlemi" adını verir. Duyularla algıladığımız fizik dünyada ilk defa dikkatimizi çeken, cisimlerdir. Cisimler de; a) "cansız ve gayr-i uzvî", b) "canlı ve uzvî" olmak üzere önce ikiye ayrılır. Bu ayrımdan iki ilim dalı doğar: 1. İlm-i hayat (Biologie), canlı cisimlerden bahseder. 2. İlm-i tabiî (Physique), cansız cisimlerden bahseder. Canlı cisimler "bitkiler" ve "hayvanlar" olmak üzere ikiye ayrıldığına göre, ilm-i hayat da ikiye ayrılır: a. İlm-i nebatât (Botanique); b. İlm-i hayvanât (Zoologie)

İlm-i tabiînin konusu olan cansız cisimlerin bizzat kendileri ile ancak bu cisimlerde ortaya çıkabilen arazları (fenomenleri) birbirinden ayırmak gerekir. "Meselâ bir taş parçası, hava, su, bunlar birer şey, birer ayn (chose)'dır. Bunlarda tesadüf ettiğimiz ses, ışık ve sıcaklık ise birer 'hâdise (phenomene)'dir. Ses, ışık ve sıcaklığın mevcut olabilmesi için işitilen, ışık ve sıcaklık veren bir şey olmaları gerekir. Hâdiseler ârâzlar türünden olup kendi başlarına mevcut değildirler."[19] İşte bizzat cisimlerin kendilerinden değil de bu cisimlerde ortaya çıkan fenomenlerden bahseden ilme de, "hikmet-i tabiîyye (physique)" de-

15. A.Naîm, *a.g.e.* s. 4.
16. A.Naîm, *a.g.e.* s. 7.
17. A.Naîm, *a.g.e.* s. 7.
18. A.Naîm, *a.g.e.* s. 6.
19. A.Naîm, *a.g.e.* s. 8.

nir. Cisimlerde ortaya çıkan fenomenlerden değil de, bizzat cisimlerin kendilerinden bahseden 'ilm-i tabiî' de, yöneldiği cisimlere göre kendi içinde sınıflandırmaya tâbi tutulur: a. İlm-i Hey'et (Astronomi) ve Kozmoğrafya, yıldızlarla; b. İlmü'l-Arz (Geologie), üzerinde yaşadığımız gezegen ile; c. İlm-i Meâdin (Mineralogie), yeryüzünün maddesini teşkil eden mineraller ile; d. Kimya (Chimie), cisimlerin terkip ve tahlili ile ilgilenir.

İlimlerin bu şekilde sınıflandırılması, duyularımızla algıladığımız varlık dünyası açısındandır. Ancak insanın bir de "soyutlama" (tecrid: abstraction) yetisi vardır. Bu yetiyle insan, yalnız dış dünyada gerçekliği olan varlıklarla değil, aynı zamanda bazı niteliklerle de ilgilenme imkânına kavuşur. "Bu nitelikler maddî şeylerden çıkarıldığı hâlde maddî değildirler. Bunlar âdetâ zihnî birer tasavvurdur. Meselâ; birçok ağaç, taş gibi şeyler görürüz. Fakat bu ağaçların, taşların miktarını öğrenmek istersek duyularımız yetersiz kalır. Bu konuda bazı zihnî işlemlere, bu zihnî işlemlere yardım edecek birtakım işaretlere muhtaç oluruz."[20] İşte bu zihnî işlemlerin ilke ve kuralları ile kullanılacak işaretlerin anlamlarını öğreten ilme "Hesab ilmi (Arithmetique)" denilir. Bu ilme "Adedler ilmi (La Science des nombres)" de denilir. Zira eşyanın miktarını ancak adet ile ifade edebiliriz. "Adet ise duyular ile idrâk olunmamakla beraber, eşyadan ayrılmayan soyut bir niteliktir."[21]

Daha önce de ifade edildiği gibi ilimlerin bu şekilde sınıflandırılması duyularla algıladığımız "his âlemi" adı verilen fizik dünya açısındandır. Fakat varlık dünyası sadece "maddî ve tabiî âlem"den ibaret değildir. Maddî âlemin yanında bir de "mânâ âlemi" (Le monde moral) adı verilen manevî dünya vardır. Sözü edilen bu manevî dünyanın merkezinde insan bulunur. İnsanın sahip olduğu zâtî (essentiel) özellik ve yetileri söz konusudur. İşte bu yetiler göz önüne alındığında manevî dünya ile ilgili olarak manevî ilimler ortaya çıkar.

Manevî ilimlerin birincisi "*Tarih ilimleri*"dir. "Geçmişi hatırlamak, zamanı ölçmek, söylemek, yazmak yetileri mevcut olan insan; kendisine, ailesine, kabilesine, milletine ve bütün insanlık âlemine ait olayları önce şifahen nakledip açıklamaya, sonra da yazı ile tespit ve kaydetmeye muktedir olmuştur."[22] İnsanın bu yetisinden "Tarih" veya "Tarih ilimleri" adı verilen bir grup ilim doğmuştur. Bunlar şunlardır: Asıl Tarih İlmi, Eski Eserler İlmi (Archeologie), Mahkûkât ve Menkûşât İlmi (Epigraphie), Meskûkât-ı Kadîme İlmi (Numismatique) ve Coğrafya.

Mânevî ilimlerin ikinci grubu, "*Lisân ilimleri*"dir. Lisân ilimleri de şunlardır: İlm-i Mukâyese-i Elsine (Philologie), İlm-i İştikâk (Etymologie) ve Paleografi.

---

20. A.Naîm, *Felsefe Dersleri*, s. 9.
21. A.Naîm, *a.g.e.* s. 10.
22. A.Naîm, *a.g.e.* s. 13.

Mânevî ilimlerin üçüncüsü "*İctimaî İlimler*"dir. İctimaî ilimler de; Siyâset (La politique), Hukuk (La jurisprudence) ile Servet (L'economie politique) ilimlerinden ibarettir.

Bu ilimlere vücut veren âmil, insanların yalnız ve sadece cemiyet içinde yaşayabildikleri gerçeği, başka bir deyişle tabiatları gereği medenî oluşlarıdır.

İlimlerin sınıflandırılması açısından burada önemle işaret edilmesi gereken konu şudur: Bahsettiğimiz manevî ilimler, insanın manevî dünyasının dış tecellilerini inceler. "İnsan fıtratındaki manevî olaylar; fikir (pensee), duygulanım (tahassüs, sentiment) ve irade (volonte) gibi doğrudan doğruya meşâir ile idrâk edilemeyip, kimde vâki oluyorsa yalnız o kimse tarafından içte yaşanarak bilinen hâdiselere derler. Manevî ilimler bu hâdiselerin yalnız dış tecellilerini araştırırlar, bizzat kendilerini araştırmazlar. Fikrin tercümanı olan lisan, fikrin kendisi değildir. Kısaca ictimaî, tarihî ve lisan ile ilgili hâdiselerin tamamı, insan ruhunun yalnız dış görünüşünden ibaret olup, ruhun kendisi değildir."[23] İşte dış tezahürlerini değil de, insan ruhunun ve ruhî yetilerinin bizzat kendilerini araştırma konusu edinen ilimler de vardır. Bu ilimlere de "*Ruhî İlimler*" (Sciences Psychologiques) adı verilir.

SÜNNETULLAH KAVRAMI IŞIĞINDA DİN - İLİM İLİŞKİSİ

Ahmet Naîm'e göre ilim ile gerçek dinin her ikisi de hakikat olduğu için aralarında herhangi bir çatışmanın olması düşünülemez. İslâm dini, bilimsel metotlarla doğrulanarak varsayım olmaktan kurtulmuş her türlü bilimsel gerçeği iman ile telif eder. Ayrıca vahye ve mucizeye iman etmenin, akıl ilkeleriyle çelişen bir tarafı yoktur.

Kur'an'ın gayesi, ona göre, insanın vahiyden bağımsız olarak kendi aklıyla keşfedebileceği ilmî hakikatler hakkında insanı bilgilendirmek değildir. Bununla beraber, bilimsel konularla ilgili Kur'an ifadelerinin, doğrulanmış ilmî hakikatler ile çelişmesi de söz konusu olmaz. Kısaca vahyin gayesi bilimsel bilgi vermek olmamakla birlikte, bilimsel bir konuda bilgi vermişse, bu bilginin yanlışlanması da mümkün olmaz. Aksi hâlde Kur'an'a iman etmenin, geçerli bir sebebi kalmaz. "Kur'an'ın ibarelerindeki bu hal, hayret vericidir ki bin üç yüz seneden beri insanlığın bilgi birikimine kalbden kalbe girmiştir.

Tecrübî ve felsefî ilimler bu kadar değişime uğramışken yine Müslümanların inancını sarsacak ciddi ve mâkûl bir sebep bulunamamaktadır. Aksine, in-

23. A.Naîm, *a.g.e.* s. 15.

sanlığın bilgi birikimi hangi seviyede olursa olsun, Kur'an-ı Kerim onları elde etmeğe, mümkün ise ileri götürmeğe teşvik eder."[24] A. Naîm'e göre dünyada ilim ve felsefeden hiçbiri olmamış olsaydı, Müslümanlar kâinatta hüküm süren birtakım kanunların -ilâhî Sünnet'in- mevcut olduğunu yine bileceklerdi. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de, "*İşte bu, öteden beri gelip duran sünnetullah'tır, yani Allah'ın âdetidir. Sünnetullah'ın ise tebdîl edildiğini göremezsin*"[25]; "*Sünnetullah'ın tebdîl edildiğini göremiyeceğin gibi, Sünnetullah'ın tahvîl edildiğini de göremezsin*"[26] buyurulur.

Bu âyetler; hem İslâm inancındaki doğruluk ve safiyetin hem de Kur'an'da insanları aciz bırakacak kadar güzel ve eşsiz nitelikteki anlatımın birer örneği durumundadır. Aynı zamanda, kâinatı idare eden tabiat kanunlarının mahiyetini de açıklayan bu âyetlerden hareket eden A. Naîm, İslâm dini ölçeğinde, din ile ilim ilişkisine dikkat çeker. Bir kere bu Âyet-i Kerîmedeki açıklama tarzı, ilim ile hakiki din arasındaki çatışma ve çakışmanın anlaşılmaz bir şey olduğunu gösterecek ilâhî uyarılardan biridir. İkinci olarak âyet; tecrübî ilimleri öğrenmenin Müslümanlar üzerine bir borç olduğunu bildirmekte ve bilimsel keşiflerden istifâde etmeyi teşvik etmektedir. Bütün bunları A. Naîm maddeler hâlinde şu şekilde sıralar:[27]

1. Tecrübî ve müsbet ilimlerin varsayım hâlinde olmayan önermeleri, bu Âyet-i Kerîmelere göre, kabul edilebilir niteliktedir. Gökyüzü ve yeryüzü hakkında bilgi edinmeyi emreden diğer pek çok âyetin delâletiyle bu ilimleri öğrenmek Müslümanlara borçtur.
2. Âyet-i Kerîme, Sünnetullah'ta değiştirme ve değişim görülemeyeceğini gösteriyor ki, bu, tecrübî ilimlerin konusu olan kanunların değişmeyeceğini ifadeden başka bir şey değildir. Bu da bilimsel keşiflerden istifâde etmeyi teşvik etmektedir.
3. Âyet-i Kerîmedeki tekrarın özel bir önemi vardır. Bu tekrar, bize iki hakikat bildiriyor. İncelik, tekrar edilen ibârede değişen kelimelerin "tebdîl" ve "tahvîl" kelimeleri olmasındadır. Âyet-i Kerîmenin siyâkı; bugünkü tabiat kanunlarının değişip de yerlerine diğer kanunların konulmasını, değiştirilmesini hatırdan sildiği gibi, mevcut kanunların da değişmeksizin hükümlerini şaşırmadan yerine getireceğine işaret etmektedir.
4. Âyet-i Kerîmede tekil olarak "Sünnetullah" terimi geçmekte, çoğul şekli olan "Sünenullah" denmemektedir. Bundan da yine ilim dallarının, şim-

24. Ahmet Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 36.
25. 48/Fetih, 23
26. 35/Fâtır, 43
27. Geniş bilgi için bkz: Ahmet Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 36-37.

diye kadar birbirinden ayrı zannedilen farklı kanunları tek bir kanuna indirgemek için harcadığı mesainin pek yerinde olduğunu anlıyoruz.

5. Dile getirdiğimiz bütün bu düşüncelerden daha önemli olanı; âyette "tebdîl ve tahvîl yoktur" denilmeyip de, "Tebdîl ve tahvîlin meydana geleceğini göremeyeceksin." denilmesidir. Bu da tecrübî ilimlerle ilgili olan kesinlik derecesine aittir.

Tabiî ilimlerin önermeleri hakkındaki kesinliğin, matematikteki kesinlik ölçüsünde kuvvetli olmadığı, ilim adamlarınca bilinen bir konudur. Tümevarım yoluyla illet olarak tanıdığımız hâdiselerin bazıları, hakiki illetlerden değildir. Hakiki illetlerden olanlarının da zorunlu olduğunu ispat edebilecek ilmî bir yol yoktur. Tabiî kanunlar değişmez kabul edilmekle beraber, bu inanç hiçbir zaman zorunlu olarak bilinen kesin hakikatler kuvvetinde değildir. Buna göre sosyal ve tabiî ilimler ne kadar gelişirse gelişsin, hâdiseler için bilinen illet veya illetlerden başka bir illet tasavvuru her zaman kendiliğinden mümkün olur. Çünkü yüzde yüz derecesindeki matematik kesinliği elde etmek, gerek olgular dünyasının bütününde gerekse ezelden ebede kadar bütün hâdiseler üzerinde tam tümevarım yapmaya bağlıdır. Bunun da imkânsız olduğu son derece açıktır. Bundan dolayıdır ki, tecrübî ilimlerde illet olarak tanınmış olan bir önceki hâdisenin illetliğini geçersiz kılan ikinci dereceden bir hâdisenin ortaya çıkmaması, kanaat ve kesinliğin hâsıl olması için yeterli sayılır.

Semavî dinlere inananlar tecrübî ilimlerde vahiy ve mucize hakkındaki imanlarını zedeleyecek bir önerme, bir kural bilmezler. Bu takdirde Âyet-i Kerîme: "*Siz, sünnetullah'ı öğrenebildiğiniz kadar bilirsiniz. O bildiğiniz mikdarda ise değişme bulamazsınız. Ne tebdîl, ne de tahvîl edildiğini görebilirsiniz. Bununla beraber şu keşfettiğiniz sünnetin görünen eserleri de zorunlu değildir. Bunlar kâinatın yaratıcısının hür irâdesiyle ortaya koyduğu eser ve işlerinden ibârettir. Bu eserlerin kendi içinde (bizâtihâ) değişmesine imkân vardır.*" gibi bir mânâyı içermiş olur.

FELSEFENİN KONUSU VE KISIMLARI

Felsefenin konusu, her ilmin özel olarak ulaştığı sonuçlar arasında bir senteze ulaşmak, böylece varlığın bütünü hakkında kuşatıcı ve doğru bir kanaate varmaktır:

> "Gerçekte her ilmin konusu belirlendi... Fakat her birisinde araştırılmaya ve tamamlanmaya ihtiyaç duyulan büyük birer noksan kalıyor ki o da var olanlar arasındaki cihet-i vahdettir. Bu ilimler sayesinde var olanların her biri başlı başına öğreniliyorsa da var olanlar arasındaki bağlar ve iliş-

> kiler meçhul kalıyor. Böylece var olanların tamamı hakkında sahih bir fikir edinilemiyor. Demek ki, ruhun özel ilimler aracılığı ile henüz karşılanmamış olan fakat ihtiyaç duyduğu bir konu daha kalıyor ki, bu da terkîb (synthese) ihtiyâcıdır."[28]

Tek tek ilimleri inceleyen A. Naîm, bu ilimlerin var olanların bütünü hakkında kuşatıcı, doğru bir fikir vermekten uzak olduğu sonucuna varır. Çünkü var olanların bütünü hakkında doğru bir fikir edinebilmek için ilimlerin ulaştığı sonuçlar arasında değişik açılardan irtibatlar kurmak, terkipler yapmak gerekmektedir. Aksi hâlde var olan ancak bir boyutuyla tanınabilecektir.

İşte sözü edilen bu terkîbin yapılabilmesi için ilimlerin temel ilkelerinin bir üst disiplin tarafından sorgulanması gerekmektedir. Bu disiplin felsefedir. Bu terkîbin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için, ayrıca ilimlerin müştereken kullanmakta oldukları temel kavramların da sorgulanması gerekir. Bu kavramların sorgulamasını yapacak olan da, yine felsefedir. "Bu kavramlar, ilimlerin tamamı arasında müşterek olup, insan ruhunun lâzım-ı gayr-i mufârıkıdır. Bunlar bütün hükümlerimize, akıl yürütmelerimize karıştığı gibi bütün haricî hakikatlere de karışır. Adı geçen bu kavramlar; *vücûd (existence), cevher, illet, kuvvet, fiil ve infiâl (action et reaction), kanun, gaye, hareket...* gibi şeylerdir. Bütün ilimlerin temelini teşkil eden bu ilkeler, aynı zamanda insan aklının da ilkeleridir. Bundan dolayı bu ilkeler ister ilimlere, ister insan aklına ait olsun, herhâlde bu ilk ilkelere mahsus müdevven bir ilmin olması zarûrîdir."[29] İşte düşünürümüzün sözünü ettiği bu zorunlu ilim dalı felsefe olmaktadır.

Demek ki A. Naîm'e göre felsefe; esas olarak, ilimlerin ulaştığı sonuçlar arasında terkip yapmakta, böylece var olanların bütünü hakkında insanın doğru bir fikre ulaşmasına yardımcı olmakta ve ilimlerin temel ilke ve kavramlarını sorgulamaktadır. Ayrıca felsefe, ilimlerden farklı olarak, tek tek var olanların değil de bütün olarak *Varlık*'ın illetini aramaktadır. "Her ilim, yalnız kendi araştırma dâiresine has olan illetleri araştırır. Oysa bu illetlerin de birer illeti vardır. Lakin acaba silsilenin sonu olacak nihaî bir illete varmaksızın illetten illete mütemâdiyen yükselebilir miyiz? Varlık dünyasını teşkil eden var olanların her birinin illetini ayrı ayrı araştırmak gerekirse, Varlık'ın bütününün *illeti*ni aramak neden gerekmesin?"[30] Bu durumda felsefe; esas olarak ilimlerin sonuçları arasında terkip yapan, onların temel ilkelerini, müştereken kullandıkları temel kavramlarını sorgulayan ve büyük harfle yazılan "Varlık"ın illetini arayan üst seviyeden bir disiplin durumundadır.

---

28. A.Naîm, *a.g.e.* s. 17.
29. A.Naîm, *a.g.e.* s. 18.
30. A.Naîm, *a.g.e.* s. 18.

Düşünürümüzün açıklamalarından da anlaşıldığı gibi felsefenin esas olarak inceleyeceği iki ana konu kalmaktadır. Bunların birincisi; insan ve sahip olduğu manevî yetiler, ikincisi de ilk illet ve ilkelerdir. "Asıl ilimlerin dâire-i ihâtasından hâriç en az iki mevzu kalıyor. Bu iki mevzûnun biri; şuur ve vicdan vâsıtasıyla dâimâ kendini müdrik olan nefs-i insânî, diğeri ilk illet ve ilkeler ismini verdiğimiz en yüce, en genel ve en kapsamlı hakikatlerdir. İşte bu iki mevzudan bahseden ilme felsefe denir. Bundan dolayı felsefe, *'felsefe-i nefs-i nâtıka'* (philosophie del'esprit humain) ile *'felsefe-i ûlâ'* (philosophie premiere) isimleriyle ikiye ayrılır."[31] Başka bir ifade ile söylemek gerekirse Ahmet Naîm'e göre felsefenin birinci dereceden iki konusu vardır. Bunlar da *"insan"* ve *"Allah"*-tır. İlgilendiği bu konular açısından felsefe iki kısma ayrılır. İnsanı konu edindiğinde "felsefe-i nefsiyye" veya "felsefe-i nefs-i nâtıka"; Allah'ı konu ettiğinde ise "felsefe-i ûlâ" isimlerini alır.

> "Görülüyor ki felsefenin temel taşı insan, en yüce zirvesi de Zât-ı zu'l-Celâl oluyor... Yeryüzünde Yaratıcı kavramını tasavvur edebilen yegâne yaratık insandır. Hegel, *'İnsanın hayvandan farkı, hayvanın dinsiz olmasındadır.'* diyor. Eski asırlardan bu asra kadar hangi felsefî akım araştırılsa, çözümü ile uğraşılan meselenin 'insan nedir?', 'Allah nedir?' suallerinde tecellî ettiği görülür. Bundan dolayı felsefenin yukarıki tariflerini daha basit bir ifadeye dökersek "ma'rifetullah ve'n-nefs" yahut "ma'rifetullah'a mukaddime olmak haysiyetiyle ma'rifetu'n-nefs" diye tarif edebiliriz."[32]

İlgilendiği konulara göre felsefeyi önce ikiye ayıran Ahmet Naîm; insanı konu edinen felsefe-i nefsiyye'nin dallarını *psikoloji, mantık, ahlâk ve estetik* olarak görür. Allah'ı konu edinen "felsefe-i ûlâ"yı da *metafizik* ve *ilâhiyât* dallarına ayırır.

İnsanın mâhiyetini inceleyen *"felsefe-i nefsiyye"*nin bir alt disiplini olan psikoloji; ruhî yetilerimizi *oldukları hâl üzere* (alâ-mâ-hiye aleyh) inceleyen, onlardan "hakiki hallerine göre bahseden" bir ilimdir. Mantık, ahlâk ve estetik ise ruhî yetilerimizi, *olmaları gereken hal üzere* inceleyen, onları yetkinlik hâlleri (hâlet-i kemâliye) açısından ele alan felsefe dallarıdır. "Meselâ müdrikenin kemâl kanunlarını tedkik eden ilme mantık; irâde'nin kemâl kanunlarını tedkik eden ilme ahlâk denir."[33] Aklın yetkinliği hatadan korunması, iradenin yetkinliği ise günahtan uzaklaşmasıdır. Dolayısıyla *mantık*, hatadan korunmuş olan akla aid ilim; *ahlâk* da günahtan korunmuş olan iradeye aid ilim dalı olur. Ancak insanın yetkinlik kanunlarına tâbi olan ruhî yetileri akıl ve irâde'den ibâret değildir.

---

31. A.Naîm, *a.g.e.* s. 20.
32. A.Naîm, *a.g.e.* s. 21-22.
33. A.Naîm, *a.g.e.* s. 23.

"Nitekim '*mütehayyile*' (L'imagination) böyledir. Akıl istediğini tasavvurda, irâde istediğini tercihde serbest olduğu gibi, mütehayyile de istediğini tahayyülde serbesttir. Ancak müdrikenin rast gele her şeyi tasavvur etmemesi; irâdenin de rast gele her şeyi tercih etmemesi lazım geldiği gibi mütehayyile'nin de rast gele her şeyi tahayyül etmemesi gerekir. Böyle olunca mütehayyile'nin konusunun tâbi olduğu kemâl kanunları olan '*ilm-i mehâsin*' (*Esthetique*) adıyla üçüncü bir kısım daha vücûd bulmuş oluyor."[34]

Görüldüğü gibi mütehayyilenin tâbi olması gereken yetkinlik kanunlarıyla ilgilenen felsefe dalının adı *estetik* olmaktadır. Dolayısıyla konusu 'güzel'dir. "Müdrikenin gayesi hakikat, irâdenin gayesi hayır, mütehayyile'nin gayesi de hasen'dir. Bundan dolayı hakikat mantığın, hayır ahlâkın, hasen ilm-i mehâsin'in konularıdır."[35]

İnsanı konu edinen "felsefe-i nefsiyye"nin kısımlarını bu şekilde belirleyen Ahmet Naîm, ilk illet ve ilkelerden bahseden "felsefe-i ûlâ"yı da "*metafizik*" ve "*ilâhiyât*" dallarına ayırır. "Felsefenin ikinci kısmı olan 'felsefe-i ûlâ' da, eskiden beri birçok kısımlara ayrılmıştır. Biz ise daha basit bir taksimle bu ilme; ilkelerden genel ve soyut bir şekilde bahsetmesi haysiyetiyle 'metafizik'; Zât-ı Ecellü A'lâ'dan, ilk illetlerden bahsetmesi haysiyetiyle 'ilâhiyât' diyeceğiz."[36]

Düşünürümüz bir başka açıdan da felsefeyi, geleneğe uyarak genel bir ayrımla "nazarî" ve "amelî felsefe" olmak üzere iki kısma daha ayırır. "Felsefe; psikoloji ve metafiziği kapsamak üzere '*nazarî felsefe*', mantık ile ahlâk'ı kapsamak üzere '*amelî felsefe*' kısımlarına ayrılır ki, bunlara eskiden '*hikmet-i nazariyye*' ve '*hikmet-i ameliyye*' derlerdi."[37]

FELSEFÎ KAVRAMLARI TESPİT MESELESİ

Ahmet Naîm'in felsefe alanındaki asıl önemi, felsefî terimlerin bizdeki karşılıklarını tespit etme konusunda gösterdiği ince hassasiyet ve derin analizlerde aranmalıdır. Felsefî terimleri belirleyebilmek için getirdiği izahlar; onun hem İslâm felsefesini, hem de Batı felsefesini bilen, her iki kültürün temel dinamiklerini iyi kavramış bir düşünür olduğunu göstermek için yeterlidir. Felsefî terimleri belirlerken takip ettiği metodu, George L.Fonsegrive'in

34. A.Naîm, *a.g.e.* s. 23-24.
35. A.Naîm, *a.g.e.* s. 24.
36. A.Naîm, *a.g.e.* s. 25.
37. A.Naîm, *a.g.e.* s. 25.

Elements de Philosophie isimli eserinin birinci kısmından yaptığı *"Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs"* adlı tercüme eserden, çok açık bir şekilde takip etmek mümkündür. Ahmet Naîm'e göre, herhangi bir konuda ilmî bir eserin tercüme edilerek Türkçeye kazandırılması önemli olmakla birlikte, daha da önemlisi, ilmî terimlerin belirlenmesi meselesidir. Çünkü bu terimler gerektiği şekilde belirlenmedikçe, dilimizdeki "çetrefilliğin" gitmesi mümkün değildir. Diğer disiplinlerle mukâyese edildiğinde felsefî terimlerin belirlenmesi çok daha zor bir iştir. Çünkü felsefe bizim kültürümüzde yeni ortaya çıkmış bir disiplin değildir. Yeni bir disiplin olsaydı, o disiplinde söz sahibi birkaç ilim adamının her kelimeye karşılık bir terim üzerinde ittifak etmeleri ve o terimleri kullanmaları yeterli olabilirdi. Oysa felsefenin bizim kültürümüzde oldukça gerilere giden parlak bir geçmişi vardır. Buna rağmen Batı felsefesini bilen felsefecilerimiz, felsefenin bizdeki geçmişini bilmemektedir.[38] Ona göre felsefî terimleri belirlerken bu terimlerin hem Batı felsefesindeki anlamlarının hem de bu anlamı İslâm felsefesinde karşılayan kavramların bilinmesi zorunludur.

Ahmet Naîm'e göre, bizim geçmişten bugüne devam edip gelen ve hâlâ dipdiri yaşamakta olan bir felsefe geleneğimiz vardır. Ancak sözünü ettiğimiz bu felsefenin terimleri bütünüyle Kelâm ilmine karışmış bulunmaktadır. Bundan dolayı felsefî terimleri belirleme konusunda bugün yapmamız gereken şey, yeni terimler uydurmaktan ziyâde eski terimleri keşfetmek olmalıdır. Felsefede kullandığımız eski terimleri görmezden gelerek yeni terim koyma teşebbüsü, geçmiş ile alâkamızın kesilmesine yol açacağı gibi içinde yaşadığımız zaman dilimini doğru değerlendirmemize de engel olur. Bu da kimliğimizin ikiye bölünmesi gibi istenmeyen bir durumun ortaya çıkmasına yol açar.

> "O hâlde bugün bizim felsefe için yapacağımız şey -tabiatıyla müstağnî olamayacağımız- va'z-ı cedîdden ziyâde keşf-i kadîmdir. Binâenaleyh bir mebhase ait Fransızca bir ıstılâhın karşılığını ararken dâimâ o mebhasın bizdeki şekline de bakmak ve kadîmden beri bizde ne gibi lafızların mustalah olduğuna nasb-ı nazar-ı dikkat eylemek ve her iki taraftaki mânâlar mütevâfık ise eski tabiri tereddütsüz kabul etmek, arada bir fark hâsıl olmuş ise o farkı gözeterek yine mevzûa münâsib tağyîr-i yesir ile işi halletmek lazımdır."[39]

Görüldüğü gibi A. Naîm'in esas endişesi; geçmişimizle irtibâtın kesilmesi yanında içinde yaşanılan hâli de doğru anlayamama ve sonuçta bir kimlik bunalımına düşme tehlikesidir. Düşünürümüz felsefî terimlerin doğru bir şe-

38. Ahmet Naîm, *Mebâdî-i Felsefe'den İlmü'n-Nefs*, s. 4.
39. A. Naîm, *a.g.e.* s. 5.

kilde belirlenebilmesi için dikkat edilmesi gerektiğine inandığı ilkelere, kendi çalışmalarında sonuna kadar bağlı kalmıştır. G.L.Fonsegrive'in *Elements de Philosophie* isimli eserinden adı geçen tercümeyi yaparken metinde geçen her felsefî terimin bizdeki karşılığını gösterebilmek için, kendisinden sonraki nesle örnek olacak bir tarzda, oldukça büyük bir gayret sarf etmiştir. Bu konuda genellikle izlediği yol şöyledir: Önce Batı dilinden dilimize geçmiş olan terimlerin Yunanca veya Latincedeki köklerinin hangi anlama geldiklerini tespit eder; bu anlamı karşılayan bizde hangi kelimelerin mevcut olduğunu araştırır. Sonra Istılâh Encümeni'nin teklif ettiği kavramların, önce anlamı tam olarak karşılayıp karşılamadığını, sonra da dilin yapısına uygun olup olmadığını inceler. Bu kavramlar arasında kendine göre yanlış bulduklarına işaret eder ve yeni kavramlar teklif eder. Meselâ; Istılâh Encümeni'nin "*meleke*" ile tercüme ettiği "*Faculte*"nin karşılığı, düşünürümüze göre meleke değil, "*kuvve*"dir.[40] Aynı şekilde "*sevk-i tabiî*" diye tercüme edilen "*instinct*"; "*haz*" diye tercüme edilen "*plaisir*"; "usûl" ile tercüme edilen "*methode*", "*vicdan*" ile tercüme edilen "*conscience*"; "*his*" ile tercüme edilen "sens"; "*mefhum*" ile tercüme edilen "*pensee*" ve daha pek çok kavram, ona göre yanlış tercüme edilmişlerdir. Sadece yanlışlara işaret etmekle yetinmeyen A. Naîm, bunların niçin yanlış olduklarını ve doğru karşılıklarının ne olması gerektiğini de uzun tahlillerle izah eder. Genelde felsefî çalışmalarında, özelde felsefî terimler konusunda Ahmet Naîm'in ne kadar titiz çalıştığını göstermesi açısından onu yakından tanıyan M. Cevdet'in anlattıklarının özel bir değeri vardır:

> "Ahmet Naîm velûd dedikleri çok yazıcılardan değildi. Fakat ne yazarsa Şark ve Garp kaynaklarından tedkîk eder, öyle yazardı. Felsefe meydanında mukallit değil, mütefekkirdi. Fransızca bir ıstılâhın mukâbilini bulmak için nice geceler kitap karıştırdığını biliriz. Bir zamanlar *metod - methode* karşılığı olarak merhum Emrullah Efendi *enhâ* kelimesini kullanır ve (enhâ-yi ilmiyeye tevfîkan), (nahvi ilmîye göre) şeklinde onu yaşatırdı. Ahmet Naîm, Emrullah Efendi'nin bu kelimeyi hangi şark filozofundan aldığını nasılsa sormayı unutmuş, fakat bir aralık *Keşşâfu Istılâhâti'l- Fünûn* adındaki basma eserin mukaddimesinde bulabilmiş, başka yerde görmemişti. Ahmet Naîm, asırlarca evvel bu kelimeyi kullanmış yüksek bir Şark filozofu arıyordu. Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın bu kelimeyi ıstılâh sırasına geçirmediklerini, bu iki filozofun yüzlerce sayfalarını okuyarak anlamıştı. Herkese danıştığı sırada bir gün tenezzülen bu fakire de sormuştu. Dedim ki: İbn-i Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl*'ine bakınız; o, bunu tamamıyla metod mukâbili olarak kullanır. İbn-i Sîna *El-İşârât*'ta *enmat* kelimesini ileri sürmüştür.

40. A.Naîm, *a.g.e.* s. 67-70.

> Fakat bu, daha ziyâde *procede* karşılığı olmağa yaraşır sanıyorum, dedim. Beraberce *El-İşârât* ile *Faslu'l-Makâl*'i karıştırmağa başladık ve bulduk."[41]

M. Cevdet felsefî terimlerin karşılıklarını bulma konusunda yaptığı çalışmalar açısından Ahmet Naîm'i, Huneyn bin İshak'a benzetir.[42] Gerçekten de A. Naîm, *Elements de Philosophie* isimli eserin tercümesi içinde haşiyeler hâlinde yaptığı kavram tahlilleri yanında, eserin sonuna da *"Felsefî Terimler Sözlüğü"* adını verebileceğimiz 100 sayfalık bir *"lügatçe"* hazırlamıştır. Ahmet Naîm'in seviyeli ve derinliği olan çalışmaları olmasına rağmen, tercih ettiği felsefe dili yüzünden kendisinden gereği gibi yararlanılamamıştır. Onun dil konusundaki ilkesi, yeni kavram icât etmek değil, eski kavramları keşfetmekti. Bunun tabiî sonucu olarak da, Batı dillerindeki felsefî terimleri Türkçeye Arapça kavramlarla taşımayı tercih etti. Bu da kendisinden yapılacak istifadeyi asgarî seviyeye indirmiştir.[43]

Düşünürümüz esâsen Türkçe'nin sadeleştirilmesi gerektiğine inanıyor, çıkarılması gereken yüzlerce terkîbin bulunduğunu düşünüyordu. Ama bütün bunlar ona göre konuşma dili için geçerliydi. İlmî terimler söz konusu olduğunda en ufak bir değişikliğe râzı olmuyordu. "Gerçi falan ve filan şeyler için yeni Türkçe kelimeler bulunmasını kabul ediyordu. Ancak yerleşmiş ilim ıstılâhlarını söküp atmağa râzı değildi. O, bu noktada ifrâta gidiyordu. Hatta Türkçede kullanılan bir Arapça ıstılâhın yerleşmiş olmasına da bakmaz, asıl Arapçasını arardı. Meselâ, 'Dikkat: attention karşılığı iken tahdîk demelidir.' diyordu... Demek ki merhûm her noktada yaşayanın ve kullanılanın hakkını veremiyor ve şe'n dediği realite'yi her vakit göremiyordu."[44]

---

41. M.Cevdet, *Müderris Ahmet Naîm*, İstanbul: Ülkü Matbaası, 1935, s. 9-10.
42. M.Cevdet, *a.g.e.* s. 9.
43. Sözünü ettiğimiz tavrının daha iyi anlaşılabilmesi için bir örnek olarak *Sympathie* kelimesine getirdiği izahı görmekte fayda vardır: Sympathie: Bu lafız Yunanca *"Sun"* ile *"Pathos"*dan türemiş olup teessürde iştirâk mânâsını ifade eder. Felsefe ıstılâhında, "başka kimselerde zâhir olan âsâr-ı teheyyüc ve ihtisâs-ı mahza idrâk etmekle o teheyyücât ve ihtisâsâta bir dereceye kadar bizzat maruz kalmak"tan ibaret olan kanun-ı hissîye ıtlâk olunur. Sevdiklerimizin sevincine kendileri gibi sevinmek, bir musîbetzedeyi görünce musîbete kendimiz uğramışçasına müteellim olmak gibi. Bunun zıddı Antipathie'dir ki, hoşlanmamak halidir. *Sympathie*'yi, Dârulmuallimîn Hey'et-i Ta'lîmiyyesi *"alâka"* ile tercüme etmişlerdi. Ancak -*Tecüme-i Kâmus*'a göre- alâka, aslında *"ilişik"* demek olup, bu ilişkilerin kendilerine "sympathie" denilemez. Istılâh Encümeni ise *"tecâcüb"*ü teklif etti, ki *"attraction"* mukâbilidir... Fransızca lafızdan matlûb olan mânâ, cezb ve incizâb değildir. Emrullah Efendi merhûmun teklif ettiği *"muvâsât"* da muvâfık değildir. Acizleri ise evvelki tercümelerimde kullandığım *"teattuf"*u teklif ediyorum. *"Atafe"* lügatte bir şeyi eğip bükmek ve bir şeye meyletmek demektir. Antipathie'ye de "tenâkür" diyorum... [Ahmet Naîm, *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-Nefs*, s. 148-149]
44. Osman Ergin, *"Ahmet Naim; Zatı ve Eserleri"*, s. 15.

AHLÂK ANLAYIŞI

Zaman, mekân ve kültüre göre değişen relatif bir ahlâk anlayışını kabul etmeyen Ahmet Naîm'e göre ahlâk yasası evrenseldir. Evrensel olması, bu yasanın insanlar için olmasında aranmalıdır. Ahlâk yasasının insanlar için olması demek, sözünü ettiğimiz yasanın, insan türünün bütün fertlerince mantıklı kabul edilmesi ve kendisine tâbi olunacak değerde bulunması demektir. Bu da ancak, ahlâk yasasının insanlığın bütün fertlerinin müşterek yaratılışına uygun olmasına bağlıdır.

"Kanun-ı ahlâkî insanlar içindir. Ve insanların bunca şehevât, ihtiyâcât ve ihtirâsât-ı gûnâgûn arasında gerek kendilerinin, gerek başkalarının fıtraten müteveccih oldukları gaye-i kemâlâta rehzenlik etmeyecek fiil ve hareketlerinin tâbi olduğu küllî kânûnun bi'l-umûm efrâd-ı nev'-i beşerce ma'kûl ve şâyân-ı ittibâ' olması herhâlde cümlesinin müşterek fıtratına muvâfık olmasına bağlıdır."[45]

Burada sanırım cevaplanması gereken ilk soru şudur: *Ahlâk yasası, insan fertlerinin yaratılıştan getirdikleri müşterek özelliklere (fıtrat-ı müşterekesine) ne zaman ya da hangi hâllerde uygun olur?*

Düşünürümüze göre ahlâk yasasının evrensel olması ya da insanların müşterek tabiatına uygun olması, özellikle *ilâhî vahiy*'den kaynaklandığı zaman mümkün olur. Akıl ile temellendirilen ahlâk yasasının da evrensel olması, teorik açıdan mümkündür. Ancak bu durum, pratikte gerçekleşme imkânı bulamaz. Çünkü ahlâk yasasının, evrensel bir yasa olabilmesi, aynı zamanda bu yasanın doğruluğuna kuvvetle iman eden insanların varlığı ile mümkün olabilir. Oysa sırf akıl ile temellendirilen ahlâk yasasının doğruluğuna kuvvetli bir iman seviyesinde inananlar, olsa olsa, sınırlı bir mütefekkir zümresi olabilir. "Bu grubun azlığına delil aramak bile gereksizdir. Geçici arzularını lüks bir hayata değişmeyi işten bile saymayan geniş halk yığınları için ise bu felsefî teoriler, hiçbir zaman uyulması gerekli olmak fazîletini hâiz olamaz. İnsanların büyük çoğunluğunu geniş halk yığınlarının oluşturduğu ise gayet açıktır."[46]

Düşünürümüze göre; insan hayatını düzenleyen ilişkilerin dayandığı ahlâkî kuralları, insanlara ilk defa öğreten, din'dir. Milletleri mutluluk ve ilerleme duraklarına ulaştırmayı hedefleyen bu kural ve ilkeler, hangi milletin dininde daha açık ve ayrıntılı ise, o millet dünya sahnesinde daha güçlü ve sürekli olmuştur. Ayrıca o millet, insanlığa faydalı olmak bakımından da, daha derin izler bırakmıştır. Aynı şekilde herhangi bir millette bu kural ve ilkeler, istenilen seviyedeki mutluluğu sağlamaktan aciz kalmışsa, dinin bu yöndeki eksikliğini o milletin filozofları tamamlamaya çalışmıştır. Felsefî fikirlerin milletlerin

45. A. Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 67
46. A. Naîm, *a.g.e.* s. 6.

hayatı üzerindeki tesirleri, inkâr edilemeyecek kadar büyüktür. Ancak felsefî düşünce, sosyal hayatta ahlâk ilkelerinin, davranış hâline getirilebilmesi için, kendi başına, yeterli değildir.[47]

A. Naîm, ahlâkın sadece psikolojik açıdan değil, aynı zamanda mantıkî açıdan da din ile temellendirilmesi gerektiğini düşünür. O, insanlık tarihinin her sayfasının, ahlâkî açıdan bize bir hakikati gösterdiğini düşünür. Bu hakikat şudur: Seçkinleri ve halk kitlesini hayran eden faziletlerin ve en hayırlı işlerin gelişme devirleri, daima inanç ve imanın en köklü olduğu zamanlara rastlar. İnanç sisteminin bozulduğu devirlerde ise, her türlü ahlâkî kötülük ve rezillik toplum hayatına hâkim olur. Çünkü "Ahlâk kurallarının en kuvvetli müeyyideleri dindedir. Ahlâk ilkelerinin en büyük bekçisi ve koruyucusu; mutlak bir güç ve kuvvet sahibi olan Allah'ın, âhiret gününde kullarını ödüllendireceğine veya cezalandıracağına olan kuvvetli imandır."[48] Ahlâk'ı, mantıkî açıdan da din ile temellendiren A. Naîm'e göre; ahlâk sistemlerinin en mükemmeli olan İslâm Ahlâkı'nda, ahlâkî önermeler ile dinî önermeler arasında bir özdeşlik ilişkisi söz konusudur. "Bizde ahlâkî görev ve haklar dinî emirler ile iç içedir; ahlâk ile din âdetâ tek bir şeydir. Hiçbir ahlâkî buyruk yoktur ki, aynı zamanda dinî ve insânî bir buyruk olmasın."[49]

KANT AHLÂKININ TENKİDİ

Ahmet Naîm'in çeşitli ahlâk felsefeleri içinde "en doğru ve ruhunu İslâm'a en uygun"[50] bulduğu ahlâk teorisi, rasyonalist ahlâk teorisidir. Bu sebepten İslâm ahlâkının üstünlüğünü gösterebilmek için zaman zaman rasyonalist ahlâk anlayışı ile bazı kıyaslamalar yapar. Ancak yeri geldiğinde onları tenkid etmekten de geri durmaz. Bu cümleden olmak üzere İslâm ahlâk yasasının kaynağının vahiy olmasının, Kant'ın "categorical imperatif" adını verdiği kesin buyruğu kabul etmemize mâni olmadığını vurgular. Çünkü İslâm ahlâkındaki temel ilkelerin Kant'ın *kesin buyruğu*nu da içine alacak kadar kapsamlı olduğunu düşünür. Kant'ın "*categorical imperatif*" adını verdiği *kesin buyruğu*na karşılık olarak, İslâm'ın temel ahlâk buyrukları, düşünürümüze göre şu hadislerde ifade edilmiştir: *"İyilik, kalbinin mutmain olduğu şeydir. Sana aksine fetvâ verseler de aldırma. Tekrar ederim ki sana aksine fetvâ verseler de, aksine aldırma." "İyilik, güzel ahlâktır. Günah ise, kalbde yerleşip de insanların bilmesini*

47. A. Naîm, *a.g.e.* s. 5.
48. A. Naîm, *a.g.e.* s. 6.
49. A. Naîm, *a.g.e.* s. 16.
50. A. Naîm, *a.g.e.* s. 19.

istemediğin şeydir." "Senden ortaya çıkmasını, halkın görmesini istemediğin şeyi yalnız iken de, kendi kendine yapma."[51]

İşte asıl evrensel ahlâk yasası, bu hadîslerde, insanların akıllarına daha kolay nüfûz edebilecek en yetkin bir yöntemle ifade edilmiştir. Bunu görebilmek için, ahlâkî görevlerimizin detaylarına ve uygulamalarına ait tikel buyrukları bir tarafa bırakmamız gerekir. Hadiste iyilik, *"kalbinin mutmain olduğu şey"* olarak tarif edilir. "Malumdur ki, bir fiilin iyi olduğuna kalbin mutmain olması, herhâlde aklın delâletine ve aydınlatmasına bağlıdır."[52] Kötülük ya da günah ise, *"kalbde yerleşip de insanların bilmesini istemediğin şey"* olarak tarif edilir. İnsanların bilmesini istemediğimiz şey ise, düşünürümüze göre aklın evrensel bir kural olarak tanımak istemediği, beğenmediği şeyden başkası olamaz. Bu sebepten iyilik ve kötülüğün niteliklerini belirleyen bu ilkelerin, Kant'ın evrensel ahlâk yasasını da içine aldığını yine aklımız bize söyler. Çünkü Kant'ın adı geçen yasası, yalnız fiillerimizi yani organlarımızın eylemlerini kapsar gibi görünür.

Kant'ın kesin buyruğundaki eksiklik, A. Naîm'e göre niyet ve maksatlarımızı, yani kalbî eylemlerimizi ihmâl etmesidir. Çünkü Kant, kuvvede kalmış, yani niyet olarak kalıp uygulamaya geçirilmemiş eylemlere sorumluluk yüklendiğini, o kadar açık göstermez. Kant'ın *"öyle hareket et ki, irâdenin tâbi olduğu evrensel kural, yani itâat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun"* şeklinde dile getirdiği buyruktaki *"hareket et"* emir kipinin içerdiği anlamı, niyetlerimizi de içine alacak kadar genişletsek bile, hadîs-i şerîfin ifade tarzındaki mükemmelliğe ulaşması mümkün olmaz.

Kant'ın sisteminde bütün insanları, birbirlerine karşı kötülük etmek kastıyla yüklü farz etsek bile, *kötülük irâdesi* eylem olarak fiilen hariçte tecellî etmedikçe, kimseye bir zarar gelmez. Kısaca insanlar, düşünce dünyalarında ne kadar kötülük düşünürlerse düşünsünler, bu düşüncelerini eyleme dökmedikçe, hâlen ahlâklıdırlar. Bu sebepten Kant'ın "kesin buyruğu", ahlâk yasasını ve ahlâkî görevi adeta yalnızca eylemlere has kılar gibi gözükmektedir. Oysa İslâm'ın ahlâk yasasının ifade edildiği hadîs-i şerîfte, iyi olsun kötü olsun, niyetlerimizin hepsinden sorumlu olduğumuz açıkça anlaşılır. Bundan dolayı dinî ahlâk yasasına göre biz, eyleme dönüşmemiş niyetlerimizden de sorumlu oluruz. Bu sorumluluk, *"Nefsinizde olanı açığa da vursanız, kendinize de saklasanız, Allah Teâlâ sizden hesâbını soracaktır."*[53] ve *"Şüphesiz kulak, göz ve kalb, bunların hepsinden dolayı suâl sorulacaktır"*[54] âyetleriyle de pekiştirilmiştir.

---

51. Hadisleri için bkz. İbn Manzûr, Muhtasar, 5/124; Beyhakî, Delâilu'n-Nübüvve, 6/292.
52. A. Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 45.
53. 2/Bakara, 284.
54. 17/İsrâ, 38.

> "Bizce insanın ahlâkî değeri, eylemlerinden ziyâde niyetiyledir. Peygamberimiz (s.a.v.) efendimiz, eylemlerimizin değerinin niyetlerle ölçüleceğini anlatmak için şöyle buyurur: *'Eylemlerin değeri ancak niyetler iledir.'*[55] Bir hadîs-i şerîf'de *"Allah Teâlâ sizin dış görünüşlerinize, eylemlerinize bakmaz. Kalblerinize, niyetlerinize bakar"*[56] buyururken, diğer bir hadiste de *"Mü'min'in niyeti eyleminden hayırlıdır."*[57] buyurur. Kant'ın kuralı ise, demin söylediğimiz asıl evrensel olan dinî kuralın bir fer'i olup, *"Her neyi ki halk tarafından sana yapıldığını istersen onu yap. Her neyi ki, halk tarafından sana yapıldığını istemezsen, onunla halkı rahatsız etme."* hadîs-i şerîfine benzer."[58]

A. Naîm, ahlâk anlayışını diğer ahlâk felsefeleri arasında en tutarlı ahlâk teorisi olarak görmesine rağmen Kant'ın kesin ahlâk buyruğunun; kuvve hâlinde kalıp da eyleme dönüşmemiş olan niyetlerimizi görmezden geldiğini, bu açıdan da eksik olduğunu savunur. Bu görüşü, sadece *"kesin buyruk"* açısından değerlendirilirse son derece yerindedir. Ancak Kant'ın ahlâk teorisinin bütünlüğü açısından bakılırsa, bu tespitle Kant'a haksızlık yapılmış olur. Çünkü "niyet" (will, isteme), Kant'ın ahlâk sisteminde anahtar terimlerden birisidir ve kayıtsız şartsız iyi diye nitelendirilecek tek ilke durumundadır. Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* isimli eseri "Dünyada 'iyi niyet (veya iyi isteme)'den başka kayıtsız şartsız iyi diye isimlendirilecek başka bir şey tasavvur etmek imkânsızdır"[59] cümlesi ile başlar. *"İyi niyet"*in önemini açıklarken dikkat çektiği hususlar şunlardır: Servet gibi haricî şeylerle zekâ gibi zihnî yetilerin kötüye kullanılmaları, her zaman mümkündür. Aynı şey cesaret gibi karakter özellikleri için de geçerlidir. Kötü bir hedefe ulaşmak için kullanılmaları mümkün olduğundan bunların kayıtsız şartsız iyi olmaları mümkün değildir. Buna karşılık "iyi niyet/isteme", hiçbir hâlde kötü olmayıp, her zaman kayıtsız şartsız iyidir.[60] Kant, eylemlerin ahlâkî değerini, insanı o eyleme sevk eden niyette arar. Ona göre ahlâkî açıdan önemli olan; eylemin sonucu değil, arka planındaki niyettir. Bu sebepten Kant için 'Kuvve hâlinde kalmış niyetleri görmezden geliyor.' şeklinde yapılacak bir tenkid eksik kalır. Ancak sözünü ettiğimiz tenkidi, *"Öyle hareket et ki, irâdenin tâbi olduğu evrensel kural, yani itâat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi şeklinde olsun."* tarzında dile getirilen "kesin buyruk"a yönelttiğimizde, tenkid yerinde olur.

İslâm ahlâkını Kant ahlâkı ile bir kez de, *"vazîfe için vazîfe"* ilkesi açısından mukâyese eden A. Naîm, sonuçta İslâm ahlâkını bu bakımdan da üstün bu-

---

55. Buhârî, 1,50; Müslim, İmâre, 155; Riyâzu's-Sâlihîn, 1; Câmiü's-Sağîr, 1/1.
56. Müslim, Birr, 33; İbn Mâce, Zühd, 9; Ahmed b. Hanbel, 2/285, 539.
57. Câmiü's-Sağîr, 4/3810; Mecmeu'z-Zevâid, 1/61,109.
58. A. Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 47.
59. Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, s. 61.
60. Geniş bilgi için bkz: Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 33-37.

lur. Çünkü Kant'ın sistemindeki iyi niyet'in de kaynağı olan "vazîfe fikri"nin, sırf teorik bir niteliğe sahip olarak kaldığını, fiilen kalplerde yer edemediğini, son tahlilde ise ahlâkçıların hayallerini süsleyen "sırf bir temennî"[61] seviyesinden öteye geçemediğini söyler. Çünkü bu ilkenin, ona göre insanlar üzerinde hiçbir yaptırım gücü yoktur. Sadece boş bir form durumundadır.

> "Rasyonalistlerce *'vazîfe için vazîfenin yerine getirilmesi ilkesi*'nden anlaşılan ahlâkî ve amelî anlam ne ise, Müslümanlarca da *'bir vazîfeyi Allah'ın emri olduğu için yerine getirmek*'deki anlam, yaklaşık olarak odur... Fiil ve eylemlerimizin Allah rızâsı için yapılması gerektiği hususu, Müslümanların seçkinleri ve geniş halk kesimlerince bilinen müşterek bir fikirdir. Çünkü Kur'an'da, dünyevî ve uhrevî mutluluğun türleri sayıldıktan sonra, *'Cenab-ı Hakkın rızâsı, bunların hepsinden büyüktür. En büyük başarı, işte bu rızâyı kazanmaktır.'*[62] buyuruluyor... Herhangi bir eylemin, ahlâken iyi olması için 'sadece Allah için yapılmış' olması gerekeceğini bilmeyen Müslüman yoktur."[63]

İslâm ahlâkının Kant ahlâkından veya genel olarak rasyonalist ahlâk teorilerinden üstünlüğü, sadece teorik açıdan değildir. Aksine İslâm ahlâkının esas üstünlüğü, teorik açıdan daha çok, uygulamada kendini gösterir. A. Naîm'e göre İslâm ahlâkı, vazife fikrinin çeşitli halk tabakaları arasında yayılmasında hiçbir felsefî teorinin gösteremediği bir başarı göstermiştir. Önemli olan da vazife fikrini, bir avuç düşünürler grubunda uyandırmak değil, geniş halk yığınlarına kabul ettirebilmektir ki, İslâm ahlâkı, bu noktada başka hiçbir felsefî teori ile kıyaslanamayacak kadar başarılıdır. Bu başarının sebebi nerede aranmalıdır?

İslâm ahlâkının sözünü ettiğimiz başarısının arka planında yatan esas sebep, düşünürümüze göre şu noktada aranmalıdır. İslâm dini, insanların çoğunluğuna göre mücerret hakikatleri telkin etmenin, ahlâkı terbiye ve güzelleştirmek için yeterli bir yöntem olmadığını dikkate alarak, somut teşvik ve cezalara, uhrevî mutluluk ve mutsuzluk durumlarının detaylarına oldukça fazla itina etmiştir.

> "Halkın çoğunluğu, sadece "Allah rızâsı" için eylemde bulunmak gibi ulvî bir gayeyi yalnız tasavvur etmekle yetinir. Geniş halk kitlelerinden böyle bir gayeye yönelmelerini beklemek haksızlık olur. Geniş halk yığınını eyleme geçiren esas sâik, kıyâmet günündeki sevâb ve cezalandırma tasavvurudur. Yani menfaat fikridir. Onlardaki bu sevâb kazanma veya azabdan korkma fikri; hakiki vazife fikrine karıştırmaktan kendilerini alamadıkları,

61. A. Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 52.
62. 9/Tevbe, 73.
63. A. Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 46-47.

> gizli bir sâikden başka bir şey değildir. İlim ve irfan arttıkça, akıl ve dirâyet genişleyip yükseldikçe, gaye de yükselir. Gayelerin gayesi ise, sonunda mutluluğun tamamını içeren Allah rızâsına dönüşür. Hakiki vazife fikri de, işte o zaman tamam ve kemâli üzere fiilen gerçekleşir."[64]

İslâm dininin insanları ahlâkî kemâle ulaştırmak için yaptığı hitapların konusu iki boyutludur. Bir tarafta Allah rızâsı, öbür tarafta ise sevap ümidi ile ceza korkusu vardır. Başlangıçta herkes sevap ümidi ve ceza korkusundan hareket eder. Çünkü sırf Allah rızâsından dolayı harekete geçebilmek, büyük bir kemâl seviyesini kazanmaya bağlıdır. Hedefledikleri ahlâkî gayeler açısından insanlar üç gruba ayrılırlar. Bu grupları "dünya ehli", "âhiret ehli" ve "Allah ehli" olarak isimlendiren Naîm, bu sınıflandırmayı şu hadîs-i şerîf ile temellendirir: "*Dünya âhiret ehline, âhiret dünya ehline; dünya ile âhiretin her ikisi de Allah ehline haramdır.*"[65] Dünya ehli olarak isimlendirilen insanların, ahlâkî değerlerinin olmadığına işaret eden pek çok âyet ve hadis vardır. Ahlâkî kıymeti hâiz olanlar, "âhiret ehli" ile "Allah ehli" olan insanlardır. Asıl ahlâkî olgunluğu elde eden insanlar ise, Allah ehli olanlardır. Sırf Allah rızâsını hareket noktası yapabilenler, sadece "Allah ehli" olan insanlardır. Kur'an-ı Kerim'de haklarında '*Haberiniz olsun! Allah dostları için hiçbir korku yoktur. Hüzün de nedir bilmezler*'[66] Âyet-i Kerîmesi inmiş olan bu fazîletli insanların, yapıp etmelerindeki ölçüleri, '*İki âhı birbirine eşit olan kimse aldanmıştır, zarardadır.*'[67]sözüdür."[68]

İSLÂM AHLÂKI

Ahlâkı din ile temellendiren A. Naîm'e göre, İslâm ahlâkının temeli de İslâm dinidir. Ahlâkî fazîletlerin, halkın en aşağı tabakasından en yüksek sınıfına kadar, toplumun her kesimi arasında yayılıp genel kabul görmesine sebep olan "Şeriat"tır.[69] Ahlâkî kötülüklerden korunmak, ahlâkî fazîletlerle bezenebilmek için, "Kitap" ve "Sünnet" ten başka ilim ve feyz kaynağına ihtiyaç duymamış olan Müslümanlar, seçkin Ashâb ile Tabiînden başka rehber ve modellere de kıymet vermemişlerdir. İslâm ahlâkının "vahiy" veya "din" ile temellendirilmiş

---

64. A. Naîm, *a.g.e.* s. 50-51.
65. Zehebî, Mîzânu'l-İ'tidâl, Beyrut 1995, 1/388; Münâvî, Feyzü'l-Kadîr, 3/544; Aclûnî, 1/362.
66. 10/Yûnus, 62
67. Hatîb-i Bağdâdî, *İktidâü'l-İlmi el-Amel*, Beyrut 1397, s. 1 12.
68. A. Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 52.
69. A. Naîm, *a.g.e.* s. 6.

olması; ahlâkî sahada, "*akl*"ın önemini azaltmaz. İslâm dininde ahlâkî görevlerle ilgili buyrukların oldukça çok olması da, yine İslâm ahlâkına aklî niteliğinden bir şey kaybettirmez. İnsanın, kendi dışındaki bir otorite tarafından belirlenmiş olan bu ahlâk buyruklarına itaat etmesi, gerçekte, yine ahlâkî görev tasavvurunu, akıldan alması demektir. Çünkü başlangıçta "insanın esâsen Müslüman oluşu, iman etmesi, zâten aklî delillendirme sonucu gerçekleşmiştir."[70]

Görüldüğü gibi A. Naîm'e göre, aklî delillendirme (istidlâl-i aklî) sonucunda dini kabul eden Müslüman için, ahlâk buyruklarını dinden almak, esâsen onları akıldan almak anlamına gelir. Çünkü daha başlangıçta dinin kabulü, aklî bir temellendirme ile gerçekleşmiştir.

A. Naîm'in anlayışında aklın önemi, sanıldığından da büyüktür. Çünkü ahlâk'ı din ile temellendiren A. Naîm, din'i de akıl ile temellendirir gibi gözükmektedir. Ona göre "dinimizin temeli, akıl ilkeleridir."[71] İslâm dini'nin temelini, akıl ilkeleri olarak görürken Peygamberimizin bir hadisinden hareket eder. Sözünü ettiğimiz hadis şudur: "*İnsanın dini aklıdır, aklı olmayanın dini de yoktur.*"[72]

İkinci olarak, aklın dinî delillerden biri olduğunda bütün İslâm bilginlerinin görüş birliği içinde olduğunu düşünür. Ayrıca o; dinin bir iman işi olduğunun, imanın da son tahlilde bir gönül işi, yani "bir emr-i kalbî"[73] olduğunun farkındadır. "Dinin temeli akıl ilkeleridir" derken A. Naîm'in vurgulamak istediği, iki esas konu vardır: Bunlardan birisi, İslâm'da taklidî imanın önemli olmadığını vurgulamak; ikincisi de, İslâm dini'ndeki iman ilkeleri ile Hıristiyanlıktaki iman esasları arasındaki farka dikkat çekmektir.[74]

> "İmanın esası ve dayanağı bizde akıldır. Gerek Allah'ın varlığına ve gerek şerefli Nebî Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğine ve bildirdiklerinin Allah tarafından indirildiğine iman eden her Müslüman; herhâlde, aklî delillere başvurarak bu hakikatleri kabul eder. Getirilen delillerin zayıflık ve kuvveti, şekil ve görünüşü değişik olsa da, iman esası hiçbir zaman, bir şekilde delillendirilmekden uzak kalmaz. Aynı şekilde İslâm dininde aklın keşfedemeyeceği nitelikte sadece iman edilmesi gereken sır yoktur. Hiçbir kimseye '*aklın alsın almasın herhâlde iman ile yükümlüsün. İman edilmesi gereken konuları tartışmaya aklın yetkisi yoktur*' denilmemiş ve denilemez."[75]

---

70. A. Naîm, *a.g.e.* s. 43.
71. "Dinimizin mebnâsı, mebâdî-i akliyyedir." A. Naîm, *a.g.e.* s. 19.
72. Kenzu'l-Ummâl. c. 14, s. 73; Deylemî, 3/217; no:4629.
73. A. Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 40.
74. A. Naîm, *a.g.e.* s. 39-40.
75. A. Naîm, *a.g.e.* s. 42.

Ahmet Naîm, kalbî iman gerçekleştikten sonra bile, dinî nasslar ile kesin aklî deliller arasında bir çatışma olduğunda, dinin yorumlanması yoluna gidilmesini de, İslâm dininde akla verilen önceliği göstermesi açısından önemli bulur. Ona göre dine iman eden insan, bu iman ile birlikte mantıken başka birtakım temel ilkeleri de kabul etmiş olur. Bu kabul, birtakım bilgileri de beraberinde getirir. Bu bilgilerin en önemlileri şunlardır:

a) Aklî delillendirme sonucunda İslâm dini'ne inanmış olan her insan, aynı zamanda, varlığına iman ettiği Aşkın Zât'ın, kâinatın yaratıcısı olduğunu bilir.

b) Beşerî yaratılışın her türlü inceliklerini bilen Yaratıcı Zât'ın; insanın ulaşabileceği mükemmellik seviyesini yakalayabilmesinde, gerekli olan irâde terbiyesinin nasıl olması gerektiğini de insandan daha iyi bileceğini bilir.

c) Yaratılmış varlık dünyasından hiçbir şeye ihtiyacı olmaması dolayısıyla Yaratıcı Zât'ın emirlerinin dâimâ iyilikle ilgili, yasaklarının da daima kötülükle ilgili olduğunu bilir.[76]

Sonuç olarak A. Naîm, akıl ve vahiy ilişkisi konusunda ahlâk yasasının vahiy ile temellendirilmiş olmasının, Kant gibi düşünmemize engel olmadığını söyler.

İSLÂMCILIK DÜŞÜNCESİ VE AHMET NAÎM

"*Osmanlı Devleti çöküntüden nasıl kurtulur?*" sorusu, Ahmet Naîm nesli Osmanlı aydınını meşgul etmiş olan siyasî sorulardan belki de en önemlisiydi. O dönemde bu soruya cevap olmak üzere geliştirilmiş formüller ve çözüm şekilleri vardı. Bernard Lewis'nin de işaret ettiği gibi[77] "Osmanlı Devleti çöküntüden nasıl kurtulur?" sorusunun cevaplandırılması, büyük ölçüde bir başka sorunun cevaplandırılmasına bağlıydı ve bu durum yeni fark edilmişti. İmparatorluğun çöküntüden veya devrilmekten nasıl kurtulacağı sorusunu tartışırken karşı karşıya gelinen bu "yeni ve radikal sorun", kurtarılacak olan varlığın tabiatını belirleme meselesiydi. İlk zamanlar "*ittihâd-ı anâsır*"dan, yani Osmanlıya tâbi olan müslim-gayrimüslim, Türk-gayr-i Türk unsurların birlikteliğini muhâfaza fikri sanki genel kabul görür gibiydi. Sonradan gelişen hâdiselerin akışı, "ittihâd-ı anâsır" fikrinin gerçekleşebilirliğini fiilen imkânsız hale getirdi. İmparatorluğa tâbi halkları arasında milliyetçilik fikirlerinin yayılması, çok uluslu ve çok dinli bir imparatorluğun, "eşit ve barış-

76. A. Naîm, *a.g.e.* s. 44.

77. Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev. Metin Kıratlı, Ankara 1991, s. 232.

çıl bir uluslar birliği şeklinde devamını öngören Osmanlıcı rüyayı"[78] da sona erdirmiş oldu.

Osmanlıcılık fikrinin gerçekleştirilebilme ümidinin yitirilmesi üzerine birbirinden farklı iki görüş üzerinde ısrar edildi. Bu görüşlerden birisi, "ittihâd-ı anâsır" yerine "*ittihâd-ı İslâm*"ı ikâme ederek, hiç değilse Osmanlı'nın Müslüman tebeasının birlikteliğinin muhafazasının gerekliliğini savunuyordu. Diğer görüş ise "ittihâd-ı İslâm"ın da hayata geçirilme şansının olmadığı düşüncesinden hareketle, Türkler arasında bir birlik tesis edilmesinin lüzûmunu savunuyordu.

Ahmet Naîm, "İslâm kardeşliği" temel tezinden hareketle "ittihâd-ı İslâm"ı savunan görüşün en önemli temsilcileri arasındadır. Ona göre Osmanlı'yı meydana getiren müslim ve gayrimüslim unsurları bir arada tutmak mümkün olmayabilirdi ama müslim tebeanın birlikteliği kesin olarak muhafaza edilmeliydi. Çünkü Müslümanları birbirine bağlayan köklü ilkeler mevcuttu. Bu ilkelerin başında da "*kardeşlik*" prensibi geliyordu. Dolayısıyla bu kardeşlik prensibini zedeleyecek, birliğin dağılmasına vesile olabilecek her türlü düşünce ve eylemden kaçınmak gerekirdi. Bu sebepten Meşrûtiyet'in ilk ayında İstanbul'da "Uhuvvet-i Arabiyye-i Osmaniyye" isminde bir dernek kurulması üzerine şunları yazmıştı:

> "İnsaf ediniz. Biz bugün gayr-i müslim vatandaşlarımızı Osmanlı bayrağı altında toplamaya çalışıyoruz. Tanışalım, barışalım, sevişelim, diye onları âgûşumuza alıyoruz. Ecnebilere bile kendimizi sevdirmeye gayret ediyoruz. Böyle bir sırada, Müslüman kardeşlerimizin İslâm arasındaki birliğe aykırı bir mânâ hissettiren bir nâm altında toplanmak gibi cefâlarına tahammül edebilir miyiz? Tahammül etsek bile, o canımızdan muazzez bildiğimiz, iki dünya saâdetine yegâne vesîlemiz olan dinimizce mes'ûl olmaz mıyız."[79]

Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği sağlamayı gaye olarak gören Ahmet Naîm, bu birliği bozabilecek en tehlikeli fikir olarak "*asabiyye-i kavmiyye ve cinsiyye*"yi görür. Çünkü ona göre "*asabiyye-i kavmiyye ve cinsiyye*", kardeşliğe karşı düşmanlık, birliğe karşı ayrılık esaslarını getiren bir düşünce sistemidir.[80] Onun cins ve kavim iddiası ile ilgili temel tezi şu ifadelerinde kendini bulur:

---

78. Bernard Lewis, *a.g.e.* s. 217.
79. Ahmet Naîm, "Arap Kardeşlerimize Bir Nasihatımız", *İttifak Gazetesi*, İstanbul, 17 Ağustos 1324/30 Ağustos 1908, sayı 14; M.Ertuğrul Düzdağ, Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi, İstanbul 1976, s. 116-117'den nakil.
80. A. Naîm, "Arap Kardeşlerimize Bir Nasihatımız"; M.Ertuğrul Düzdağ, Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi, s. 118'den nakil.

> "Cinsiyet davası, şer'an kötü görülmüş ve reddedilmiştir. Şer'î açıdan bir câhiliyyet davâsıdır. İslâm'ın kıvâm ve bekâsına, Müslümanların refah ve saâdetine en müdhiş darbedir. Hemen hemen bütün İslâm diyârının küfür diyârına dönüştüğü sırada, buradaki bir avuç Müslüman'ın ben Türk'üm, ben Arab'ım, ben Kürd'üm, ben Laz'ım, ben Çerkez'im gibi iddialarla yekdiğerine karşı muhabbet bağlarını zerre kadar gevşetmeleri cinnettir. Ayrıca asabiyye-i kavmiyye bayrağını ellerinde tutanların aldığı mânâca da vatanperverliğe münâfidir. Din ve iman, akıl ve iz'an sahasından uzaklaşılsa bile, saâdet-i kavmiye serabının ardından koşan Arnavud kardeşlerimizin başına gelen büyük musîbet, bize müdhiş bir ibret dersi olmalıdır. Aynı sebepler aynı neticeleri doğurur kaidesine binâen bu meslekte devam ettiğimiz takdirde, ergeç bizim de başımıza gelecek musîbet budur. Bu gidişle İslâm'ın son sığınağı olan bu diyâr, Allah korusun -Arnavutluk gibi- dârü'l-küfr'e dönüşecektir."[81]

Ahmet Naîm asabiyet fikrine, hem dinî değerlerimiz hem de millî menfaatlerimiz açısından karşı çıkmaktadır. Dinî açıdan yerilmiş bir câhiliyye düşüncesi olarak değerlendirir. Millî açıdan da vatanseverliğe aykırı bulur. Çünkü sonuçta bu fikir, Osmanlı vatanının dağılmasına ve İslâm diyârının küfür diyârı olmasına sebep olmaktadır. Dinî ve ahlâkî gerekçelerle karşı çıktığı "asabiyye"nin ne olduğu meselesi, bugün de tartışma konusu edilen bir problemdir. *İslâm'da Da'vây-ı Kavmiyet* isminde bir kitap yazmasına sebep olan sorulardan[82] birisi de "*İddiâ-yı kavmiyyet ne derecede memnûdur ve hangi şekli memnûdur?*"[83] sorusuydu. İşte Ahmet Naîm, büyük ölçüde bu sorunun cevabını netleştirmeye çalışmaktadır.

Bir kere, Müslümanların dünyada gerçekleştirmeleri gereken en büyük gaye, birlik ve beraberliklerini tesis etmektir. Bu gayenin gerçekleşmesine engel olması sebebiyle "*asabiyye*" dinen yasaklanmıştır.[84] Asabiyye'nin dînen kesin olarak yasaklanmış olmasının gerekçesini bu şekilde belirttikten sonra, yasaklanmış olan asabiyye türünün ne olduğuna da şu ifadelerle açıklık getirir:

> "Bir insan kavmine sırf kavmi olduğu için mutlak sûrette asabiyyet gösterirse, kabîhdir. Kavmine hak dâiresinde ve hiçbir tarafa düşmanlık göstermeksizin yardım ederse, aksine müstahsendir."[85]

Dolayısıyla A. Naîm'e göre asabiyye'nin; a) *dinen kötü* (kabîh) görülen, b) *dinen güzel* (müstahsen) görülen olmak üzere iki boyutu vardır. *Dinen kötü*

---

81. A. Naîm, *İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyet*, İstanbul 1332, s. 5-6.
82. A. Naîm, *a.g.e.* s. 4.
83. A. Naîm, *a.g.e.* s. 4.
84. A. Naîm, *a.g.e.* s. 16.
85. A. Naîm, *a.g.e.* s. 45.

görülen asabiyye fikri; İslâm'ı ve İslâm'ın iman anlayışını reddederek, yeni bir "din" ve yeni bir "iman" anlayışı geliştirmeyi hedef edinen düşünce sistemidir. Çünkü bunlar "büsbütün yeni bir mefkûre (müşterek gaye) ihdâs etmek, eski an'aneler ile ilişkileri keserek yeni an'aneler meydana getirmek, 'yeni bir iman' ile 'yeni bir kavim', 'yeni bir millet' isâğa etmek iddiasındadırlar."[86] *Asabiyye'nin dinen güzel görülen boyutu*nu, "En hayırlınız, aşîretini müdafaa edendir, lakin Şer'in hilâfına müdâfaa edip de günâha girmemek şartıyla."[87] hadisinden hareketle tarif eder. Buna göre "Şeriat'ın çizdiği hudut dâhilinde kavmine yardım etmek, taraftarlık etmek yine İslâm dini'nin emrettiği bir şey"dir.[88] Dolayısıyla Türkler, "Türk lisânına, edebiyatına, san'at'ına, ticaretine hizmet ederlerse aliyyü'l-a'lâ bir iş görmüş olurlar."[89]

Görüldüğü gibi Ahmet Naîm'in karşı çıktığı asabiyye fikri, kavim veya cins fikrini İslâm'ın yerine ikâme etmek isteyen, böylece âdetâ yeni bir değerler sistemi oluşturmaya teşebbüs eden düşünce akımı olmaktadır. O, İslâmî değerlere bağlı kalarak insanın mensup olduğu milletin kalkınması, kendi kültürünün zenginleşmesi için çalışmasının, dînen yasaklanması şöyle dursun İslâmî bir emir olduğunu düşünmekte; bunlar yapılırken de, yapılan işlerin belli bir kavim adına değil de İslâm adına yapılmasını istemektedir.[90]

HÜRRİYET PROBLEMİ VE KADER İNANCI

Hürriyet problemi çerçevesinde cevabını aradığı soru, İslâm'da kader inancıyla insan hürriyetinin bir arada savunulup savunulamayacağı meselesidir. Bu meseleyi ele almasını gerekli kılan sâik, Müslümanların kadere iman ettikleri için sıkça eleştirilmeleridir. İslâm'daki kader inancının "Fatalizm" ile karıştırıldığına inanan Ahmet Naîm'e göre "Cebriyecilik" şeklinde tercüme edilebilecek olan "Fatalizm" teorisini savunan bazı felsefî teorileri unutup da bu kavram ile İslâm dini arasında ayrılmaz bir bağ tasavvur etmek büyük bir haksızlıktır. Ona göre, İslâm'daki kader inancı, davranış ve niyetlerin ahlâkî değerini noksanlaştıracak nitelikte değildir. Müslümanlar hem kadere iman ederler, hayır ve şerrin yaratıcısının Yüce Allah olduğuna inanırlar hem de Allah tarafından kendilerine gösterilen mutluluk yolu ile mutsuzluk yolundan hangisine girseler kendi seçimleriyle girdiklerine inanırlar. Buna göre eğer insan hürriyeti yoksa hürriyetin güzel bir şekilde kullanılmasından başka anlamı olmayan dinî

86. A. Naîm, *a.g.e.* s. 7-8.
87. A. Naîm, *a.g.e.* s. 46. Hadis için bkz. Ebû Dâvud, Edeb: 113.
88. A. Naîm, *a.g.e.* s. 47.
89. A. Naîm, *a.g.e.* s. 47.
90. A. Naîm, *a.g.e.* s. 11-12.

kanun ve emirlerin ne anlamı kalacaktır? İnsanın seçme gücü olmadığı takdirde, ona niçin bazı şeyleri serbest, bazılarını da yasak kılalım?

Bu sorularıyla o, insana hitap eden dinî ve ahlâkî buyrukların bir anlam ifade edebilmesinin zorunlu şartı olarak "insan hürriyetini" gördüğünü açıkça ifade etmiş olmaktadır. Çünkü seçme gücü olmayan bir varlığa birtakım emir ve yasaklar koymak son derece anlamsız olacaktır. Bu noktadan bakıldığında din ve ahlâk kurumlarının bizzat kendileri, insanı peşinen hür bir varlık olarak kabul etmektedirler. Çünkü bağlılarından sorumluluk fikrini kaldıran herhangi bir din, ona göre idam kararını kendisi vermiş olur.[91] Ayrıca insanın davranış ve niyetlerinden sorumlu olduğuna açıkça işaret eden pek çok âyet ve hadis vardır.[92]

Felsefî akımların Müslümanlar arasında yayılmasından sonra gerçekten fatalistler gibi insanın seçme gücünü; yani insan hürriyetini yok sayan bir kelâm ekolü ortaya çıkmışsa da, bu anlayış Müslümanlar arasında genel kabul görmemiştir. Müslümanlar arasında genel kabul gören İslâm bilginleri, insanda bir "seçme gücü" veya bir "cüz'î irâde" ispat ederek rasyonalistlerin delillerine yakın deliller geliştirmişlerdir. Böylece İslâm'da "beşerî irâde" ile "ilâhî irâde" arasında bir ayrıma gidilmiş, ahlâkî sorumluluk "beşerî irâde" ile temellendirilmiştir. İlahî irâde, varlıkla ilgili bütün olgusal olayları, ilâhî kudretin eseri olan beşerî eylemleri yaratmada müstakildir. Gerek âlemi tanzîm ve tedbîr eden evrensel kanunların, gerek bu evrensel kanunların gereği olarak ortaya çıkmış olan cüz'î olayların yoktan yaratıcısı, ilâhî irâde sahibi olan Yüce Zât'tır. A. Naîm'e göre Yüce Yaratıcıya bu şekilde inanmak başka, "hakiki fail Allah'tır" diyerek ferdî sorumluluğu yok farz etmek, yaşamak için gerekli olan şeyleri sağlamaktan kaçınmak, kendini tembelliğe vermek, tehlikeye karşı kendini savunmayı lüzumsuz görmek başkadır. "Müslümanlar ahlâk kanununun, sorumluluğun üzerine temellendirildiği bir '*cüz'î irâde*nin *(Liberte personnelle)*, bir de sonsuz güç ve kudret sahibi kâinatın bir Yaratıcısına, Yüce İlâhî Zât'a âit bir '*küllî irâde*nin *(volonte divine)* varlığına ve sevap ile cezanın, yani sorumluluğun cüz'î irâdeyle ilgili olduğu sonucuna ulaşmışlardır."[93]

Kader inancı ile birlikte gündeme gelen İslâm'ın tevekkül anlayışı da düşünürümüze göre, çoğu kez yanlış anlaşılmaktadır. "İslâm dininde tevekkülün şartı, tabiat kanunlarının gereğini gözden uzak tutmamak, tuttuğu takdirde başına gelen şeylerden dolayı kendini kınayıp; günahını, hatasını kadere yüklememektir. Tabiat kanunlarından gaflet etmek, onları hiçe saymak, ya Müslüman-

91. A: Naîm, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, s. 21.
92. Söz konusu âyet ve hadisler için bkz: A. Naîm, *a.g.e.* s. 22 vd.
93. A. Naîm, *a.g.e.* s. 28.

lığı bilmemekten ya da acz ve miskinlikten kaynaklanır. Hatta tabiat kanunlarının Kur'an dilindeki adı Sünnetullahtır."[94]

Görüldüğü gibi A. Naîm'e göre İslâm'daki kader inancı ile tevekkül anlayışının, insanı acizlik ve miskinliğe düşüren anlayışlarla örtüşmesi mümkün değildir. Çünkü kader inancı aynı zamanda tabiat kanunlarını bilmeyi ve gereğini yerine getirmeyi gerektiren dinamik bir inançtır. Bu dinamik kader inancının uygulamada da Müslümanlar üzerinde medenî, siyasî, ilmî ve ahlâkî ilerleme açısından son derece müspet etkileri olmuştur. Çünkü İslâm Devleti'nin bir asır içinde bilinen derecede sınırlarını genişletmesi, ona göre bu imanın bahşettiği azim ve dayanıklılık sayesinde gerçekleşmiştir. Müslümanların yine bu kadar müddet içinde ümmîlik ve çöl kültüründen en medenî milletlerin medeniyet imkânlarına kavuşmaları da yine bu sayede olmuştur. Sosyal ve tabiî ilimlerde bugünkü Avrupa düşünürlerinin zamanında üstadlığını yapmış olmalarında dahi bu yüce ilkenin küllî bir tesiri olduğuna şüphe yoktur.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Ahmet Naîm, hem İslâm hem de Batı düşüncesini bilen düşünürlerimizdendir. Felsefe yapabilmenin öncelikli şartı olarak felsefî kavramların belirlenmesini gören Ahmet Naîm, bu konuda yeni kavram icadı yerine, eski kavramların keşfedilmesi gerektiğini savunur. Eskinin keşfi, bizi hem geçmişimize bağlayacak hem de bugünümüzü sağlıklı değerlendirmemize zemin hazırlayacaktır. Felsefe dili olarak Arapçayı tercih etmesi, felsefe konusunda kendisinden istifâdeyi asgarî seviyeye indirmiştir.

Normatif bir ahlâkın mümkün olabilmesi için ahlâk yasasının evrensel olması gerektiğini düşünmüş, ahlâk yasasının evrensel olabilmesini de "vahiy" ile temellendirilmesi şartına bağlamıştır. Bu sebepten vahiy ile temellendirilmiş olan İslâm ahlâkını, felsefî ahlâk teorilerinin hepsinden daha üstün görmüştür.

Ahlâk açısından "hürriyet" problemini işlerken, İslâm'da kader inancını da ele almış, İslâm'ın kader inancı ile insan hürriyetini bir arada savunmanın imkânını göstermiştir. Sünnetullah kavramını yorumlarken, İslâm dini ile doğrulanmış bilimsel gerçekler arasında çatışmanın değil, uyuşmanın olduğu sonucuna varmış, Kur'an-ı Kerim'in bilim kitabı olmamasına rağmen, bilimsel bir konudaki hükmünün mutlak anlamda doğru olduğunu; bu özelliğinin, Mutlak Varlık olan Allah'ın kelâmı olmasından kaynaklandığını vurgulamıştır.

Siyasî anlamda "ittihâd-ı İslâm" fikrini savunan Ahmet Naîm, İslâm kardeşliğine zarar veren "asabiyye" fikrine doyurucu açıklamalar getirmiş; dinî açıdan yasaklanan anlayış ile "müstahsen" görülen anlayışları birbirinden ayırmıştır.

---

94. A. Naîm, *a.g.e.* s. 35.

KAYNAKÇA

Cevdet, M., *Müderris Ahmet Naîm*, İstanbul: Ülkü Matbaası, 1935.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi*, İstanbul 1976.

Ergin, Osman, "Ahmet Naim; Zatı ve Eserleri", *Babanzâde A. Naîm, İslâm Ahlâkı'nın Esasları*, Sadeleştiren Ömer Rızâ Doğrul, İstanbul 1945.

Hatîb-ı Bağdâdî, *İktidâü'l-İlmi el-Amel*, El-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1397.

İz, Mâhir, *Yılların İzi*, İstanbul 1975.

Kılıç, Recep *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara 1992.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara 1991.

Naîm, Ahmet, *Felsefe Dersleri*, İstanbul: Matbaa-i Hukukiyye, 1329.

Naîm, Ahmet, *İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyyet*, İstanbul, 1332.

Naîm, Ahmet, *Mebâdi-i Felsefe'den İlmü'n-Nefs*, G.L.Fonsgrive'den tercüme, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1331

Naîm, Ahmet, *Ahlâk-ı İslâmiye Esasları*, İstanbul, 1342

MUHAMMED REŞİD RIZA EL-HÜSEYNÎ

Özgür Kavak*

İslâm dünyasının önemli dönüşümler yaşadığı bir devrede özellikle *Menâr Dergisi*'ndeki yazıları vasıtasıyla; din bilgini, düşünür, gazeteci ve siyasetçi kimliğiyle çağdaş İslâm düşüncesinin önde gelen figürlerinden biri olan Muhammed Reşid Rıza el-Hüseynî[1] 27 C. Evvel 1282/18 Ekim 1865 tarihinde bu-

* İstanbul Şehir Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi.

1. Reşid Rıza'nın tam künyesi şöyledir: es-Seyyid Muhammed Reşid b. es-Seyyid Ali Rıza b. es-Seyyid Muhammed Şemsüddîn b. es-Seyyid Muhammed Bahâüddîn b. es-Seyyid Menlâ Ali Halifetü'l-Bağdadî. Reşid Rıza'nın hayat hikâyesine dair bilinen en orijinal kaynaklardan birisi hayatının son demlerinde kaleme aldığı *el-Menâr ve'l-Ezher* (Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1353, 292 s.) başlıklı kitaptır. Özellikle, ilk gençlik yılları ve Trablusşam'daki yaşamı bu kitapta geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Bir diğer önemli kaynak hayatının ve düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli bir rolü olan Muhammed Abduh'un yaşam öyküsüne ilişkin olarak kaleme aldığı *Tarihü'l-Üstâzi'l-İmâm* (*Tarihu Üstâzi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh I*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1931/1350. [Eserin III. cildi 1907 yılında (Matbaatü'l-Menâr, Kahire. 2. baskı: aynı yer 1367), II. cildi ise 1925 yılında (Matbaatü'l-Menâr, Kahire. 2. baskı: aynı yer, 1344) basılmıştır]) başlıklı kitaptır. Bu kitap Mısır'a hicretinden sonraki yaşamının özellikle Muhammed Abduh'la geçen yılları için esas kaynaktır. Ayrıca sahibi olduğu *Menâr* Dergisi'nde çeşitli vesilelerle kaleme aldığı makalelerinde de birinci ağızdan bilgiler bulmak mümkündür. Yine yakın arkadaşlarından Şekib Arslan'ın kaleme aldığı *es-Seyyid Reşid Rıza ev ihâ erbaîne sene* (Matbaatü İbn Zeydûn, Dımeşk 1356/1937, 807 s.) başlıklı hacimli eser de bir diğer birincil ve önemli çalışmadır. Bu kitapta *el-*

günkü Lübnan'ın kuzeyinde kalan, o zamanki Beyrut vilâyetinin Trablusşâm sancağına bağlı Kalemûn adlı bir sahil kasabasında dünyaya gelmiştir. Ailesi Hz. Peygamber soyunun Hz. Hüseyin koluna mensuptur ve Hicaz'dan sırasıyla Bağdat, Necef ve Trablusşâm'a hicret ederek, en son Kalemûn'a yerleşmiştir. Reşid Rıza, kasaba mektebinde başladığı öğrenim hayatını, Trablusşâm'daki rüşdiyede sürdürmüş, bir yıl devam ettiği bu okuldan ayrılarak Hüseyin el-Cisr'in idaresindeki el-Medresetü'l-Vataniyyetü'l-İslâmiyye'ye kaydolmuştur. Okulun bitiminden sonra Trablus'ta ikamet etmeye devam ederek ilmî ve fikrî bir faaliyet içerisine girer. Kalemûn'dayken *el-Urvetü'l-vüskâ* Dergisi vasıtasıyla tanıdığı Afganî ve Abduh'un fikirlerinin etkisinde kalır ve özellikle "Abduh'un hikmetinden" istifade etme arzusuyla Mısır'a göç eder (8 Receb 1315/3 Aralık 1897).

Mısır'da Abduh sayesinde siyaset ve ilim sahalarında geniş bir çevre edinir. Memleketindeyken tasarladığı "ıslahla ilgili konuları" ele alan bir dergi çıkartma fikrini, Abduh'un maddî ve manevî desteğini alarak *Menâr Dergisi*'ni çıkartmak sûretiyle gerçekleştirir. Abduh'un 1905 yılındaki vefatına kadar yanında bulunur ve onunla muhtelif görüşlerini paylaşır.

Reşid Rıza 1908 yılına kadar Mısır dışına çıkmaz ve İslâm dünyasındaki dinî, siyasî ve toplumsal gelişmelerle *Menâr Dergisi* vasıtasıyla ilgilenir. 2. Meşrûtiyet'in ilanıyla birlikte önce Suriye'ye ardından İstanbul'a gider. Payitaht ziyaretinin en önemli sebeplerinden birisi, kurmayı düşündüğü bir okul için hükûmetin maddî desteğini almaktır. Ancak bir yıl ikamet ettiği İstanbul'dan aradığı desteği alamadan ayrılır. "Davet ve İrşâd" adını verdiği bu okulu 12 R. Evvel 1330/1 Mart 1912 tarihinde Mısır'da kurmak durumunda kalır.

Tasarladığı ıslah projesini gerçekleştirmek amacıyla özellikle Abduh'un vefatından sonra siyasî meselelerde aktif rol alır. Siyasî açıdan önce 2. Abdülhamid'e, ardından İttihatçılar'a, daha sonra Şerif Hüseyin'e yakınlık duyan Reşid Rıza, son olarak Suud ailesiyle iyi ilişkiler kurar. Bu dönüşümünün etkisiyle değişik dönemlerde Cemiyyetü'ş-şûrâ el-Usmâniyye, el-Hizbü'l-lâ-Merkeziyye, eş-Şübbânü'l-Müslimîn, er-Rabıtatü'ş-Şarkıyye gibi değişik oluşumlarda görev üstlenir.

Hayatının son demlerine kadar çıkarttığı *Menâr Dergisi* vasıtasıyla döneminin en etkili kişilerinden olan Reşid Rıza, 23 C. Evvel 1354/23 Ağustos 1935 Cuma günü Suud Emiri Suud b. Abdülaziz'i uğurlamak için gittiği Süveyş'ten, Kahire'ye dönerken yolda vefat etmiş, Kahire'de Abduh'un mezarının yanına defnedilmiştir.[2]

Menâr ve'l-Ezher adlı kitabın Reşid Rıza'nın biyografisine ait bölümüyle onun Şekib Arslan'a gönderdiği mektupların bir kısmının neşri de yer almaktadır.

2. Reşid Rıza'nın hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Özgür Kavak, "Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri", Reşid Rıza, *İttihad-ı Osmanî'den Arap İsyanına* (Klasik, İstanbul: 2013) içinde, s. 1-68.

Oldukça velud bir yazar olan Reşid Rıza, özellikle İslâm ilimlerine ve devrinin muhtelif tartışma konularına dair sürekli yazan bir müellif konumundadır. Eserleri sadece kaleme aldığı makale ve kitaplarıyla sınırlı olmayıp yazma hâlindeki kitapları yayına hazırlamak sûretiyle neşir faaliyetinde de bulunmuştur. Mısır'a göç etmeden önce birtakım şiirler, hutbeler ve özellikle hocası Hüseyin el-Cisr tarafından çıkartılan Tarablus Gazetesi'nde yazdığı ahlâkî konuları ele alan bazı makaleler dışında kayda değer bir yayım yapmamıştır. Bu dönemde kaleme aldığını belirttiği devrin bazı tartışmalı tasavvufî konularını ele alan *el-Hikmetü'ş-şer'iyye fî muhâkemâti'l-Kâdiriyye ve'r-Rıfâ'iyye* adlı eserini ise yayımlamamıştır. Onun yayım hayatına esas itibariyle Mısır'a göç ettikten sonra (1315/1897) başladığı anlaşılmaktadır.

Onun düşünceleri için aslî kaynak Mısır'a göç edişinden vefatına değin aralıksız olarak neşrettiği *Mecelletü'l-Menâr*'dır. *el-Menâr ve'l-Ezher*[3] başlıklı biyografik eseri hariç, yayımlanan tüm eserleri ilk olarak bu dergide neşredildiğinden, müellifin esas eserinin bu dergi olduğunu söylemek mümkündür. Derginin ilgi sahası "ilmî, dinî ve siyasî konular ile medeniyet meseleleri" olarak belirtilmiştir. Reşid Rıza'nın sağlığında çıkan son sayı, derginin 30 R. Evvel 1354/1 Temmuz 1935 tarihli XXXV. cildinin 1. sayısıdır. Toplam 35 cilt, 523 sayı olarak çıkan dergide yaklaşık on iki bin makale yer almakta, toplam sayfa sayısı otuz bine yaklaşmaktadır. *el-Urvetü'l-vüskâ* Dergisi'nin önemli görülen bazı makalelerinin yeniden yayınlandığı dergide modern dönem İslâm düşüncesinin önemli simaları yer almıştır. Reşid Rıza'nın vefatından sonra özellikle Hasan el-Bennâ'nın da aralarında bulunduğu bazı takipçilerinin gayretleriyle bir süre daha yayın hayatına devam eden fakat düzenli bir şekilde yayınlanmayan Menâr'ın son sayısı, 1940/1359 tarihli XXXV. cildin 10. sayısıdır.

Diğer belli başlı eserleri şunlardır: *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*[4] (sonraki yıllarda kimi ilavelerle *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-uhuvvetü'd-dîniyye*),[5] *Tef-*

---

3. Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire, 1353, 292 s.
4. Reşid Rıza, *Muhâveretü'l-muslih ve'l-mukallid*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1907/1325, 150 s.
5. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-uhuvvetü'd-diniyye*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1928, 148 s. Reşid Rıza'nın bu kitabının Türkçeye yapılmış iki farklı tercümesi bulunmaktadır. İlk çeviri merhum Ahmed Hamdi Akseki'ye aittir. *Mezâhibin telfîki ve İslâm'ın bir noktaya cem'i*, İstanbul, 1332. Bu tercüme daha sonraları Hayreddin Karaman tarafından *İslâm'da birlik ve fıkıh mezhepleri* başlığıyla sadeleştirilmiştir: Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1974, 250 s. İkinci çeviri ise Hayreddin Karaman tarafından yapılmış olup *Gerçek İslâm'da Birlik* (Nesil Yayınları, İstanbul 1996; ikinci baskı: İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 480 s.) başlığı ile yayınlanmıştır.
Modern İslâm düşüncesi açısından son derece önemli olan bu kitap üzerine çeşitli açılardan kapsamlı çalışmalar yapmak, çağdaş İslâm düşüncesinin günümüzdeki seviyesi-

sîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm, (Tefsîrü'l-Menâr),[6] *Yüsrü'l-İslâm fî usûli't'teşrî'i'l-âmm*[7], *Fetâva'l-İmâm Muhammed Reşid Rıza*[8], *el-Hılâfe ev el-imâmetü'l-uzma,*[9] *er-Ribâ ve'l-muamelât fi'l-İslâm*[10], *Nidâ li'l-cinsi'l-latîf fi hukûki'n-nisâ fi'l-İslâm,*-[11] *Tarihü'l- Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh,*[12] *el-Müslimûn ve'l-Kıbt ve'l-Mu'temerü'l-Mısrî,*[13] *Akîdetü's-salbî ve'l-fidâ,*[14] *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz,*[15] *Tercemetü'l-Kur'an ve mâ fiha mine'l-mefâsid ve münâfâti'l-İslâm,*[16] *es-Sünne ve'ş-Şîa (el-Vehhabiyye ve'r-Râfiza),*[17] *Şübühâtü'n-Nasârâ ve hücecü'l-İslâm,*[18] *el-Vahyü'l-Muhammedî.*[19]

Reşid Rıza, klasik medrese öğrenimi görmemiş, ancak kendi çabası ve aldığı özel derslerle dinî ilimlere ilişkin bu açığı kapatmaya çalışmıştır. Okudu-

---

ni belirlemek açısından elzemdir. Türkçede fıkhî açıdan Sadreddin Yüksel ve H. Hilmi Işık'ın bazı problemli teşebbüsleri dışında müstakil ve ciddi bir çalışmaya konu olmayan *Muhavere* üzerine İsmail Kara'nın modernleşme sürecinde ıslah düşüncesinin arka planını belirlemeyi amaçlayan bir çalışması bulunmaktadır: "Yeni zamanların iki muhataralı kavramı: Islah ve taklid", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme* içinde, İSAM Yay., İstanbul 1996, s. 121-127.

6. Eserin ilk cildi 1928 yılında Menâr Matbaası'nda basılmıştır. Tüm ciltlerinin yayım hikayesi için bkz. Selman, *a.g.e.* s. 316-317.
7. Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm ve usûlü't-teşrîi'l-âmm*, 2.bsk., Matbaatü Nahdati Mısır, Kahire 1956/1375.
8. Reşid Rıza, *Fetâva'l-İmam Muhammed Reşid Rıza,* haz. Selahaddin Müneccid, Yusuf Kazma Huri, Darü'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut 1970/1390, I-VI, 2774 s.
9. Reşid Rıza, *el-Hilâfe ev el-imametü'l-uzma*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1341/1923.
10. Reşid Rıza, *er-Ribâ ve'l-mualemât fi'l-İslâm*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire [t.s.].
11. Reşid Rıza, *Nidâ li'l-cinsi'l-latîf fi hukûki'n-nisâ fi'l-İslâm*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1932/1351.
12. Reşid Rıza, *Tarihu Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, I, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1931/1350. Eserin neşir hikâyesi için bkz. Merrâkeşî, *a.g.e.* s. 64-65.
13. Reşid Rıza, *el-Müslimûn ve'l-Kıbt ve'l-Mu'temerü'l-Mısrî*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1327/1911.
14. Reşid Rıza, *Akîdetü's-salbî ve'l-fidâ*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1913/1331.
15. Reşid Rıza, *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz,* Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1926/1344.
16. Reşid Rıza, *Tercemetü'l-Kur'an ve mâ fiha mine'l-mefâsid ve münâfâti'l-İslâm*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1926, s. 51
17. Reşid Rıza, *es-Sünne ve'ş-Şîa*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1929.
18. Reşid Rıza, *Şübühâtü'n-Nasârâ ve hücecü'l-İslâm*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1930.
19. Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1351/1932, 280 s. Reşid Rıza hayatının son demlerinde eserinin üçüncü baskısına yazdığı takdim yazısında kitabının Batı dillerine tercümesinin yapılması gerektiğinden bahseden insanların varlığından söz ederek Müslümanların Batılıları İslâm'a davet etmeleri açısından bu tür çabaların desteklenmesi gerektiğinden söz eder, bkz. Reşid Rıza, "Kitâbü'l-Vahyi'l-Muhammedî, tasdîrü't-tab'ati's-sâlise", *MM*, XXXV/1 (8 Muharrem 1354/31 Mâris 1935), s. 33-34.

ğu okul itibariyle tam mânâsıyla modern bir mektepli olduğunu söylemek de mümkün değildir. Herhangi bir Batı dilini bilmemesi hasebiyle modern Batı düşüncesini ancak yaşadığı dönemdeki tercüme eserler ve Batıcı yaklaşımı savunan kişilerin telifleri vasıtasıyla tanıyan Reşid Rıza'nın klasik âlim prototipiyle modern mektepli tipi arasında sıkışıp kaldığı ve hayatı boyunca bu ikilemi yaşadığı söylenebilir. Bu durumun gerek İslâm ilimleri sahasında yazdığı eserlere gerekse çağdaş düşünce ve kavramlara ilişkin değerlendirmelerine olumsuz tesiri olmasına rağmen onun, yaşadığı dönemin Müslüman dünyasındaki etkisi yadsınamaz. O, gerek aktif bir şekilde içerisinde yer aldığı faaliyetleri gerekse *Menâr Dergisi* vasıtasıyla eğitim, siyaset ve özellikle fıkıh sahasında dile getirdiği düşünceleriyle birçok insan için otorite konumuna yükselmiş birisidir. Sibirya'dan Cava'ya, Tunus'tan Yemen'e kadar geniş bir coğrafyadan Müslümanların, özellikle çağdaş meselelerle ilgili sorularına dergisinde verdiği fetvalar bu durumu göstermektedir.

REŞİD RIZA'NIN ISLAH DÜŞÜNCESİ

Din ile yaşanılan hayat arasındaki irtibatın mahiyeti yüzyıllara uzanan bir geçmişe sahip kadim bir problem alanını teşkil etmektedir. Vahyedilen din ile insanların yaşamlarına tatbik ettikleri din arasındaki örtüşme seviyesi İslâm ilimlerinin değişik dallarında ele alınmaya elverişli geniş açılımları olan bir konu olarak güncelliğini sürdürmektedir. İslâm dünyasının modernleşme sürecine girişine kadarki dönemde bir kısım ulemâ bu problemi "Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinini tecdîd edecek kimse[ler] gönderir"[20] hadisini şerh ederken "tecdîd" kavramını merkeze alarak tartışmıştır. Bu tartışmalarda bu kavram daha ziyâde özellikle, bid'atlerin ortaya çıkması nedeniyle ana çerçevesini Sünnetin belirlediği sahih dinî yaşamdaki bozulmaların giderilmesi faaliyetlerini ifade etmektedir. Klasik dönemde müstakil olarak tecdîd olgusunu konu edinen eser sayısının ise son derece az olduğu anlaşılmaktadır. Celâleddin Suyûtî'nin (v. 911/1505) *et-Tenbie bimen yeb'asühüllahü ala re'si külli mie* başlıklı risâlesi[21] bu hususta en önemli kaynaklardan biridir. İbn-i Hacer

20. Ebu Davud, "Melâhım", 1.

21. Bu risaleyi Abdülhamid Şânûha (Mekke 1990) ve Abdurrahim el-Kürdî (*Türâsiyyât*, Ocak 2004, s. 89-120) tahkik ederek yayınlamışlardır. Bu çalışmada Kürdî'nin neşri kullanılacaktır.
el-Circâvî'nin Süyûtî'ye ait bu eserin sonundaki bir manzumesini şerh ettiği *Buğyetü'l-muktedîn*'ini esas alan Emin el-Hûlî *el-Müceddidûn fi'l-islâm* (Kahire 1965) adlı bir eser kaleme almıştır. Ancak bu eserde, bahsi geçen iki müellifin ifadeleri ile Hulî'nin değerlendirmeleri birbirine geçmektedir. Hulî, ayrıca eserinde modern içerikle meşbu

el-Askalanî'ye (v. 852/1449) ait *el-Fevâidü'l-cemme fi men yüceddidü'd-dîne li hâzihi'l-ümme* adlı eser muhtemelen günümüze ulaşmamıştır.[22]

Modernleşme süreciyle birlikte ise tecdîd kavramını konu edinen çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu dönemde mezkûr kavram dinin/şeriatın bizzat kendisiyle irtibatlı olarak kullanıldığı gibi,[23] İslâm ilimleri,[24] İslâm düşüncesi,[25] siyaset,[26] edebiyat,[27] dil,[28] kültür[29] ve eğitimle[30] ilişkilendirilerek de kullanılmaya başlanarak metinlerin dikkate değer bir kısmında Batı kökenli "reform" kelimesini de ifade edecek şekilde esaslı bir anlam genişlemesine uğramıştır. Bu kavramdan ayrıca İslâm coğrafyasının bazı bölgelerindeki birtakım düzenlemeleri[31] ve kimi müelliflerin faaliyetlerini[32] ifade etmek için de faydalanılmıştır.[33]

Reşid Rıza'nın entelektüel çabasının mihverinde ıslah/tecdid kavramının yer aldığını söylemek mümkündür. Dönemin hâkim tasavvuru olan Batı'nın te-

---

bazı kavram ve düşüncelere (sosyal adalet, köleliğin yanlışlığı vb.) yer vererek metni yönlendirmektedir.

22. Suyûtî çok istemesine rağmen bu esere ulaşamadığından yakınmaktadır. Bkz. *et-Tenbie*, s. 110.
23. Muhammed Takî el-Usmânî, "et-Tecdîd fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye: Ebâduhu ve hududuhu", *el-Ba'sü'l-İslâmî*, XXIX/4 (1404/1984), s. 65-74; Muhammed Osman Salih, "Nazra fî mefhûmi tecdîdi'd-din", *el-Faysal*, V/49 (1981), s. 23-25.
24. Abdullah Cuburi, *el-Fıkhü'l-İslâmî beyne'l-asale ve't-tecdîd*, Dârü'n-Nefâis, Amman 2005/1425, 183 s. ; Taha Abdurrahman, *Fî usuli'l-hıvar ve tecdîdu ilmi'l-kelam*, el-Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabî, Dârü'l-Beyza 2000, 173 s. ; İbrâhim Muhammed, *İtticahatü't-tecdîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim fî Mısr*, Dârü't-Türâs, Kahire 1982, 767 s. ; Hasan Turabî, *Tecdîdü usûli'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dârü'l-Fikr, Hartûm 1400/1980.
25. Muhammed Hafaci, *el-Fikrü'l-İslâmî beyne'l-asale ve't-tecdîd*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1991, 242 s. ; Abdülhamid Muhsin, *Tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî*, Dârü's-Sahve li'n-neşr, Kahire 1985, 173 s.
26. Aliyyüddin Hilâl, *et-Tecdîd fi'l-fikri's-siyasiyyi'l-Mısriyyi'l-hadîs*, Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, [y.y.] 1975, 202 s.
27. Muhammed Hafaci, *el-Edebü'l-Endelüsî: et-Tatavvur ve't-tecdîd*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992, 798 s.
28. Şevki Dayf, *Tecdîdü'n-nahv*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1986, 283 s.
29. Hasan Hanefî, *et-Türâs ve't-tecdîd: Mevkıfünâ mine't-türâsi'l-kadîm*, Dârü't-Tenvîr, Beyrut 1981, 160 s.
30. Muhammed Cemâlî, "Nahve tecdîdi'l-fikri't-terbevî fi'l-âlemi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsır*, XI/42 (1405), s. 27-36.
31. Ahmed Ammârî, "et-Tağyîr fî işkâliyyeti'l-ıslâh: et-Tecdîd bi'l-Mağrib hilâle'l-karni't-tâsi'", *el-Hedy*, XIV/4 (1986).
32. Ebü'l-Kâsım Sa'dullah, *Râidü't-tecdîdi'l-İslâmî: Muhammed b. el-Annabi*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1990, 146 s.
33. Modern öncesi tecdid anlayışına dair bir inceleme için bkz. Özgür Kavak, "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdîd Meseleleri: Suyûtî'nin et-Tenbie'si Çerçevesinde Bir İnceleme", *Marife Bilimsel Birikim*, IX/3 (Kış 2009): 157-172.

rakkî ettiği, Müslümanların geri kaldığı iddiasını benimseyen Reşid Rıza, Müslüman coğrafyada yanlış gittiğini düşündüğü birtakım hususların düzeltilmesinde yegâne dayanak noktası olarak *ıslah/tecdid* kavramını belirlemiştir. Vefatına kadar Mısır'da sürdürdüğü faaliyetlerinin esas eksenini tayin eden bu kavram onun bakış açısından, bir yönüyle devlet bünyesindeki ıslahatları, diğer yönüyle Müslümanların yaşam ve düşüncelerindeki yanlışlıkların giderilmesini ve özellikle dinî ilimler sahasında yenilenme düşüncesi ekseninde şekillenen yeni bir yaklaşımın yerleştirilmesi faaliyetlerini içerisine almaktadır.[34] Klasik tecdi/ıslah geleneğinin bir halkası olduğunu ihsas ettiren müellifin bu anlayışı kendisini esas itibariyle fıkıh ilmi çerçevesindeki değerlendirmelerde kendisini göstermektedir.

Fıkıh Usûlünün Eleştirisi

Yaşanan siyasî ve hukukî dönüşümler muvacehesinde klasik İslâmî ilim ve metodolojilerin geçerliliğinin ve toplumsal karşılığının ciddi biçimde sorgulandığı ve klasik birikimin geçmişteki̇nden farklı algılanmaya başladığı veya bütünüyle terk edildiği bir devrede Reşid Rıza bu birikimi, kendi yönelimleri/hedefleri ışığında kısmen tadil etmekte ve çoğunlukla yeni bir 'kurgu' çerçevesinde yönlendirmektedir. Bu çabaları en somut hâliyle asırlardır sahih fıkhî bilgi üretmenin en önemli kriteri olarak kabul gören fıkıh usûlü alanında tezahür etmiştir. Fıkıh usûlüyle ilgili yazdıkları bir bütün olarak ele alındığında müellifin klasik usûl tasavvuruna sahip olmadığı açıkça görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, klasik fıkıh usûlüne karşı çift yönlü bir yaklaşım geliştirmiştir. Önce 'kaynaklara dönüş', 'delile tâbi olma' ve 'taklidi terk' gibi ifadelerle fıkıh usûlünün geçerliliğini/sıhhatini ortadan kaldırmaya çalışmış; ardından dinî ve daha özelde fıkhî sahada söz söylemenin yeni kriterleri olacak bir metodolojik yaklaşım geliştirmiştir. Bu yeni yaklaşımda klasik İslâm ilimleri ve fıkıh usûlüne ait bazı kavramlar ya bütünüyle terk edilmiş yahut önemli ölçüde tadilata uğramış ve bazıları icmâ örneğinde olduğu gibi bütünüyle farklı bir içeriğe kavuşturulmuştur. Reşid Rıza'nın metinlerinde bu faaliyetlerin tam karşılığı 'ıslah' olarak belirmektedir.[35]

---

34. Müellifin ıslah anlayışı için bkz. Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşünesi, Reşid Rıza Örneği*, Klasik, İstanbul: 2011, s. 95-114

35. Reşid Rıza'nın 'ıslah' projesinde esaslı bir öneme sahip olan konu "kaynaklara dönüş" konusudur. *Muhâverât* adlı eserinde bu konuyu incelerken iki aşamalı bir yol izlemektedir. İlk olarak fıkhın bir ilim haline gelmeden önceki durumu ve insanların ahkâmla irtibatlarını inceleyen Dihlevî'nin düşüncelerini kendisine aslî kaynak alır. Bu çerçevede İslâm'ın doğduğu ilk dönemlerde insanların doğrudan delillerle irtibat halinde bu-

Bu açıdan ilk olarak Reşid Rıza'nın fıkıh usûlüne yönelttiği eleştirilere değinmek yerinde olacaktır. Fıkıh usûlü kaidelerinin çoğunluğu itibariyle müteahhirûn dönemi fakihlerinin zorlama tevilleri neticesinde ortaya çıktığını ifade eden müellif konuyla ilgili iddialarının ana çerçevesini şu şekilde belirlemektedir:

> Müteahhirûn fakihleri birtakım usûl ve kaideler va'zetmişler ve bunları mezhep imamlarına isnad etmişlerdir. Aynı fakihler bu usûl ve kaideleri Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatında yer alan hükümlere üstün tutmuşlar ve böylelikle bu aslî kaynakları kendi va'zettikleri usûlün fürûu hâline getirmişlerdir.[36]

Reşid Rıza bu yaklaşımın tam tersi bir tavrın gösterilmesi gerektiğini söylemektedir. Buna göre mezkûr fukahanın yaptığının aksine, öncelikle "Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatından hareketle bazı kavaid elde edilmelidir. İmam Şafiî'nin kitabı istisna edilirse mevcut fıkıh usûlü külliyatında yer alan kavaidin büyük çoğunluğu usûlcülerin imamların verdiği hükümlerden hareketle elde ettikleri ve kendi mezheplerine tatbik ettikleri nazarî kaidelerden başka bir şey değildir."[37]

Reşid Rıza, Hindistanlı âlim Şah Veliyyullah Dihlevî'nin fıkıh usûlünün teşekkülü ve mezheb bağlılığı ile ilgili görüşlerine yukarıdaki iddialarını temellendirmek amacıyla başvurur. Dihlevî'ye göre, fukahanın çoğu Ebu Hanife ve İmam Şafiî arasındaki ihtilafların muhtelif usûl kitaplarında yer alan usûle dayandığını zannetse de gerçekte mezkûr usûl onların verdikleri hükümlerden tahrîc yoluyla elde edilmiştir. Dihlevî bu açıdan bazı kaideleri örnek göstermektedir. "Hass lafız açıklanmıştır ayrıca açıklanmasına gerek yoktur", "[nassa yapılan] ziyâde nesihtir", "ânım lafız, hass lafız gibi katîdir" kabilinden kaideler[38] imamların hükümlerinden tahrîc yoluyla elde edilmiştir. Bunların Ebu Hanife ve iki talebesinin rivayetleri olduğunu söylemek doğru değildir. Yine

---

lunmak sûretiyle ictihadın faal bir hâlde olduğunu ileri sürer ve dört mezheb imamının da taklidi yasakladığı yönündeki rivayetleri nakleder. Bir sonraki adım fıkıh usûlünün katîliği ile ilgilidir. Doğrudan Dihlevî'nin yukarıda yer verilen düşüncelerinden hareketle klasik fıkıh usûlünü reddetme cihetine yönelir. Reşid Rıza, ***el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-uhuvvetü'd-dîniyye***, (3. bs.), Dârü'l-Menâr, Kahire 1367, s. 56-57.

36. Reşid Rıza, ***el-Vahdetü'l-İslâmiyye***, s. 55-56.
37. Reşid Rıza, ***el-Vahdetü'l-İslâmiyye***, s. 56.
38. Dihlevî'nin zikrettiği kaideler arasında şunlar da bulunmaktadır: "Ravilerin sayısının fazla olması [o hadisi] tercih sebebi kılmaz", "fakih olmayan birinin naklettiği hadis re'y kapısını kapatıyorsa onunla amel edilmez", "emrin geldiği anlam katî sûrette vücubdur" vb. Krş. Dihlevî, ***el-İnsaf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf fi'l-ahkâmi'l-fıkhiyye***, (nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb), el-Matbaatü's-selefiyye, Kahire 1398, s. 56; a.mlf., ***Hüccetullahi'l-bâliğa***, (nşr. Muhammed Şerif Sükker), Dârü ihyâi'l-ulûm, Beyrut 1990, I, 459-460.

bu kaideleri aynıyla devam ettirmek, onlara karşı yöneltilen itirazları cevaplamaya çalışmak bu kaidelerin zıddı olan kaideler için aynı şeyi yapmaktan daha doğru ve evla değildir.[39]

Reşid Rıza, Dihlevî'den yaptığı konuya açıklık getiren sonraki alıntılarda mezkûr kuralların her zaman mezhep içi hükümlerle uyum içinde olmadığını ve fukahanın zaman zaman zorlama tevillere girişmek zorunda kaldığını örnekler. Buna göre fukaha "hass lafız açıklanmıştır ayrıca açıklanmasına gerek yoktur" kaidesini kendilerinden önceki fakihlerin "secde ve rükû edin" âyetinden istinbatla elde ettikleri hükümden hareketle ortaya koymuşlar ve bu âyetteki ifadeyi hass kabul ettikleri için, Hz. Peygamber'in "rükû ve secdelerinde sırtını tam olarak doğrultmayan kimsenin namazı sahih olmaz" sözünü mezkûr hass lafzı içeren âyetin açıklaması olarak görmeleri va'zettikleri kaideye aykırı düşeceğinden namazda tadil-i erkânı farz kılmamışlardır. Ancak kimi zaman farklı durumlarla karşılaşmışlardır. Söz gelimi bazı fakihler Hz. Peygamberin abdest alırken başının ön kısmını mesh ettiği şeklindeki rivayeti "başınızı meshedin" âyetinin açıklayıcısı olarak kabul etmişlerdir. Yine "zina eden erkek ve kadının her birine yüz celde vurun", "hırsızlık eden kadın ve erkeğin ellerini kesin" gibi âyetleri bazı hadislerle beyan etmişlerdir. Bu durum mezkûr kaideleri va'zeden fukahayı zor durumda bırakmış ve bunları izah edecek cevaplar bulmaya zorlamıştır.[40]

Reşid Rıza tüm bu nakil ve değerlendirmelerin akabinde Şah Veliyyullah Dihlevî'nin amacıyla telifi pek de mümkün görünmeyen bir değerlendirme[41] yapar:

---

39. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 56. Dihlevî'nin görüşlerini krş. Dihlevî, *el-İnsaf*, s. 56; a.mlf., *Hüccetullah*, I, 459.

40. Burada benzeri başka örnekler de bulunmaktadır. Bu çerçevede dile getirilen düşünceler şunlardır: "Mezkûr fukaha müctehid imamların hükümlerinden hareketle 'ānım [lafız] hāss [lafız] gibi katîdir' kaidesini va'zetmişlerdir. Bu kaideyi imamların 'Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun' Âyet-i Kerimesini 'Fatiha okunmadan namaz olmaz' hadisi ile tahsis etmemelerinden ve yine 'doğal yolla sulanan topraktan öşür [onda bir] alınır' hadisini 'beş *vesk*den daha az olan üründen zekât (*sadaka*) alınmaz' hadisiyle tahsis etmemiş olmalarına bakarak çıkartmışlardır. Fakat aynı imamların 'kolayınıza gelen bir kurban (*hedy*)....' âyetini ise 'koyun veya daha büyük bir hayvan' şeklindeki Hz. Peygamber hadisiyle tahsis ettiklerini görünce cevap vermekte zorlanmışlardır. Aynı şekilde imamların musarrât hadisi olarak bilinen hadisi kabul etmemelerinden hareketle 'fakih olmayan birinin naklettiği hadis re'y kapısını kapatıyorsa onunla amel edilmez' kaidesini va'zetmişler, fakat aynı imamların kahkaha[nın namazı bozacağı] hadisi ile unutarak yiyen bir kimsenin orucunun bozulmayacağını ifade eden hadislerle amel ettiklerini görünce tutarlı bir cevap bulmakta zorluk yaşamışlardır". Konuyla ilgili olarak bkz. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 56-57. Dihlevî'nin görüşlerini krş. Dihlevî, *İnsaf*, s. 56-58; a.mlf., *Hüccetullah*, I, 459-463.

41. Klasik usûle bağlı kalan, bunun öğrenimini gören ve bu mecrada eserler veren Dihlevî'nin zikrettiği örnekler fıkıh usûlünü tümüyle reddetmeye yönelik değildir. Onun

> Açıkça anlaşılmaktadır ki, [fıkıh usûlü] *kaidelerinin çoğu* imamların kavillerinin doğruluğunu ispat etmek, her grubun muhaliflerini reddetmek, Kitap ve Sünnet ile amelin terk edilmesi karşısında mazeret ileri sürmek için va'zedilmiştir. Şu hâlde fıkıh usûlünün bütün kaidelerini kabul etmek doğru olur mu?[42]

Böylelikle klasik usûl-i fıkhın önemli bir kısmının geçerli olmadığı ifade edilmektedir.[43] Ardından yeni bir metodolojik yaklaşım belirlemeye çalışan müellif, "Kitap, Sünnet ve sahabe tatbikatından" hareketle ahkâm konusunu ele almakta ve birtakım tümel ilkeler (*usûl*) belirleyerek klasik usûlün konularını bu ilkeler muvacehesinde yeniden değerlendirmektedir. Bu bağlamda kimi konular öncelenirken, kimisi ya tâlî statüye indirgenmekte yahut bütünüyle reddedilmektedir. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde görüleceği üzere fıkıh sahasında geçerli bir 'söz söyleyebilmek' esas itibariyle bu tümel ilkelerin kabulüne bağlı görülmektedir. Bu ilkelerin merkezinde ise ahkâm tasnifi yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Reşid Rıza'nın ahkâm tasnifi, onun fıkha dair görüşlerini belirleyen en önemli unsurdur.

---

burada usûlün bir kısmıyla ilgili olarak dile getirdiği örnek ve değerlendirmeler Reşid Rıza tarafından fıkıh usûlünün bütününe teşmil edilmekte ve bu şekilde usûlün katîliği ve dolayısıyla da fıkıh usûlü bütünüyle reddedilmektedir. Şah Veliyyullah'ın verdiği örneklerin bütünüyle Hanefî mezhebine ait olması bir başka dikkat çekici husustur. Dihlevî'nin esas endişesini sonraki dönemlerde ortaya çıkan bazı kaidelerin Kitap ve Sünnetin tatbikini dışlayıcı bir özelliğe sahip olması hususu teşkil eder. Bu endişesi tüm bir hayatını adadığı "Sünnete ittibaın sahih bir şekilde tatbikini sağlamak" [*el-Cüz'ü'l-latîf fî tercemeti'l-abdi'z-za'îf*, (Dihlevî, *Şah Veliyyullah key Siyâsî Mektûbât*, nşr. Halik Ahmed Nizâmî, Lahor 1978 içinde), s. 200] hedefiyle çelişen bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla seçilen itiraz noktalarıyla birlikte düşünüldüğünde Şah Veliyyullah'ın sorun olarak gördüğü hususun klasik fıkıh usûlünün mevcudiyeti olmadığı anlaşılır. Dihlevî'nin konuyla ilgili düşünceleri için bkz. Özgür Kavak, *Şah Veliyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s. 78–83, 92-97; 115–118, 127.

42. وظاهر أن أكثر القواعد إنما وضعت لتصحيح كلام الأئمة ورد كل حزب على مخالفه والاعتذار عن ترك العمل بالكتاب والسنة فهذه هي أصول فقه مقلديك فهل يصح أن نسلم بجميعها
Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 57. Müellif benzer tenkidlerini başka yazılarında da tekrar etmektedir. Bkz. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm*, (*Tefsîrü'l-Menâr*), (2. bs), Dârü'l-Menâr, Kahire 1947, VI, 416.

43. Reşid Rıza'nın fıkıh usûlüne bu çerçevedeki bakışı çağdaş davetçiler ve ıslahatçılar yetiştirmek için kurduğu Davet ve İrşâd Okulu'nun müfredatında fıkıh usûlüne alelade bir şekilde temasetmesinde ve bu çerçevede *Muvafakat*, *İrşâdü'l-fuhûl*, *Menhul* ve *Müsevvede*'ye işaret etmekle yetinmesinde de ortaya çıkmaktadır. Reşid Rıza, "el-Ulûm ve'l-fünûn elleti tüdresü fi dâri'd-da've ve'l-irşâd", *MM*, XIV/11 (30 Zilkade 1329/21 November 1911), s. 808.

Modern Fıkıh Düşüncesi

Reşid Rıza, klasik fıkıh anlayışına alternatif olarak geliştirdiği "modern fıkıh düşüncesi"ni oluştururken fıkıh dışı kaynaklardan da istifade etmektedir. Sosyoloji, felsefe ve modern hukuk disiplini onun bu düşüncesinin teşkilinde esaslı bir zemin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bilimlerin verileri yoğun bir şekilde kullanılırken geliştirilen argümanlar genellikle klasik ilim literatürüne ait kavramların dönüşümünü de beraberinde getirmektedir. Bu dönüşüm iki yönlü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimi kavramlar ya ait oldukları ilim içerisinde kazandıkları anlamları kaybederek modern bir içerikle takdim edilmekte yahut anlam aralıkları daralma ve genişlemeye uğramaktadır.

Modern Fıkıh Düşüncesinin Tarihî/Sosyolojik Zemini: İlerleme-Geri Kalma Denkleminde İctihad ve Taklid

Reşid Rıza, modern fıkıh düşüncesini oluşturuken, diğer kaynakların yanında, dönemin revaçtaki bilimlerinden sosyolojiyi kullanmaktadır. Onun mezkûr düşüncesinin tarihî/sosyolojik zeminini ele alacağımız bu kısımda fıkıh usûlüne ait kavramlar olan ictihad, taklid ve mezhebi bütünüyle klasik fıkıh literatürünün algısına son derece yabancı gelecek bir anlam aralığı içerisinde bu bilim çerçevesinde nasıl kullandığına temas edilecektir.

Müellif, modern fıkıh düşüncesinde merkezî bir önem atfettiği meselelerin bir kısmını belli mukaddimeler/ilkeler muvâcehesinde değerlendirmektedir. Modern sosyal bilimlere ait bazı prensipler ile klasik fıkıh literatüründe yer alan bazı kavramların mezcedildiği bu kaidelerde esas itibariyle taklidin kötülüğünü ve sosyal bir hastalık olduğunu, mezhep ihtilaflarının Müslümanları birbirine düşürerek birliklerini bozduğunu, bundan kurtulmanın yolunun ise kaynaklara doğrudan dönüşten geçtiğini ileri sürer. İctihad, taklid ve mezhep kavramlarını sosyolojik bir bağlamda ele alırken bazı ilkeler zikreden müellifin bu tercihi onun konuyla ilgili yaklaşımının klasik literatürün hâkim telâkkisinden farklı olduğunu ortaya koyan ilk belirtidir. Nitekim bu ilkelerin dışında ayrıca mezkûr kavramlara dair en kapsamlı yazıların yer aldığı *Muhâverâtü'l-muslih* başlıklı eserde klasik fıkıh algısını temsil eden 'mukallid'in bu kaidelerin henüz birincisini işitmesi üzerine verdiği tepki "din ilmiyle mutabık olmayan bu kaideyi nereden bulup getirdin? Ben böyle bir şeyi ne [dinî] kitaplarda gördüm ve ne de din âlimlerimizden işittim. Sanırım bunları uydurmaktasın!"[44] şeklindedir. Dolayısıyla Reşid Rıza yaklaşımının klasik fıkıh literatürünün algısıyla

44. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 43.

herhangi bir irtibatının olmadığının farkındadır ve bunu "mukallidin" ağzıyla da olsa bizzat dillendirmekten kaçınmamaktadır. Çünkü o, mukallidin itirazını, bu kaideyi "varlıktan (*vücûd*)" elde ettiğini ve varlığın doğru bilgi kaynaklarının başında yer aldığını ifadeyle cevaplamaktadır. Zira "doğru ilim, varlığın kendisi lehine şahitlik yaptığı ilimdir. Meseleleri sınırlı ve belirli olan dil gibi ilimler hariç diğer tüm ilimler bu kaideye tabidirler. Dinî ilimlerin bundan istisna edilmesi söz konusu değildir. Zira böyle olması durumunda taklid etmek de ictihad etmek de mümkün olmaz ve din sadece nesilden nesile aktarılan bir bilgi bütünü hâline gelir."[45]

Müellifin 'varlık'tan hareketle elde ettiği ilkelerin bir kısmı şöyledir:[46]

1. Kendisine duyulan ihtiyaca göre varlık sahnesine çıkan kesbî ilimlerin konu edindiği meseleler iki kısma ayrılır:
   a) İlk kısımda her insanın [bizzat] deliline bakarak yahut ondan hareketle kolayca anlayabileceği ilimler yer alır.
   b) İkinci kısımda ise çoğu insanın delilinden elde etmelerinin zor olduğu ilimler yer alır. Bu sahada mezkûr ilimlerden bilgiyi her asırda kendilerini o ilme vermiş (*yeteferrağûne leh*) gayret ehli kimseler (*müctehidîn*) elde ederler. Bu kimseler bu ilmi beyan etmekte müstakildirler ve bu ilme ihtiyaç duyan diğer insanlar bu konuda onlara tâbi olurlar.[47]

Bu noktada toplum içerisinde varlık bulan ilimlerin genel geçer bazı ilkelerinin varlığı Sünnetullah kaidesiyle ilişkilendirilerek değerlendirilir. Esas itibariyle terakkî düşüncesinin hâkim olduğu bu yaklaşımda hakikî ilim olma özelliğini kazanan hiçbir ilmin tüm meselelerinin avamın akletme seviyesinin üzerinde olması ve herhangi bir dönemde bu meseleleri sadece belirli kişilerin anlamaları mümkün değildir. Zira bir millet içerisinde doğan bir ilim tedrici olarak gelişir ve kemâle ulaşır. Allah'ın bu konuda koyduğu ilke sonra gelenlerin ilk gelenlerden daha ileri seviyede (*erkâ*) olmaları yönündedir. Dolayısıyla; bahsi geçen millete sosyal hastalıklar arız olmadıkça "sonradan gelenlerin başladığı nokta, öncekilerin vardığı son noktadır" kaidesi geçerlidir.[48]

---

45. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 42-43.
46. Müellif bu çerçevede toplam on bir ilke zikretmektedir. Burada bu ilkelerin yalnızca ictihad, taklid ve mezhep çerçevesinde modern bir yaklaşımı gündeme taşıyanlarına değinecek, diğerlerini aşağıda "modern fıkıh düşüncesinin ilkeleri" başlığı altında konuyla ilgili başka ilkelerle birlikte ele alacağız.
47. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, 42-43.Bahsi geçen ikinci kısımda yer alan *müctehid* ve *ferâğ* kelimelerinin fıkıh usûlü eserlerindeki çağrışımına dikkat edilmelidir.
48. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 43. Reşid Rıza, aynı yerde bahsi geçen toplumda sosyal hastalıkların ortaya çıkması durumunda mezkûr durumun görülmeyişinin Sünnetullahın değişmesi olarak değerlendirilmesinin yanlış olacağını vurgular.

Dönemin pozitivist temayüllerinin etkisinin bariz bir şekilde hissedildiği somut bir terakkî düşüncesinin dile getirildiği bu ifadelerin fıkıh ilmiyle ilgisi şu noktada kendisini göstermektedir. Yukarıdaki tasnife göre her insanın delili vasıtasıyla rahatlıkla anlayabileceği meseleler Şâri'den nakledilen meselelerdir. Bu meseleler içerisinde de özellikle amelî olanlar yahut mücmeli amelle beyan edilenler zikredilmelidir. Bu meselelerin delilleri bizzat Şâri'den rivayet edilmiş olmalarıdır. Zira O'ndan varid olan her şeyin inanan kimseler tarafından aynıyla kabul edilmesi gereklidir.[49] Takip eden ilke, bu değerlendirmeyle ulaşılmak istenen hedefi ortaya koymaktadır:

2. Kur'an-ı Kerîm ve Sünneti anlamak, fıkıh kitaplarını anlamaktan daha kolaydır. Çünkü bu iki delilin dili apaçık olan Arapçadır ve üslûpları da fasihtir. Dolayısıyla Arapçayı öğrenen kimse Kur'an ve Sünneti anlarken, üslûpları birbirinden farklı, onlarca terimle dolu, hilaflı meseleleri havi fıkıh kitaplarını anlamakta karşılaştığı zorluğun onda birisiyle bile karşılaşmaz.[50]

Burada daha da ileri gidilerek fıkıh kitaplarını neredeyse bütünüyle devre dışı bırakmaya matuf şu iddia dillendirilir:

> Allah tealanın, dinini, fakihlerden daha iyi bildiğini ve onların anladığından daha iyi bir şekilde beyan etmeye gücünün yettiğini kim inkâr edebilir? Yine Rasulullah'ın Allah'ın muradını anlamada diğer mahlûkata üstün olduğunu ve anladığını insanlara en iyi şekilde anlatmaya gücünün yeteceğini kim inkâr edebilir? Allah ve Rasül'ünün hükümlerini insanlara müctehidlerin açıkladığını, müctehidlerin hükümlerini ise fukahanın açıkladığını söyleyerek insanları doğrudan Kitap ve Sünnetin muhatabı kılmaktan uzak tutmak doğru değildir. Yine önceki ulemânın seviyesinin çok üstün olduğunu iddia ederek hâlihazırda onları taklid etmenin gerektiği iddiası da doğru değildir. Müslümanların onların seviyesinde olmamaları duçar oldukları içtimaî hastalıktan kaynaklanmaktadır. Bu hastalıktan kurtulunması durumunda beş yıl gibi kısa bir sürede öğrencilerin bu açılardan yeterli bir seviyeye gelmeleri mümkündür.[51]

Buradaki değerlendirmeler bir yandan fıkhın bir ilim olarak teşekkül sürecini göz ardı ederken, öte yandan ilimleşme sürecinin getirileri/kazanımları anlamsızlaştırılmaktadır. Dolayısıyla; doğrudan kaynaklara başvurabilmenin önü

---

49. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 44. O, bahsi edilen bilgilere sahip olanlar arasında da bir derece ve üstünlük farkının olması gerektiğinin farkında olmakla birlikte bu farklılığı "nakledilen meselelerin hikmet ve sırlarını bilme" seviyesine indirmektedir.
50. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 44.
51. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 44-46.

açılmakta ve klasik literatürün tanımında "avam" olarak nitelenen insanlar birer fakih adayı olarak görülmektedir. Taklid kavramıyla sosyal hastalık düşüncesinin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde zikredilmesi düşüncelerinin arka planındaki sosyolojik bakış açısını ifşâ etmektedir. Takip eden ifadelerde bu düşünceleri tamamlayıcı bir şekilde İslâm dininin va'zolunduğu ilk döneme benzer bir dinî/ilmî hayata dönüş arzulanmaktadır:

3. İnsanlar Rasulullah'ın tebliğ ettiği bu dini, üstelik yazılan ve okunan bir Kitab'ı, amel edilen bir Sünneti olduğu hâlde anlamaktan aciz olsalardı Allah onları bununla yükümlü tutmazdı.[52]
4. Allah birçok âyetinde taklidi yasaklamış, mukallidleri kınamış ve şiddetle eleştirmiştir. Dolayısıyla taklid yoluyla elde edilen bilgi makbul değildir ve mazur görülmemiştir.[53]

Bu noktada taklidin sahasıyla ilgili değerlendirmeler de yapılmaktadır. Buna göre "yalnızca itikad sahasında taklidi kabul etmeyen geleneksel dinî anlayış tashih edilmelidir. Zira fürû konularını anlamak akaid ve usûl-i din konularını anlamaktan daha kolaydır. Çünkü fürû konularının delilleri kişinin güvenebileceği bir şekilde nakledilmesinden ibarettir. Akaid konuları için ise aklî burhanlar gereklidir. Dolayısıyla; akaid konusunda taklide yer olmayacağını ifade edip fürû konularında buna izin vermek insanları zor olanla mesul tutup kolay olandan azat etmek anlamına gelir."[54]

5. Yüce Allah kendilerine tâbi olanların dinleri konusunda basiret ve beyyine üzere olmaları için peygamberlerin doğruluğunu birtakım mucizelerle teyit etmiştir. Fakat aynı teyit müctehidler için söz konusu değildir. Şu hâlde müctehidlerin görüşlerini kabul eden kimse, basiret üzere olmayacaktır. Basiret üzere olmayan kimse ise nassın hükmü mucibince Rasul'ün yolundan gitmemiş olacaktır.[55]
6. Müctehid imamlar bizzat taklidi yasaklamışlar, hatta haram kılmışlardır.[56]
7. Şâri dinî hükümleri beyân ederken felsefeciler ve mantık âlimleri (*ulemâü'n-nazar*) gibi davranmamış, onlar gibi ilimlerine ait meseleler

52. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 46.
53. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 46.
54. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 47.Reşid Rıza burada kıyasa dayalı kimi fürû fıkıh konularının akaid konularından daha karmaşık olduğunu kabul etmekle birlikte fukahanın bu konularda nasıl bir yaklaşım içerisinde olacağını bilemeyen kimselerin mazur olacağı yönündeki kanaatlerini kendi iddiasını teyit etmek amacıyla kullanır. Bu kanaati klasik fıkıh literatürünün kimi kabullerini kendi anlayışı içerisinde nasıl kullandığı yönünde bir fikir vermektedir.
55. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 47.
56. Reşid Rıza,., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 48.

için ağyarını mani, efradını cami tanımlar va'zetmemiştir. Amelî hükümleri amelle beyân etmiş, kavli hükümleri ise muhatapların anlayış ve örflerine tevdi etmiştir. Bu sebeple Rasulullah "helâl de, haram da bellidir" buyurmuştur. Amele tatbiki re'y ve ictihada gereksinim bırakan meseleler ise Müslümanların re'y ve ictihadlarına tevdi edilmiştir. Sahabe ve tabiin döneminde bu seyri takip eden anlayış mezheplerin teşekkülüyle birlikte yavaş yavaş farklı bir mecraya girmiştir. Kimi müctehidler ahkâmın bir kısmını Şâri'nin açıklamasına benzer bir şekilde açıklarken, diğer bazıları için tanımlar ve mantıkî tarifler va'zetmişlerdir. Mezhepler arasındaki ihtilafların en önemli sebebi bu kavramlaştırma faaliyetidir.[57]

Reşid Rıza, bu ilkelerle bir yandan fıkhın bir ilim hâline gelmesi sürecini ve bu süreçte kavramlaştırılma yapılmasını tenkid ederken, öte yandan va'zedilen çerçevede yer alan ahkâmla ilgili değerlendirmelerinin doğruluğunu teyit amacıyla bazı hadislere başvurmakta, ayrıca mezhep imamlarının da aynı görüşü paylaştığı yönünde örnekler zikretmektedir. Buna göre şahsi amellerle ilgili konularda nasların anlaşılması muhatapların anlayışlarına bırakılmıştır ve bu konuda herhangi bir kimsenin taklid edilmesi doğru değildir.[58]

Reşid Rıza'nın bir diğer ilkesi doğrudan aşağıda geniş bir şekilde ele alınacak olan ahkâmın tasnifi meselesiyle ilgilidir:

8. Dinin temel esasları sahih itikad, ahlâkın güzelleştirilmesi, nefsin edebi, Allah'ın beyân edip razı olduğu ibadet ile insanlar arasındaki muameleler için konulan genel kaidelerdir. (Canın, ırzın, malın korunması gibi). Tüm bu asıllar Hz. Peygamber zamanında tamamlanmıştır. Akaid ve ibadet sahası ziyâde ve noksan kabul etmeyecek şekilde tafsilatlı olarak tamamlanmıştır. Bu sahalardaki ziyâde veya noksanlar İslâm'ın değiştirilmesi anlamına gelmektedir. Ahkâm konusunda adaletin gerekli oluşu, haklarda eşitlik, azgınlık, düşmanlık, aldatma ve hıyanetin haram kılınması, bazı suçlar için hadlerin tayin edilmesi ile şûrâ kaidesinin va'zedilmesi gibi temel faziletlerin dışında kalan muamelat hükümlerinin cüziyyatını ise Şâri, ulü'l-emre bırakmıştır.[59]

Şu hâlde taklid ve mezhep bağlılığının yol açtığı tüm problemleri aşmanın, doğrudan Hz. Peygamber Dönemi Müslümanlarının yaşadığı hayatı örnek alan bir fıkhî faaliyete girmekle mümkün olacağı iddiası, bu ilkeler çerçevesindeki ve özellikle son ilke ile ilgili değerlendirmelerle anlamını kısmen yitirmektedir.

---

57. Mezhep içi faaliyetlerin bu çerçevede nasıl bir seyir takip ettiği konusuyla ilgili olarak bkz. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 51.
58. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 52.
59. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53.

Zira yaşanılan çağ için teklif edilen fıkhî faaliyet, esas itibariyle ümmet adına bu işi yürütecek olan "seçkinler zümresine" tevdi edilmektedir.[60]

İctihad, taklid ve mezhep kavramlarıyla ilgili bu genel değerlendirmelerin akabinde aşağıda mezkur üç kavramın Müslüman toplumların mevcut durumlarını ilerleme-geri kalmışlık söylemi açısından nasıl kullanıldığı incelenmeye çalışılacaktır. Müslümanların geri kalmışlık sebebi olarak taklid ve mezhebi göstermeye yönelik düşünceler ile bu ön kabulün bir uzantısı olarak hâkim fıkıh telâkkilerinden ve birikimlerinden kurtulmaya matuf değerlendirmelerden oluşan ve bu problemden kurtulma yolu olarak "ictihad kapısının açılmasını" teklif eden bu düşünceler müellifin modern fıkıh düşüncesinin sosyolojik zeminini ortaya koymaktadır.

Geri Kalma Sebebi Olarak Taklid ve Mezhep Bağlılığı

Menâr'ın ilk sayılarından itibaren "ilerleme-geri kalma" söylemine geniş yer verilmiştir. Müellif ilk olarak konuyla ilgili düşüncelerinin ana eksenini belirlemeye matuf "el-İslâm ve't-terakkî"[61] başlıklı bir yazı kaleme almış ve *el-Mukattam*'dan Şarkın gerileme esbabı üzerine seçtiği metinleri yayınlamıştır.[62] O dönemde Batı'nın ileriliği meselesi İslâm dünyasının geneline hâkim bir kabul olduğundan,[63] gerek mezkûr yazılarda gerekse konuyla ilgili diğer yazılarında bu husus müsellem bir veri olarak benimsenmiş ve daha ziyâde "Şark'ın inhitat esbabı" üzerinde imal-i fikirde bulunulmuştur. Biz burada gerileme sebebi olarak zikredilen tüm hususları ele almak yerine, İslâm toplumlarının geri kalma sebeblerinden biri olarak gösterilen "taklid ve mezhep bağlılığı" ile ilgili değerlendirmelerle ilgileneceğiz.

Klasik fıkıh anlayışından farklı bir mecraya taşınarak sahası genişletilen taklidle ilgili değerlendirmelerin ana kaynağını oluşturan *Muhâverâtü'l-mus-*

---

60. Buradaki ifadelerinde "âlimler (*ulemâ*), yöneticiler (*rüesâ*) ve hâkimlerden (*hükkâm*) oluşan, ilim ve adalet ehli olan, müşâvereyle karara varan" kimseler olarak nitelenen bu kişilerin nasıl bir faaliyet yürüttüklerine dair değerlendirmeler için bkz. Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi*, s. 282 vd.
61. Reşid Rıza, "el-İslâm ve't-terakkî", *MM*, I/46, (23 Ramazan 1316/4 February 1899), s. 885-886.
62. Bu konuda *MM*'da alıntılanan ilk yazı Nikola Yusuf Dibâne'ye aittir. Bkz. "Esbâbü inhitâti şark", *MM*, I/46, (23 Ramazan 1316/4 February 1899), s. 886-889.
63. Bu konu değişik vesilelerle *MM*'ın gündemine sıklıkla gelmiş, dergiye birçok soru gönderilmiştir. Reşid Rıza'nın bu meseleyi *MM*'da defaatle ele aldığına ilişkin bir ifadesi için bkz. "Fetâvâ'l-Menâr, (Esbâbü irtikâi'l-Arab el-mazî ve hübûti'l-müslimîn ve ılâcüh)", *MM*, XXV/9 (29 Receb 1343/23 February 1925), s. 660-661.

lih ve'l-mukallid'in mukaddimesi ve ilk bölümü Müslümanların tarihi süreçteki durumlarının ve hâlihazırdaki konumlarının muhtasar bir tasvirini içermektedir. Kitabın geneline hâkim olan terakkî düşüncesi ile Müslümanların mevcut durumunu uzlaştıramayan müellif bu problemi tahlil etmeye özen göstermektedir:

> [Doğrusal bir çizgide ilerleyen] insanlık İslâm diniyle kemâle ermiştir. Ancak Müslümanlar dinlerinin kendilerine çizdiği yolu terk ederek; yani dinleri hakkında basiretli olmayı bırakarak taklide sapmışlar, ataların görüşlerine körü körüne tâbi olmuşlardır. Bu durum onların ihtilafa düşmelerine sebebiyet vermiş ve Müslümanlar bölündükleri mezhepler nedeniyle birbirlerine düşman olmuşlardır. İlk olarak siyaset sahasında vuku bulan anlaşmazlık dinî sahaya da bu şekilde şâmil olmuş ve insanlar Kitap ve Sünnetin rehberliği yerine mezheplerinin arkasından gitmişlerdir. Bu durum ise hem dinlerini hem dünyalarını zayi etmelerine sebebiyet vermiştir.[64]

Dönemin pozitivist temayülleriyle meşbu olan bu genel çerçevenin ardından biraz daha özel değerlendirmelere girilir. Buna göre taklide saparak ihtilafa düşmek dünyevî açıdan siyasî birliğin dağılması ve İslâm coğrafyasının büyük bir kısmının yabancıların (*ecânib*) istilasına maruz kalmasıyla sonuçlanırken, dinî sahada ise selefî salihinin yolundan ayrılmak ve bid'atlere sapmak şeklinde kendini göstermiştir.[65] Aslında bu iki saha birbiriyle iç içe geçmiş vaziyettedir. Tarihi süreçte yöneticiler muhakkik âlimlerin değil, siyasî otoritelerine bağlı (*ehlü'r-rüsûm*) ve taklid ehli âlimlerle yakın ilişki içerisinde bulunmuşlar, bu evsaftaki âlimler ise siyasetin aleti, yöneticilerin yardakçısı olmuşlardır.[66]

Böylesi bir tarihi arka planın günümüze uzantısı doğal olarak hiç de iç açıcı değildir. Ümmet taklid bataklığında kalmanın neticesinde mevcut milletlerin en bedbahtı durumuna düşmüştür. Yöneticileri Batılılar olmuş, millet cehalet, fakirlik ve zillet içerisine düşmüştür. Müslümanlar akılları olmayan, sağlıklı

---

64. Reşid Rıza, "Fâtihatü kitâbi *Muhâverâti'l-muslih ve'l-mukallid*", *MM*, IX/11 (1 Zilkade 1324/17 December 1906), s. 818-820; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. III-IV [cim-he].
65. Reşid Rıza bu iki konudaki tespitlerini tarihi örneklerle ve yaşadığı çağdaki bazı olaylarla da teyit eder. "Fâtihatü kitab", s. 820–822; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. IV-V [dal-vav]. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 217-229; amlf., Esbâbü da'fi'l-müslimîn ve ilâcüh", *MM*, VII/15 (Gurretü Şaban 1322/10 October 1904), s. 588-589. Bu son yazıda İslâm dünyasının geri kalma sebepleri "istibdad" ve "taklid" olarak belirtilmektedir.
66. Reşid Rıza, "Fâtihatü kitab", s. 822–823; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. VII-VIII [ze he].

düşünceden yoksun kimseler hâline gelmişlerdir.[67] İslâm ülkelerinin hukuk ve kanunlaştırma alanında yaşadığı sıkıntıların kaynağı da takliddir.[68]

Müellif bu karartıcı tablonun sebebini fıkhî bir kavram olan taklide bağlarken değerlendirmelerini fıkıhtan değil, yaşadığı çağın revaçtaki bilimlerinden biri olan sosyolojiden hareketle yaptığını da açık bir şekilde ifade etmektedir.[69] H. Spencer'in 1876 yılında basılan *The Principles of Sociology* kitabı ile Fransız bilim adamı ve sosyolog Gustave Le Bon'un eserleri başta olmak üzere üzere, Kavalalı Mehmet Ali Paşa zamanından itibaren devlet desteğiyle Arapçaya tercüme ettirilen bazı kitaplar üzerinden bilgi edindiği sosyolojiden hareketle[70], Müslümanların 'geri kalmış' olduğu ön kabulünü sorgusuz kabul etmekte ve geri kalmışlıktan kurtulmak gerektiğine inanmaktadır.[71] Klasik külliyatta yer almayan bir düşüncesi ise mukallid ile câhili eşdeğer kabul etmesidir.[72] Bu başlık altında vurgulamak istediğimiz husus özellikle bu noktada temerküz etmektedir. Toplumsal bir konu (*mevzu' ictima'î*) üzerine konuştuğunu bilen ve bunu klasik mantık başta olmak üzere 'eski ilimlerle' değil, sosyolojinin verilerine göre ele almanın daha doğru olacağını ön kabul olarak benimseyen mü-

---

67. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 2-3; 94-95, 123. Benzer düşünceler için ayrıca bkz. a.mlf., "Fetâvâl-Menâr, (Es'ile mine'l-Bahreyn)", *MM*, XXVIII/6 (29 Safer 1346/27 August 1927), s. 431; a.mlf., "Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr, el-Menâr beyne'r-revâfız ve'n-nevâsıb," *MM*, XXV/8 (30 R. Âhir 1343/27 November 1924), s. 626; a.mlf., *Tefsîr*, IV, 24-25; a.mlf., "Bâbu Tefsîri'l-Kur'ani'l-Hakîm", *MM*, X/8 (Şaban 1325/8 October 1907), s. 570, 574-575; a.mlf., "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", *MM*, VII/10 (16 C. Evvel 1322/ 30 July 1904), s. 375; a.mlf., "Medeniyyetü'l-kavânîn ve sa'yü'l-müteferniçîn li-nebzi bakıyyeti'ş-şeriati ve hedmi'd-din (3)", *MM*, XXIII/8 (29 Safer 1341/20 October 1922), s. 625-633; a.mlf., "et-Ta'rîf bi kitâbeyi *Menâzili's-sâirîn ve medârici's-sâlikîn*", *MM*, XIX/1 (29 Şaban 1334/30 June 1916), s. 51-52.
68. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Müşkiletân fi'l-kazâi'l-İslâmî)", *MM*, X/8, (Şaban 1325/8 October 1907), s. 632.
69. Konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "Biz sosyal bir mesele hakkında söz etmekteyiz. İnsan hakkında söylediklerim mantık ilmi açısından doğru olmasa bile, sosyoloji bilginleri katında makbuldür." Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 2.
70. Shahin, Emad Eldin, "Muhammad Rashid Rida's Perspectives on the West as Reflected in *Al-Manar*," *The Muslim World*, LXXIX/2 (1989), s. 116; a.mlf., *Through Muslim Eyes, M. Rashid Rida and the West*, IIIT, Virginia 1415/1994, s. 24-25.
71. Aslında bu durum o dönem entelektüelleri arasında neredeyse genel kabul görmüş durumdadır. Reşid Rıza'nın yakın arkadaşı ve *MM* yazarı Şekib Arslan'ın *Limaza teahhare'l-müslimun ve li-maza tekaddeme gayruhum* başlıklı kitabı dönemin algısını yansıtır gibidir.
72. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Kadâü'l-Üstâzi'l-İmâm bictihâdih)", XV/10 (30 Şevvâl 1330/11 October 1912), s. 730; a.mlf., *Fetâvâ'l-İmam Muhammed Reşid Rıza*,(haz. Selahaddin Müneccid, Yusuf Kazma Hûrî), Darü'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut 1390/1970, III, 1127.

ellif,[73] Müslüman toplumların mevcut durumdan ancak Mehdi sayesinde kurtulabileceği şeklindeki yaygın kanaati şiddetli bir şekilde yererek hastalığın bulunmasının tedaviyi de beraberinde getireceğini ifade eder.[74] Hastalık da tedavisi de ona göre bellidir:

> [Taklide saplanan] Doğulu yöneticiler cifir, zayirçe vb. aslı astarı olmayan işlerle iştigal edip her geçen gün daha kötüye giderken; Batılı yöneticiler doğru bilimler (*el-ulûmu's-sahîha*) ve tabiatın değişmez kurallarına (*sünenü'l-kevn*) tâbi olarak kendilerini geleceğe taşımakta, her geçen gün daha kuvvetli, daha değerli ve daha ileri bir seviyeye gelmektedirler.[75]

Taklid kavramı merkeze alınarak aslında fıkıh ilmiyle herhangi bir ilgisi bulunmayan sahalarda söz söylenmekte, üstelik bu yapılırken fıkhî ıstılahlar ve argümanlar yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Sosyolojik kabullerden hareketle yapılan bu değerlendirmelerde toplumların hastalıklarının da fertlerin hastalıkları gibi sebeplere bağlı ve belirli tedavi yollarına sahip olduğu ifade edilmekte, taklide sapmak ise "dinle ameli terk etmek, şeriatla hükme varmayı bırakmak" şeklinde görülerek Müslümanların toplumsal hastalığının burada yattığı iddiası tekrarlanmaktadır.[76]

Dünyanın dört bir yanındaki takipçileri üzerinde düşünceleriyle etkili olan müellifin bu kanaatleri ve yorumları kimi çevrelerde ciddi tepkiler toplamıştır. Bu tepkiler içerisinde en dikkate değer olanı Tatar Müslümanların çıkarttığı ve editörlüğünü Mehmed Veli Hüseyinef'in yaptığı *Din ve Maişet* Dergisi'nden gelmiştir. Reşid Rıza'nın "ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisiyle ilgili değerlendirmelerini[77] içeren bir yazıyı *Menâr*'dan tercüme ederek 27. sayısında yayınlayan dergide, onun konuyla ilgili düşünceleri, tarihî veriler ve mevcut duruma ilişkin değerlendirmelerden hareketle esaslı bir tenkide tâbi tutulur. Reşid Rıza ise, bu eleştirileri Arapça tercümesi ve oldukça kapsamlı bir reddiyeyle birlikte *Menâr*'da yayımlar.

Reşid Rıza'ya yöneltilen eleştiriler, İslâm tarihi ve Müslümanların durumu hakkında yaptığı değerlendirmelerde sorunu yanlış yerde aradığı ve bu sebeple tespitlerinin gerçeklerle bağdaşmadığı noktasında şekillenmektedir:

---

73. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 3.
74. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 5-7.
75. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 39.
76. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 5-6.
77. Reşid Rıza'nın bu yöndeki değerlendirmeleri için bkz. "Fetâvâ'l-*Menâr*, (İftirakü'l-ümmeti'l-İslâmiyye ve'l-fırkatü'n-nâciyye)," *MM*, XIII/12 (30 Zilhicce 1328/1 January 1911), s. 881-906; a.mlf., "Fetâvâ'l-*Menâr*, (es-Semâvâtü's-seb' ve kevnü'l-ihtilâfi rahme)", *MM*, XIV/5 (29 C. Evvel 1329/28 May 1911), s. 343-344.

> Reşid Rıza'nın Müslümanların birliğinin dağılmasını ve mevcut zayıf duruma düşmesini, Müslüman ülkelerin yabancı tasallutu altında kalmasını mezhep ihtilaflarına ve taklide bağlaması[78] son derece hatalıdır. Müslümanların mevcut zafiyetleri sanıldığı gibi taklid ve mezhep sebebiyle değil, şu iki nedenden ötürüdür: Müslümanlar farklı mezhepten oldukları için değil, farklı milletlerden olmalarını milliyetçilik sebebiyle dile getirdikleri ve cahiliye âdeti olan bu haslete tutuldukları için bu durumdadırlar. İkinci neden ise birincinin uzantısıdır. Buna göre her kavimde bir riyaset tutkusu bulunmaktadır ve bu, bahsi geçen nâhoş durumun ikinci sebebini oluşturmaktadır.[79]

Reşid Rıza'yı eleştiren yazıda, İslâm birliğinin dağılmasında taklid ve mezheb bağlılığının herhangi bir dahlinin olmadığı, Müslümanlar arasında vuku bulan savaşların mezhep farklılığı sebebiyle değil, kavmiyetçilik ve riyaset tutkusu sebebiyle olduğuna yönelik tarihi örnekler sunulduktan sonra,[80] Mısır ve Hind örneğiyle değerlendirme sonlandırılır. Buna göre "ne Mısır'ın ne de Hind alt-kıtasının İngiliz eline geçmesinin mezhep ihtilaflarıyla bir alâkası bulunmaktadır. Özellikle Mısırlıların tamamının Şafiî mezhebinden olmasına rağmen ülkelerinin İngiliz eline düşmesinde yukarıda zikredilen sebepler etkili olmuştur. Asırlar boyu süregelen mezhep bağlılığının ve farklılığının olduğu dönemlerde Müslümanların üstün ve ileri bir durumda olmaları mevcut bozukluğun sebebinin taklid ve mezheb bağlılığında değil, yukarıda bahsi geçen sebeplerde aranması gerektiğini göstermektedir. Tarih boyunca mezheplerin gereksiz olduğunu söyleyen tek bir âlim dahi yoktur. Dahası ulemâ mezhepleri ümmetin rahmeti olarak kabul etmişlerdir."[81]

Bu iddialara aynıyla dergisinde yer veren Reşid Rıza "Reddü'l-*Menâr*" alt başlığıyla bu düşüncelerin kapsamlı bir reddiyesini yapar. "Sosyal ve siyasî meseleleri tartışmanın" zorluğuna dikkat çektiği bu yazısında *Din ve Maişet* Dergisi'ni cehaletle suçlamakla birlikte,[82] daha önceleri son derece serbest ve ge-

---

78. Krş. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-*Menâr*, (İftirakü'l-ümmeti'l-İslâmiyye),"s. 904-906; a.mlf., "Fetâvâ'l-*Menâr*, (es-Semâvâtü's-seb')", s. 344.
79. Yazıda bu iki sebep geniş bir şekilde değerlendirilmektedir. Bkz. [*Din ve Maişet*], "Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr, fî bahsi ihtilâfi'l-ümme," *MM*, XIV/10 (Selhu Şevval 1329/22 October 1911), s. 767-769.
80. Yazıda bu örnekler güncel konulara kadar getirilmekte ve o tarihte belirgin bir mesele olarak gündemi meşgul eden Yemen ve Arnavutluk isyanları ile Dürzîlerin ayaklanmalarına teşmil edilmektedir. bkz. [*Din ve Maişet*], "Bâbü'l-intikâd ale'l-*Menâr*," s. 768-769.
81. [*Din ve Maişet*], "Bâbü'l-intikâd ale'l-*Menâr*,"s. 769-770.
82. Reşid Rıza, *Din ve Maişet*'i bu konunun dışında da değişik vesilelerle tenkid etmekte ve yazar gurubunu "taklide saplanan Tatar âlimlerinden bir kısmı" ifadesiyle yermektedir. "Bâbü'l-ahbâr ve'l-arâ, Ahvâlü Müslimî Rusya", *MM*, XVI/6 (30 C. Ahir 1331/5 June 1913), s. 476-478.

nellemeci bir tavırla dile getirdiği bazı düşüncelerini tadil etmek durumunda kalır. Buna göre Müslümanların mevcut duruma düşmelerinin ve ülkelerinin yabancı istilasına uğramasının birçok sebebi bulunmaktadır. Ancak bu sebepleri sadece taklid ve mezhep ihtilafına indirgemek de, yalnızca milliyetçilik ve riyaset tutkusuna inhisar ettirmek de yanlıştır. Fakat tüm bunların da birer sebep olduğu unutulmamalıdır.[83] Bu açıdan özellikle İsmailîler ve Karmatîler gibi Batınî fırkaların sebebiyet verdiği savaş ve kargaşalara dikkat çeken müellif, bu problemlerin sebebinin mezhep farklılığı olduğunu ifade ederek kendi kanaatini teyit eder. Sünnî mezhepler arasında benzer ihtilafların olduğunu ifade etmekle birlikte[84] ihtilaflara bakışını da kısmen tadil etmek durumunda kalır. Buna göre "hadiste zikredilen ihtilaf, selef-i salihinin ve dört mezheb imamının da dâhil olduğu ilk nesillerin ihtilafıdır ve bu tabiî bir durumdur. Tabiî olmayan ve ümmete zarar veren ihtilaf sonraki nesillerde tarafgirlik ve taassubla ortaya çıkmıştır."[85] Burada taklidin ülkelerin çöküşünde önemli bir rolü olduğu iddiası müellif tarafından yinelenerek konuyla ilgili daha önce zikredilen onlarca âyetin bunun ispatı olduğu ifade edilir. Ayrıca bazı tarihi argümanlardan hareketle gerek Ehl-i Sünnete dâhil olsun olmasın kimi mezheplerin Müslümanlar arasında savaşlara sebebiyet verdiği ileri sürülür.[86]

Konuyla ilgili düşüncelerini iyice olgunlaştırdığı bir devrede de bu genel çerçevenin değişmediği görülmektedir.[87] Bu devrede yazdıklarında İslâm top-

---

83. Reşid Rıza, "Bâbü'l-intikâd ale'l-Menâr, fîbahsi ihtilâfi'l-ümme, (Reddü'l-Menâr)," *MM*, XIV/10 (Selhu Şevval 1329/22 October 1911), s. 770-772.

84. Söz gelimi Reşid Rıza, Cuma namazındaki farklılıklar gibi sebeplerle her mezhebin kendisine ait camilerinin olmasını Müslümanlar arası tefrika sebebi saymakta ve bu tür ayrılıkların sebebinin mezhep taassubu olduğunu iddia etmektedir. Konuyla ilgili olarak bkz. "Fetâvâ'l-Menâr, (Teaddüdü's-salâti'l-Cum'a fi'l-beledi'l-vâhide)", *MM*, XV/10 (30 Şevval 1330/11 October 1912), s. 728-730.

85. Reşid Rıza, "Bâbü'l-intikâd ale'l-*Menâr*, (Reddü'l-*Menâr*)," s. 773–776. O, burada müctehid imamların kendi içlerindeki ictihad farklılıklarına bakışlarını gösteren örnekler zikrederek bahsi geçen ihtilafların 'problemsiz' olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Konuyla ilgili olarak daha önce dile getirdiği düşünceleriyle krş. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-*Menâr*, (es-semâvâtü's-seb')", s. 344; a.mlf., "Fetâvâ'l-*Menâr*, (İftirakü'l-ümmeti'l-İslâmiyye)," s. 904-906; a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (Muhârebetü'l-*Menâr* li't-taklîd ve mezhebuhu)", *MM*, XIII/8 (Selhu Şaban 1328/3 September 1910), s. 570-571.

86. Reşid Rıza, Osmanlı-İran ve Osmanlı-Yemen savaşlarını Ehl-i Sünnet-Şia savaşı olarak görmekte, Cengiz Han'ın ordularını İslâm topraklarına yollamasını ise Hanefî ve Şafiîler arası ihtilaflara bağlamaktadır. Bkz. "Bâbü'l-intikâd ale'l-*Menâr*, (Reddü'l-*Menâr*)", s. 775-777. Mezhep farklılığını kavmiyetçi asabiyetle eşdeğer tutan ve Müslümanlar arası savaşların ana sebebi gösteren benzer bir düşünce için bkz. a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 214-217.

87. I. Dünya Savaşı sonrası dünyanın aldığı yeni şekil Reşid Rıza tarafından da Batı ile ilgili düşüncelerini sorgulama gereğini ortaya koymuştur. Bu çerçevede Batı'nın ilerle-

lumlarının 'geri kalma ve ilerleyememe' sebebini birden fazla gerekçeye dayandırarak görüşlerini iyice tadil etmekle birlikte "usûl ve fürûda mezheb asabiyetini" bahsettiği dört küllî sebepten biri olarak zikretmeye devam eder.[88] Ona göre "usûlde farklı mezheplerin varlığı Ehl-i Sünnet ve diğer fırkalar arasında bir çekişmeye dönüşerek İslâm toplumunu zayıflatmakta; fürûdaki farklılık ise aynı itikadî şemsiyenin altında olan mezhepler arasında bile çekişme sebebi olmaktadır." İslâm tarihinin itikadî ve amelî mezhepler merkezinde cereyan eden bir çekişmeler ve savaşlar tarihi olduğunu söyleyen müellif geri kalmış saydığı Müslümanların mevcut durumunun sebeplerini burada aramaktadır.[89]

Bu düşünceler ışığında *Din ve Maişet* Dergisi tarafından dile getirilen "tarih boyunca mezheplerin gereksizliğini savunan âlimin olmadığı" iddiası da ayrıca reddedilir. Tefrika karşıtı düşünceler mezheb bağlılığı sayılarak, başta Gazalî olmak üzere bazı âlimlerden yapılan alıntılarla yukarıda dile getirilen düşüncelerin bir tekrarına yer verilir ve reddiye bu şekilde tamamlanır.[90] Görüldüğü üzere tefrika ve ihtilaf burada da mezhep kavramıyla özdeşleştirilmektedir. Dolayısıyla; taklidle ilgili değerlendirmelerde iki farklı yön ortaya çıkmaktadır: "Taklid ümmet içi ihtilafları çoğaltmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak

---

miş bir medeniyet olmasına rağmen "yıkıcı ve acımasız" yönünü görmüş ve Batı'yı İslâm'ın rehberliğine muhtaç olarak değerlendirerek, İslâm'daki kardeşlik, merhamet ve barış özelliklerinden yararlanmaya davet etmiştir. Batı'nın içinde bulunduğu düşmanlık, riya ve nifak gibi kötü hasletlerden kurtulmasının yolunun İslâm'dan geçtiğini ifade etmiştir. Bkz. *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1960/1380, s. 8-10.

88. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 217-218. Diğer üç sebep şunlardır: 1. Siyaset ve mülk konusundaki çekişme, 2. Irk ve nesep asabiyeti, 3. Din hakkında re'ye dayanarak söz söylemek. Bunların dışında bir de dış etkiden bahsedilmektedir.

89. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VIII, 217-229.
Reşid Rıza'nın değişik dönemlerde dile getirdiği 'gerileme sebeplerini' toplu bir şekilde görmek için bkz. es-Seyyid Yusuf, *Reşid Rıza ve'l-avde ilâ menheci's-selef*, Merit, Kahire 2000, s. 120–126. Onun geri kalmışlıkla ilgili olarak sürekli temas ettiği bu konular dışında zaman zaman farklı faktörlere de işaret edilmektedir. Söz gelimi Müslümanların niye geri kaldıkları yönündeki bir soruya cevap verirken dönemin Arap milliyetçileriyle ortak bir söylemi dile getirir. Buna göre "ilim ve fenne istidadı zayıf olan Türklerin Abbasî Hilafetini etkisiz bırakmaları, zamanla Arapların elindeki tüm devlet yönetimlerini almaları; İspanyolların da Endülüs'ü yıkıma uğratmaları 'hâlihazırda Avrupalıların seviyesinde bir medeniyete sahip olabilecek olan Arapların geri kalmalarının' sebeplerinden bazıları" olarak belirlenmektedir. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min Maskat)", *MM*, XXIX/7 (29 C. Evvel 1347/12 November 1928), s. 525-527; a.mlf., *Fetava*, V, 2089-2090.

90. Reşid Rıza, "Bâbü'l-intikâd ale'l-*Menâr*, (Reddü'l-Menâr)", s. 777–781. a.mlf., *Tefsîr*, VIII, 223.

ihtilafa düşen Müslümanlar da diğer milletlerden geri kalmışlardır." Şu hâlde yapılacak olan "hastalığı tedavi etmek, yani 'taklid'den kurtulmaktır." Onun taklidden kurtulma olgusundan anladığı ise mezhep bağımlı düşünmeyi terk etmek ve "delil eksenli" bir ictihad anlayışı yerleştirmektir.

Reşid Rıza'nın taklid ve mezhep bağlılığının İslâm toplumlarının gelişmesinin önündeki engel olduğuna dair değerlendirmeleri, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere doğal olarak bu 'problemden' kurtulma düşüncesiyle sonuçlanmaktadır. Bu değerlendirmeler özellikle mezhep bağlılığı üzerinde temerküz etmektedir. Mezhep ihtilaflarının ümmetin zayıflamasının ve geri kalmasının sebebi olduğu, İslâm toplumlarının gelişmesinin önünde büyük bir set oluşturduğu iddiasına karşılık olarak "İslâm ümmetinin gençlik devresinde ve gücünün zirvesindeyken mezheplerin ortaya çıktığı ve Avrupa milletlerinin de mezheplere bölünmüş, dini konularda ayrılıklara düşmüş olmalarına rağmen son derece güçlü oldukları" tezini *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid*'deki 'mukallid'in dilinden gündeme taşıyan müellif bu durumun kendi iddiasını çürütmediğini beyan ederek, organik bir toplum tasavvurunu şu şekilde dile getirir ve bu iddiayı göğüslemeye çalışır:

> Hastalık, sağlıklı bedene arız olur. Pek çok mikrop bünyeye çocukluk ve gençlik dönemlerinde gelir. Vücut bir süre bu mikroplara direnir; ancak zamanla başka mikropların da etkisiyle vücudun direnci azalır ve hastalığa yenilir. (...) Toplumbilimcilere (*ulemâü'l-ictimâ'*) göre toplumlar da aynı özelliği gösterirler.[91]

Aynı problemi yaşayan ve yüzyıllar süren iç savaşlarla boğuşan Avrupa'nın Müslümanlarla benzer bir kaderi paylaşmaması siyaset ile dinin ayrılmasına bağlanır. Ona göre dinin siyasete hükmettiği dönemlerde Avrupa'nın durumu da Müslümanlardan farklı değildi. Bu noktada o, ulemâyı uyararak İslâm ülkelerindeki hükûmetlerin de Avrupa'dakilerle benzer bir yola girmemeleri için farklı bir din anlayışının geliştirilmesi gerektiğine vurgu yapar. "Dinî ıslah" adını verdiği bu teklifine göre şeriatın kanunları tabiatın kanunlarına mutabık hale getirilmelidir. Tabiat kanunları Allah tarafından cebrî olarak va'zedilmiş, şeriatın kanunları ise ihtiyarî olarak konulmuştur. Şu hâlde şeriat kanunları tabiatınkilerle mutabık hale getirilmezse ihtiyarî olan kanunlar hükûmetler tarafından terk edilecektir.[92]

Seküler bir yasamanın önünü açmaya elverişli olan bu değerlendirmelerin devrinde otorite olmuş bir âlim tarafından dile getirilmesi son derece önemli-

91. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 49-50.
92. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 49-50.

dir. Reşid Rıza daha sonra, bütünüyle mezheb bağlılığını bir tarafa bırakmak üzerinde yoğunlaşmaktadır. Söz gelimi İslâm toplumlarında bir kurtarıcı olarak beklenen Mehdi'nin "mezhepleri ortadan kaldırıp Müslümanları tek bir tarik üzere birleştireceği" inancını dahi bu amaçla kullanmaktan çekinmez.[93] Bu düşünceyi aynı zamanda "Müslümanları ihtilaftan kurtarıp tek bir tarik üzere birleştirme" beklentisinin İslâm tarihinde daha önce dile getirilmemiş bir iddia olduğu suçlamasını reddetme amaçlı da kullanır.[94]

Mezhep görüşünü delil nedeniyle terk etme konusunu ele aldığı incelemesinde ise fıkıh tarihinin başından itibaren ulemânın, delillere uymayan mezhep kavillerini tashih etme cihetine gitmeleri durumunda Müslümanlar arasındaki ihtilafların ortadan kalkmış ve İslâm birliğinin gerçekleşmiş olacağını iddia eder.[95] Ona göre bu gerçekleşebilseydi Müslümanlar belirli bir mezheb imamına bağlı kalmadan, herhangi birinin masum (*'ısme*) olduğu gibi bir inanca sapmadan ve tek başına onun teşri yetkisi bulunduğunu düşünmeden 'hidayet' üzere birleşebilirlerdi.[96]

'Mezheblerin tahakkümünden kurtulmak', 'İslâmî ıslah' için de önemli görülmektedir. Zira "bilinen mezheplere bağlı kalınarak ve mevcut fıkıh külliyatına saplanarak (*cümûd*) böylesi bir ıslaha girişmek muhaldir." Reşid Rıza bu sebeple *Menâr*'ın mezheplere bağlılığı değil, 'dini meselelerde' delile tâbi olmayı esas alan bir yaklaşıma sahip olduğunu, taklidi terk etmek ve mukallidlere reddiyelerde bulunmak gibi bir fonksiyon icra ettiğini belirtir.[97] Çünkü "*Menâr* tüm Müslümanların dergisidir ve bu sebeple mezhebe bağlı olarak görüş beyan etmesi doğru değildir. Müslümanların Mehdi beklentisi içerisinde olanlarının bile gelecek Mehdî'nin Müslümanlar arasındaki ihtilafları ortadan kaldıracağına olan inançlarını göz önüne alan derginin Mehdi'yi beklemeden Müslümanların durumlarının düzelip eski şereflerini kazanmalarını, dolayısıyla mezheplerin iptal edilip dinin ilk aslı olan Kur'an'a dönüşü savunması gayet doğaldır."[98]

---

93. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 5, 41.
94. Buna göre ilk olarak *İhyâ*'da böylesi bir çaba içerisine giren Gazalî *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adlı eserinde geniş bir şekilde bu konuyu ele almıştır. bkz. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 65. Ayrıca bkz. a.mlf., "Fetâvâ'l-Menâr, (İhtilâfü'l-mezâhib)", *MM*, VIII/1 (Gurretü Muharrem 1323/7 Mâris 1905), s. 21-22; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 309-310.
95. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 85; 101-102.
96. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 102.
97. Reşid Rıza, "el-Mü'temerü'l-İslâmî", *MM*, XI/3 (30 R. Evvel 1326/Evvelü May 1908), s. 182.
98. Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Mezâhibü'l-İslâmiyye fi'l-usûl ve tarikatü'l-Menâr)", VII/5 (Gurretü R. Evvel 1322/6 May 1904), s. 182-183; a.mlf., *Fetâvâ*, I, 111-112.

'Gelişme ve İlerleme' Aracı Olarak İctihad

Yukarıda işaret edildiği üzere *Menâr*'da yer alan yazılarda sürekli tenkid edilen, hatta her türlü problemin ana kaynağı olarak gündeme getirilen kavram takliddir. Çoğunlukla mezhep kavramıyla özdeşleştirilen bu kavram Müslümanların sıkıntılarının müsebbibi olarak gösterilmekte, bütün bir İslâm coğrafyasında görülen başta "geri kalmışlık" olgusu olmak üzere neredeyse tüm problemler çoğu zaman tek bir sebepten kaynaklanmış gibi görülmektedir. Bu yaklaşım da doğal olarak kurtuluşu, sıkıntıya sebep olarak gösterilen kavramın karşıtında aramaktadır. Dergide, katî bir ictihad/taklid ayrışması üzerinden yapılan değerlendirmelerde, bu iki kavramın klasik anlam aralığının bütünüyle dışına çıkılmaktadır. Yapılan bu yeni yorumla birlikte mezkûr kavramlar artık fıkıh ilmiyle sınırlı değildirler. Aşağıda toplumsal sorunların kaynak ve çözümünde kilit rol oynayan bir kavram olan ictihadı, biraz da sosyolojik bir yaklaşımla İslâm toplumlarının 'gelişme ve ilerlemesinin' aracı olarak değerlendirişine dair müellifin görüşleri incelenecektir.

Reşid Rıza'nın hilafetle ilgili kitabının 27. alt başlığı "Müslümanların kalkınması ve bu kalkınmanın şeriatta ictihada bağlı oluşu" (*Nahdatü'l-Müslimîn ve tevakkufuhâ ale'l-ictihad fi'ş-Şer'*) şeklindedir. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla baş gösteren siyasî gelişmeler üzerine kaleme aldığı bu kitabında bir yandan yaşanan dönüşümlere uygun bir hilafet teorisi geliştirmeye çalışırken, öte yandan Müslümanları kalkındırma aracı olarak ictihadı öncelemiştir. Konuyla ilgili tasviri şu şekildedir:

> İslâm dünyası uzun süren bir atâlet sonrasında gittikçe zayıflamış, zillete düçar olmuş ve hareket edemez bir hale gelmişti. Sonunda Batılıların baskıları nedeniyle biraz silkinmiş ve birtakım gelişmelerin önünü açabilmiştir. Hâlbuki Müslümanlar bunu Batı baskısıyla değil, doğrudan dinlerine bağlı kalarak yapabilmeliydiler. Söz gelimi "onlara karşı gücünüz yettiğince kuvvet hazırlayın" [Enfâl, 8/60] âyetini layıkıyla anlayıp tatbik edebilselerdi modern teknolojinin gereklerini yerine getirebilirler, bu teknolojiyi doğuran ilim ve fenlerde en önde olurlardı.[99]

İctihadla ilgili bir başlığın altında yukarıdaki ifadelere yer verilmesinin ardından Türkiye, Mısır ve Afganistan'daki modernleşme teşebbüsleri değerlendirilir. Müellif bahsi geçen ülkelere "ictihad olarak tabir edilen müstakil ilim yolu"na girilmesini tavsiye etmekte, geri kalmışlıktan kurtulma reçetesinin bu olduğunu belirtmektedir:

---

99. Reşid Rıza, *el-Hılâfeev el-imametü'l-uzma*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1341, s. 80–81.

İslâmî ilerleme (*terakkî*) başlangıcında olduğu gibi yenilenmesi gerektiğinde (*tecdîd*) de ictihada bağlıdır.[100]

Değişik dönemlerdeki yazılarda da benzer düşünceler tekrar edilmektedir. O dönemde bazı insanların ictihada karşı çıkmalarına şiddetle mukavemet ettiği bu yazılarda belirttiğine göre "bağımsız ilim öğretiminin ve fikir özgürlüğünün yaygınlaştığı, taklidin önceki devirlerde olduğundan daha zararlı bir hal aldığı bu çağda, deccalin ilmine sahip bazılarının ictihada karşı çıkması anlaşılır değildir. Eğer bu deccalların daveti olmasa ve avâmı bu kimseler aldatmamış olsalar Müslümanların mevcut durumu çok daha iyi olacaktır."[101] Ayrıca ictihada işlevsellik kazandırılıp bunun yaygınlaştırılması durumunda 'bağımsız akla sahip olan, bağımsız düşünce tutkunlarının' İslâm'a girmelerinin ve bu şekilde Müslümanların gelişmelerinin önünün açılacağı ileri sürülür. Zira özellikle Batılı ülkelerde bu evsafta çok sayıda insan bulunmaktadır.[102]

Klasik usûl literatüründe şer'î amelî bir hüküm hakkında zannî bilgi elde etme yolu olarak görülen ve aslında dar bir çerçeveye sahip olan ictihad, modern dönemde kimi müellifler tarafından kapsamı genişletilerek şer'î hüküm sahasının dışına çıkarılmış ve "fikir özgürlüğü", "bağımsız ilim anlayışı" vb. ifadelerle çağın hâkim söylemi olan "geri kalmışlıktan" kurtuluş reçetesi hâline getirilmiştir.[103] Reşid Rıza'nın görüşleri de bu söylemle birebir örtüşmektedir.[104] Terakkî ictihada bağlıdır ve bu ictihad düşman için hazırlık yapmayı em-

---

100. Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 81.

101. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (et-Tebşîr ve'l-mübeşşirûn fî nazari'l-müslimîn)", *MM*, XXV/3 (29 Şaban 1346/4 Mâris 1924), s. 191–192. İctihadın ilerleme aracı olarak kullanımı hakkında ayrıca bkz. a.mlf., "el-Mü'temerü'l-İslâmî", s. 182; a.mlf., "Bahs fî mü'temeri'l-İslâmî", *MM*, IX/9 (Ramazan 1325/6 November 1907), 680 vd. Müellif burada kimlerden bahsettiğini söylememektedir. Ancak devrinde ictihad kapısının kapalı olduğunu savunan bazı Ezher hocalarını muhatap aldığını söylemek mümkündür.

102. Reşid Rıza, *Tefsîr*, XI, 253-254.

103. Reşid Rıza'nın çağdaşı Muhammed İkbâl'in fikirleri bu açıdan dikkat çekmektedir. İkbâl, ictihadı "İslâm bünyesinde dinamik bir hareket prensibi" olarak ele almaktadır. Bkz. Iqbal, *The Reconstructionof Religious Thought in Islam*, (ed. M. Saeed Sheikh), Ikbal Academy Pakistan, Islamic Research Institute, Lahore 1989, s. 103 vd.

104. İctihad kavramını klasik anlayıştan uzak bir çerçevede değerlendirmekle birlikte o, devrinin bazı müelliflerinin aksine ictihadı revaçtaki bazı kavramlarla eşdeğer görmekten kaçınmakta ve hatta böylesi bir tutumu yanlış bulduğunu açıkça ifade etmektedir. Söz gelimi mevcut tartışma ve değerlendirmeler neticesinde Mısır entelektüelleri arasında oldukça dejenere hale gelen ictihad kavramının "şahsî istiklâl" ve "kendine güvenmek/dayanmak" (*el-i'timâd ale'n-nefs*) gibi kavramlarla eş anlamlı kullanımını tenkidi için bkz. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Kelimâtü'l-istiklâl ve'l-i'timâd ale'n-nefs ve'l-ictihad)", *MM*, XVII/10 (Selhu Şevval 1332/20 September 1914), s. 740;

reden âyetten modern gemiler, füzeler, top ve tüfekler yapılması gerektiğini, yani çağdaş bilimleri tahsil ve hatta icad etmenin gerekliliğini ortaya koyacaktır.

Müellifin taklid, mezheb ve ictihad kavramlarını merkeze alarak dile getirdiği bu düşüncelerin pratik bir karşılığı vardır. Taklidi ve mezhep bağlılığını eşdeğer görerek uzun uzadıya yeren Reşid Rıza, tüm bunları 'İslâm birliği'nin yeniden tesis edilmesi amacıyla dile getirdiğini beyan etmekte ve bu birliğin siyaset ve kaza sahasındaki yansımasını şu ifadeleriyle özetlemektedir:

> İlim ve fazilet ehli kimselerden müteşekkil ehl-i hal ve'l-akd bir araya gelerek şeriatın yerleşik kaidelerini esas alan, hal ve zamana muvafık, kolay öğrenilebilen, ihtilaftan arî bir kitap va'zetmelidirler. En büyük siyasî otorite de tüm Müslüman yöneticilere bu kitapla amel etmeyi emredecektir. Onun vazifesi de budur. Olur da ehil olmadığı için bu vazifesini yapmazsa alimlerin bunu yaptırmaları ve ondan bunu uygulamasını istemeleri gerekmektedir. Âlimler de bunu yapmazsa tüm Müslümanlar yönetici ve âlimlerin vazifelerini yapmadığını görmeleri ve bilmeleri gerekir ki, dini zayi eden, Müslümanların birliğini dağıtan kimseler bunlardır. Müslümanların bunları doğru yola getirmesi gerekmektedir.[105]

Reşid Rıza'nın taklid ve mezhep bağlılığı aleyhinde dile getirdiği tüm düşünceleri ile ilerleme ve gelişme aracı olarak gördüğü ictihadın nasıl bir ictihad olduğu bu ifadelerinde anlamını bulmaktadır. Onun esas itibariyle kanunlaştırma düşüncesine yakın bir hukuk sistemini özümsediği ve bu kabil bir yapıyı öngördüğü anlaşılmaktadır. Böylesi bir hukuk sistemi yeni bir "ictihad"ın işlerlik kazandığı bir ortamda ulü'l-emr adı verilen modern müctehidler vasıtasıyla gerçekleştirilecektir.

Burada dikkati celbeden hususlardan birisi şudur: Yukarıda ifade edildiği üzere Batı'nın ilerleme sebebi olarak Orta Çağ'ın donukluğuna karşı girişilen reform hareketleri ve parlamenter sistem gösterilmekteydi. Taklid aleyhine söylenen ve fıkıh ilmi dışına çıkartılan bu ifadelerle reform/reformasyon düşüncesi arasında bağlantı kurmak mümkündür. Buna göre Orta Çağ'ın donukluğu Batı için ne ise, taklid de İslâm dünyası için odur. Şu hâlde Batı için mezkûr donukluğu aşma vasıtası olan reform ne ise, İslâm dünyası için "ıslah" o olacaktır. Batı reform hareketleri sayesinde "din ile siyasetin arasını ayırarak par-

---

a.mlf., *Fetâvâ*, IV, 1297-1298. Bununla beraber dini anlama ve yorumlama faaliyetleri için ictihadla eş değer tutmasa da modern tabirleri kullandığı vakidir. Bu çerçevede başvurduğu tabirlerin başında "düşünce özgürlüğü" (*istiklâlü'l-fikr*) gelmektedir. Bkz. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", *MM*, XXVII/7 (30 R. Evvel 1345/7 October 1926), s. 498; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1872.

105. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 118.

lamenter bir sistem kurduğuna" göre, İslâm dünyası da dinin getirdiği ahkâmı farklı bir şekilde tasnif edip ıslahın en önemli aracı olan ictihadı parlamenter bir sisteme benzer şekilde işlevsel kılmalıdır. Reşid Rıza'nın fıkhî düşüncesinin nihayette vardığı yer burasıdır.

Modern Fıkıh Düşüncesinin Felsefî Zemini: Şeriat-Tabiat Özdeşliği

Reşid Rıza'nın yaşadığı çağda Batı'dan yapılan tercümeler vasıtasıyla doğal hukuk akımının Mısır'da önemli bir tesiri bulunmaktaydı. Doğal hukuk söyleminin bir uzantısı olarak ve oryantalist literatürün de etkisiyle kimi Batıcı müelliflerin ilerleme-geri kalmışlık söylemi üzerinden İslâm hukukunun çağın ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğuna ve böylesi bir hukuk anlayışının hilafet kurumuyla birlikte Müslümanların geri kalma sebepleri arasında yer aldığına ilişkin iddiaları Reşid Rıza'yı *Menâr* Dergisi'nin ilk yıllarından itibaren fıkıh, şeriat ve tabiat kavramlarını irdeleyen yazılar yazmaya sevk etmiştir. Bu metinler onun fıkıh tasavvurunun şekillenmesine katkı sağlamıştır. İslâm'ın Müslümanların geri kalmalarının yegâne sebebi olduğu iddiasını göğüslemeye çalıştığı bazı yazılar, İslâm'ın fıtrat dini olduğunu ispatlamaya matuf savunmacı bir söylemi barındırırken,[106] daha sonra tabiat ve şeriat ilişkisi üzerinden bu konuyu inceleyerek düşüncelerini daha bir olgunlaştırmıştır.

Müellifin görüşlerini temellendirirken fıkıh ve şeriat kavramlarına dair klasik dinî literatürden yaptığı nakiller önemli bir yer tutmaktadır. Onun, fıkıh kavramıyla ilgili değerlendirmeleri en geniş şekliyle Araf Sûresi'nin 179. âyetinin tefsirini yaparken görülür.[107] Âyette yer alan "onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar (*lehum kulûbün lâ yefkahûne bihâ*)" ifadesiyle ilgili muhtelif âlimlerden alıntılar yaparak bu kelimenin anlamının "ince anlayış" ve "ilimde derinleşme" olduğunu belirtir.[108] Burada uzun uzadıya de-

106. Meselâ bkz. Reşid Rıza, "Vemâ kâne Rabbuke liyühlike'l-kurâ bi-zulmin ve ehlühâ muslihûn", *MM*, I/31 (2 C. Ahir 1316/18 October 1898), s. 585–592; a.mlf., "Rabbenâ eta'nâ sâdâtenâ ve küberâenâ fe edallünâ's-sebilâ", *MM*, I/32 (9 C. Ahir 1316/25 October 1898), s. 606–610.

107. Âyetin meali şu şekildedir: "Andolsun ki, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Onların kalbleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar. Gözleri vardır, fakat onlarla görmezler. Kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibidirler. Hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar da gafillerin ta kendileridir."

108. Reşid Rıza, *Tefsîr*, IX, 387-388. Bir başka yerde bu anlamın hadislerde de yer aldığını söyler. bkz. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min Maskat)", s. 525-526; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 2089.

ğerlendirmeler yapılmasına karşın fıkıh için bir terim anlamı verilmez. Fıkhın terim anlamı ve bu çerçevedeki kısa bir değerlendirmesi daha sonraları kendisine sorulan "fıkıh nedir, fıkıhtan maksud nedir?" sorusuna verdiği cevapta yer almaktadır:

> Fıkhın ulemâ tarafından yapılan tanımı tafsilî delillerinden istinbat edilen amelî şer'î ahkâmı bilmektir. Kelime anlamı ve Kur'an'da geçen anlamı itibariyle ise fıkıh zekâdan kaynaklanan ince bir anlayıştır.[109]

Fıkhın tanımı bu şekilde ortaya konulduktan sonra İslâm ilimler tasnifinde fıkhın konumuna ilişkin değerlendirmeler yapılır. Buna göre "fukaha İslâm âlimlerinin ehl-i eser, mütekellimîn ve sûfiyye ile birlikte dört sınıfından birisini oluşturmaktadır. Fukahanın faaliyetleri esas itibariyle ibadetler, helâl-haram konuları, medenî, siyasî ve te'dîbî ahkâmı istinbat etmektir. Fakat bazı cahil fakihler Sünnetler konusunda hatalı bir tutum içerisine girmiş ve dindeki kolaylığın sağlanıp zorluğun giderilmesi prensibine aykırı bir şekilde, dinin nas ve maksadlarına uzak düşen kıyaslara başvurmuşlardır."[110]

Fıkhın tanımı ve doğası konusunda bu ifadelerle yetinilmektedir. Burada dikkati çeken bir husus, geniş bir sahasının var olduğu belirlenen bu ilmin belirgin bir özelliği olarak kolaylık prensibinin öne çıkartılması ve fukahanın bir kısmının cehaletle suçlanmasıdır.

Reşid Rıza, şeriat kavramıyla ilgili klasik dinî literatürdeki değerlendirmeleri tekrarlamakla birlikte[111] zamanla bu konuda modern hukukî eğilimlerin etkisinde kaldığı vakidir. Modern eğilimin etkisi altında dile getirilen düşüncelerinde ise tabiat kavramının baskın olduğu görülmektedir. Tabiat ve şeriat ilişkisini irdeleyen yazılarındaki anafikri şu şekilde özetlemek mümkündür:

> Allah bilinen tüm mevcudatı yaratan varlıktır. Şeriatın ahkâmı ise insan türüne ait toplumların ahvaline göre değişiklik gösterir. Bu değişiklik nihaî mertebesine genel usûl ve kaidelerinin sahih Sünnet ve Kur'an'la beşerin tüm zamanlardaki maslahatlarına mutabık olacak şekilde sabit olmasıyla ulaşmıştır. Bu sebeple [İslâmiyet] tüm zaman ve mekâna uygun genel bir şeriattır. Tabiat ve yaratılış Allah'tandır. Şeriat ve din de O'nun katın-

---

109. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-Menâr, (Es'ile min Maskat)", s. 525; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 2089.
110. Reşid Rıza, "et-Ta'rîf bi kitâbey", s. 50-51.
111. Söz gelimi şeriatla ilgili değerlendirmelerden birisi şöyledir: "Şeriat Allah'a hastır ve Allah'ın bir konuyla ilgili ne dediğini bilmeksizin O'na bir söz isnad etmek dinî bir teşride bulunmak demektir. Hâlbuki bu durum yalnızca Allah'a hastır. Bu kimsenin teşriini kabul eden kimse de şirk günahını işlemiş olur." Bkz. *Fetâvâ*, VI, 2352–2353.

> dandır. Allah Haktır, ondan olan her şey de haktır. Dolayısıyla tabiat ve onun ilmi bâtıldır diyen kimse şeriat ve şeriatın ilmi bâtıldır demiş olur.[112]

Burada çizilen genel çerçevenin ışığında şeriat ve tabiatın özellikleri daha ayrıntılı bir şekilde karşılaştırılır. Buna göre şeriatın getirdiği tüm akide, adab ve ahkâmın insanların maslahatlarına muvafık olması, onların yaşamlarını kolaylaştırıcı bir rol oynaması gerekmektedir. Bu sebepledir ki, şeriatın külli ilkeleri (*külliyât*) dinin, nefsin, aklın, ırzın ve malın korunmasını hedefler. Şeriata mefsedet içeren yahut maslahata aykırı olan bir şeyin izafe edilmesi durumunda izafe edilen bu şey, bâtıldır, şeriattan değildir. Bunu şeriat âlimleri yapsa yahut bu, mevcut kitaplarda bulunsa dahi durum böyledir. Tabiatın mahiyeti ise şöyledir:

> Tabiat sabit kanunlarla, süreklilik arz eden ve *nevamis* olarak adlandırılan kurallarla (*sünen*) kaimdir. İnsan bu kanun ve kurallara dair bilgisini geliştirdikçe tabiattan yararlanma imkânı artar. Tabiatta bir problem yahut yanlışlık gören kimsenin ya bakışında ya da bilgisinde problem var demektir.[113]

Bir sonraki aşama insanların tabiî hâlde kendi başlarına kalmaları yerine bir şeriatla yükümlü tutulmalarının sebeplerini ve bu açıdan şeriatın nasıl bir mahiyet aldığını incelemektedir. Burada tabiat, şeriatın varlık sebebi olarak takdim edilir. Bu dünyada ihtiyaç ve zaruretlerle malul olarak yaratılan insanın fıtratına kemâlata ulaşma meyli verilmiş ve bu sebeple fıtratının, tabiatının ve yaratılışının talep ettiği bu duruma ulaşabilmesi için vicdan, şuur ve akılla mücehhez kılınmıştır. Ancak insanlar farklı idrak seviyelerinde yaratılmış olduklarından amaçları ve amelleri farklılaşabilmekte, bu da, toplumsal maslahatların ihlaline yol açabilmektedir. Tam da bu noktada devreye şeriat girmektedir. İnsanların farklılıklarını azaltıp doğru yola erişmelerini sağlamaya matuf olarak Allah şeriatı bahşetmiştir. Şu hâlde şeriatın maksad ve esasları şunlardır:

> 1. Ortaya koyucusu ve yoktan var edicisini ispat hususunda genel mânâda tabiatla istidlâl etmek. 2. İnsan tabiatını güzel ahlâk ve ibadetlerle eğitmek. Böylece insan, tabiatla ilgili genel tasarruflarında itidal yolunu kolaylıkla bulabilir. 3. Hak ve vecibelerin tahdidi ve bunlarla nasıl amel edileceğinin beyan edilmesi. 4. Bu kayıtlara riâyet eden milletlerin dünya saadetine ermekle ve ahiret sevabına nail olmakla müjdelenmesi, haddi aşanla-

112. Reşid Rıza, "eş-Şerîa ve't-tabia, ve'l-hak ve'l-bâtıl", (20 Şaban 1317/23 December 1899), s. 641.

113. Reşid Rıza, "eş-Şerîa ve't-tabia, ve'l-hak ve'l-bâtıl", s. 642–643.

rın ise mutsuzluğa duçar olacaklarının ve öbür dünyada kendilerinden intikam alınacağının ifade edilmesi.[114]

Şu hâlde "tabiatı bilmek şeriatı bilmektir. Varlık ve düzeni, insan tabiatını ve insanın aklî, bedenî kuvvelerini ve bunların birbirleriyle olan irtibatlarını, insanın tabiata dair bilgisinin ulaştığı noktayı ve tabiatta kendi maslahat ve menfaatine uygun tasarrufta bulunup bulunmadığını bilmeden şeriatın maksadlarını bilmek de mümkün değildir. Allah'ın şeriatının telif edilen kitaplardaki ifadelerden hareketle bilinebileceğini düşünen, tabiatın ve yaratılmışların durumlarını bilmeye gerek görmeyen din bilginlerinin birçoğu farkında olmasa da bu, apaçık bir hakikattir."[115]

Birer mukaddime şeklinde yer verilen bu düşüncelerin akabinde gelinen nokta son derece dikkat çekicidir. Şeriat ve tabiat uyumunun sürekli vurgulandığı bir bağlamda bu sahalardaki bilgilerin çelişmesi durumunda nasıl bir tavır takınılacağı ile ilgili söylenenler o dönemde birçok insan için dinî otorite kabul edilen bir âlimin dilinden dökülmesi hasebiyle son derece dikkat çekicidir. Reşid Rıza şeriat ve tabiat arasında kurduğu dengede şeriat ve tabiatın "yakınî" bilgiyle ortaya koydukları hususların çelişmesini mümkün görmemekte, ancak birinde zannî olan sonucun diğerinde katî olması durumunda katî olanın tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda yakınî olarak bilindiğini ifade ettiği itikad esasları, erkan-ı hamse ve dinden olduğu zaruri olarak bilinen konuların dışındaki zannî bilgiyle sabit olan dini meseleler, tabiatın katî olarak nitelediği bilgilerle çelişmesi durumunda terk edilmeli ve katî olan kabul edilmelidir. Birbiriyle çelişen her iki bilginin zannî olması durumunda ise şer'î olan tercih edilmelidir.[116]

Modern Batı felsefesinde tartışılan kimi kavramları dinî bir bağlamda ele alan Reşid Rıza, tabiatın katî olarak herhangi bir şeyi nasıl belirleyeceği konusunu muğlâk bırakmaktadır. Ancak kastının modern bilimlerin verileri olduğu anlaşılmaktadır. Zira yukarıdaki değerlendirmelerinin devamında tabiat ve şeriatın getirdiklerini hak kabul ederken hakkın bâtıla karışamayacağını ve bâtıla her daim üstün geleceğini ifade ettikten sonra, Batılıların "doğal seleksiyon" (*el-intihâbü't-tabiî*) dedikleri konunun hakkın bâtıla galip gelmesinin farklı bir anlatımı olduğunu ifade edecek kadar ileri gitmekte[117] ve bahsi edilen kavramın anlam aralığından uzaklaşmaktadır.

Henüz *Menâr*'ın ilk yıllarında şeriatla tabiat arasında kurulan bu ilişki takip eden senelerde müellif tarafından daha bir olgunlaştırılmış ve ıslah düşün-

114. Reşid Rıza, "eş-Şerîa ve't-tabia, ve'l-hak ve'l-bâtıl", s. 643.
115. Reşid Rıza, "eş-Şerîa ve't-tabia, ve'l-hak ve'l-bâtıl", s. 643-644.
116. Reşid Rıza, "eş-Şerîa ve't-tabia, ve'l-hak ve'l-bâtıl", s. 644–645.
117. Reşid Rıza, "eş-Şerîa ve't-tabia, ve'l-hak ve'l-bâtıl", s. 645.

cesi açısından önemli bir kriter olarak belirlenmiştir. Bu değerlendirmelerde bir yandan insan doğasının şeriatla irtibatı kurulmakta ve bunun tabiatla uyumlu bir şeriat tasavvuruna mesned kılınması hedeflenmekteyken; diğer taraftan bu verilerden hareketle, klasik fıkıh usûlünün katiliği ve delil hiyerarşisi reddedilmekte, ardından fıkhî ahkâm dinî/dünyevî ayrımına tâbi tutularak "yeni bir fıkıh tasavvuru" geliştirilmektedir.[118]

Modern Fıkıh Düşüncesinin Hukukî Zemini: Ahkâmın Dünyevîleşmesi

Islah düşüncesinin bir uzantısı olarak, klasik fıkıh usûlünün ahkâm sahasında geçerli olamayacağı iddialarının ardından, İslâm toplumlarının gelişme ve ilerlemesinin en önemli engeli olarak taklid ve mezhep bağlılığını gösteren ve bundan kurtulmak için "modern bir içerikle meşbu" bir ictihad anlayışı geliştiren müellif, ayrıca son derece küllî bir bakışla şeriat ve tabiat arasındaki ilişki üzerinden fıkıh sahasında söz söylemenin felsefî zeminini oluşturmaktaydı. Bu arkaplanın akabinde, geliştirilen fıkıh düşüncesinin hukukî zeminine geçilmektedir.

Modern Fıkıh Düşüncesinin İlkeleri

Reşid Rıza, modern fıkıh düşüncesini oluşturuken Kur'an tefsirine özel bir önem atfetmektedir. Özellikle bu düşüncesine mesnet teşkil ettiğini düşündüğü bazı âyetlerin tefsirinde 'teşrî usûlü' başlığı altında, özelde naslara genelde fıkhî konulara nasıl yaklaşılması gerektiğini gösteren "asıllara (*usûl*)" yer vermektedir.[119] "Modern fıkıh düşüncesinin temel ilkeleri" olarak ele alınması mümkün olan bu ilkeler bir yandan dinî ahkâma ilişkin genel bir çerçeve çizerken; öte yandan ahkâmı dinî ve dünyevî olarak ikiye tasnif ederek, her iki ahkâm kümesinin elde edilişi için metodolojik bazı göndermelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla mezkûr ilkeler müellifin fıkıh anlayışının hukukî zeminini teşkil etmek-

118. Tecdid düşüncesinin gerekliliği üzerine kaleme aldığı bir makalede şu ifadeye yer vermektedir: "Tecdid ve muhafazakârlık konusunda tabiat kanunlarına mutabık olmak gerekmektedir. Dolayısıyla; mutlak mânâda tecdidi de muhafazakârlığı da savunmak mümkün değildir." Reşid Rıza, "el-Cem' beyne mes'eleti'z-zükrân ve'l-inâs fi'l-medâris (ve mes'eletü't-tecdîd ve't-teceddüd)" *MM*, XXX/2 (1 Safer 1929/8 July 1929), s. 118.

119. Reşid Rıza buradakilere benzer kaidelere *MM*'ın muhtelif sayılarında ve özellikle tefsîr bölümünde yer vermektedir. Bu kaidelerle yukarıda zikredilenler arasında nüanslar dışında önemli bir farklılık bulunmamaktadır. Meselâ bkz. Reşid Rıza, Fetâvâ'l-*Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", s. 497--499; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1871-1874.

tedir. Belli bir süreç sonunda olgunlaşan bu ilkeler muhtelif yazılarda tekrar etmektedir. İlk ilke müellifin din tasavvurunu ortaya koyan genel bir ilkedir:

1. Din tamamlanmıştır. Dinin tamamlanmış olması Allah'ın mü'minler üzerindeki en büyük nimeti olan Kur'an-ı Kerim'in bütünüyle nazil olması ve Hz. Muhammed'in Allah'ın muradını layıkı veçhiyle beyan etmesi anlamına gelmektedir. Bu mesele dinî sahada söz söylemenin en esaslı ilkesi olup nakil ve akılla sabittir.[120]

İkinci ilkede, tamamlanmış olan bu dinin "kolaylık" özelliğine dikkat çekilmekte, yukarıda yer verdiğimiz şeriat-tabiat özdeşliğini çağrıştıracak şekilde dinin "fıtrat" dini olduğu ifade edilmektedir:

2. Birçok âyet ve hadiste zikredildiği üzere İslâm kolaylık dinidir ve zorluk kaldırılmıştır.[121] Bu din, *fıtrat dini*dir ve akıl dışı bir konu İslâm'da yer almaz.[122]

Üçüncü ve dördüncü ilkeler müellifin "delil" anlayışına ışık tutacak mahiyettedir. Bu ilkelerde dini oluşturma bakımından Kur'an'ın konumuna işaret edilmekte ve Hz. Peygamber'in bu açıdan rolüne değinilmektedir:

3. Dinin aslı ve esası Kur'an'dır. Rasulullah, Kuran'ı tebliğ etmiş, mücmel olarak varit olan Allah'ın muradını beyan etmiştir. Kur'an'da yer almayan konularda hadislerin getirdiği ahkâm konusunda ulemâ ihtilaf etmiştir. İhtilaf esas itibariyle bu ahkâmın Nebi'nin rey ve ictihadı mı olduğu; yoksa Kur'an'ın dışında var olan [bir başka] vahiy mi olduğu; yahut Allah'ın ona müstakil olarak teşri için (*isti'nafü't-teşrî'*) izin verip vermediği soruları etrafında cereyan etmektedir. (...) Bazı sahih hadisler göstermektedir ki, hilâf ancak salt dinî hükümlerde (*el-ahkâm ed-diniyye el-mahza*) söz konusu olabilir. Medenî, siyasî ve harbe ilişkin mevzularda ise Rasulullah meşveretle memurdur.[123]
4. Rasulullah Allah'tan gelenleri tebliğ etme ve *emr-i din*i insanlara beyan etme noktasında hatadan masumdur. Bunun dışındaki konularda ise durum biraz farklıdır. Bu konularda Rasulullah'ın bize öğrettiği ilkeler onun şu ifadeleriyle belirlenmiştir: "Ben zannıma göre hareket ettiğimde [yanılabilirim. Bu sebeple] beni zannımdan ötürü muâheze etmeyi-

120. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 138; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm ve usûlü't-teşri'i'l-âmm fî nehyillâhi ve Rasûlihi an kesreti's-sûâl*, Matbaatü'l-Menâr, Kahire 1346/1928, 16. Benzer ifadeler için bkz. a.mlf., Fetâvâ'l-*Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", s. 497; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1871-1872.
121. Reşid Rıza'nın konuyla ilgili gördüğü âyet ve hadisler için bkz. *Tefsîr*, VII, 322; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 16-17.
122. Reşid Rıza, Fetâvâ'l-*Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", s. 497; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1872.
123. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 139; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 17-18.

> niz. Ancak Allah'tan bir şey anlattığımda ona uyunuz, zira ben Allah ile ilgili yalan konuşmam". "Ben tıpkı sizler gibi bir beşerim. Sizlere *emr-i din*inizle ilgili bir şeyi emrettiğimde ona uyunuz. Kendi reyimle bir şey emrettiğimde ise [unutmayın ki] ben bir beşerim."[124]

Bu ilkelerden anlaşıldığı kadarıyla din hususunda ana kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Hz. Peygamber'in Müslümanları bağlayıcılığı da dini beyân etme ile sınırlanmaktadır. Müellif, bu ifadeleriyle din tasavvurunu daha bir belirgin kılmakta ve "salt dinî meseleler" olarak belli başlı konuları bağlayıcılık vasfı açısından diğer konulardan ayırarak, "medenî, siyasî ve harbe ilişkin" sahayı, "salt dinî" olanın dışına çıkartmaktadır. Böylece müellifin modern fıkıh düşüncesinin merkezinde yer aldığını belirlediğimiz bir tasnife ulaşılmış olmaktadır. Takip eden ilkeler bu tasnifi belirgin kılmaya matuftur:

> 5. Allah, gerek ferdî gerek toplumsal, dünya işlerini Müslümanların uhdesine bırakmıştır. Ancak bunun bir şartı bulunmaktadır. O da, dünyalarının dinlerine halel getirmemesidir. Ayrıca Allah eşyada asıl olanın ibaha olduğunu ifade etmiş, ümmet ve hükûmetin siyasî işlerinin şûrâ ile olması gerektiğini belirtmiştir. Bununla da yetinmeyerek Müslümanların şûrâ üyelerine, yani ehl-i hal ve'l-akde itaat etmelerini emretmiş ve bunun Allah'a ve Resul'üne itaat etmek olduğunu söylemiştir. Siyaset, harp ve idareye müteallik olan genel güvenlik meselelerini ise Rasulullah'a ve ulü'l-emre bırakmıştır. Ümmete bu vazifesini ifa etmesi için Kur'an'ın yanında bir de mizân vermiştir. Bu mizân hüküm sahasında adalet ve müsâvatı gerçekleştirecek olan delil ve beyyinelerdir. İlim ve basiret ehli kişiler meseleleri (*akdiye*) nass, adalet ve maslahata tatbik ederken kendi ictihadlarıyla bunları istihrâc ederler.[125]

Yukarıda "salt dinî meseleler"in konumuna işaret edildikten sonra böylece "dünya işleri" olarak adlandırılan diğer sahanın ayrıntılarına geçilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu sahada asıl olan "şurâ" ilkesidir. Hz. Peygamber Devri'nden itibaren ulü'l-emr olarak adlandırılan kişilere tevdi edilen bu sahada bahsi geçen kişiler, Kur'an'ın yanında "mizân"la amel edeceklerdir. Mizân, *adalet* ve *müsâvât*ı gerçekleştirecek delil olarak belirlenmekte, bu delil de "maslahat" olarak tespit edilmektedir. Böylece dünyevî sahada Kur'an'ın yanında ona eş değer, ikinci bir delil olarak "maslahat" belirlenmektedir. Müslümanlar ise "ulü'l-emr"in vardığı hükme itaat etmekle yükümlü tutulmaktadırlar. Bu tespitlerini Hz. Peygamber'in hayatından hareketle elde ettiğini belirten müellif,[126]

---

124. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 140; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 18.
125. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 140; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 18; a.mlf., Fetâvâ'l-*Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", s. 497-498; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1872.
126. Reşid Rıza, Hz. Peygamber'in "ümmetin savaşa, barışa ve genel siyasete raci işlerini mü'minler nezdinde muteber kişilerle müşavere ederek yürüttüğünü (*tedbîr*)" ifade

takip eden maddede "dinî" ve "dünyevî" olarak nitelenen bu sahaların mahiyetlerini belirgin kılmaktadır:

6. İslâm en doğru yoldur; zira Allah bu dini insanların maddî (*cesedî*) ve manevî (*ruhî*) işlerini kemâle erdirmek için göndermiştir. İslâm insanların her iki cihan saadetine bir vesiledir. Manevî işler akaid ve ibadetlerden müteşekkildir. İnsanı ahiret saadetine ulaştıracak olan bu hususlar zaman ve mekâna göre şekil almazlar. Allah bunların hem usûlünü hem de fürûunu en mükemmel şekliyle tamamlamıştır. Naslarla çepeçevre kuşatılan bu sahada Rasulullah'ın dışındaki hiçbir beşerin eksiltme veya azaltmaya gitmesi mümkün değildir.

   Dünyevî işler ise yargıya ve siyasete bağlıdır, zaman ve mekâna göre değişim gösterir. İslâm bunların usûlünü açıklamış ve vahyin nazil olduğu dönemde ihtiyaç duyulan bazı fürûa müteallik konularını da beyan etmiştir. Bu dinin en önemli icaz yönü ve mükemmelliğinin göstergesi bu sahada varit olan nasların her zaman ve mekânda beşerin maslahatlarıyla uyum içerisinde olmasındadır. Bu konuda yukarıda mezkûr *mizân*ın doğrultusunda ulü'l-emr en doğru yolu gösterir.[127] Siyasî ve medenî işler mefsedetin defi, maslahatın hıfzı esasına; kazaî işler ise mutlak adalet ve müsâvât esasına dayalıdır. Bu sahada din, can, akıl, mal, ırz ve neslin her türlü saldırıdan korunması esastır.[128]

Böylece dinî saha, akaid ve ibadetlerden müteşekkil olarak belirlenmekte ve değişime kapalı kabul edilmektedir.[129] Bunların dışındaki saha ise dünyevî olarak nitelenmektedir. Zaman ve mekâna göre değişmenin esas olduğu bu sahada söz söyleme yetkisi ulü'l-emre verilerek onların, daha önce bahsi geçen mizân ve belli başlı küllî kaideler ışığında bu sahadaki meseleleri hükme bağlayacakları söylenmektedir. Takip eden iki ilke bu iki alanın tarihî tecrübe ışığında temellendirilmesine matuftur:

7. Hz. Peygamber, müminlere çokça soru sormalarını yasaklamıştır; zira çok soru, konuyla ilgili ahkâmın çoğalmasına sebebiyet verecektir. Bu

---

etmektedir. Ona göre Rasulullah'ın Muaz b. Cebel'e hüküm verirken ictihad etmesini söylemesi ve "hâkim ictihadıyla hükmeder de isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir vardır" ifadesi onun bu konudaki görüşlerinin özünü oluşturmaktadır. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 140-141; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 18-19.

127. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 141;; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 19. Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. a.mlf., "Şübehâtü'l-mesîhiyyîn ale'l-İslâm ve hucecü'l-İslâm ale'l-mesîhiyyîn", *MM*, IV/11 (Gurretü C. Evvel 1319/16 August 1901), s. 411-417.

128. Reşid Rıza, Fetâvâ'l-*Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", s. 498-499; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1873.

129. Müellif bir başka yazısında "bir takım helâl-haram" konularını da dinî sahaya dâhil etmektedir. Bu konu aşağıda ahkâm tasnifi çerçevesinde ele alınacaktır.

da dinde zorluk ortaya çıkartacaktır. [Onun bu yasağının arkasındaki] bir diğer ihtimal ise, [sorulan soruların] sadece içinde bulunulan asrın maslahatına muvafık dünyevî bazı ahkâmın zikredilmesine sebebiyet verecek olması ve bu ahkâmın sonraki devirlerde beşerin maslahatına uygun düşmeme olasılığıdır.[130]

8. Tüm bu anlatılanlar sebebiyle selef âlimleri yeni meseleler ortaya atmayı ve bid'atlere sapmayı kerih görürler ve bunun yerine *i'tisâm* ve *ittibâı* tavsiye ederlerdi. Dinde kıyası ve reyi yasaklarlar, fetvâ vermekten kaçınırlar, özellikle olmamış hadiselerle ilgili fetvâ vermekten bütünüyle uzak dururlardı. Fakat şeriat ilmiyle bağları kesik olan bazı kişiler bu sahada kıyas ve re'y kapısını açtılar. Onlar, ibadetlerde ve muâmelâtta sıklıkla ferî meseleler istinbat ettiler. Bu şekilde ortaya çıkan kimi fürû meseleleri ise kavlî ve amelî Sünnete apaçık bir muhâlefet hâlindeydi. Bazısı ise muhâlif olmasa da gayr-ı muvâfıktı. Fakat yine de Allah'ın insanlara rahmet olması için söz söylemeden bıraktığı konularla ilgili sahaya girmekteydi. Bu kimseler istinbât için usûl ve kaideler va'zettiler. Ancak bunların bir kısmı hüccet olmaya elverişli olduğu hâlde diğer bir kısmı hiçbir şekilde hüccet olmaya elverişli değildi. Bu kişilerin diğer bazıları ise hüküm istinbatında kendisini bu kavaid ve usûlle dahi iltizâm etmeyip "bu helâldir, bu ise haramdır" deme raddesine varmıştır. Böylelikle farklı farklı mezheplere, değişik değişik yollara saptılar. Teklîfî hükümler çoğaldı ve bunların öğrenilmesi zorlaştı. Dahası, bunlarla amel edilmesi hepten güç bir hal aldı. Tek tek kişiler ya da topluluk olarak insanlar bunlardan kaçtılar, hükûmetler bunların bağlarından kendilerini azâde kıldılar, Müslümanlar ise şüpheye gark oldular. Öyle ki, İslâm'a davet etmek dahi çetrefil bir hal aldı. Eğer müteahhîrûn taklidi menetme ve sahih olarak nakledilene tâbi olarak tartışmalı meseleleri Allah'a ve Resul'üne götürme konusunda selefin yoluna tâbi olsalardı –ki ehl-i re'y imamları da onlardandır- yukarıda vasfedilen yola girilmiş olunmazdı.[131]

Müellif, tarihi süreçte dinî ve dünyevî alanın birbirine karıştırılmasından şikayet ederken yukarıda ayrı bir başlık dâhilinde ayrıntılı olarak ele aldığımız fıkıh usûlünün eleştirisine de devam etmektedir. Bu eleştiri takip eden maddede taklid ve mezhep kavramları üzerinden klasik fıkhî birikimin sorgulanmasına kadar götürülmekte ümmetin mevcut "kötü" durumunun sebebi olarak bu birikim gösterilmektedir:

9. İslâm dini, tevhid ve birliktelik dinidir. Tefrika ve ihtilâfa düşmeyi bütün şiddetiyle yasaklamıştır. Birçok âyet ve hadis Müslümanları tefri-

130. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 141; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 19.
131. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 141-142; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 19-20.

kaya düşmekten sakındırmak için varid olmuştur. Tefrika ise re'ye tâbi olmaktan başka bir şey değildir. Re'yle hüküm verme durumu yaygınlık kazanınca ehl-i eser, ehl-i re'yi reddetmeye ve onları insanlara kötü göstermeye başladı. Bu sebeple hükme varma yönteminde ulemâ iki kısma ayrıldı: Ehl-i hadîs ve eser ile ehl-i re'y. Her iki firkanın imamları da ihlâslı mü'minlerden oluşmaktaydı. Bunlar masum olmayan birinin dinî konularda taklid edilmesini yasaklıyorlardı. Daha sonra mezheplerin ortaya çıkmasıyla birçok insanın tek bir kişiye taassubu bid'ati ortaya çıktı. Böylece taklid insanlar arasında yaygınlık kazandı. İstidlâl konusundaki istiklâllerini terk ettiği için ilim cumhurun elinden yitip gitti. İşte bu durum, ümmetin hem dini ve hem de dünyası konusundaki tüm belâ ve kötülüğün aslıdır.[132]

Onuncu ilke, mevcut "problemli" durumdan kurtulmanın yolunu belirlemektedir. Islah anlayışının somut bir karşılığı olan bu belirlemede muslih ve müceddid olarak nitelediği kişilerin faaliyetleri "kurtuluş reçetesi" olarak belirlenmekte ve doğal olarak kendi faaliyetlerinin de bu çerçevede yer aldığı ima edilmektedir:

10. Bu ümmet hiçbir şekilde dalalet üzerinde birleşmez. Kendi zamanlarında bid'atler çok az olduğundan ilk asır Müslümanları bid'at fitnesine çok fazla muhatap olmamıştı. *Sevâd-ı âzam* hak üzereydi. Ancak müstakil âlimlerin ölümünün çokluğu nedeniyle ilim ortadan kalktığından ve hak zaafa uğradığından cumhurun kendisi gibi mukallid olanları cahilce taklid etme hastalığı yaygınlık kazandı. Mamafih her asırda hak üzere olan, Sünneti ayakta tutan ve bid'atlerle mücadele eden bir taife varlığını sürdürdü. İslâm'ın garîb oluşu gibi bu kimseler de insanlar arasında garîb kaldılar. Onların hakka tutunuşları ve garîb oluşları sahih hadisleri tasdîk eden bir durumdu. Eğer bu kabil insanlar olmasaydı da dinin öğretimi sadece mukallidlerin ve mezhep mutaassıblarının eline kalsaydı bunlar taklid ettikleri kimselerin sözlerini dinde bir asıl olarak kabul ettiklerinden ve Kitap ile Sünnet nasslarını tahrîf ve tevîl yoluyla da olsa reddettiklerinden Allah'ın her yönüyle mükemmel olan dinine ulaştıracak bir yol kalmayacaktı.[133]

Reşid Rıza'nın buraya kadar yer verilen ilkeleri[134] uzun bir süreç sonucunda olgunlaşmıştır. Bu ilkelerin bir kısmına yayın hayatının ilk demlerinden iti-

---

132. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 142-143; 325-326; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 20-21.
133. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 143-144; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 21.
134. Burada kısmen özetlediğimiz bu on madde dışında Reşid Rıza'nın diğer yazılarında yer verdiği birtakım ilkeler için bkz. Reşid Rıza, "Fetâvâ'l-*Menâr*, (Es'ile min Cidde-Hicâz)", s. 498; a.mlf., *Fetâvâ*, V, 1873; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 46.

baren sahiptir ve bunlar yazıldıkları dönem sonrasındaki görüşlerinin de zeminini oluşturmuştur. Özellikle fıkıh ilmiyle ilgili yazdıklarını anlamlandırabilmek ve doğru bir biçimde anlayabilmek bu maddeleri gereğince özümsemekten geçmektedir. Bu maddelerde özetle; dinin tamamlanmış oluşu ve dinde esas prensibin kolaylık olduğuna dikkat çekildikten sonra, fıkıh ilminin deliller, hüküm bahisleri, taklid ve mezhep gibi kavramları yeni bir yaklaşımla değerlendirilmektedir.

Buna göre dinin aslını Kitap oluşturmaktadır. Bir kolaylık dini olan İslâm'ın hükümlerinde Hz. Peygamber'in rolü ve esas bağlayıcılığı dinî sahada söz konusu olmaktadır. O diğer sahalarda meşveretle memurdur. Dolayısıyla; dinin getirdiği ahkâm ana çerçevesi itibariyle sırf dinî olan ve böyle olmayan ahkâm olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sırf dinî saha, akaid, ibadet ve bir kısım helâl-haram mevzularından müteşekkildir ve bu saha zaman-mekân farklılaşmasına göre değişiklik göstermez. Sırf dinî olmayan ahkâm sahası zaman ve mekân farklılığı gibi faktörler nedeniyle değişime açıktır ve bu sahada *mizân* esas alınarak hükme varılacaktır. *Mizân* ise siyasî ve medenî işlerde maslahatı, kazaî işlerde adalet ve müsavâtı hükme varmanın temel kriteri olarak kabul etmektir. *Mizân*ın bu şekilde bir işlevsellik kazanabilmesini sağlamak ulü'l-emre ait olacaktır. Bu kimseler başta şûrâ ilkesi olmak üzere esasını maslahatın teşkil ettiği birtakım küllî kaideleri esas alarak bu sahalarda son sözü söyleyecek ve Müslümanları tefrikadan kurtaracaklardır.[135]

Hükümlerin Tasnifi ya da Dünyevîleşen Ahkâm

Reşid Rıza'ya göre dini sahada ıslahın temel çıkış noktası ve çerçevesi ahkâm tasnifine göre belirlenmektedir. Onun ahkâm tasavvuru ve tasnifi, modern fıkıh düşüncesini belirleyen ana unsurdur. Özellikle yukarıda yer verdiğimiz ilkelerin beş, altı, yedi ve sekizincisi bütünüyle bu konuya hasredilmiştir. Bu sebeple onun fıkıh düşüncesi çerçevesindeki görüşlerini ele alırken yaklaşımının ana yapısını belirlemek açısından ahkâm tasnifiyle ilgili metinlerinden başlamak merkezî bir önemi haizdir.

---

135. Reşid Rıza ele aldığı birçok fıkıh konusuyla ilgili olarak benzeri genel kaideler koyma yoluna gitmektedir. Söz gelimi onun mezhepler, taklid ve bunların İslâm birliğine göre konumunu belirlemeye matuf on bir kaidesi için bkz. *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 42-49; 51-54. Yine ıslah taraftarlarının temel ilkeleri olarak nitelediği ve yukarıda zikredilen kaidelerle benzerlik arz eden ilkeler için bkz. Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm*, s. IV-V [Dal-He]. Müellif *el-Vahyü'l-Muhammedî* adlı eserinde ise Kur'an'ın on temel maksadı başlığı altında bahsi edilen ilkelere benzer kaidelere yer vermekte, her bir maddeyi müstakil fasıllar altında açıklamaktadır (*a.g.e.* s. 126-264).

Reşid Rıza İslâm'ın getirdiği hükümleri kendi zamanına kadar gelen birikimin kavramlarını kullanarak tasnif etmektedir. Ancak bu tasnifin ana çatısı mezkûr hükümlerin önce dinî ve dünyevî ahkâm olarak, ardından inanç esasları, ibadetler, ahlâk kuralları ve muamelât şeklinde ayrılmasıyla oluşmuştur. Bu konudaki düşünceleri muhtelif yazılarına dağılmıştır.[136] Aşağıda öncelikle onun nihâi şeklini verdiği tasnif ele alınacak, ilgili diğer yazılarındaki düşüncelerine ayrıca temas edilecektir.

Kitap, Sünnet ve sahabe âsârından hareketle elde edildiği iddia edilen bu tasnife göre "İslâm'ın getirdiği hükümler" çeşitli kısımlara ayrılır:

1. Akaid ve imânın asıllarıyla ilgili olanlar. Bunlar iki kısımdır:
   a) Kur'an-ı Kerîm'in aklî deliller (*berâhîn*) istediği ve yakinî bilgiyi şart koştuğu kısım. Allah'ın vahdaniyetine, ilmine, kudretine, dilemesine, mahlûkat âlemine koyduğu nizamdaki hikmete ve bu nizamı çekip çevirmesine, elçiler göndermesine iman gibi konular bu kısma dâhildir.
   b) Akıl bakımından muhal olmamak şartıyla yalnızca kabul edilmesini (*teslîm*) emrettiği kısım. Melekler, öldükten sonra dirilme ve ahiret yurdu gibi gayb âlemine ilişkin konular bu kısımda yer alır.
2. İbadetler. Bunlar ruh ve iradeyi terbiye eden zikir, fikir ve amellerdir. Namaz, zekât, oruç vb.

---

136. Reşid Rıza'nın konuyla ilgili ilk tasniflerinden itibaren akaid, ibadet ve muamelat ayrımı dinî ve dünyevî ahkâm ayrımı olarak belirmiştir. Mukallid ile muslihin muhâverelerinde dinî ve dünyevî ahkâm tasnifinin fıkha bakan yönü ibadetler ve muamelat olmak üzere ikiye ayrılmış; (Reşid Rıza, a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 112), bir başka tasnifte dinî ahkâm sahasına akaid, ibadetler ve helâl-haram mevzuları dâhil edilmiş, (a.mlf., "Bâbü's-suâl ve'l-fetvâ, (el-Bid'atü'd-diniyye ve'l-bid'atü'd-dünyeviyye)", *MM*, VII/2, 58; a.mlf., *Fetavâ*, I, 94) daha sonraları Paris'teki arkadaşı Ahmed Zeki'nin yolladığı bazı sorulara cevap vermek için kaleme aldığı "el-Es'iletü'l-Bârisiyye" başlığıyla *Menâr*'da yayımlanan (*MM*, VII/10, 371–380; *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 162-169) yazıda da temel olarak bu ayrım muhafaza edilmekle birlikte akaid, ahlâk ve helâl haram konularının tasnifteki yerlerinin iyice belirlenmesiyle tasnif biraz daha rafine hale gelmiştir. Son olarak yazılanlarda ise kavramsallaştırmada yapılan cüzî birtakım değişikliklere rağmen konunun mahiyetinde bir farklılığa gidilmemiştir. Yukarıda "el-Es'iletü'l-Bârisiyye" adlı makalenin çerçevesi gözetilmekle birlikte muhtevada mukallid ile muslihin muhâverelerindekiler başta olmak üzere diğer yazılarındaki bilgiler de değerlendirilecektir.
Dinî-dünyevî ahkâm tasnifini söze konu edinen diğer yazılar için bkz. Reşid Rıza, *Fetâvâ*, II, 547–458, III, 806–807. Dine dâhil olan kısım için ibadetler ve ahkâm-ı şahsiyye tabirinin kullanılması hakkında bkz. Reşid Rıza, "el-Ulûm ve'l-fünûn", s. 806. Bu yazıda ahkâm-ı şahsiyye "yemin, adak, hayvan boğazlama (*zibâh*), eşribe ve udhiyye" konularıyla sınırlanmaktadır.

3. Ahlâkî özellikler, âdâb, nefis tezkiyesi, zararlı, kötü fiilleri; yani haramları terk etmek ve güç yettiğince hayırlı amel işlemek. Helâller ve haramlar bu kısma dâhildir.
4. Dünyevî muameleler. Bunlar ümmeti oluşturan kişiler arasında ya da İslâm ümmeti ile diğer milletler arasında vuku bulan muamelelerdir. Siyasî, medenî, kazaî ve idarî işler tüm çeşitleriyle birlikte muamelât kısmını oluşturur.[137]

İslâm'ın insanlığa getirdiklerini itikad, ibadet, ahlâk-helâl/haramlar ve muamelat olmak üzere dört kısma ayıran Reşid Rıza, delilleri ve bağlayıcılık vasıfları açısından bu dört gruba giren ahkâmı şu şekilde ele almaktadır:

> Birinci kısma [itikad sahası] giren hükümlerin bir kısmı katî delillerden elde edilmişken, diğer kısmı Kitap ve mütevatir katî Sünnette varid olanları kabul etmekle elde edilir. Bu sahada senedi sahih dahi olsa ahad hadisler makbul değildir. Zira bu kabil hadisler sadece zannî bilgi ifade edebilir. İtikad sahasında katî bilgiye gereksinim duyulur ve bu saha ictihad ve taklide açık değildir.
> İkinci kısımda [ibadet sahası] Kitap ve Sünnette varid olanları aynıyla kabul etmek her Müslümana farzdır. Müctehidlerin bu kısımda arttırma ve eksiltme gibi bir salahiyetleri bulunmamaktadır; zira Allah bu kısmı tamamlamış, ikmal etmiştir. Bu saha zamanın ve örfün farklılaşmasına göre farklılaşacak bir saha değildir. Kimsenin bu sahada tasarruf etme yetkisi bulunmamaktadır. Bu sahada taklid de geçerli değildir. Ancak âlimlerin bu ibadetleri öğrenmek isteyenlere tebliğ vazifeleri bulunmaktadır.
> Üçüncü gruba girenler ise esas itibariyle hakkında helâl yahut haram olduğuna dair nass bulunan hükümlerdir. Bunları hiçbir müctehidin değiştirme yetkisi bulunmamaktadır. Ancak bu sahada va'zedilen kimi genel ilkelerin tatbiki müctehidlere ve insanın fıtratına bırakılmıştır. Özetle; bu sahayı da kendi içinde iki kısma ayırmak mümkündür. a) Zaruriyet-i diniyye denilen kısım. Yani doğruluk, iffet ve emanet[e riayet]in hayır olduğu, zina, sarhoşluk ve kumarın şer olduğu gibi konuları bütün Müslümanların bilmesi gerekmektedir. b) Bütün Müslümanlarca bilinemeyen ve ancak ilimle meşgul

---

137. Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", s. 377; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 126-127. Bu tasnif ve tasnifle ilgili değerlendirmeler Manastırlı İsmail Hakkı'nın konuyla ilgili değerlendirmeleriyle birebir örtüşmektedir. Manastırlı'nın konuyla ilgili görüşleri için bkz. Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, (Yaymlanmamış doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 106-108.
Reşid Rıza bu tasnifini halka yönelik çeşitli vaazlarında da anlatmıştır. Reşid Rıza, "Rıhletü sâhibi'l-Menâr fî Sûriyâ (3)", *MM*, XI/12 (29 Zilhicce 1326/22 January 1908), s. 939-947.

> olanların bildiği saha. Adalet önünde kadının erkeğe, kölenin hür bir kimseye, kâfirin Müslümana eşit olması gibi. Bu hükümlerin ilk kısmında herhangi bir şekilde ictihad ve taklid söz konusu değildir. İkinci kısma dâhil olanların ise genel (*āmm*) delillerinin bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca varsa hususî (*hāss*) delilleri de bilinmelidir. Delile dayanmayan hiç kimse "bu İslâm dinine göre helâldir" veya "haramdır" hükmüne varma salahiyetine sahip değildir. Bu iki gruba giren hususların tamamı sırf dinî meselelerdir.[138]

Müellife göre dine dâhil olan, daha doğru bir ifadeyle dinin aslını oluşturan bu sahalarda nasslarda varid olanlara aynıyla tâbi olmak gerekmektedir. Tek başına akıl bu hükümlerin ne usûlünü ne de fürûunu bilebilir. Bu saha sırf ruhânî bir sahadır. Akıl, kişinin Allah'a yaklaşmasını sağlayan bu ahkâmın sadece faydasını ve dünyevî menfaatini anlayabilir. Ahirete dönük menfaatini ise Allah bilir. Gayba iman, ibadetlerin miktar ve vakitleri gibi konular[139] bütünüyle Şâri'den öğrenilir ve akıl bunlarda hiçbir sûrette tasarrufta bulunamaz.[140] Zamanın değişmesiyle değişmeyeceği için kıyas veya Hanefîlerin istihsan adını verdikleri re'y, iman ve ibâdet sahasında geçerli olamaz.[141] Zira bu sahalar arttırma ve eksiltmeye açık değillerdir. Bu iki konuda arttırma veya eksiltme yapmak gibi bir yola meyleden kimse İslâm dinini bir başka dinle değiştirmiş olmaktadır.[142]

"Sırf dinî meselelerin" dışında kalan konulardan oluşan muamelât sahası ise yukarıdakilerden farklı bir mahiyet arz etmektedir. Reşid Rıza öncelikle bu sahanın sınırlarını ve bu alan dâhilinde kalan hükümlerin mahiyetini tespitle işe başlar. Buna göre "yukarıda anılan sahalar dışında kalan hükümler muamelat sahasını oluşturmaktadır. Bu sahayı diğer sahalardan farklı kılan iki temel husus bulunmaktadır. Öncelikle muamelata dâhil olan hükümlerin sayısı oldukça fazladır. İkinci olarak ise hem zaman ve mekân, hem de örf ve ahvâl, güç, zaaf kabilinden etkenler nedeniyle bu sahanın cüziyyatını genel ve her zaman geçerli kurallarla sınırlamak mümkün değildir. Bütün mükelleflerin bu hükümleri tamamen kuşatmaları da imkân dâhilinde değildir, zaten buna gerek de yoktur.[143] Şari bu sahada temel bazı ilkeleri va'zetmiş ve bunların tatbikini insanlara bırakmıştır. Ahkâmda adaletin, haklarda ise müsâvatın gerekliliği, zulüm,

---

138. Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", s. 377-379; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 126-129.
139. Dine dâhil olan bu konular içerisine kimi yazılarda *şeâ'ir* olarak nitelenen konuları da almıştır. Bkz. Reşid Rıza, "Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm", *MM*, VII/7 (Gurretü R. Âhir 1323/10 June 1904), s. 243.
140. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 111.
141. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 48.
142. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53.
143. Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", s. 378-379; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 128-129.

düşmanlık ve haddi aşmanın haram oluşu,[144] zararı önlemek, menfaati celbetmek, iki zarar karşılaştığında ve birini zorunlu olarak tercih etmek gerektiğinde zararı daha hafif olanı seçmek gibi, özellikleri olan bu saha muamelat kısmını oluşturur.[145] Ulü'l-emr denilen âlim ve yöneticilerin (*hükkâm*) ictihad faaliyetlerine açık olan saha burasıdır. Zirâ Allah şurâ prensibini va'zettikten sonra bu sahadaki ahkâmın cüziyyâtını ulü'l-emre tevdi etmiştir.[146] İnsanlara düşen bu sahada ulü'l-emri taklid etmek, onlara tâbi olmaktır."[147]

Reşid Rıza'nın bu sahayla ilgili tasnifinde verdiği örnek, İslâm devlet modelidir. Ona göre, İslâmî devletin (*el-hükümetü'l-İslâmiyye*) nasıl olması gerektiğini İslâm dini tam anlamıyla tahdid etmemiştir. İslâm bu sahada ancak genel kaideler getirmiştir. Yukarıda zikredilen kaidelere ilaveten bu sahada "şûrâ prensibinin gerekliliği, icmâın hüccet oluşu -ki aslında icmâ Avrupalıların parlamentosuyla aynı anlama gelmektedir- adalet ve müsâvat gibi ilkeler geçerli olmalıdır."[148]

Buraya kadar yer verilen düşüncelerin akabinde ictihada açık olan sahada nasıl bir faaliyet yürütüleceği üzerinde durur. Yukarıda işaret edildiği üzere Reşid Rıza, klasik fıkıh usûlünün katiyet arz etmediğini belirterek ictihadda farklı bir usûl takibini gerekli görmektedir. Burada ortaya konulacak usûl, mezkûr sahanın mahiyeti ile doğrudan irtibatlı olacaktır. Muamelat sahasındaki hükümler, esas itibariyle aklın teemmül, düşünce (*nazar*), inceleme (*ihtibâr*) ve mukayese (*kıyas*) yoluyla faydasını anlayabileceği hükümlerdir. Ancak akıl, birtakım zaaflarla malul olduğundan ve bazen hevâsına uyduğundan, hataya ve sapkınlığa meyyâl olabilmektedir. Bu sebeple şeriat, bu kısım için cüzî ahkâmın temelini oluşturacak ve gerektiğinde müracaat edilebilecek genel kaideler va'zetmiştir. Bu genel ilkeler akla yol gösterici olacaktır.[149] Şeriat açısından ilim ve adalet ehli olmaları gereken ulü'l-emr müşâvere yoluyla ümmet için en uygun ve zamanın şartlarına muvâfık hükümleri va'zedeceklerdir. Nitekim

---

144. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53.
145. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 111-112. Bir başka yerde müellif bu sahada varid olan âyetlerin ahkâm âyetlerinin onda birlik kısmına tekabül ettiğini ileri sürmektedir. bkz. *a.g.e.* s. 211.
146. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53; 112.
147. Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", s. 379; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 129.Burada Reşid Rıza'nın taklid meselesine bakışını ortaya koyan önemli bir husus bulunmaktadır. Sürekli olarak taklid karşıtlığını dillendiren, üstelik taklidin her türlüsüne karşı çıkan Reşid Rıza'nın bu ifadesiyle taklidin sahasını ayırdığı anlaşılmaktadır. Burada ulü'l-emri taklid etmenin gerekliliği, onların vardığı hükmün "icmâ" değerinde olmasıyla izah edilmektedir.
148. Reşid Rıza, "Bâbü's-süâl ve'l-fetvâ, (el-Es'iletü'l-Bârisiyye)", s. 379-380; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 128-129. Krş, a.mlf., *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 211-212.
149. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 111.

Hz. Peygamber'in ashabı bu konuda örneklik ederek bu sahada re'y ve ictihadın kullanılması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Muaz b. Cebel'in hakkında nass bulunmayan konularda kendi re'y ve ictihadıyla hükmedeceğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber tarafından tasdik edilmesi bu yargıyı doğrulamaktadır.[150]

Reşid Rıza mütakip yıllarda kaleme aldığı bazı makalelerinde bu tasnifin kimi kavramlarını bütünüyle dinî ve dünyevî kelimeleriyle ifade eder. Tasnifin ilk kısmında yer alan inanç, ibadet ve ahlâk hükümlerini dinî hükümler, muamelâta ilişkin hükümleri ise dünyevî hükümler olarak belirlemeye devam etmekle birlikte, muamelât hükümlerinin sahası helâl ve haramların bir kısmını da içine alacak şekilde genişlemiştir. Ayrıca Reşid Rıza burada, daha önce kapalı kalan bazı hususlara da açıklık getirmektedir. Buna göre bir kısım helâl-haram konuları, siyaset, kaza ve âdâbdan müteşekkil olan "dünyevî hükümler" elde edildikleri delillere nazaran beş kısma ayrılırlar:

a) Birinci kısımda hakkında sarîh nass bulunan ve genel şer'î bir teklifin söz konusu olduğu konular yer alır. Burada, mevcut nassa muarız daha özel bir nass yahut konusu itibariyle genel bir nass olmadıkça mevcut nassla amel etmek gereklidir. Bu durumda nass terk edilerek bu genel kural veya özel nass tatbik edilir. Nitekim Hz. Ömer'in bazı ictihadlarında bu durum söz konusudur.

b) İkinci kısımda sahih bir nassın umumuyla, yahut ta'lil neticesinde veya mefhumu itibariyle açık bir şekilde delalet ettiği ve ilk nesil Müslümanların üzerinde görüş birliğine vardıkları ve amele esas kabul ettikleri hükümler yer alır. Bu kısımda da ilk kısımdaki durumun aynısı söz konusudur.

c) Gayr-i sarîh bir teklifî nassın yahut gayr-i sahîh bir hadisin varid olması durumunda ne yapılacağı konusunda hem ashabı kiram hem de fakihler ihtilaf hâlindedir. Taharet ve necâsete ilişkin bazı hükümler böyledir. Ashabın Bakara Sûresi'ndeki şarap içmeyle ilgili âyetin [219. âyet] tahrim ifade edip etmediği hususundaki ihtilafları da bu kısma dâhildir. Burada "her mükellef kendince ictihad etmeli ve fakat kendisine muhâlif olanları ayıplamamalı mıdır?" sorusu gündeme gelmektedir. Ancak bu sahadaki hükümlerin farklı bir yönü bulunmaktadır. Eğer mesele Kur'an ve Sünnet istinbatından elde edilmiş ve imamlar da bu yönde ictihadda bulunmuşlarsa kişi bu hükmün dinden olduğuna kanaat getirir ve Kitap ve Sünnetten de kendisine bir delil bulursa bununla amel edebilir. Ancak kazaî, siyâsî işler gibi amme işlerine müteallik bir konu söz konusuysa *ulü'l-emrin müşâvere yoluyla naklî bilgiyi tashih etmeleri ve*

150. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53.

neyin hükme delâlet ettiğini tespit etmeleri gereklidir. Böylelikle; mesele eğer, yukarıda zikredilen iki mesele içerisine dâhil edilebilirse edilir; bu mümkün olmaz ise mesele hakkında hüküm verilmemiş (*meskût anh*) gibi kabul edilir.

d) Kitap yahut Sünnet nassında varit olan şeylerin bir teklife yönelik olmayıp birtakım âdetlere işâret etmesi durumu. Meselâ; yeme içme, tıp vb. konularla ilgili hadisler böyledir. Müslümanlar için en uygunu bir mani olmadıkça ve bu durum bir maslahat veya genel bir menfaatle çelişmedikçe bunlarla amel etmektir. Bu durum Müslümanlar arası kardeşlik ve birliğin güçlenmesine de katkıda bulunabilir.

e) Şariin sustuğu ve hakkında fiili ve kavlî olarak hiçbir şey irâd etmediği konularda Allah'ın kulları mutlak mânâda muhayyerdirler ve hiç kimsenin hiçbir kimseyi onun izni olmaksızın bir şeyi yapmaya ya da terk etmeye zorlaması doğru değildir.[151]

Reşid Rıza'nın buraya kadar yer verdiği ifadelerinde göz ardı etmese de, kısmen kapalı bıraktığı bir konu bulunmaktadır. Dinin asıl ve esasını oluşturan iki temel kaynakta, yani Kur'an-ı Kerîm ve Sünnette yer alan ve kendisinin dünyevî olarak ifade ettiği hükümler karşısında nasıl bir tavır takınılacaktır? Yukarıda sıralanan beş maddenin ilkiyle belirlenen bu konu son derece muğlak kalmaktadır. Zira kendisi bir yandan Hindistan'da hadis karşıtlığının anlatıldığı *Menâr*'daki bir makalenin sonuna düştüğü bir notta, dini sadece ibadetlerden ibaret sayan ve Kitap ve Sünnette yer alan şer'î, siyasî, içtimaî ve medenî ahkâmın bağlayıcı olmadığını savunan görüşü mülhitlik olarak değerlendirmekte ve kendi yaklaşımının bundan ayrı tutulmasına vurgu yapmakta;[152] öte yandan da nasların bazı "özel" yahut "genel naslar" sebebiyle terk edilebileceğini söylemektedir. Ancak konuyla ilgili birçok yazısında, mesele kısmen göz ardı edilmekte, özellikle "genel nas" ifadesinin ne anlama geldiği hususu kapalı bırakılmaktadır. Müellifin buradaki kastını anlamak için, ilgili konulardaki diğer değerlendirmelerine bakmak gerekmektedir. Ancak tüm yazıları birlikte değerlendirildiğinde konu açıklık kazanmaktadır.

Müellif, söz konusu yazılarında kendi görüşünü destekleyen örnekleri ashab uygulamasından seçmektedir. Buna göre ashab, Hz. Peygamberin Sünnetine aykırı olma pahasına,[153] muâmelât sahasında maslahatın icâb ettirdiği ile hükmederlerdi. Ashab bu uygulamasıyla adeta asıl olanın cüziyyât ve fürûat değil

---

151. Reşid Rıza, *Tefsîr*, VII, 198-201; a.mlf., *Yüsrü'l-İslâm*, s. 76-77.
152. Reşid Rıza, "Ta'lîku'l-*Menâr*", *MM*, XXX/9 (30 Zilkade 1348/29 April 1930), s. 689.
153. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 114.Reşid Rıza'nın tam ifadesi şöyledir:

على أن الخليفة العادل عمر بن الخطاب رضي الله عنه قضى في مسائل كثيرة بخلاف ما كان على عهد النبي صلي الله عليه وسلم كمسألة الطلاق الثلاث ...

maslahat olduğunu ifade etmekteydiler.[154] "Ukûbât, hadler, medenî muameleler ve kazaî konuları içerisine alan" bu sahada,[155] İmam Malik ve diğer birçok fukaha da benzer bir yolu benimsemişlerdir. Dahası, Hanefilerin istihsan adını verdikleri uygulama da benzer düşüncelerin usûle yansımış hâlini oluşturmaktadır.[156] Buna göre esas itibariyle dünyevî hükümlerin tayin ve tespiti ile zamana göre tatbik hakkı ulü'l-emr adı verilen ulemâ ve yöneticiler zümresine ait olacaktır. Ancak ulü'l-emr mutlak yetkilerle donatılmış değildir ve onlara itaat mutlak bir itaat değildir. Hz. Peygamber'in de ifade ettiği gibi masiyet olan bir hususta kula itaat edilmez.[157] Muamelât sahası dinî sahaya dâhildir ve dinin bu sahada hükme varacak insanlardan istediği husus bu sahada hakka tâbi olma ve adaleti gerçekleştirmektir. Eğer yönetici bu sahada hak ve adaleti bulursa Allah'ın hükmünü de bulmuş demektir. Bu sahada tayin edici ifade "adalet nerede bulunursa, Allah'ın hükmü oradadır" cümlesidir.[158] Allah'ın insanlara adaletle hükmetmeyi emretmesi ve onlara bir ölçüt olarak mizânı vermesi de bunu göstermektedir. Allah'ın mizânı yukarıda da değinilen genel kaidelerdir. Adalet hakkı koruyan ve ona ulaştıran yoldur. Bizzat amaçlanan, adalettir, adalete götüren yollar zamana, mekâna ve duruma göre değişebilir. Ama adalet bakidir.[159]

İfadeleri bir bütün olarak ele alındığında görülen odur ki; Reşid Rıza, muamelât sahasının dine dâhil olduğunu düşünmekle birlikte, bu sahanın dünyevî

---

154. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 53-54. Reşid Rıza özellikle Hz. Ömer'in bazı ictihadlarının bunu ortaya koyduğunu düşünmektedir. O bu çerçevede bir mecliste üç defa boşama konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alarak kendi kanaatini destekleme cihetine gitmektedir. Aynı şekilde mut'a nikâhının hükmünün değiştirilmesi, hadlerin uygulanmasının yürürlükten kaldırılması, ribânın belli durumlarda cevazı, darü'l-harbde fasid akitlerin tamamının caiz olması yönündeki ashab ve fukaha kavillerini de bu çerçevede zikretmektedir. bkz. "Fetâvâ'l-Menâr, (el-Hükm bi'l-kavânîni'l-İnkiliziyyeti fi'l-Hind)", *MM*, VII/15 (Gurretü Şaban 1322/10 October 1904), s. 579-580; a.mlf., *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 114.

155. Reşid Rıza, yukarıda yer verdiğimiz fetvasında "dünyaya taalluk eden hükümler" başlığı altında bu üç konuya yer vermektedir. bkz. "Fetâvâ'l-Menâr, (el-Hükm bi'l-kavânîn)", s. 579.

156. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 54.O, istihsanı, kıyasa aykırı olarak ümmetin maslahatının icâb ettirdiği hükme varmak olarak tarif etmektedir.

157. Reşid Rıza, a.mlf., *Tefsîr*, VII, 201. Hadis için bkz. Buharî, "Ahkâm", 4; "Meğâzi", 59; Müslim, "İmâret", 39; Ebu Davud, "Cihad", 87; Nesâî, "Bey'at", 34; İbn Mâce, "Cihad", 40; Ahmed, *Müsned*, I, 129, 131; IV, 426, 427.

158. Reşid Rıza fukahanın kazaî hüküm, diyanî hüküm ayrımının ve Hz. Peygamber'in kendisine getirilen davalara deliline göre hüküm vermesi ve kimsenin delillerde hile yaparak Müslüman kardeşinin hakkını yememesine yönelik ifadesinin esas itibariyle muamelât sahasında adaletin gerçekleştirilmesini ortaya koyduğu kanaatindedir. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 117.

159. Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*, s. 117-118.

olaylara bakan bir yönünün olması mezkûr sahadaki kriterleri etkilemektedir. Ona göre İslâm dini, bu sahada küllî bazı kaideler va'zetmiştir. Bu kaidelerin en esaslısı insanlar arası ilişkilerde adaletin gerçekleştirilmesidir. Bir diğer kaide dinin insanların maslahatlarını gözetiyor olmasıdır. Yani Reşid Rıza'ya göre fıkhın en geniş alanı olan muamelât sahasını belirleyen kriterler oldukça üst bir çerçevede yer alan ve "genel nas" tabiriyle ifade edilen soyut kavramlardan oluşmaktadır. Bunun doğal sonucu mezkur sahanın bütünüyle insanî bir faaliyete açılmasıdır. Öyle ki, bu sahada varid olan naslar dahi adaleti temin etmenin olmazsa olmaz ölçütleri olarak görülmemekte; bu sahanın yegâne hâkimi olarak ulü'l-emr takdim edilmektedir. Neyin nasıl tatbik edileceğini karara bağlayacak olan onlardır. Daha sonraki değerlendirmelerinde "*ileri gelen ulemâ, ordu komutanları, yargı mensupları, büyük tüccar ve çiftçiler, kamu yararına çalışan kimseler, cemiyet ve şirket müdürleri, parti/fırka liderleri, gazete müdürleri ve gazetelerin önde gelen yazarları, doktorlar, avukatlar, savcılar ve her belde ahalisinin kendilerine itimat ve hürmet ettiği kişiler*"[160] olarak belirlenen ve parlamenter sistemde faaliyet gösteren ulü'l-emrin mclis çatısı altında verdiği karar dinî bir karar olarak değerlendirileceğine göre, insanların bu kişileri taklid etmesi gerekli olacaktır.[161]

SONUÇ YERİNE

Modern dönemde sıklıkla gündeme taşınan tecdîd kavramının klasik dünyada resmedilen çerçeveyle uyum hâlinde olduğunu ve dolayısıyla; mevcut taleplerin klasik tecdîd anlayışının bir devamı olduğunu söylemek mümkün değildir. Her ne kadar iki söylem, "kaynaklara dönüş" olarak nitelenebilecek bir olgu çerçevesinde benzerlik arz etse de, klasik tecdîd anlayışı İslâm ilim geleneğinin birikimlerini bir kenara bırakılıp bırakılmayacağı noktasında Reşid Rıza'nın da önemli bir temsilcisi olduğu modern anlayıştan farklılaşmaktadır.[162]

---

160. Reşid Rıza, *Tefsîr*, V, 188, 198–199.
161. Ulü'l-emrin bu sahadaki faaliyetleri ile müellifin ahkâm tasnifinin verdiği fetvalar üzerinden incelenmesi için bkz. Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi*, s. 267 vd.
162. Söz gelimi modern ıslah düşüncesi açısından önemli bir referans kaynağı olan Şah Veliyyullah Dihlevî (v. 1176/1762), otobiyografisinde "Hazreti Peygamber'den menkûl olan dını ona sonradan dâhil olan ve tahrif edilen hususlardan ayırdım; neyin Sünnet olduğunu ve neyin hangi fırkalar tarafından ihdâs edilmiş bid'at olduğunu ortaya koyup bunu ifade ettim"(*el-Cüzü'l-latîf fî tercemeti'l-abdi'z-za'îf*, *Şah Veliyyullah key Siyâsî Mektûbât*, nşr. Halîk Nizâmî, Lahor 1978 içinde, s. 200) demek sûretiyle bir anlamda müceddidlik iddiasında bulunmakla birlikte, fıkıh sahasında söz söylemenin sınırlarını dört Sünnî mezhebe mutabık kalmakla sınırlamaktadır. Bkz. *Hüccetul-*

Modern olguda, değişen şartlar muvacehesinde dinî yaşamın bir sorun hâlini aldığı ve İslâm ilimlerinin yetersiz olduğu yönünde bir söylem baskındır. Modern olgunun dile getirdiği teklif, ikili bir yaklaşım içermektedir. İlk aşamada dinin bizzat kendisinin nasıl anlaşılması gerekliliğine dair klasik metodolojiler terk edilerek, insanların doğrudan naslarla karşı karşıya kalmaları amaçlanmakta; ikinci aşamada ise modern dünyada şekillenen zihinler tarafından "anlaşılan" bu naslar, içinde bulunulan çağa taşınmaktadır. Ancak çoğunlukla bu ameliyenin geldiği nokta, mevcut kabullerin, içleri boşaltılan ve anlam aralıklarında ciddi farklılıklar ortaya çıkartılan dinî nas ve kavramlara söyletilmesine varmaktadır. Böylece "şurâ" demokrasiye, "ulü'l-emr" parlamentere, "icmâ" parlamento kararına tahvil edilmekte ve din çağdaş yaşama "uydurulmaktadır".

İki yaklaşım arasındaki tüm bu farklılıklar özellikle İslâmcı Modernizmin etkisiyle çağdaş İslâm düşüncesinde önemli bir yer edinen ve çoğu zaman birbirinin yerine kullanılan "tecdîd", "ıslah" ve "ihya" kavramlarını daha bir dikkatli ele almayı zorunlu kılmaktadır. Bu söylemin inşasında merkezî bir yeri bulunan Reşid Rıza'nın "tecdîd" anlayışıyla klasik dönem müelliflerinin anlayışları arasında yapılacak mukayese, İslâm ilim geleneğinin bu önemli kavramının değişim ve süreklilik açısından günümüzde aldığı hâli ortaya koyması açısından önemlidir. Bunu ortaya koymak, içinde bulunulan çağda din ile yaşanılan hayat arasındaki uçurumun giderilmesi için nasıl bir yol takip edilmesi gerektiği hususunda önemli açılımlara imkân verecektir.

Modern çağ için aynı zamanda yeni bir "fıkıh ve din anlayışı" geliştiren Reşid Rıza'nın düşüncelerin tesir ettiği kesimlerin başında Mısır'daki İhvan-ı Müslimîn hareketinin liderleri gelmektedir. Başta Hasan el-Bennâ (v. 1949) olmak üzere bu hareketin değişik liderlerinde somut karşılıkları olan bu düşüncelerin yansımasından biri "Fıkhü's-sünne" olarak niteleyebileceğimiz literatürdür. İlk ve en önemli örneklerinden birini İhvan'ın liderlerinden olan Seyyid Sâbık'ın (1915-2000) kaleme aldığı bu literatür[163] benzer bazı düşüncelerle şekillenen "Fıkhü's-sîre" literatürüyle birlikte Müslüman dünyada "kaynaklara dönüş" olgusunu yerleştirme amacını güden literatürler olarak uzun süre etkisini sürdürmüştür.

Son olarak; günümüzde özellikle Arap dünyasında ve Araplar eliyle İslâmî eğitimden geçirilen İslâm coğrafyasında "mezhep bağımsız" bir fıkıh anlayışı-

---

lahi'l-Baliğa, (nşr. Muhammed Şerîf Sukker), Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1992/1413, I, 442 vd.; *Ikdu'l-Cîd fî Ahkâmi'l-İctihad ve't-Taklîd*, (nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb), el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1398, s. 20 vd.

163. Seyyid Sabık eserini peyderpey kaleme almıştır. Taharet bahsini içeren ilk kısım, 1365/1946 yılında Hasan el-Bennâ'nın takdimiyle yayımlanmıştır. Daha sonra eserini genişleten müellif, yaklaşık 20 yıl süren bir çalışma ile eserini tamamlamıştır.

nın yerleşmesindeki en önemli etkenlerden birisinin bu miras olduğunu söylenebilir. Türkiye'de ilâhiyat çevrelerinde de uzun süre etkin olan bir "dinî kaynak tasavvuru" ve "fıkıh düşüncesi "anlayışının temel kaynaklarından birisinin Reşid Rıza olduğu iddia edilebilir.[164]

164. Reşid Rıza'nın kendisinden sonrasına etkisi için bkz. Özgür Kavak, "İslâmcı Modernizmin Fıkhî Mirası: Hadis ve Sîret Merkezli Kaynaklara Dönüş Projeleri ve Türkiye'ye Etkileri", Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü, İstanbul, Türkiye, (2009). [*Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü* (ed. Eyyüp Said Kaya, İstanbul 2010 içinde), s. 85-107].

İSLÂM ŞAİRİ OLARAK MEHMET ÂKİF*

Ali Öztürk**

GİRİŞ

Mehmet Âkif Ersoy, geçen yüzyılda ülkemizin geçirdiği en trajik döneme tanıklık etmiş ve bu tanıklığını yüksek sesle dile getirmiş, avazı dünya durdukça işitilmeye devam edecek olan tarihî ve edebî bir simadır. Şahsî ve ahlâkî meziyetleri yanında, memleketimizin ve bütün İslâm dünyasının ızdıraplarını derinden hissedip içinde yaşadığı topluma edebî bir lisan ile aksettirmesi onu değerli kılmaktadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki; Mehmet Âkif bir İslâm şairidir ve kendisine lâyık görülen bu sıfatın hakkını verdiğini söylemek, bir hakkın tesliminden başka bir şey değildir. Zira, hem şahsını hem de kalemini İslâm'ın ve Müslümanların meselelerine hasrettiğine hayatı ve eserleri şahitlik etmektedir. Şu kadar var ki; onun anlayışında İslâm, tarihiyle, coğrafyasıyla, kültürüyle bütün bir İslâm ümmeti demekti ve o da şairin yaşadığı dönemde perişan bir hâldeydi. İslâm dünyası, birliğini, azmini, cesaretini kaybetmiş ve düşmanları karşısında zayıf düşmüştü. O, İslâm ümmetine izzetini tekrar kazandırma gayretiyle kalemini âdeta bir kılıç gibi kullanarak Müslümanların birliğine yönelik tehditlere karşı açık cephe almıştır. İslâm âleminin önemli bir kısmına ulaşan *Sırat-*

---

* Bu makale, Nisan 2011'de gerçekleştirilen "İslâmî Türk Edebiyatı" sempozyumunda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Türk İslâm Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

müstakîm ve *Sebîlürreşâd* mecmualarında yayımladığı şiir, tercüme ve makaleleriyle, özellikle Türk dünyasındaki münevverler üzerinde etkili olmuş; Hakkı Süha Sezgin'in de belirttiği gibi[1] Mısır'dan Hind'e, Suriye'den Hicaz'a kadar "şâir-i İslâm" olarak tanınmıştır. Milli Mücadele'ye katılmak üzere Ankara'ya "İslâm Şairi" sıfatıyla davet edilmesi de böyle bir nitelendirmenin nasıl hüsnükabul gördüğünü açıklar mahiyettedir. Dahası, Birinci Meclisteki milletvekilliği görevini yapmak üzere kendisine verilen mazbatanın meslek hanesinde "İslâm Şairi" yazıyor olması bu sıfatın kendisi tarafından da benimsendiğini göstermektedir.[2]

Makalemizde "İslâm şairi" Mehmet Âkif 'in doğrudan şiir yoluyla ifade etmeye çalıştığı İslâmî ideali ve dinî edebiyatımıza yaptığı katkıyı ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken edebiyatımızın dinî türleri ve konuları çerçevesinde Âkif 'in şiirlerine yaklaşmayı deneyeceğiz. Ancak Âkif gibi dinî edebiyatın odağında yer alan bir büyük kıymetin eserlerini bu tarz bir tasnife tâbi tutmak kolay olmayabilir; ancak konunun bir makale çerçevesinde sunulacak olması böyle bir sınırlamayı zorunlu kılmaktadır.

ÂKİF'İN ZİHİN DÜNYASI VE ŞİİR ANLAYIŞI

Âkif, üzerinde yaşadığımız coğrafyanın çalkantılı bir döneminde, kişiliklerin, zihniyetlerin alabildiğine savrulduğu kaotik bir ortamda, iktidardakilerle ters düşmek pahasına sabitkadem kalabilmiş bir şairdir. Orhan Okay'ın yerinde tespitiyle o, 1908 sonrası siyaset ve fikir arenası ortasında müstesna ve tutarlı tek şahsiyettir.[3] Çocukluğundan itibaren zihin dünyasını şekillendiren dinî hissiyat ve hassasiyeti, tıpkı sağlam karakteri gibi, hiç değişmemiştir. Değişen, sadece bulunduğu mekâna, sosyal çevresine, yaşına ve memleketin siyasî durumuna bağlı olarak farklılık gösterebilen ruh hâli ve buna paralel farklılaşan üslûbudur. Söz gelimi Milli Mücadele yıllarında doğrudan cemiyet meseleleriyle alâkalı yazdığı şiirler, Mısır'a gittikten sonra, yerini iç âlemine yönelik şiirlere bırakmıştır.

Yaşadığı dönem boyunca memleketin geçirdiği siyasî dönüşümler, ülkemizin işgal edilmeye çalışıldığı, savaş yıllarının yol açtığı büyük sarsıntılar, Âkif 'in

---

1. Hakkı Süha Gezgin,"Şair Âkif İhtifali", *Sessiz Yaşadım, Matbuatta Mehmet Âkif 1936-1940,* (Hzl. İsmail Kara-Fulya İbanoğlu), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 302.
2. Bu konuda geniş bilgi için D. Mehmet Doğan'ın *İslâm Şairi İstiklâl Şairi Mehmed Âkif* (Yazar Yayınları, Ankara 2011) isimli eserine bakılabilir.
3. Orhan Okay, *Mehmet Âkif, Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara 1989, s. 5.

şiirlerinin ana mihverini oluşturmuştur. Meşrûtiyet'in ilanından itibaren son zamanlarına kadar, memleketimizde ne olmuşsa hepsi ya açık bir sûrette, ya ima ve telmih sûretiyle *Safahat*'ına kaydedilmiştir.[4] İçinde yaşadığı toplumun hâl-i pür-melâlini bu kadar geniş ve etkili şekilde eserlerine aksettiren başka bir şairimiz yoktur, denilebilir. Şahsi duygu ve üzüntülerini bir kenara bırakan şair, cemiyetin üzüntülerini kendi derdi bilmiştir. O, Faruk Kadri Timurtaş'ın benzetmesiyle, "Bâis-i şekvâ bize hüzn-i umûmidir Kemal / Kendi derdi gönlümün billâh gelmez yâdına" diyen, Namık Kemal ile aynı esastan hareket etmiştir.[5] Öğrencisi ve yakın arkadaşı Hasan Basri Çantay, Âkif'in şiirlerinin baştan başa vatanperverâne olduğunu, onların içinde aşka, bâdeye, hevâiyata ait tek bir mısra bulunamadığını, yazdığı Bahariyye'sinde[6] bile onun vatana ağladığını ifade etmiştir.[7]

Mehmet Âkif, savunduğu değerlerin hepsini "İslâm Dini" ile ilişkilendirmektedir; zira onun düşüncesinde din, hayatın merkezinde yer almaktadır. Bu aynı zamanda millet olmanın da bir gereğidir. Zira büyük milletlerin her biri dinlerine sahip çıkma konusunda son derece hassastırlar. Her millette bir iki dinsiz olması tabiî karşılanabilir; ancak, bir milletin topyekûn dinsiz olması düşünülemez:

Hangi millettir ki efradında yoktur hiss-i din?
En büyük akvâma bir bak: Dîni her şeyden metin.[8]

Âkif'e göre memleket elden giderse din de gider. Süleymaniye Kürsüsü"nde Sibiryalı vaiz Abdürreşid İbrahim'e söylettiği, "Memleket mahvoluyor, din de berâber gidiyor"[9] mısraı Âkif'in düşünce evrenindeki vatan ve din birlikteliğine işaret etmektedir. Yaşadığı dönemde onun yüksek idealini en iyi değerlendirenlerden biri olan Cenab Şahabeddin, şairin zihnindeki din ve vatan ayrılmazlığını şu sözlerle anlatıyor: "Onun kalbi fâni hislerden çok uzak ve çok yüksek iki aşk ile yanar: Din aşkı, vatan aşkı... Âkif'in iki gözünde birer yaş görseniz tereddütsüz hükmedebilirsiniz ki biri üzerinde güzel sancağımız sallanan güzel yerlere, öteki on dört asır evvel Arabistan'da doğan hakikat güneşine aittir. Ne yazsa mülhimi [ilham edeni] ikisinden biri olur."[10]

---

4. Cemil Sena Ongun, Mehmet Âkif, İstanbul 1947, s. 56.
5. Faruk Kadri Timurtaş, *Mehmet Âkif ve Cemiyetimiz*, Ankara 1987, s. 47.
6. Bu şiir için bkz. *Safahat*, s. 195.
7. Hasan Basri Çantay, *Âkifname (Mehmed Âkif)*, İstanbul 1966, s. 25.
8. Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat* (Hzl. M. Ertuğrul Düzdağ), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2007, s. 194.
9. *Safahat*, s. 147.
10. Cenab Şahabeddin, "Memleket Mütefekkirlerinin İhtisasları", *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, (Hzl. Eşref Edib Fergan), *İstanbul 1938*, s. 340.

İşte Âkif ülkemizin ve insanımızın geçirdiği sıkıntılı dönemlerde, bir mürşid ve kılavuz tavrıyla, zor günler geçiren cemiyetin irşadı için çaba göstermiştir. Bütün bunları yaparken Kur'an-ı Kerim'in rehberliğine başvurulması gerektiğine inanmıştır:

İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyle bilin,
Ne mezarlıkda okunmak, ne de fal bakmak için![11]

Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı,
Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı.[12]

Bu mısralarda anlatmak istediği şeyi, aslında Âkif, *Safahat*'ının kimi şiirlerinde örneklendirmektedir. "Hakkın Sesleri", "Hatıralar" ve "Gölgeler"deki bazı şiirleri, Kur'an'ı asrın idrakine söyletmenin adeta şiirsel bir ifadesidir. Diğer taraftan onun dinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan içtimaî hastalıklara değinen yukarıdaki mısraların nasıl anlaşılması gerektiğine dair de bir ipucudur.[13]

Âkif'in gerçekten iyi bir Kur'an müktesebatına sahip olduğu biliniyor. Yakın arkadaşı Mithat Cemal'in tabiriyle[14] "Kur'anlı ev"de dünyaya gelmiş, vefat edinceye kadar da Kur'an'la hemhâl olmuştur.[15] Kur'an-ı Kerim ile olan ünsiyetini kendisi şöyle anlatmaktadır: "Tahsil-i âliyi bitirdikten sonra hafız oldum, fakat ondan evvel Kur'an'ı okuya okuya gayet pişkin bir hale getirdiğim için zaten hıfz ile aramda uzun bir mesafe yoktu. Az bir müddet içinde Kur'an'ı ezberleyiverdim."[16] Kur'an-ı Kerim'i hıfz etmiş, tercüme edecek, hatta tefsir edecek kadar Arapçaya ve İslâmî ilimlere vâkıf biri olarak Âkif'in şiirlerinde Kur'an'a sıklıkla müracaat ettiği müşahede edilmektedir. "Hakkın Sesleri"nde bir şiir hariç tamamı; "Hatıralar"daki çoğu şiirleri, başlık yerine bir âyet ve meali bulunan âdeta manzum tefsir gibidir. Ayrıca hafızlığını tamamladığı yıllarda yazdığı ve 1895'te *Mekteb* Mecmuası'nda yayımlanan eski şiirlerinden biri

---

11. *Safahat*, s. 153
12. *Safahat*, s. 378.
13. Âkif'in zihin dünyasını tanımadan salt metinden hareketle Âkif'in hiç de kastetmediği bir anlamı çıkarmak da doğru değildir. Merhum Mahir İz, zikredilen beyti açıklarken, bu beyitleri okuyan ve fıkıh usûlünden haberdar olmayan bazı kişilerin Kur'an'dan hükümler çıkartıp içtihat edebileceğini zannederek yanıldıklarına dikkat çeker ve bu kimselerin Âkif Bey'in ilmî hüviyetinden haberdar olmadıklarını belirtir. bkz. Mahir İz, *Üstadım Mehmed Âkif*, (Hzl. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2011, s. 88.
14. Mithat Cemal, *Mehmet Âkif, Ankara* 1990, s. 159.
15. Etraflı bir değerlendirme için bkz. Mustafa Özçelik, "Kur'an Şairi Mehmet Âkif", *Bülbülün Şarkısı Mehmet Âkif Kitabı* (Editörler: Mustafa Kara-Bilal Kemikli), Bursa 2007, ss. 145-153.
16. Eşref Edip Fergan, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, s. 520.

de "Kur'an'a Hitap" başlığını taşımaktaydı.[17] Bunların haricinde pek çok şiirinde bazen lafız olarak bazen de mânâ olarak Kur'an'dan iktibaslar yapmıştır. En sık başvurduğu âyetlerden biri, "insan için ancak çalıştığının karşılığı vardır." mealindeki Necm Sûresi'nin otuz dokuzuncu âyetidir:

"Leyse li'l-insâni illâ mâ se'â" derken Hudâ;
Anlamam hiç meskenetten sen ne beklersin daha[18]

Cihan kânûn-ı sa'yin, bak, nasıl bir hisle münkâdı!
Ne yaptın? "Leyse li'l-insâni illâ mâ-se'â" vardı!.."[19]

Âkif'in şiir anlayışına gelecek olursak, onun *Safahat*'ın başına koyduğu "Bana sor sevgili kâri' sana ben söyleyeyim"[20] mısraıyla başlayan kısa şiiri başta olmak üzere, pek çok yerde bunu görmek mümkündür. Şiir yazmaktan maksadının hakikati beyan olduğunu "Süleymaniye Kürsüsünde" yer alan şu mısralarında pek sarih bir biçimde ifade etmiştir:

– Hayır, hayâl ile yoktur benim alışverişim...
İnan ki: Her ne demişsem görüp de söylemişim.
Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek:
Sözüm odun gibi olsun; hakîkat olsun tek![21]

Âkif'in şiir anlayışını ortaya koyan dikkat çekici örneklerden biri de, şiiri ve şairleri "hırpalayan" Köse İmam'a karşı Hocazâde'nin cılız sayılabilecek savunması çerçevesinde, söz konusu ikilinin muhaveresinin anlatıldığı Altıncı Kitap "Asım"da yer almaktadır:

Şi're meslek diye, oğlum, verilir miydi emek?
Âh, vaktiyle gelip bir danışsaydın Köse'ne.
Senin olmuştu bugün belki o kırk altı sene.
– Ama pek hırpaladın şi'ri...
– Evet, hırpaladım:
Çünkü merkep değilim, ben de mürekkep yaladım,
Ben de târîh okudum; âlemi az çok bilirim.
"Şuarâ" dendi mi, birdenbire oynar sinirim.
İyi gün dostu herifler, o ne yardakçı gürûh,

17. Orhan Okay-M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Âkif Ersoy", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 435.
18. *Safahat*, s. 25.
19. *Safahat*, s. 177.
20. *Safahat*, s. 5.
21. *Safahat*, s. 204.

O ne müstekreh adamlar! Hani bakmak mekrûh.
Dalkavukluktaki idmanları sermâyeleri...
Onlar azdırdı, evet, başlıca pes-pâyeleri.
Bu sıkılmazlara "medh et!" diye mangır sunarak,
Ne erâzil adam olmuş, oku târîhi de bak!
Edebiyyâta edebsizliği onlar soktu
Yoksa, din perdesi altında bu isyan yoktu:
Sürdüler Türk'e "tasavvuf" diye olgun şırayı;
Muttasıl şimdi "hakîkat" kusuyor Sıdkı Dayı!
Bu cihan boş, yalnız bir rakı hak, bir de şarâb;
Kıble: Tezgah başı, meyhâneci oğlan: Mihrab
Git o "dîvan"mı ne karn'ağrısıdır, aç da onu,
*Kokla bir kere, kokar mis gibi "Sandıkburnu!"**
Beni söyletme neler var daha!
– Tekmilleyiver!..
Sâde pek sövme ki, Peygamberimiz şi'ri sever.
– Vâkıâ "inne mine'ş-şi'ri..." büyük bir ni'met;
Dikkat etsen: Yine sevdikleri, lakin, hikmet.
Ben ki Attâr ile Sa'dî'yi okur, hem severim;
Başka vâdîleri tutmuşlara ancak söverim.[22]

Mehmet Âkif, şiirlerinden başka, *Sebîlürreşâd*'ın ilk sayısında (1912) yer alan "Edebiyat" başlıklı makalesinde de sanat anlayışını etraflıca ortaya koymuş; o devirlerde sıkça dillendirilen "sanat sanat içindir, sanatta gaye yine sanattır" görüşüne karşı açıkça tavır almıştır. Bir nevi manifesto niteliğindeki makalesinde şiir anlayışını, sanat görüşünü, hangi mevzularda yazacağını, hedef kitlesini, nasıl bir dil ve üslûp kullanacağını açıklamıştır. Bu konudaki kanaatini merak eden öğrenciye o sözlerin yeni olmadığını, uyan kimse de bulunmadığını, "sanat sanat içindir." düsturunun ortaya atılmasına rağmen hiçbir edibin maksat gözetmekten kendini alamadığını, dolayısıyla bu düsturun iflas ettiğini, madem bu düsturlara uyulmuyorsa sanatı birtakım hasis emellere, sefil ve müstekreh maksatlara âlet edinmektense ulvî, pâk, asil, necip duygulara düşüncelere vasıta kılmanın daha makûl olacağını ifade etmiştir.[23]

Onun inancı, hayat tarzı, savunduğu fikirler ve bunlara paralel olan şiir anlayışı, bazı kesimlerce eleştirilmiştir. Şurası bir gerçek ki, Âkif'in şiiri çoğu za-

---

* Sandıkburnu: Yenikapı'daki tarihî meyhanelerin olduğu yer.

22. *Safahat*, s. 323-324.

23. Çantay, *Âkifname*, s. 53-54; Bu konudaki görüşleri için ayrıca bkz. Orhan Şaik Gökyay, "Mehmet Âkif Ersoy'un Sanat ve Şiir Anlayışı Üzerine", *Tarih ve Toplum*, Sayı: 39, Mart 1987, s. 20-24.

man ideolojik tartışmaların gölgesinde konuşulmuştur. Onun düşünce ve yaşantısını benimsemeyenler, şiirlerinin büyüklüğünü de görmezden gelmişlerdir. Şiirleri, dinî alana hasredilmeye çalışılmış; sanatı, siyasî çekişmelere kurban edilmek istenmiştir.[24]

Bu haksız taarruzlarla birlikte yaşadığı dönemde kuvvetli destekçileri de olmuştur. Ferid Kam Bey, Âkif'e yazdığı 12 Haziran 1913 tarihli mektubunda onun sanat anlayışını övmüş, muarızlarını eleştirmiştir. Üçüncü Kitabın sonuna ilave edilen bu mektupta Ferid Bey, Âkif'in sanatı ile ilgili şunları söylemektedir:

"(...) İhtimal ki 'Sanat sanat içindir; sanattan maksad yine sanattır; sanatta dinî, ahlâkî, siyasî bir gaye aramak abestir' diye, senin mesleğine itiraz edenler, onu hoş görmeyenler vardır. Fakat o hâlde, yani sanat hakkında bu düstur kabul edildiği takdirde, onu dinsizliğe, ahlâksızlığa da âlet ittihaz etmemek lazım gelir. Zira sanat, bu sûretle kayıttan âzade edilmiş olmayıp, belki kuyûdun en berbatıyla takyit edilmiş olur. Çünkü sen sanatta gaye aramıyorsun; lakin gayede sanat arıyorsun. Mesleğin tamamıyla maksadını temine kâfidir..."[25]

Ferid Kam'ın da ifade ettiği gibi Âkif, gayesini iyi tespit etmiş ve bu gayeyi ifade için sanat formunu kullanmıştır. Onun gayesi cemiyete faydalı olmaktır. Bu yüzden cemiyet hayatı onun şiiri için emsalsiz bir veri kaynağıdır. Nurettin Topçu, onun eserinde en bayağı Realizm ile en cesur İdealizmin kucaklaştığını, en kaba tasvir sahneleri ile en ulvî hayallerin baş başa durduğunu söylemektedir.[26] Buradan bakıldığında onun, her ne kadar fikirleriyle İdealizmin sınırlarında dolaşsa da, sanatında Realizmden ayrılmadığı görülmektedir. Özetle belirtmek gerekirse; Âkif'in şiirleri gerçek hayattan asla kopuk değildir. Bilakis, İslâm dünyasının hatta diğer memleketlerin umûmiumûmi manzarası, onun şiirlerinin en önemli ilham kaynağıdır. Sezai Karakoç'un[27] ifadesiyle söyleyecek olursak Türk edebiyatında onun kadar hayatı şiire ve şiiri hayata sokmuş bir başka şair yoktur.

ÂKİF'İN ŞİİRİNDE DİNÎ TÜR VE KONULAR

Âkif'in şiirlerinde pek çok edebî türe ait örnek bulabilmek mümkündür. Ancak biz burada, incelememizin sınırlarını gözeterek, onun sadece tevhid, münâcât ve naat türlerinde yazmış olduğu bazı şiirleri üzerinde duracağız.

---

24. Bu tartışmalar hakkında fikir edinmek bkz. Fulya İbanoğlu, "Giriş", *Sessiz Yaşadım, Matbuatta Mehmet Âkif 1936-1940*, ss. 19-41.
25. *Safahat*, s. 200.
26. Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif*, İstanbul 1970, s. 88.
27. Sezai Karakoç, *Mehmed Âkif*, s. 37.

Birinci Kitapta yer alan "Tevhîd yâhud Feryâd" başlıklı şiir, dinî edebiyatımız açısından son derece önemli metafizik konuların işlendiği bir şiirdir. Söz konusu şiir, başlığından da anlaşılacağı gibi, Allah'ın birliği ve yüceliği; O'nun her şeye gücü yeten yegâne varlık olduğu vb. hakikatlerin açıklandığı, dinî edebiyatımızdaki "Tevhid" türünün bir örneğidir. Bununla birlikte şiirin başlığındaki "Feryâd" kelimesinin şiire münâcât rengi kattığını da göz ardı etmemek lazımdır. Şiirin başlangıcında Allah'ın ululuğu ve yüceliği anlatılmakta, insan idrakiyle tam olarak anlaşılamayacağına dikkat çekilmektedir. Şiirin ikinci kısmında varlıktaki gayeye kafa yormakta, ancak, varlık âleminde olan bitenler karşısında şaşkınlığını gizleyememektedir:

Bir sahne midir yoksa bu âlem nazarında?
Bir sahne ki milyarla oyun var üzerinde![28]

Dünya üzerindeki her şeyin âdeta bir Fâil'in icbarını zorunlu kıldığını düşünen şairimiz, "Cebrî değilim... Olsam İlâhî ne suçum var?"[29] diyerek yüce Allah'ın o her şeyi kuşatan küllî iradesi karşısında çaresizliğini dile getirmektedir. Şiirin üçüncü kısmında, yaşanılanların "Celâl" sıfatının bir tecellîsi olduğunu, "Cemâl" sıfatının tecellîsi için şairane bir üslûpla yaratıcıya sitem etmektedir:

Her ân ediyorsun bizi makhûr-i celâlin
Kurbân olayım nerde senin, nerde cemâlin?
Sendense eğer çektiğimiz bunca devâhî,
Kimden kime feryâd edelim, söyle İlâhî![30]
...

Dördüncü bölümde, dingin bir ruh hâliyle karşımıza çıkan şair, bütün bu ızdıraplardan kurtulmak için tek çare olarak kalpte yıldız gibi parlayan imana sarılmaktadır:

İmandır o cevher ki İlâhî ne büyüktür...
İmansız olan paslı yürek sînede yüktür![31]

İmansız olanların, mülhidlerin payına düşen ise ümitsizliktir. Onlar, teselli bulacak iman nimetinden de mahrûm kalmışlardır. Âkif, onlar için de Allah'ın merhametini istemektedir:

---

28. *Safahat*, s. 16.
29. *Safahat*, s. 17.
30. *Safahat*, s. 17.
31. *Safahat*, s. 18.

Mü'minlere imdâda yetiş merhametinle,
Mülhidlere lakin daha çok merhamet eyle:[32]

Âkif'in münâcât türünde yazdığı başka şiirler de bulunmaktadır. "Hakkın Sesleri"ndeki birinci şiir, Cenâb-ı Hak'ka yer yer sitemli ifadelerin de yer aldığı bir yakarıştır. "Meşiet", "isbat", "vücûd" "Celâl" ve "Cemâl" gibi kelâmî ve tasavvufî kavramların ustaca kullanıldığı şiirin derununda bir zihin mesaisinin yattığı ortaya çıkıyor. Şiirde Müslümanların düştüğü perişan durum, Allah'a şikâyet edilmektedir. Şiirin sonunda, "Sus ey divane!.." diye kendisine seslenerek adetullâhın değişmeyeceği, fıtratın ahkâmının feryâdı dinlemeyeceği ve Necm Sûresi'nin, "İnsan için ancak kendi çalıştığı vardır." mealindeki otuz dokuzuncu âyeti iktibas edilerek insanın sadece kendi çabalarına güvenmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

"Hakkın Sesleri"ndeki "Yâ Rab, bu uğursuz gecenin yok mu sabâhı? / Mahşerde mi bîçârelerin, yoksa felâhı! / Nur istiyoruz... Sen bize yangın veriyorsun / "Yandık!" diyoruz... Boğmaya kan gönderiyorsun!"[33] mısralarıyla başlayan beşinci şiir de âdeta mazlum bir milletin çığlığı gibidir ve Yaratıcıdan adalet talep edilmektedir. Ayrıca "Gölgeler"de yer alan ve tasavvufî imgeler içeren şiirleri de münâcât olarak değerlendirmek mümkündür. Bunlardan başka, *Safahat*'taki bazı şiirlerin içerisinde, "Ya İlâhî!", "Ya Rab!" nidalarıyla başlayan münâcât özelliği taşıyan manzum parçaların bulunduğunu da ilave etmek gerekir.

Zaman zaman çaresizliğe düşen Âkif'in bu türdeki şiirlerinde Yüce Yaratıcıya sitemkâr ifadelerle seslendiğini görmekteyiz. Bu tarz yakınmaları isyan gibi görmek ve göstermek doğru değildir; bilakis, şiir dilinin imkân ve sınırlarını çok iyi tayin eden mü'min ve mütedeyyin bir şairin acziyet ifadesi olan serzenişleri şeklinde değerlendirmek, kanaatimizce daha uygundur. Meselâ, "Tevhîd yâhud Feryâd" başlıklı şiirindeki "Cebrî değilim... Olsam İlâhî ne suçum var?"[34] mısraı Merhum Mahir İz'in izah ettiği gibi[35] "Ben Cebriye mezhebine mensup değilim. Fakat yarabbi –şu gördüklerim karşısında öyle düşünsem de suçumu affet." şeklinde anlaşılmalıdır. Yoksa Cenâb-ı Hakk'a karşı dindar bir insanın "işte saydım döktüm, hepsi sendendir. Cebri değilim ama olsam da kabahatim yok" demesi mânâsı verilmemelidir.

Dinî edebiyatımız bakımından Âkif'in üzerinde durulması gereken lirik şiirlerinden biri de Hz. Peygamber'i ve onun kutsal kabrini konu edindiği "Necid Çöllerinden Medine'ye" başlıklı şiiridir. Hz. Peygamberin huzuru, mü'minlerin

32. *Safahat*, s. 19.
33. *Safahat*, s. 187.
34. *Safahat*, s. 17.
35. Mahir İz, *a.g.e.* s. 151.

en duygulu, en hassas olduğu bir mekândır. Bu mekâna erişme saadetine nail olan Âkif, gönlünden geldiği şekliyle Hz. Muhammed (s.a.s.)'e duyduğu sevgiyi mısralara dökerek onun âşıklarına hediye etmiştir. Diğer bazı şiirlerinde olduğu gibi bu şiirinde de, bütün zamanların en muhteşem aşk hikâyesi olan "Leylâ vü Mecnûn"un, şairimize ilham kaynağı olduğu görülmektedir. Bu şiirde Leylâ, Hz. Peygamber'i ve onun mübarek mekânını, Mecnûn ise, buraya ulaşmak için yollara düşmüş peygamber âşıklarını temsil eder. Şair, Hz. Peygamber'in kabrinin bulunduğu yeşil kubbeyi, cananının yeşil yurdunu "hayme-i Leylâ" (Leylâ'nın çadırı) olarak nitelendirmektedir. Mecnûnlar -ki şairin kendisi de bu kervanda yer alan bağrı yanık Mecnunlardan biridir- uçsuz bucaksız kızgın alevler soluyan cehennem timsali, çöllerden koşar adımlarla Leylâ'ya kavuşmak için ilerlemektedirler.

Âkif, bu şiirinde pek çok sahneyi gözümüzün önüne sermiştir. Meselâ; bunlardan biri, onun düşüncesinin temelini teşkil eden "İslâm Birliği" hayali, işte tam burada, Hz. Peygamber'in yüksek huzurunda gerçekleşmiştir:

Evet, o koskoca âlem... Tunuslu, Afganlı,
Transvalli, Buhârâlı, Çinli, Sûdanlı,
Habeşli, Hıyveli, Kaşgarlı, yerli, Hersekli,
Serendib'in, Cava'nın, Mağrib'in bütün şekli;[36]

Mescid-i Nebi'de, Hz. Peygamber'in merkadinin önünde, kalabalıkları yararak gelen bir Sudanlının (Kendisini Sudanlı kimliğiyle gizleyen bu zat büyük ihtimalle şairin kendisidir.[37]) Hz. Peygamber'e ilticası şöyle şiirleştirilmiştir:

Henüz duâ ediyordum ki, "Yâ Resulallâh!"
Nidâsı kükreyerek, bir kanadlı tayf-ı siyâh,
Basıp eşikleri tutmuş yığınla gölgelere,
Süzüldü uçtaki "Babü's-Selâm" önünde yere.
Mehîb sayhası hâlâ fezâda çınlardı,
Ki yükselip yeniden, yardı geçti eb'âdı.
Düşünce Ravza-i Peygamber'in ayaklarına;
Sarıldı göğsüne çarpan demir kuşaklarına.
Dikildi cebhe-i dîdâr önünde, müstağrak.
Diyordu inleyerek:
– Yâ Nebî, şu hâlime bak!
Nasıl ki bağrı yanar, gün kızınca, sahrânın;

36. *Safahat*, s. 309.
37. Bkz. M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar II*, İstanbul 2000, s. 141.

Benim de rûhumu yaktıkça yaktı hicrânın!
Harîm-i pâkine can atmak istedim durdum;
Gerildi karşıma yıllarca âilem, yurdum.
"Tahammül et!" dediler... Hangi bir zamâna kadar?
Ne bitmez olsa tahammül, onun da bir sonu var!
Gözümde tüttü bu andıkça yandığım toprak;
Önümde durmadı artık, ne hânümân, ne ocak...
Yıkıldı hepsi... Ben aştım diyâr-ı Sûdân'ı,
Üç ay "Tihâme!" deyip çiğnedim beyâbânı.
Kemiklerim bile yanmıştı belki sahrâda;
Yetişmeseydin eğer, yâ Muhammed, imdâda:
Eserdi kumda yüzerken serin serin nefesin;
Akar sular gibi çağlardı her tarafta sesin!
İrâdem olduğu gündür senin irâdene râm,
Bir ân için bana yollarda durmak oldu harâm.
Bütün heyâkil-i hilkatle hasbihâl ettim;
Leyâle derdimi döktüm, cibâli söylettim!
Yanıp tutuşmadan aylarca yummadım gözümü...
Nücûma sor ki bu kirpikler uyku görmüş mü?
Azâb-ı hecrine katlandım elli üç senedir...
Sonunda alnıma çarpan bu zâlim örtü nedir?
Beş altı sîneyi hicrân içinde inleterek
Çıkan yüreklere hüsran mı, merhamet mi gerek?
Demir nikâbını kaldır mezâr-ı pâkinden;
Bu hasta rûhumu artık ayırma hâkinden!
Nedir o meş'âle? Nûrun mu? Yâ Resûlallâh!..
...
Sükûn içinde bir an geçti, sonra bir kısa "ah!"...
Ne gördüm, oh! Serilmiş zemîne Sûdanlı...
Başında, ağlayarak bir zavallı Seylânlı,
Öpüp öpüp kapıyor elleriyle gözlerini.

Bitince hârice nakliyle gasli, tekfîni,
"Bakî"'a gitti şehîdin vücûd-ı fânîsi;
"Harem"de kaldı, fakat rûh-ı câvidânîsi.[38]

"Pek Hazin Bir Mevlid Gecesi" adını taşıyan kısa şiirinde Âkif, Mevlid Kandili münasebetiyle Hz Peygamber'e seslenme imkânı buluyor:

38. *Safahat*, s. 312-313.

Yıllar geçiyor ki, yâ Muhammed,
Aylar bize hep Muharrem oldu!
Akşam ne güneşli bir geceydi...
Eyvah, oda leyl-i mâtem oldu![39]

Yedinci kitap Gölgeler'de "Mevlid-i Nebi" adıyla altı mısralık bir başka mevlid şiiri daha bulunmaktadır. Peygamberimizin doğumu münasebetiyle yazılmış olan "Bir Gece" isimli şiir de, yine Gölgeler'de yer almaktadır:

On dört asır evvel, yine bir böyle geceydi
Kumdan, ayın on dördü, bir öksüz çıkıverdi!
Lakin, o ne hüsrandır ki: Hissetmedi gözler;
Kaç bin senedir, hâlbuki bekleşmedelerdi!"[40]

Yukarıda bahsi geçen türlerin yanı sıra Mehmet Âkif'in şiirlerinde dinî hayatının pek çok veçhesine ait şiirlere rastlamak mümkündür. Necla Pekolcay, Âkif'in *Safahat*'ında doğrudan doğruya din ile alâkalı 41 konu tespit etmiştir. Pekolcay'a göre, Kur'an-ı Kerim'de insan hayatının bütün meseleleri yer alır ve insana yol gösterilir. Mehmet Âkif de bu konuların hemen hepsine temas etmiştir.[41] Biz de burada, incelememizin sınırları çerçevesinde Âkif'in şiirlerinde öne çıkan bazı dinî kavram ve konulara değineceğiz.

Âkif'in şiirlerinde en belirgin dinî kavramlardan biri, Müslümanların cemiyet hayatında merkezî bir konumda olan ve İslâm medeniyetinin de menşei olan camidir. Âkif için cami, mezardan önceki son durak değil, bilakis, çocukluğundan başlayarak kimi zaman bir oyun alanı, kimi zaman bir mektep, kimi zaman da halkı uyandırmak için bir hitap merkezidir. Onun duygularını ifade etmeye en elverişli mekân da, cami kürsüleridir. Fatih ve Süleymaniye camileri, Balıkesir Zağanos Paşa Camii, Kastamonu Nasrullah Camii, onun sesinin yankılandığı kutsal mekânlardır. D. Mehmet Doğan'dan[42] ödünç alarak söyleyecek olursak; o, "camideki şair"dir. Âkif'in İstanbul tasavvuru da cami ile şekillenmiştir. Onu en iyi tanıyanlardan biri olan Mithat Cemal, Âkif'in İstanbulunun Haliç'in sırtındaki Sultan Selim Camii'nde başlayıp Marmara'nın yanındaki Kazasker Feyzullah Efendi Camii'nde bittiğini söylemektedir.[43] Âkif'in gördüğü, tanıdığı ilk kutsal mekân, muhtemelen Fatih Camii'dir. Bu yüzden

39. *Safahat*, s. 197.
40. *Safahat*, s. 455.
41. Necla Pekolcay, Mehmed, *Âkif'in Verdiği Mesajlar ve Te'sir Alanları*, İstanbul 1991, s. 14.
42. Bkz. D. Mehmet Doğan, *Câmideki Şair Mehmed Âkif*, Yazar Yayınları, Ankara 2009.
43. Mithat Cemal, *a.g.e.* s. 224.

Birinci Kitabın ilk şiirinin "Fatih Camii" adını taşımasına şaşırmamak gerekir. Bu şiir, dinî edebiyatımız içinde gerek konu gerekse kompozisyon bakımından yenilik sayılmaktadır. Sabaha karşı bir mabedin görünüşüyle başlayan şiirde, gecenin karanlığı, ilhadı (dinsizliği); sabahın ilk ışıkları da ikrarı (imanı) temsil etmektedir. Sabahın perde perde açılışı ile bir ışık ve nur dalgası camiin üzerinden yükselir.[44] Diğer taraftan İstanbul'un bu ilk camisinin avlusu, duvarları, kubbeleri, minareleri, kandilleri, ezan sesleri, cemaatle kılınan namazlar, başında yeşil sarık, kardeşinin elinden tutarak camiye giden çocuk Âkif'i, İslâm şairi Mehmet Âkif'e hazırlayan derunî duyguların büyüleyici atmosferidir. Fatih Camii, Âkif'in şiirsel buluşuyla, bir ibadethane değil, adeta, ibadetin ta kendisidir:

Bu bir ma'bed değil, Ma'bûd'a yükselen ibâdettir;
Bu bir manzar değil, dîdâra yükselen mevkib-i enzâr.
Semâdan inmemiştir, şüphesiz, lakin semâvîdir:
Zemîni olmayan bir cilve-i feyyâzı hâvîdir.[45]

Âkif'in şiirlerinin vazgeçilemez kavramlarından biri de ezandır. Ezan, çok çarpıcı bir biçimde, Birinci Kitabın "Ezanlar" başlığı altında özellikle sabah ezanının anlatıldığı bir şiirde dile getirilir. Şiirin başında yer alan "İhtilâf-ı metâli sebebiyle küre üzerinde ezansız zaman yoktur." epigrafı, "Senin, dem geçmiyor, yâdınla lebrîz olmadan eb'ad"[46] mısraıyla şiirsel bir ifadeye büründürülmüştür. Buna göre, bütün zaman ve mekânların onun zikriyle dolup taşmadığı bir an dahi geçmemektedir. Ezan, Gülbank-ı Hak'tır. Adalet isteğiyle gökyüzüne yükselen feryada benzetilen ezanların tekrar rûh-ı rahmet olarak semadan indiği tasavvur edilir. Şayet mâbetler yetim kalırsa ezanlar "nesl-i me'yûsun" arkasından ağlayacaktır. Ezanlar da susarsa, gökyüzü çan sesleriyle inlemeye mahkûm olacaktır. Bundan dolayı, Âkif'in mânâ dünyasında ezan öylesine temel bir kavramdır ki onu bağımsızlığımızın sembolü olan millî marşımıza dâhil etmiştir:

Bu ezanlar -ki şehâdetleri dînin temeli
Ebedî yurdumun üstünde benim inlemeli

Safahat'ta İslâm tarihine ait bazı hadiseler de nazmen hikâye edilmiştir. Bunlardan kronolojik olarak önce zikredilmesi gerekeni, Hz. Ebu Bekir Dönemi'nde Yermuk Savaşı'ndan bir sahneyi canlandıran "Vahdet" başlıklı şiirdir.

---

44. Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat* (Hzl. Orhan Okay-Mustafa İsen), Ankara 1992, [Orhan Okay'ın önsözü], s. XXX.
45. *Safahat*, s. 7-8.
46. *Safahat*, s. 90.

Sahabeden Huzeyfetü'l-Adevî, savaşın gevşediği bir sırada elindeki silahı bırakarak mücahidlere su dağıtmaya koşar. Ancak hangi yaralının yanına giderse başka bir inilti duyulur ve yaralı mücahit suyu içmeyerek sahabiyi diğer yaralıya gönderir. Bu şekilde üçüncü yaralının yanına varan sahabi onu şehid olmuş bulur. Önceki yaralıya döndüğünde onun da şehid edilmiş olduğunu görür. Bir ümitle ilk yaralının yanına gelir –ki bu şahıs, amcasının oğludur- o da şehid olmuştur. Âkif bu hikâyeyi İslâm ümmetinin tefrika zehriyle paramparça olması karşısında ders çıkarılması amacıyla kaleme almıştır.

İbret vesikası sayılabilecek bir başka manzum hikâye de, Birinci Kitap'ta yer alan "Kocakarı ile Ömer" şiirinde anlatılmaktadır. Bu şiir, Halife Ömer'in bir gece yarısı Hz. Abbas'la birlikte Medine sokaklarını dolaşırken, çocuklarına aş yerine taş kaynatan dul bir annenin feryadına kulak kesilip, sorumluluk bilinciyle hareket etmesinin bir hikâyesidir. Devlet başkanlığının ne ağır bir yükümlülük gerektirdiğini anlatmak maksadıyla Hz. Ömer'in Hz. Abbas'a söylediği o muhteşem söz, Âkif'in manzum çevirisiyle âdeta berceste hâlini almıştır:

Kenâr-ı Dicle'de bir kurt aşırsa bir koyunu,
Gelir de adl-i ilâhî sorar Ömer'den onu![47]

"Kocakarı ile Ömer" şiiriyle Âkif, idarecilik mevkiinde olanların dikkatlerini İslâm tarihinde adaletiyle sembol isim hâline gelen Hz. Ömer'e yönlendirmektedir. Hz. Ömer, Tevekkül ve Kader mevzularının anlatıldığı Dördüncü Kitap'ın ikinci şiirinde Ebû Ubeyde ve bazı sahabe ile muhavereleri dolayısıyla da anılmaktadır. Şam'da veba salgınının haber alınmasıyla ordunun geri dönmesini emreden Hz Ömer, Âkif'in ifadeleriyle, "Firârınız kaderu'llahtan mıdır şimdi?" sualini yönelten Ebû Ubeyde'ye "Şu var ki bir kaderu'llahtan kaçarken biz, / Koşup öbür kaderu'llâha doğru gitmedeyiz."[48] şeklinde cevap verir. İslâm tarihine ait bir diğer hikâye ise *Safahat*'ın Birinci Kitap'ında bulunan "Dirvas" başlıklı şiirde anlatılır. Dirvas, Emevîler Dönemi'nde kuraklıktan kırılan halkın, Halife Hişam'a sözlerini dinletebilmek için aralarından temsilci olarak seçtiği, yaşına göre gayet akıllı, konuşması düzgün bir çocuktur. Manzum hikâyede, yöneticilerin ihtişamı ile yönetilenlerin sefaleti arasındaki uçurum, Dirvas'ın ağzından sorgulanır. Elbette bu şiirlerde bahsi geçen tarihî hadiselerin mesaj yüklü olduğunu ve şair tarafından özellikle seçildiğini düşünmek lazımdır.

Âkif'in şiirlerinde temas ettiği ve kıyasıya eleştirdiği konulardan biri yanlış tevekkül anlayışıdır. Şiirlerinde kaza, kader ve tevekkül kavramlarının İs-

47. *Safahat*, s. 85.
48. *Safahat*, s. 232.

lâm akidesi çerçevesinde doğru anlaşılması için çaba sarf eder ve çalışarak kazanmanın önemine dikkat çeker. Dördüncü Kitap'ta yer alan "Vaiz Kürsüde" başlıklı şiirin önemli bir kısmı bu konulara hasredilmiştir.

"Çalış!" dedikçe Şeriat, çalışmadın, durdun,
Onun hesâbına birçok hurâfe uydurdun!
Sonunda bir de "tevekkül" sokuşturup araya,
Zavallı dîni çevirdin onunla maskaraya![49]

Hamâkatin aşıyor hadd-i i'tidâli, yeter!
Ekilmeden biçilen tarla nerde var? Göster!
"Kader" senin dediğin yolda Şer'a bühtandır;
Tevekkülün, hele, hüsrân içinde hüsrândır.
Kader ferâiz-i îmâna dâhil... Âmennâ...
Fakat yok onda senin sapmış olduğun mâ'nâ.[50]

Âkif'in *Safahat*'ında çokça zikredilen kavramlardan biri de "ölüm"dür. Onun gibi realist bir şairin hayatın en önemli gerçeği olan ölüme bigâne kalması düşünülemezdi. Yakınlarının ölümü üzerine mersiyeler yazdığını bildiğimiz Âkif'in, bazı şiirlerinde ölüm düşüncesi üzerine yoğunlaştığı dikkat çekmektedir. Söz gelimi, "Mezarlık" şiiri, âdeta mezarlığı hayatın içine çeken bir manzûmedir. Mezar, bu dünyanın telaşından yorgun düşenlerin dinleme yeridir. İnsanoğlunun seçkin evlatları onun bağrında saklıdır. Mezarlık bir tarihtir. Milletin mazisi ondadır. "Ahiret Yolu" manzûmesi de bir cenaze alayının cenazenin kabre konuluncaya kadarki safhalarını canlandıran film şeridi gibidir. "Hakkın Sesleri"nde, "Geçenler varsa İslâm'ın şu çiğnenmiş diyârından / Şu yüz binlerce yurdun kanlı, zâirsiz mezarından"[51] mısralarıyla başlayan şiirinde vatan âdeta bir mezara, hatta toplu mezara benzetilmiştir.

Mehmet Âkif'in şiirlerinde *Gölgeler*'deki bazı şiirler hariç tasavvufî imgelere rastlanmaz. Bilindiği kadarıyla Âkif'in tasavvufî bir eğitimi olmamıştır. Babasının, dönemin Nakşî şeyhlerinden Feyzullah Efendi'ye müntesip olmasına rağmen, oğluna tasavvufî telkinde bulunmadığı bizzat Âkif tarafından ifade edilmiştir.[52] Âkif, nasıl Müslümanlık eleştirisi yapmışsa, aslından uzaklaşan tasavvuf anlayışını da eleştirmiştir. Ancak genel anlamda tasavvufun karşısında olduğu söylenemez. Uzun yıllar yakınında bulunan Mahir İz, Mehmet Âkif'ten

49. *Safahat*, s. 229.
50. *Safahat*, s. 231.
51. *Safahat*, s. 178.
52. Nevzad Ayas, "Mehmed Âkif Zihniyeti ve Düşünce Hayatı" *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, s. 518.

tasavvuf aleyhinde bir şey işitmediğini belirtmektedir.[53] Âkif, yaşadığı dönem ve tesirinde kaldığı fikriyat itibarıyla tasavvufun ümmet için bir kurtuluş yolu olmadığı kanaatindeydi. Ancak onun Mevlânâ ve Mesnevî'ye olan ilgisi, musikiye, özellikle de ney üflemeye olan merakı, Yunus Emre'nin bazı ilâhilerine olan hayranlığı ferdî planda tasavvufî öğretiye ünsiyet şeklinde yorumlanabilir.[54]

Âkif'in *Gölgelerde* yer alan "Gece", "Hicran", "Secde" şiirlerinde tasavvufî eğilimler belirgin bir hâl alır. Zira bu şiirlerde Âkif, tasavvufî bir hâl yaşadığını, hem de tenkid ettiği mutasavvıfların kullanmaktan çekinmediği şarap, sâki gibi metaforlarla anlatmıştır. H. Basri Çantay'ın, "Hayret üstad, siz vadiyi değiştirmişsiniz" sözlerine, "Hayır değiştirmedim. Benim zaten vadim bu idi. Bütün öteki şiirlerimi cemiyete faydalı olsun diye yazdım."[55] şeklinde mukabelede bulunmuştur.

Âkif'in dinî edebiyatımız açısından oldukça önemli ve fakat hayata geçiremediği bazı projeleri olduğunu da belirtmeliyiz. Ömrü vefa etseydi, Asım'ın ikinci kitabını, Vedâ Haccını ve İslâm tarihinden bazı menkabeleri yazmak istediği bilinmektedir.[56]

SONUÇ

Klasik şiir formunda olmasa da çoğu dinî tür ve konuların Âkif'in şiirlerinde kendine has bir biçimde yer aldığını görmekteyiz. O, hangi amaçla şiir yazdığını da gizlememiştir. Memleketin kurtuluşunun İslâmiyet'in iyi anlaşılması ve yaşanmasına bağlı olduğuna inanan Âkif, Müslümanlığın ne olduğu ve ne olmadığını anlatmak için şiirini tebliğ ve irşad aracı olarak inandığı değerlerin hizmetine adamıştır. Âkif'in dünya görüşüne göre bütün geri kalmışlık ve sefalet, dinden, onun emir ve yasaklarından uzaklaşmış olmaktan kaynaklanmaktaydı. Manzum hikâyelerinde de anlatmaya çalıştığı gibi sosyal çözülmelerin temelinde, dini doğru anlamama ve yaşamama problemi yatmaktadır. O "İslâm şairi" sıfatının kendisine yüklediği görev şuuruyla İslâm'ın doğru anlaşılması için gayret göstermiştir. Perişan bir hâlde bulunan İslâm dünyasının yeniden ayağa kalkması için Müslümanları azimli ve çalışkan olmaya teşvik etmiştir. Hülâsa etmek gerekirse, geçen yüzyılın gür sesli muzdarip mütefekkiri, İslâmî hassasiyetleri ile şair hassasiyetini birleştirerek Müslümanların dertlerine çareler aramıştır.

---

53. Mahir İz, *a.g.e.* s. 120.
54. Bu konuda etraflı bir inceleme için bkz. Mehmet Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993.
55. Okay, *a.g.e.* s. 132
56. Bkz. Eşref Edip Fergan, *a.g.e.* s. 158-160.

KAYNAKÇA

Ayas, Nevzad, "Mehmed Âkif Zihniyeti ve Düşünce Hayatı" *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, (Hzl. Eşref Edib Fergan), *İstanbul 1938*.

Cenab Şahabeddin, "Memleket Mütefekkirlerinin İhtisasları", *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, (Hzl. Eşref Edib Fergan), *İstanbul 1938*.

Çantay, Hasan Basri, *Âkifname (Mehmed Âkif)*, İstanbul 1966.

Demirci, Mehmet, *Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993.

Doğan, D. Mehmet, *Camideki Şair Mehmed Âkif*, Yazar Yayınları, Ankara 2009.

Doğan, D. Mehmet, *İslâm Şairi İstiklâl Şairi Mehmed Âkif*, Yazar Yayınları, Ankara 2011.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar II*, İstanbul 2000.

Ersoy, Mehmed Âkif, *Safahat* (Hzl. M. Ertuğrul Düzdağ), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2007.

Ersoy, Mehmed Âkif, *Safahat* (Hzl. Orhan Okay-Mustafa İsen), Ankara 1992.

Fergan, Eşref Edip, *Mehmed Âkif Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*), *İstanbul 1938*.

Gezgin, Hakkı Süha,"Şair Âkif İhtifali", *Sessiz Yaşadım, Matbuatta Mehmet Âkif 1936-1940*, (Hzl. İsmail Kara-Fulya İbanoğlu), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2011.

Gökyay, Orhan Şaik, "Mehmet Âkif Ersoy'un Sanat ve Şiir Anlayışı Üzerine", *Tarih ve Toplum*, Sayı: 39, Mart 1987.

İbanoğlu, Fulya, "Giriş", *Sessiz Yaşadım, Matbuatta Mehmet Âkif 1936-1940*,(Hzl. İsmail Kara-Fulya İbanoğlu), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2011.

İz, Mahir, *Üstadım Mehmed Âkif*, (Hzl. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2011.

Karakoç, Sezai, *Mehmed Âkif*, İstanbul 2007.

Mithat Cemal, *Mehmet Âkif, Ankara* 1990.

Okay, Orhan – Düzdağ, M. Ertuğrul, "Mehmed Âkif Ersoy", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 435.

Okay, Orhan, *Mehmet Âkif, Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara 1989.

Ongun, Cemil Sena, Mehmet Âkif, İstanbul 1947.

Özçelik, Mustafa, "Kur'an Şairi Mehmet Âkif", *Bülbülün Şarkısı Mehmet Âkif Kitabı* (Editörler: Mustafa Kara-Bilal Kemikli), Bursa 2007.

Pekolcay, Necla, Mehmed, *Âkif'in Verdiği Mesajlar ve Te'sir Alanları*, İstanbul 1991.

Timurtaş, Faruk Kadri, *Mehmet Âkif ve Cemiyetimiz*, Ankara 1987.

Topçu, Nurettin, *Mehmet Âkif*, İstanbul 1970.

AHMED AVNİ KONUK

Savaş Ş. Barkçin*

HAYATI VE ESERLERİ

Ahmed Avni Konuk, 1868'de İstanbul'da doğmuştur. Babası Mûsâ Kâzım Bey, annesi ise Fatma Zehrâ Hanım'dır.[1]

Ahmed Avni Bey, ibtidâîyi bitirdikten sonra, Galata Rüşdiyesi'ne girdi. Bu sırada, 9-10 yaşlarında iken önce babasını, birkaç ay sonra da annesini kaybetti. Bu acı kayıplar üzerine, Ahmed Avni'nin rüşdiyeye devamı mümkün olmadı. 1884 senesinde rüşdiyenin dördüncü sınıfından Dârüşşafaka'nın üçüncü sınıfına imtihanla kaydedildi. Bu okulda müzik hocası Zekâi Dede Efendi'den musiki meşk etmeye başladı.

Ahmed Avni Bey, 1890 yılında Dârüşşafaka'dan mezun oldu. Sonra cami derslerine devâm ederek icâzet aldı. Bu sıralarda hıfzını da tamamladı.

1890 yılında Galata İttihad Postanesi posta memurluğuna tâyin oldu. Memuriyeti sırasında Mekteb-i Hukûk-ı Şâhâne'ye girdi.[2] 1898'de Hukuk Mektebi'nden birincilikle mezun oldu. Fransızca'yı okulda, Arapça ve Farsçayı da cami derslerinde öğrenmiştir.

Ahmed Avni Bey, Osmanlı Dönemi'nde, 1912'de PTT'de genel müdür yardımcılığına kadar yükselmiş ve Cumhuriyet Dönemi'nde de emekli olana dek

---

* Dr., Cumhurbaşkanı Başdanışmanı.

1. Avni Anıl, "Ahmet Avni Konuk", *Musiki ve Nota*, sayı 17, cilt 2, Mart 1971.
2. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt 3, İstanbul, 1941, s. 906.

aynı görevi sürdürmüştür. 1933'te emekli oldu. 19 Mart 1938'de İstanbul'da vefat etti.[3] Kabri Merkezefendi Kabristanındadır.

Ahmed Avni Bey, çok yönlü ve üretken bir yazardır. İlgisi olan her alanda üst düzey eserler vermiştir.

Konuk, aşırı tevâzuu nedeniyle sınırlı bir çevrede tanınmıştır. 1990'lardan itibaren özellikle Selçuk Eraydın ve Mustafa Tahralı'nın gayretleri sonucunda şahsiyeti ve tasavvufî eserleri tanınmaya başlamıştır.

Ahmed Avni Bey, her iştigâl ettiği alanda kendisine kadar teşebbüs edilmemiş işleri yaptığı gibi, yapılmış işleri daha da ileriye götürmüştür. Meselâ; *Mesnevî-i Şerîf*, asırlar Cumhurbaşkanı seçilmesiyle birlikte onun Başdanışmanı boyunca başkaları tarafından defalarca şerh edilmiştir. Ancak Konuk, bu işi bir adım öteye götürerek en kapsamlı ve özgün *Mesnevî Şerhi*'ni yazmıştır. Aynı şekilde, kendi üstâdı Zekâi Dede başta olmak üzere Kâr-ı Nâtık besteleyen üstadların sayısı çoktur. Ancak o, kimsenin yapamadığı bir şeyi yapmış ve en çok makamı (119 makam) gösteren *"Fihrist-i Makâmât"*ı bizlere hediye etmiştir. Ayrıca Osmanlı tarihinin en büyük güfte mecmuası olan "Hânende" adlı güfte mecmuasını yazmıştır.

Konuk'un tasavvuf alanında verdiği eser sayısı pek çoktur: *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, *Fusûsu'l Hikem Şerhi*, *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye Şerhi*, *Fîhi Mâfîh Tercümesi*, *Sipehsâlar Tercümesi*, *Hazret-i Meryem ve İsâ'ya Dâir Risâle*, Abdülaziz Sâhib Çeştî-i Sâbirî'nin *Risâle-i Vahdet-i Vücûd* adlı eserinin tercümesi, Fahreddin Irâkî'ye ait *Lemeât* adlı eserin tercümesi ve kısmî şerhi, *Esrâr-ı Salât*, Aziz bin Muhammed Nesefî'ye âit yirmi risâlenin tercümesi, Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd ile ilgili bir risâle, İmam-ı Rabbânî ve *Mektûbât*'ı, Envâru'r-Rahmân'ın *Mesnevî* bahsinin tercümesi, Mahmud Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* adlı manzûm eserinin tercüme ve şerhi, Muhyiddin İbn-i Arabî'nin *Ahadiyye* adındaki risâlesinin şerhi, *Şerh-i Gazel*, Ahmed bin Süleyman Trablûsî'nin *Mir'âtü'l-İrfân* adlı eserinin tercümesi, İbn-i Arabî'ye ait *Muhâdaratu'l-Ebrâr* adlı risâleden bir vak'ânın tercümesi, İbn-i Arabî'ye ait Arapça beyitlerin şerhi, *Amerika'da Sorulan 17 Suâle Cevab*, *Ahmed Amiş Efendi ile Sohbetler*.

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Cami derslerini müteâkiben Mevlevî yoluna intisab eden Ahmed Avni Bey, Selânikli Mehmed Es'ad Dede Efendi'nin (ö. 1911) 21 yıl boyunca *Mesnevî-i*

3. Selçuk Eraydın, "Ahmed Avnî Konuk: Hayâtı ve Eserleri", Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 16.

Şerîf derslerine devam eder ve icâzet alır, yani Mesnevîhân olur.[4] Ahmed Avni Bey gençliğinde dahi, "bıyıklı evliyâ" olarak anılmıştır.

Konuk, üstâdı Zekâi Dede'nin vefatından, yani 1897'den kendi vefatına kadar ömrünü tasavvufî eserleri şerh ve tercüme etmekle geçirmiştir.

Ahmed Avni Bey'in tasavvuf vâdîsindeki müktesebâtı üst düzeydedir. O, tasavvuf alanındaki çalışmalarında "salâhiyetle büyük bir mevki ihrâz" eder.[5] Ahmed Irsoy, onun "tasavvuf ilmine bihakkın vukûf hâsıl" ettiğini söyler.[6] Son asır tasavvuf tarihinde müstesnâ bir yere[7] ve "büyük bir iktidara sahip olduğu" söylenmelidir.[8]

Mustafa Tahralı; Konuk'u,"tasavvuf alanında yapmış olduğu tercüme ve şerhler ile klasik kültür ve irfânımıza bir "giriş kapısı" olarak niteler.[9] Tahralı, Konuk'un sadece *Fusûs* ve *Mesnevî* şerhleriyle bile "bir öğretici, bir muallim ve bir kolaylaştırıcı rolü" üstlendiğini belirtmektedir.[10]

Selçuk Eraydın, "Ahmed Avni Konuk, resmî vazifesinin dışındaki bütün vakitlerini mensûbu bulunduğu tarikatın hizmetine vakfetmiş müstesnâ bir insandır."[11] diyor ki; onun tasavvuf sahasındaki takip ettiği dersler, katıldığı Mevlevî mukâbeleleri, meşkleri, yazdığı 30'dan fazla tasavvufî eser göz önüne alınırsa bu hükmün ne kadar doğru olduğu ortaya çıkar.

Bir Mevlevî ârifi olarak Ahmed Avni Konuk'un en çok etkilendiği kişinin Mevlânâ olması şaşırtıcı değildir. Mevlânâ'yı sadece çok meşhur bir şair veya sûfi piri olarak anlamak eksik olur. Mevlânâ, özellikle *Mesnevî* ve *Fîhi Mâfîh* adlı eserlerinde de görülebileceği gibi gerçek bir müceddiddir. Kendi zamanında bid'at ve dünyevî menfaatlerle ışıltısı kararmış Kur'an ve Sünnet nurlarını tekrar parlatan, bunu da özgün bir tarzda yapan bir hikmet kaynağıdır. Bütün eserlerindeki vurgu, halkın ve hatta ulemâ ve meşâyihin içine düştüğü, kanıksadığı yanlışları haber vermek, onları âyetler, hadisler ve hikmetlerle doğrultmaktır. Geleneği tekrar ana kavramlara ve anlamlara bağlayan büyük bir yenileyicidir.

---

4. Eraydın, *a.g.m.* s. 16.
5. Halil Can, "Ruy-i Irak Ayin-i Şerifi Bestekârı Ahmed Avni Beyefendi", *Mevlâna Güldestesi*, Turizm Derneği, Konya, 1964, s. 67.
6. Zekâizâde Ahmed Irsoy, "Ahmet Avni Bey", *İstanbul Belediye Konservatuarı Külliyatı*, XX Fasikül, arka kapak.
7. Ahmet Güner Sayar, "Fâtih Türbedarı Amiş Efendi'yle Sohbetler: Mesnevî Şârihi Ahmed Avni Konuk'un Notları", *Türk Edebiyatı*, Ekim 2007, sayı 408, s. 52.
8. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi-Dinî Eserler*, II. Cilt, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1942, s. 647.
9. Mustafa Tahralı, "Takdim", Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* içinde, 1. Cilt, Gelenek, İstanbul, 2004, s. 5.
10. Tahralı, *a.g.m.* s. 26.
11. Eraydın, "Ahmed Avnî Konuk: Hayâtı ve Eserleri", s. 17.

Bu açıdan bakıldığında ilmî boyutu geri planda bırakıp tasavvufî boyutu, aklı geride bırakıp gönlü harekete geçirdiği sanılan Mevlânâ'nın aslında tekrar aklı ve gönlü yerli yerine yerleştirdiği açıktır.

Konuk, gönlüyle bağlı olduğu ve seyr u sülûkunu tamamladığı Mevlevî yolundaki hizmetlerini ilmî yönden yapmıştır. Türkçe'de birkaç şerhi yapılan *Mesnevî*'yi, en geniş şekilde ve özellikle Hindistan kaynaklı şerhleri de sentezleyerek şerh etmiştir. Bu büyüklükte ve tarzda bugüne dek yapılmış bir şerh henüz ortaya konmamıştır. Konuk, şerhinde kendi zamanındaki Batılı bilimin hâkimiyetini de dikkate alarak, yeri geldiğinde kullanmış, fakat bu bilimin seküler yönüne de dâimâ dikkat çekmiştir.

Konuk, Mevlânâ'nın *Dîvân*'ı ve birkaç eseri hariç bütün büyük eserlerini bu bakış ile tercüme ve şerh etmiştir. Böylece Osmanlı'nın yıkılış döneminde ilim ve tasavvuf çevrelerinde büyük tartışma ve sarsıntılara yol açan Batılı paradigmaya karşı geleneğin yeniden yorumlanmasına büyük katkı yapmıştır.

Konuk'un mürşidi Mehmed Es'ad Dede, o ve arkadaşlarına başka tasavvuf kitaplarıyla beraber *Fusûsu'l-Hikem* de okutmuştur. Böylece Konuk, İbn-i Arabî gibi karmaşık ve derûnî bir kaynağı hakkiyle anlayacak derecede ilmî dereceye ulaşmıştır. Bu sebeple Konuk'un düşüncesindeki ikinci büyük kaynak Muhyiddin İbn-i Arabî'dir. İlim ve tasavvuf çevrelerinde Mevlânâ'nın aksine farklı değerlendirmelere konu olan bu büyük sûfi, Konuk için Mevlânâ kadar değerli bir kaynaktır. Nitekim Konuk'un, 30'a yakın eserinin büyük kısmı Mevlânâ'nın eserleriyle beraber, İbn-i Arabî'nin eserlerinden oluşur. Kaldı ki, bu iki mutasavvıfı aynı gerçeği söyleyen iki farklı üslûp olarak gördüğünü ifade etmiş, her ikisinin eserlerini şerh ederken diğerinin görüşlerini açımlayıcı olarak kullanmıştır.

Ahmed Avni Bey'in tercüme ve şerhlerinin büyük kısmının İbn-i Arabî ve Mevlânâ'nın eserlerinden teşekkül etmesi üzerinde de biraz durmak lazımdır. Unutulmamalıdır ki, *Fusûs* ve *Mesnevî* genelde İslâm dünyasında, özelde de Osmanlı'daki tasavvuf düşüncesinin temeli olan iki şâheserdir.

Ahmed Avni Bey'in büyük bir terkîb, sentez kâbiliyeti olduğu açıktır. Onun tasavvuf sahasındaki en önemli özelliği, bazılarınca birbirinden çok ayrı düşünülen Mevlânâ ile İbn-i Arabî'nin bakışlarını, görüşlerini birleştirmesi, mezcetmesidir. Bunu yaparken Es'ad Dede'den kazandığı irfân esas olmuştur.[12] Nitekim, İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûda itirazını cevaplamak için

12. Tahir Uluç, "The Reflection of the Wahdat al-Wujud Doctrine (The Oneness of Being) in the Modern Turkish Thought: Ahmed Avni Konuk and His", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*", *Dinbilimleri*, Cilt 6, sayı 1, Ocak-Şubat-Mart 2006, s. 111-152.

kaleme aldığı risâlenin başında, "Şeyh-i Ekber'in [İbn-i Arabî] ve Mevlânâ Celaleddin ile benzeri büyüklerin maârifi ile meşgûl" olduğunu belirtmektedir.[13]

Her iki büyüğün de şuurlu ve muhabbetli bir tâkipçisi olan Ahmed Avni Bey, o güne kadar pek yapılmayan bir şeyi yapmış ve bu iki büyük sûfiyi birbiriyle konuşturmuş, birbirini şerh ettirmiştir. *Fusûs* şerhinde 102 yerde *Mesnevî*'den alıntı yapmış, *Mesnevî* şerhinde ise *Fusûs*'a 250 yerde atıfta bulunmuştur. Tahralı'nın söylediği gibi, "İslâm tasavvufunun bu iki büyük eseri, biri mensûr Arapça, diğeri manzûm Farsça, aynı mânâ ve hakîkatleri dile getirmektedir. Şerh incelenince görülecektir ki, *Fusûs*'un mücmel cümlelerindeki fikirler, *Mesnevî* beyitleriyle şerh edilmiştir."[14]

Yine Tahralı'nın bir tebliğinde belirttiği gibi: "*Mesnevî*'nin Ahmed Avni dâhil bütün şârihleri Mevlânâ ile Sadreddin Konevî'nin dost olduklarını bilirler ve dolayısıyla Ahmed Avni Bey, Mevlânâ'nın Sadreddin Konevî aracılığıyla İbn-i Arabî'ye ve *Futûhat* ve *Fusûs* gibi baş eserlerine âşinâ olduğu hususunda neredeyse emindir. Zaten her iki büyük mutasavvıf da, Ahmed Avni Bey'in dediği gibi aynı ve ebedî hakikati ve düstûru seslendirirler."[15]

Nitekim Konuk; İbn-i Arabî ve Mevlânâ'yı terkîb etmesi yüzünden kendi *Mesnevî Şerhi*'ni yayımlamak istemeyen Feridun Nafiz Uzluk'a yazdığı mektubunda, bu iki pir hakkında şöyle der: "Bu zevât-ı kirâmın hiçbirisi maârif-i ilâhiyye ve hikemiyyât-ı rabbâniyyece birbirinden ayrı değildir. Çünkü hepsinin menbaı, asl-ı hakiki olan Hak'dır ve hiçbirisi feylesof değildir, hepsi hakîm-i ilâhîdir."[16]

Fusûs'un tasavvuf ehli ile ilim ehli arasında bir uçurum oluşturduğunu söylemek yanlıştır. Nitekim tarihte *Fusûs* okutan şeyhülislâmlar ve genelde vahdet-i vücûda karşı oldukları bilinen Nakşî şeyhleri de olmuştur.[17]

Konuk'a göre *Fusûs*, aynen Kur'an gibi iki özelliğe sahiptir: Birincisi, okuyanların bir kısmı hidâyete erer, bir kısmı ise onu inkâr ederek dalâlete düşer.

---

13. Ahmed Avni Konuk, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektupları", *Tasavvuf*, 1 Kasım 1948, sayı 1, s. 8.
14. Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bâzı Meseleler", Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, Cilt I, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 39.
15. Mustafa Tahralı,"Ahmed Avni Konuk et son Commentaire du Mathnawî par l'Enseignement d'Ibn Arabi", *Symbolisme et hermeneutique chez Ibn Arabi*, Colloque International sur le Soufisme, Şam, 22-24 Haziran 2005. Aynı konuda bkz. Mustafa Tahralı, "Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerîf Şerhinde İbn Arabî", *Uluslararası Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Sempozyumu*, İstanbul-Konya, 8-12 Mayıs 2007.
16. Tahralı, "Takdim", s. 16.
17. Mahmud Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 13. Cilt, s. 237.

İkincisi ise her iki kitap; hak ile bâtılı, doğru ile yanlışı, altın ile bakırı ayıran bir mihenktir.[18]

Ahmed Avni Konuk'un *Fusûs* şerhinin başına yazdığı Mukaddime, onun tasavvufu ve temel tasavvufî kavramları nasıl anladığını ortaya koyması bakımından çok değerlidir. Bir tasavvuf klasiği olarak görülebilir.

Fusûs'un diğer şârihlerinden Konuk'u ayıran önemli bir fark, onun aynen *Mesnevî* şerhinde olduğu gibi, bu şerhi yaparken modern bilimlere de atıfta bulunmasıdır.[19]

Konuk, İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını benimsemiştir. Fakat vahdet-i vücûdun, vahdet-i mevcûd; yani Panteizm olmadığını özellikle *Fusûs*'un Mukaddimesi'nde açıkça ortaya koyar.[20]

Fusûs şerhinde Mevlânâ'nın bir rubâisine yaptığı nazmen tercüme vahdet-i vücûd üzerine olan tartışmalara en güzel cevaptır:

Tevhîdi anın muhakkak olmaz
Kul fâni-i mutlak olmayınca
Bâtıl kuru lâf ile hak olmaz
Tevhîd hulûl değil, yok olman.[21]

Yine aynı şerhte naklettiği şu şiir de vahdet-i vücûdu açıklamaktadır:

Ey dil bu yeter iki cihânda sana iz'ân
Birdir bir, iki olmağa yok bilmiş ol imkân
Hak söyliyecek sende, senin orada nen var
Âlemde senin "ben" dediğindir sana noksân.[22]

Konuk'un İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını, özellikle Nakşî şeyhi Muhammed İhsan Oğuz ile yaptığı mektuplaşmasında savunması dikkate değer bir husustur. Bu mektuplarda onun vahdet-i vücûd anlayışının aslında İmam Rabbânî'nin vahdet-i şühûd anlayışından farklı olmadığını vurgulaması da önemlidir. Ahmed Avni Bey, bunun yanı sıra İmam Rabbânî'nin İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd fikrine karşı ortaya koyduğu vahdet-i şühûd ilkesini de gerçek anlamda incelemiş ve anlamış bir mutasavvıftır.

Bu mektuplar, İmam-ı Rabbânî'nin, İbn-i Arabî'nin *Fusûs*'taki görüşlerine ettiği itirâzlara cevap niteliği taşımaktadır. Oğuz, benzeri konularda Babanzâde Ahmed Naim, İzmirli İsmail Hakkı ve Konya müftüsü Abdullah Efendi gibi başka

18. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 4.
19. Reşat Öngören, "Ahmet Avni Konuk", *DİA*, 26. Cilt, s. 181.
20. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, s. 51-56.
21. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 103.
22. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 59

âlimlerle de mektuplaşmıştır. Hayrettin Karaman hatıralarında, Oğuz'un birbirine zıt gibi görünen vahdet-i vücûd, vahdet-i şuhûd gibi kavramlarla, İbn-i Arabî, İbn-i Teymiyye, İmam-ı Rabbânî gibi şahısları birleştirdiğini söylemektedir.[23]

Oğuz, Konuk ile olan tartışmayı iki konuyu gündeme getirerek başlatmıştır: İbn-i Arabî'nin vücûd-ı mümkünü vücûd-ı vâcib ile birleşik görmesi bir yönde, İmam Rabbânî'nin ise mümkünle vâcib arasında birlik olamayacağını söylemesi ise zıt yöndedir. Oğuz sonra şu soruyu sormaktadır: "Şu hâlde bu iki görüş sentezlenebilir mi? Değilse hangi görüş daha isâbetlidir?"

Konuk ise cevabında, iki büyük mutasavvıfın aslında farklı görüşlere sahip olmadığını söyler. Bunu şöyle izah eder: "İmam Rabbânî Hazretleri de Şeyh-i Ekber Efendimizin dediğini söylüyor. Anlamayanlar bir vücûd ve şühûd meselesi çıkarmışlar. Hakikatte ise böyle bir mesele yoktur."[24]

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Sadece tasavvuf âlimi olmayan, bir tasavvuf üstâdı olan Konuk'a göre "'ilm-i tasavvuf, lübb-i Kur'an ve ahadîs-i şerîfe olup, aslâ mesâlik-i felsefiyye ile alâkadar değildir."[25] Tasavvuf, "kesr-i amel, kasr-ı emel"dir. Yani amelleri çoğaltmak, emelleri ise azaltmaktır.[26]

Ona göre tasavvuf bir nasib ve kavrayış meselesidir. O yüzden tasavvuf ilminin de aynen Kur'an gibi bazılarının hidâyetine, bazılarının da dalâletine sebep olduğunu belirtir: "Ya'nî ilm-i tasavvuf bâtın-ı Kur'an'a taalluk ettiği ve akl-ı cüz'înin verâsında bulunduğu için zevâhir-i Kur'âniyye ile mukayyed ve akl-ı cüz'î dâiresinde mahsûr olanlar onu birtakım delâil-i vehmiyye ile ibtâl gayretine düşüp kuvvetle ve şiddetle inkâr ederler."[27] "*Risâle-i Meryem*" adlı eserinin bir yerinde de, "Anlayanlar görmeseler bile kabûl ve tasdîk ederler. Anlamayanlar görseler de red ve inkâr eylerler." der.[28]

Fîhi Mâfîh'in Mukaddimesi'nde de aynı mealde şöyle söyler: "Bir hâm-ı ezelînin pişmek ve olmak ihtimâli yoktur." Ardından Mevlânâ'nın şu sözünü ekler: "Ham-ervâh olanlar, pişkin ve yetişkin zevâtın hâlinden anlamazlar."[29]

---

23. Hayreddin Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 237.
24. Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdi Tolun: Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul, Kenan Basımevi, 1942, s. 209.
25. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 86.
26. Can, "Ruy-i Irak Ayin-i Şerifi", s. 67.
27. Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, Yayına hazırlayan: Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 47.
28. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 374.
29. Ahmed Avni Konuk, *Fîhi Mâ Fîh Tercümesi*, Yayına Hazırlayan: Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 2.

Ahmed Avni Bey'e göre Kur'an, bir mihenktir: altın ile bakır ayrılmak için gelmiştir.[30] Yani doğru ve yanlışı ayırır. Konuk'un tasavvuf yönü ilminden, ilim yönü de tasavvuf yönünden ayrılamaz. Zira ona göre tasavvuf kuralsız, disiplinsiz, hayattan kopuk bir soyut düşünce veya felsefe değildir. İlim de gönülden kopuk ve uzak olamaz.

Konuk'a göre, "İlimsiz ma'rifet muhâl ve ma'rifetsiz ilim vebâldir."[31] Yani tasavvuf ve ilim iç içe olmalıdır. Ne câhil sûfilerden, ne de manevî boyutu inkâr eden âlimlerden yanadır. Ona göre, ledünnî ilim, yani manevî ilimlere vehmin tasallutu yoktur. Çünkü doğrudan Yaradan'dan ilhâm edilirler. Hâlbuki dünyevî ilimlerde daima vehim olduğu için bunlar muhkem, yani korunmuş ilimler değildir. Nitekim binlerce filozof ilim yüzünden dalâlete düşmüştür.

Ona göre gerek olgun kişiler, gerek eksik kişiler için de terazi, "ayn-ı şeriat-ı mutahhara-i Ahmediyye"dir. Fakat ikisi arasındaki fark şudur: Kâmil insan şeriâtı müctehidlerin ictihadlarından değil, Kitab ve Sünnet'ten Allah ve Peygamberimizin muradına uygun olarak doğrudan doğruya hakîkat-i Muhammediyye'den alır. Kâmil olmayan, eksik kişiler ise müctehidlerin ictihadlarına tâbidirler.[32]

Konuk'a göre tasavvuf da ilim ile ayakta kalabilir. Bu yaklaşım, Osmanlı'nın son zamanlarında giderek aslî bağı kopmuş bazı tasavvufî akımları dışlamaktadır. Bugün de ibret alınması gereken bir ölçü teşkil etmektedir. Yani bütün ilim zâhirden ve nakilden ibaret değildir. İlham ve gönül ilmi olmadan o ilim bir şeye yaramaz. Ama zâhirî ilim olmadan da gönül ilmi sağlam ve korunaklı kalamaz.

Allah'ı hakkiyle tanıyanlar için, artık bilmek değil, olmak söz konusudur. Yani, kişi aşk ile ilâhî nimete kavuştuğunda, tek edeb aşk hâline gelir. Bu, ibâdet ve tâatlerin terk edilmesi mânâsında değil, akıl bineğiyle yolun sonuna gelinmesi demektir. Yoksa kalp edebi asla bozulmaz, beyhûde hale gelmez. Artık farkına varılan o hâl içinde olmaktır, o hâli tefekkür etmekten, onu talim etmekten, ona ulaşmayı amaçlamaktan çıkıp, o menzilde yâr ile hemhâl olmak demektir.

Konuk'a göre dinimizin emirleri ve hükümleri güne bağlı değildir, bâkîdir. Kur'an'da zikredilen eski milletlere ait kıssaları ve geçmiş peygamberlerin hayatlarını geçmişe ait saymak gaflettir. Kur'an ve Sünnet bugün de yaşamak için vardır. Nitekim Hazret-i Âdem ve Havvâ'nın yeryüzüne gönderilmesine ilişkin âyetleri açıklarken şu sonucu bildirir: "İmdi ey sâhib-i fitnat! Kur'ân-ı Kerîm mâzîdeki Âdem ve Havvâ'dan değil, bizim rûz-i merremizden bahsediyor. Biz

30. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 4.
31. Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 20.
32. Konuk, *a.g.e.* s. 8.

ise bu vak'ayı mâzîye ircâ ile kendi hâlimizden gaflet ediyoruz."[33] Bu söz, bugün için de çok önemli bir ölçüyü ifade etmektedir.

Ahmed Avni Bey'in tasavvuf alanındaki en önemli özelliği, o zamana kadar ancak Farsça ve Arapça bilen ulemânın ve aydınların okuyup anlayabildiği İbn-i Arabî ve Mevlânâ'nın klasiklerini Türkçe'ye ilk defa kazandırmış olmasıdır.[34]

Ahmed Avni Bey, eserleri şerh ederken eski şerhlere mürâcaat etmiştir. Yani her bir eseri o zamana kadar o eserlere yapılan açıklama ve yorumlara bakarak ele almış ve kendisi açıklamaya çalışmıştır. Bu dev eserler göz önüne alındığında, bunun ne kadar büyük bir gayret, tecessüs ve kâbiliyet gerektirdiği açıktır. Nitekim *Mesnevî Şerhi*'nde 20 kadar Hint şerhini kullandığını Tahralı aktarmaktadır.

Gerçekten de Konuk'un gerek *Mesnevî* şerhinde kullandığı kaynaklara, gerekse tercüme ettiği tasavvufî eserlerin yazarlarına baktığımızda önemli bir Hint bağlantısı olduğunu görüyoruz. Bunun sebeplerinden birisi, Osmanlı kültür hayatında rol oynayan Mevlânâ, Feridüddün Attâr ve Molla Camii gibi mutasavvıfların aynı zamanda Hindistan'daki Müslümanların da me'hazları olmasıdır. Başka bir sebep de, Ahmed Avni Bey'in mürşidi Es'ad Dede'nin Hint âlimleri ve mutasavvıflarıyla olan ilişkisidir. Nitekim Ahmed Avni Bey, *Es'adnâme*'deki yazısında Hindistan'da ihvanları bulunduğundan ve Es'ad Dede'nin Hindistan'daki âlimlerle mektuplaştığını bildirmektedir. Ahmed Avni Bey'in *Mesnevî* şerhinde yararlandığı kaynakların başında gelen İmdâdullah et-Tehânevî Efendi'nin şerhi olmuştur. Şeyh İmdâdullah Efendi, Hindistan'daki sömürgeci İngilizler'e karşı mücadele etmiş ve çok uzun seneler Mekke'de yaşamış bir Çeştî-Kübrevî mürşididir. İmdâdullah Efendi gerek Es'ad Dede, gerekse Ahmed Avni Bey açısından çok önemli bir şahsiyettir. Çünkü Hüseyin Vassâf'a göre Es'ad Dede, talebesi Ali Behcet Efendi ile beraber bu zatın halifesidir.

Midhat Behârî Beytur da, Ahmed Avni Bey'in tercüme ettiği *Risâle-i Sipehsâlâr*'ın önsözünde, bu eserin Bahâriye Mevlevîhânesi'nde bulunan bir nüshasını Es'ad Dede'nin istinsah ettirip, İmdâdullah Efendi eliyle Hindistan'da bastırdığını belirtmektedir.

Bu Hindistan bağlantısının bir sebebi de, Mevlevîlik ile Hâcegân yolu arasında pek dikkat çekmemiş olan bağlantıdır. Mevlânâ'nın babası Sultan Veled, Necmeddin-i Kübrâ'nın halifesidir. Dolayısıyla Mevlevî geleneği, Necmeddin-i Kübrâ'nın pîri olduğu Kübrevî tarîkati ile daha baştan irtibatlıdır. Kübrevî tari-

33. Konuk, *a.g.e.* s. 33.

34. Uluç, "The Reflection of the Wahdat al-Wujud Doctrine (The Oneness of Being) in the Modern Turkish Thought: Ahmed Avni Konuk and His"., s. 119.

kati ise Nakşibendilik'in yakından bağlı olduğu bir gelenektir ve Hindistan'daki Müslümanlar arasında bugün de yaygındır.

Yine Ahmed Avni Bey'in Abdülaziz Sâhib Çeştî-i Sâbirî'ye ait *Risâle-i Vahdet-i Vücûd* adlı eseri tercümesi de, Bombay nüshası üzerinden olmuştur. Bu zat Çeştî tarîkatının bir mürşididir. Bu tarîkat de Kübrevîlik gibi orada hâlâ yaygın bir tarikat olup, Nakşibendî tarikatiyle akraba bir yoldur.

Tahralı'ya göre Ahmed Avni Bey'in şerhinde Hint şerhlerini kullanmasının bir sebebi de bu şârihlerin İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına daha yakın olmalarındandır.

Ahmed Avni Bey'in *Fusûs* şerhini merhum Eraydın ile birlikte bugünkü alfabeye kazandıran Tahralı, Ahmed Avni Bey'in başka bir ilginç özelliğine dikkat çekiyor: "A. Avni Bey'in istifâde ettiği şârihlerden farklı veyâ yeni olduğu hususlardan en belirgin olanı, zamânının 'modern ilim ve görüşleri' ile ilgili konularda fikirler beyân eden yerlerdir. Bu nev'iden cümleler ihtivâ eden kısımlardaki fikirlerin bizzat şârihe ait olduğu belli olmakta, *Fusûs* ve daha eski şerhlerde ifâde edilenler ile A. Avni Bey'e âit kısımlar tefrîk edilebilmektedir."[35]

Konuk, Batı bilimini de yakından takip eden bir düşünürdür. Nitekim *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* şerhinde yaptığı tespitlerden birisi şudur: "Ve ihtimâl ki âtî-i karîbde mekân-ı baîddeki bir adamı da diğer bir vâsıta ile görmek de mümkün olacaktır."[36] Başka bir ifadeyle Konuk, televizyon icat edilmeden evvel onu öngörmüştür. Çünkü ilk görüntü aktarma denemesi İskoç mucit John Baird tarafından 26 Ocak 1926'da yapılmıştır. Konuk ise şerhini 1925'te bitirmiştir.

Ahmed Avni Bey *Fusûs* şerhinde modern bilimlerle ilgili açıklamalarda bulunurken tıp bilimine de değinir. Eski ve modern tıp anlayışlarını, özellikle mikropların vücuda girmesi ile ilgili tartışmayı konu edinerek karşılaştırır. Nitekim; Konuk'un müzik talebelerinden ve bir tıp doktoru olan Emin Kılıç Kale, Ahmed Avni Bey'in *Fusûs* şerhini yazarken biyoloji ile ilgili bazı konuları kendisine danıştığını söylemektedir. Konuk, *Fusûs*'a yazdığı ve çok önemli kavram ve anlam açımlamalarında bulunduğu kısımda, canlıların ve insanın yaratılması konusunda biyoloji biliminin o dönemdeki tezlerine de yer verir. Bunlar arasında evrim teorisini de izah eder. Fakat daha sonra şu önemli vurguyu yapar: "İmdi nev'-i benî Âdem sath-ı arz üzerinde zikr olunan akvâl-i erbaadan hangisi vechile halk edilmiş olursa olsun, mahlûkât-ı arziyyenin kâffesine fâik ve cümlesinden mükerrem ve eşreftir."[37]

---

35. Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi", s. 36.
36. Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 231.
37. Konuk, *Fusûsu'l-HikemTercüme ve Şerhi*, s. 336-337.

İstanbul Robert Kolej'de misyonerlik yapan Amerikalıların Konuk'a sordukları sorulara verilen cevaplardan "*Amerika'da Sorulan 17 Suâle Cevab*" başlıklı risâle ortaya çıkmıştır. Bu risâle, kitabımızın ekinde yer almaktadır.[38] Tahminimiz, Konuk'un Robert Kolej'de okuyan talebesi Emin Kılıç Kale'nin misyonerlerden bu soruları alıp, Konuk'a ulaştırdığı ve cevapları da İngilizce'ye çevirerek misyonerlere iâde ettiğidir.

Bu sorulara bakıldığında, Avrupalı sömürgeci güçlerin özellikle XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasında bir keşif kolu olarak kullandıkları müsteşriklerin ilgilendiği en can alıcı konuları içerdiği görülür. Meselâ varlık, Yaratıcı, ruh, zaman, tenâsüh, kıyâmet, mûcizeler, İslâm'da savaşın yeri, Peygamberimizin özellikleri, mukaddes yerler ve günler bu konular arasındadır.

Ahmed Avni Bey bütün bu sorulara âyet, hadis ve *Mesnevî* beyitleriyle ve zaman zaman da Hıristiyan ve Yahudilerin kutsal kitaplarından alıntılarla cevap vermektedir. Kendisinin Hıristiyan ve Mûsevî kaynaklara da hâkim olduğunu anlıyoruz. Nitekim *Mesnevî* şerhiyle ilgili olarak Feridun Nafiz Uzluk'a yazdığı mektupta, *Mesnevî*'nin ilk cildinde geçen Saint Paul'ün (Pavlus) Hazret-i Îsâ'nın teblîğ ettiği hak dini nasıl çarpıttığına dair bahislerin, Nicholson gibi Oryantalistlerin işlerine gelmeyeceğini ve bu bahisleri şiddetle tenkid edebileceklerini söyler. Bu noktada onun dinler ve dinler tarihi ile ilgili de derin bilgi sahibi olduğunu görmekteyiz: "Maa't-teessüf şârihlerimiz burada kilise tarihine nazaran Hıristiyanlığın bidâyet-i intişârı hakkında ma'lûmât toplayıp yazmamışlardır. Fakîr bu cihetler ile meşgûlüm."[39]

Konuk'a göre Hıristiyanlar, Hazret-i Peygamber'e kadar Hazret-i Îsâ'nın risâletine tâbi olmuşlardır. Fakat son Peygamber (sav)'in zuhûruyla bunların bir kısmı ona tâbi olmuş, diğerleri ise "hâlâ da'vet olunmakta bulunmuştur." İşte bu isti'dâd sonucunda Batılılar ruhbanların, yani râhiplerin idaresini yıkıp "meslek-i fen", yani "bilim yolu" diye ayrı bir yol açmak zorunda kalmışlardır. Konuk'a göre, fen ilerledikçe Hıristiyanlar dinlerinden çıkmış ve fikren inkâr ettikleri Kur'an ile amel etmeye ve onu sözle değil ama fiilen tasdîk etmeye başlamışlardır. Çünkü artık yetenekleri "şeriat-ı Muhammediye" üzerinedir. Batılılar, bunun sonucu olarak ellerinde kazma ve kürek olduğu hâlde dünyanın çeşitli yerlerinde dolaşmakta ve yaratılışın kaynağını bulmaya çalışmaktadır. Burada Konuk'un kastettiği Avrupalı arkeologların çalışmalarıdır.

Konuk, kendi döneminde yaşamış Bediüzzaman Said Nursî vb. bazı İslâm büyükleri gibi, Batılılar'ın kaydettikleri maddî ilerlemeleri görünürde redde-

38. Savaş Ş. Barkçin, *Görünmeyen Umman: Ahmed Avni Konuk*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.

39. Yakup Şafak, *Son Mesnevî Şârihlerinden Ahmed Avni Konuk'un Mevlânâ'nın Eserleri ve Fikirlerine Dair Bir Mektubu*, İlmî Araştırmalar, No.16, İstanbul, 2003, s. 95.

derken, gerçek peşinde koşmaları sebebiyle aslında tabiat ve davranış olarak İslâm'a uymalarına bağlamaktadır. Onlara göre bu sebepten modern bilimin Hıristiyanlık ile çatışması doğaldır. Fakat bilim; gerçeği, aklı, araştırmayı ve düşünmeyi teşvik eden İslâm ile aslâ çatışamaz.

O dönemde yaygın bir kanâat olarak pek çok âlimin eserinde tesadüf edilen bu görüşe göre Müslümanların güçsüz ve geri kalmış olmaları; İslâm'ın düşünme ve araştırma emirlerinden uzaklaşmasından doğmuştur. Bu yüzden Batı bilimini almanın bu yönden mahsurlu olmadığı, hatta gerekli olduğu zikredilmektedir. Çünkü Batılı bilim adamları, Müslümanların inandığı ama yapmadığını, inanmayarak ama yaparak, Konuk'un ifâdesiyle "mutâvaat-ı fi'liyye" ile ortaya koymaktadır.

Konuk, bu sebeplerden dolayı Hıristiyanların gelecekte Müslüman olacağından bahsetmektedir. Ona göre, kendi çağında yaşayan Batılılar artık İsevî sayılmamalıdır. Çünkü davranış ve anlayışları İsevîlik'ten uzaktır, o yetenekte değildirler. Konuk'a göre, "her ne kadar onlar kavlen Kur'an'ı inkâr ederler ise de, fiilen farkına varmaksızın onun ahkâmına riâyet" etmektedirler. Konuk, "şeriat-ı Muhammediyye Şark'dan Garb'e kadar olan bir devredir. Ve âhir zamânda zuhûr edecek olan Mehdî (a.s.)'ın te'sîriyle ehl-i Garbın kavlen ve fiilen ahkâm-ı Kur'âniyyeyi kabulleri me'mûl-i kavîdir." demektedir.[40]

ÖZGÜNLÜĞÜ

Ahmed Avni Bey'in memuriyetle birlikte musiki, tasavvuf, edebiyat alanında verdiği eserleri yan yana getirdiğimizde 70 yıllık bir ömre bunları nasıl sığdırabildiğine şaşmamak elde değildir. Mesut Cemil, bunu açıklarken Konuk'un beş özelliğini sıralıyor: "Tanrı vergisi isti'dâd, sarsılmaz inanç, sonsuz çalışma gücü, sabır, sevgi."[41]

Konuk, sadece Batılı bilimi takip etmemiş, aynı zamanda Batılı araştırmacılarla temas etmiş az sayıdaki Osmanlı yazarından birisidir. Halil Can'a göre, "Avrupa üniversiteleri şarkiyat otoriteleri, halledemedikleri mevzuları [Konuk'tan] sorarlar ve aldıkları cevapları da kendi mecmualarında neşrederlerdi."[42] Konuk'un isminin Oryantalistler tarafından bilinmesinin sebebi, Konuk'un Robert Kolej'deki misyonerlerin sorularına muhâtap olmasıdır. Amerikalı Hıristiyan misyonerlerin ABD dışında kurdukları ilk Amerikan misyo-

40. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 141.
41. Mesut Cemil, "Sohbet: A. Avni Konuk Hakkında", *Musiki Mecmuası*, Mart 1968, no.232.
42. Can, "Ruy-i Irak Ayin-i Şerifi", s. 67.

ner okulu olan İstanbul Robert Koleji'ndeki Amerikalı hocaların "dinî, içtimaî ve musiki mevzûlarında" sordukları sorulara verdiği cevaplar okulun bülteninde yayımlanmıştır.[43] Üstelik bu yazılar, Avrupalı ve Amerikalı müsteşriklere de gönderilmiştir. Bu mektuplar "Ahmed Avni Konuk" adlı kitabımızda ilk kez yayımlanmıştır.

Bu da göstermektedir ki, Ahmed Avni Bey, sadece klasik kaynaklara hâkim bir âlim değildir. Nicholson gibi Oryantalistlerin ve Spinoza gibi filozofların çalışmalarına da vâkıftır. Nitekim Uzluk'a yazdığı mektupta şunu söyler: "Bu vahdet-i vücûd bahsinde muhakkiklerin hepsi müttehiddir. Aralarında hiç bir ayrılık yoktur. Şu kadar ki, Garp feylesofları ve ulemâ-yı zâhire bunu vücûdîlik (Panteizm) zannettikleri için mütalâalarını ona göre yürütürler ve aldanırlar. Hükemâ-yı ilâhiyye ma'rifette böyle müttehid olmakla beraber, meşrepte muhâliftirler. Hudâvendigârımızın meşreb-i âlîleri aşk üzerinedir."[44] Konuk, buna örnek olarak *Mesnevî*'yi İngilizce'ye tercüme ve şerh eden Reynold Nicholson'u verir ve ekler: "Bir zavallı müsteşrik işte bu kadar anlayabilmiştir."[45]

Fakat Konuk, kendi döneminde Batıcılar, Osmanlıcılar, Türkçüler ve İslâmcılar'ın ortak özelliği olan Batı uygarlığına karşı aşağılık kompleksine kendini kaptırmaz. Oryantalistlerin çabalarının farkındadır ve Müslümanları bu konuda uyarır.

Konuk'un Batı bilimini takip etmesi yanında, Batı uygarlığına eleştirel bakabilmiş nâdir son dönem Osmanlı müelliflerinden olduğu dikkat çekicidir. Ahmed Avni Bey, Osmanlı aydınlarının bir kısmının inancını sarsan Batılı tezleri şöyle reddeder: "Nev'-i benî Âdem'in hilkati ne sûretle olursa olsun, Allah Zü'l-Celâl'in varlığını ve melâikesinin vücûdunu ve resûllerini ve kitaplarını ve yevm-i âhireti ve kazâ ve kaderi ve ba'de'l mevt ba'si inkâra sebeb olamaz. Kitâb-ı tabîatı tedkîk ile meşgûl olup da bunları inkâr edenler, tedkîk ettikleri şeyin netâyicini idrâk edemeyen ve bir şeyde istiğrâkları hasebiyle hey'et-i mecmuâ-i ma'rifeti ihâta edemeyen mahdûdu'l-efkâr ve nâkısu'l-isti'dâd kimselerdir. *Allah'ın nimetini tanırlar, sonra da onu inkâr ederler. Çoğu kâfir kimselerdir.* (16/Nahl, 83)"[46]

Ahmed Avni Konuk'a göre, Batılı bilim adamları tabiat kitabını okumaya çalışan, ancak o kitapta gördüklerini yanlış yazara, yanlış sebebe bağlayan gâfillerdir. Onlar deniz yüzeyindeki köpüklerle uğraşırlar, ancak denizin derinliğini nereden bileceklerdir? O yüzden şöyle der: "Bu tâifenin Volterleri, Şekspir-

43. Halil Can, "Ahmet Avni Konuk", *Musiki Mecmuası*, Mart 1968, no.232, s. 5.
44. Tahralı, "Takdim", s. 17.
45. Tahralı, *a.g.e.* s. 17.
46. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 60-61.

leri, Darvinleri, Böhnerleri, ilh... hakîkati anlamadan gittiler. Ve bunlara peyrev olan zamânımızın münkirleri de onlar gibi gideceklerdir."[47]

Ahmed Avni Bey, o dönemde Osmanlı aydınlarını etkileyen maddeciliği; yani Materyalizmi şiddetle eleştirir: "İmdi maddiyyûnun madde kânunu beyân ettikleri sırada, 'Umûmiyyet itibârıyla kâinatın sebebi yoktur.' demeleri, hakîkat-ı emrdeki cehillerinden ve küllün nümûnesi olan kendi nefislerinden gâfil bulunmalarından neş'et etmiştir ve bu cehl ve gafletin menşei de esfel-i sâfilîn olan âlem-i tabîattan a'lâ-yı illiyyîn olan Zât'a sırf akıl ve zekâ ile urûc edilebileceği zannolunarak, enbiyâ aleyhimüsselâm ve onların vârisleri olan evliyâ-yı kirâm hazerâtının akvâl-i aliyye ve ihbârât-ı seniyyelerine kulak asmamaktır."[48]

Ahmed Avni Bey'in bu yaklaşımını o dönemde cereyân eden yoğun tartışmaların bir yansıması olarak görebiliriz. Osmanlı Devleti'nin Batılaşma yoluna girdiği tarihten başlayarak, Osmanlı münevverleri arasında giderek dozu artan bir kısım tartışma eksenleri ortaya çıkmıştı. "İslâm'ın terakkîye mâni olup olmadığı", "din ve ilim arasında ihtilâf olup olmadığı", "Batı ilmi ve fenninin nasıl benimseneceği" gibi konular, yalnızca kurtuluşun Avrupa yoluna girmekle mümkün olacağını söyleyen Batıcıların değil, aynı zamanda bu gibi konularda İslâm'ın ve Türklerin öz değerlerinin esas alınması gerektiğini vurgulayan Bedîüzzaman Saîd Nursî gibi ulemâ, mutasavvıf ve mütefekkirlerin de ilgi sahasını oluşturmaktaydı.

Bediüzzaman'ın da yapmaya çalıştığı gibi, o dönemde maddî güç toplamış ve bütün dünyaya Emperyalizm aracılığıyla kendini tek medeniyet olarak tanıtmış olan Avrupa'ya karşı geliştirilebilecek yegâne yol, üretilen bilgilerin iman ve İslâm dairesinde, iman çerçevesi içinde yeniden yorumlanmasıdır. Yani sadece Batı'nın Rönesans'tan sonra laikleşmesi sayesinde, yani dini hayattan soyutlayıp "özgür düşünce"ye ağırlık vererek gerçekleştirdiği düşünülen terakkî ve ilim fikri İslâm'da da vardır. Asıl mesele, bunu gösterebilmek ve hayata geçirmektir.

Bu düşüncenin o dönem İslâmcıları arasında pek yaygın olduğunu biliyoruz. İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fennî Ertuğrul, Babanzâde Ahmed Naim, Mehmed Âkif, Mehmed Ali Aynî gibi o dönemdeki dindar düşünür ve ediblerin çoğunluğu bu fikirdeydi. Ahmed Avni Bey'in de klasik metinleri şerh ederken bu yöntemi kullanması, bu sebeple yaşadığı devir açısından şaşırtıcı değildir.

Batılı bilimleri elde etmeye çalışırken, onların esasını oluşturan seküler; yani dünyevî ve maddeci anlayışa karşı teyakkuzda olmak gerekir. Nitekim Ahmed Avni Bey, Tevfik Fikret'in "Tarih-i Kadim" şiirine verdiği cevapta şöyle der:

---

47. Konuk, *a.g.e.* s. 84.
48. Konuk, *a.g.e.* s. 14.

Fen seni madde içinde çevirir
Sonra zulmetler içinde devirir.

Bir Mevlevî ârifi olarak Konuk için sadece ilim elde etmek, yani cehâletin giderilmesi yeterli değildir. İnsan vücûdunda en büyük kuvvet olan vehmin; yani nefse dayanan bilmenin de giderilmesi gereklidir. Bu ise ancak bir mürşid-i kâmilin terbiyesi ile olur. Çünkü bilmek bir şey, olmak ise ayrı bir şeydir. Sadece bilerek, ilim elde edilerek insan olgunlaşamaz. Allah'ın ona bahşettiği kâbiliyeti gerçekleştiremez.[49]

Konuk'un "*Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*" şerhinde yer alan yönetim şekilleriyle ilgili görüşü de ilginçtir. Konuk, yöneticilerin seçimle belirlenmesinin, soya dayanmasından daha evlâ olduğunu söylemektedir. Mutlakiyet, meşrûtiyet ve cumhuriyet şeklinde üç yönetim şeklini tanımladıktan sonra, hepsinin aslında aynı ilkeye dayandığını söyler: Halkın ahlâkı ne ise onları yönetenlerinki de odur.[50]

Konuk'un düşüncesinin bir başka özgün yönü, onun Cumhuriyet'in ilk dönemindeki din ve dindarlara karşı yapılan bütün baskılara sıkıntılara rağmen *Mesnevî* şerhini ve diğer eserlerini yazmasıdır. Bu dönemde devlette görev yapan üst düzey bir bürokrat olarak Konuk, cesaretle bu eserleri kaleme almış, bu eserlerin o dönemde basılmayacağını bile bile bu eserleri geleceğe armağan etmiştir.

Konuk'un diğer bir özgün yönü; tasavvuf, memuriyet, şiir ve ilim hayatıyla musiki hayatını aynı yönde, birbirini destekleyerek sürdürmüş olmasıdır. Konuk bütün bu alanlarda hem eser vermiş, hem kendine has bir yol tutturmuş, hem de her bir alanı bir diğeriyle mezcetmiştir. Meselâ "*Hânende*" adlı güfte mecmuasının Mukaddime bölümünde musiki ve musiki kavramlarını açıklarken sadece tevârüs ettiği Mevlevî musiki anlayışına dayanmaz, aynı zamanda Batı'nın geliştirdiği nota gibi, opera gibi kavramlara da ilgi gösterir.

Konuk, bu engin tecessüsünü eser vermek yolunda kullanmıştır. Klasik geleneğe uyarak bilim-sanat ayrımı yapmamıştır. Nitekim, şerhlerinde de zaman zaman musikiden örnekler verir. Yeri geldiğinde şiir kâbiliyetini kullanarak Farsça ve Arapça beyitleri aynı arûz vezniyle Türkçe söyler.

Konuk "san'at endişesiyle olmamakla beraber" bazı şiirler de kaleme almıştır.[51] Şiirlerinde "Avnî" mahlâsını kullanmıştır. Bestelediği bütün sözlü eserlerin güftelerini kendisi yazmıştır. Konuk'un şiir alanındaki çok önemli bir özelli-

49. Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 2.
50. Konuk, *a.g.e.* s. 111-112.
51. Ergun, *Türk Musikisi-Dinî Eserler*, s. 648.

ği de, tercüme ve şerh ettiği *Mesnevî* ve *Fusûs* gibi eserlerdeki Farsça ve Arapça şiirleri nazmen tercüme etmesidir. Ayrıca kendine ait, bazıları Tevfik Fikret'in "*Târih-i Kadîm*" şiirine verdiği cevap gibi uzun manzûmeleri de vardır.

Ahmed Avni Bey, şiir kâbiliyeti gibi tasavvufî eserlerinde de lisanı çok iyi kullanan bir kişidir. Başta ana dili olmak üzere bildiği dillerdeki derinliği, onun yetkinliğinin de temelinde yatmaktadır.

Ahmed Avni Konuk, sadece tasavvuf âlimi değil, aynı zamanda büyük bir müzik adamıdır. Kendisi Zekâi Dede'den meşk etmiş, güçlü bir hânendedir. Ahmed Avni Bey'in musiki hayatında dört üstâd rol oynamıştır: Zekâi Dede, Hacı Kirâmî Efendi, Bahâriye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede ve Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Mehmed Celâleddin Dede. Müzikteki talebeleri arasında Halil Can, Kemal Batanay, Dr. Cemil Özbal, Sa'deddin Heper, Dr. Emin Kılıç Kale sayılabilir. Ahmed Avni Bey önemli bir bestecidir. 30 yaşından evvel iki makam terkîb etmiştir: Dilkeşîde ve Bend-i Hisâr. Konuk toplam 40 adet eseri bestelemiştir. Bunlar, 3 âyîn-i şerîf, 1 kâr-ı nâtık (*Fihrist-i Makâmât*), 3 kâr, 8 beste, 5 ağır semâi, 5 yürük semâi, 15 şarkıdır.[52]

Ahmed Avni Bey'in müzikteki düzeyi ile tasavvuf ve matematik, felsefe ve edebiyat gibi diğer ilimlerde olan ilmi arasında bir bağ vardır. Bu yaygın ve derin ilgi ve bilgi, onun üretken bir bestekâr olmasının altında yatan ana sebepdir.[53]

ETKİLERİ

Konuk'un mahviyeti, onun düşüncesinin, özgün kişiliğinin ve eserlerinin etkisini sınırlandırmış ve geciktirmiştir. Dar bir tasavvufî çevrede bilinen ve saygı duyulan bir isim olarak yaşamış ve vefat etmiştir.

1950'lerde onun *Mesnevî* şerhinin Latin harfleriyle basılması için talebesi Halil Can'ın sarf ettiği çabalar akîm kalmıştır. Ancak 1980'lerin sonunda Eraydın ve Tahralı'nın Konuk'un eserlerini Latin harfleriyle yayımlamaya teşebbüs etmeleriyle beraber, Konuk da geniş bir çevrede tanınmaya başlamıştır. 2000'lerde Mesnevî şerhinin yayımlanmaya başlamasıyla Konuk üzerine ilgi yoğunlaşmış, eserleri birer birer Latin harfleriyle yayımlanmaya, hakkında kitaplar yazılmaya, yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmaya başlanmıştır.

Konuk, büyük bir üstâd olduğu musiki alanında da benzeri bir bilinmezlik dönemi yaşamıştır. Hacı Emin Dede gibi talebesi olan kişilerin çoğu 1960'lara

52. Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1976, Cilt 1, s. 348.
53. Can, "Ruy-i Irak Ayin-i Şerifi", s. 67.

varmadan vefat etmişlerdir. Bu şahıslar yazılı eser vermedikleri için musiki camiasında da Konuk'un adı gizli kalmış, besteleri birkaç radyo yayını hâriç hiç icrâ edilmemiştir. Müzikte onun adını yaşatan kişiler Halil Can ve Emin Kılıç Kale olmuştur.

Konuk'un bestelediği âyinler de ancak yakın zamanlarda seslendirilmiştir. Meselâ Bûselik-aşîrân âyini Timuçin Çevikoğlu tarafından, Dilkeşîde âyini ise Kemal Karaöz tarafından 2008 yılında albüm olarak yayımlanmıştır. Ayrıca bizim 2009 yılında yayımladığımız "*Can Sesi Aşk Nefesi*" adlı bir müzik albümünde, Ahmed Avni Bey'in ve meşk silsilesindeki diğer üstâdların seslendirilmeyen eserleri aslî üslûba bağlı olarak icrâ edilmiştir. Gönül Paçacı gibi araştırmacılar tarafından Konuk'un eserlerinden oluşan konserler verilmiştir. Yine "*Fihrist-i Makâmât*" adlı büyük eseri Atilla Karaosmanoğlu tarafından basılmıştır.

Günümüzde Ahmed Avni Konuk hakkında toplantılar yapılmakta, sempozyumlarda onun görüşleri ve eserleri ele alınmaktadır. Bu sevindirici bir gelişmedir.

DEĞERLENDİRME

Konuk, Osmanlı uygarlığının son döneminde klasik geleneğe bağlı "ârif" şahsiyetinin son temsilcilerindendir. İlgi sahası çok geniş, müzik, tasavvuf, edebiyat ve devlet hizmeti gibi alanlarda kendine has görüşler ortaya koymuş bir düşünürdür. Tasavvuf düşüncesinde vahdet-i vücûd gibi geleneksel anlayışa bağlıdır. Mevlânâ ve İbn-i Arabî'yi, eserlerini tercüme ve şerh ederek sürekli bir arada değerlendirmesi onu ayrıcalıklı bir konuma getirmektedir. Bu geleneksel yapısı onun müzik yolunda da kendini gösterir. Öyle ki Zekâi Dede'nin son büyük bestecisi olduğu kabul edilen Osmanlı musikisinde onu hakkıyla takip eden büyük bir müzik adamıdır.

Konuk, Osmanlı'nın Tanzimat Dönemi'nde maruz kaldığı Batılı düşünce ve bilim hareketlerini incelemiş, araştırmış, fakat tercihini her zaman kendi geleneği ve inancından yana koymuştur. Çağdaşları arasında pek çok düşünür ve yazar Batı kompleksiyle değerlendirme yaparken o, İslâmî ve tasavvufî duyarlılığını dâimâ korumuştur.

Konuk, bugün için de sadece geleneği yeniden anlamak ve anlamlandırmak için önemli bir örnektir. Yine, bilgi ve irfanı, ilmi ve sanatı mezceden kişiliğiyle İslâm düşünür tiplemesinin günümüzde vereceği yeni sentezlere için üzerinde araştırılıp düşünülmesi gereken değerli bir şahsiyettir.

KAYNAKÇA

Alpman, Hâfi Kadri, "Bir Makalenin Düşündürdükleri", *Pos-Tel*, 1968, sayı 5.

Barkçin, Savaş Ş., "Görünmeyen Umman: Ahmed Avni Konuk", Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.

Behar, Cem, *Musikiden Müziğe*, YKY Yayınları, İstanbul, 2005.

Can, Halil, "Ahmet Avni Konuk", *Musiki Mecmuası*, Mart 1968, no.232.

Can, Halil, "Ruy-i Irak Âyin-i Şerifi Bestekârı Ahmed Avni Beyefendi", *Mevlâna Güldestesi*, Turizm Derneği, Konya, 1964.

Cemil, Mesut, "Sohbet: A. Avni Konuk Hakkında", *Musiki Mecmuası*, Mart 1968, no. 232.

Eraydın, Selçuk, "Ahmed Avnî Konuk: Hayâtı ve Eserleri", Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, Hazırlayanlar Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, Cilt I, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, Osmanbey Matbaası, İstanbul, 1940.

Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Türk Musikisi-Dinî Eserler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1942.

Ezgi, Suphi, *Nazari ve Ameli Türk Musikisi*, Milli Mecmua Matbaası, İstanbul, 1933.

Irakî, Fahreddin, *Lemaat*, Tercüme: Ahmed Avni Konuk, İlkharf Yayınları, İstanbul, 2011.

Irsoy, Zekâizâde Ahmed, "Ahmet Avni Bey", *İstanbul Belediye Konservatuarı Külliyatı*, XX Fasikül.

Kılıç, Mahmud Erol, "el-Fütûhât-ı Mekkiyye", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 13. Cilt.

Kılıç, Mahmud Erol, "Fusûsü'l-Hikem", *DİA*, 13. Cilt.

Konuk, Ahmed Avni, *Fîhi Mâfîh Tercümesi*, Yayına Hazırlayan: Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Konuk, Ahmed Avni, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektupları", *Tasavvuf*, 1 Kasım 1948, sayı 1.

Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Hazırlayan Selçuk Eraydın ve Mustafa Tahralı, Gelenek, İstanbul, 2004.

Konuk, Ahmed Avni, *Risâle-i Meryem: Hazret-i Meryem ve Hazret-i İsâ'ya Dâir Risâle-i Mühimme*, Sadeleştiren ve Nâşiri: Mehmet Sâdık Yivlik, yy, ty.

Konuk, Ahmed Avni, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, Yayına hazırlayan: Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Konuk, Ahmet Avni, *119 Makamlı Fihrist-i Makâmât*, Yayına Hazırlayan: M. Kemal Karasomanoğlu, Nota Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Mahmud Kemal, İbnülemin, *Hoş Sadâ*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1958.

Mevlevî Âyinleri, İstanbul Konservatuvarı Neşriyâtı, Feniks Matbaası, İstanbul, 1934.

Nesefî, Azizüddin, *İnsân-ı Kâmil*, Ahmed Avni Konuk (mütercim), Yayına hazırlayan: Sezai Fırat, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004.

Osmanzâde, Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2006.

Öngören, Reşat, "Ahmet Avni Konuk", *DİA*, 26. Cilt.

Özalp, M. Nazmi, *Türk Musikisi Tarihi*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 2000.

Rona, Mustafa, *50 Yıllık Türk Musikisi*, İstanbul, 1960.

Şafak, Yakup, *Son Mesnevî Şârihlerinden Ahmed Avnî Konuk'un Mevlânâ'nın Eserleri ve Fikirlerine Dair Bir Mektubu*, İlmî Araştırmalar, No. 16, İstanbul, 2003.

Seratlı, Tahir Galip, *Risâle-i Sipehsâlar*, Rûmî Yayınları, İstanbul, 2005.

Sevgi, Ahmet, "Ahmed Avni Konuk'tan Tevfik Fikret'e Cevap", *Türk Edebiyatı*, no.410, Aralık 2007.

Tahralı, Mustafa,"Ahmed Avni Konuk et son Commentaire du Mathnawî par l'Enseignement d'Ibn Arabi", *Symbolisme et hermeneutique chez Ibn Arabi*, Colloque International sur le Soufisme, Şam, 22-24 Haziran 2005.

Tahralı, Mustafa, "Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerîf Şerhinde İbn-i Arabî", *Uluslararası Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Sempozyumu*, İstanbul-Konya, 8-12 Mayıs 2007.

Tahralı, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzı Mes'eleler", Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, Hazırlayanlar Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, Cilt I, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

Tahralı, Mustafa, "Takdim", Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* içinde, 1. Cilt, Gelenek, İstanbul, 2004.

Tehanevi, İmdâdullah, *Kalplerin Işığı* (Ziyâu'l-Kulûb Tercümesi), Hazırlayan Ahmed Avni Konuk, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.

Uluç, Tahir, "The Reflection of the Wahdat al-Wujud Doctrine (The Oneness of Being) in the Modern Turkish Thought: Ahmed Avni Konuk and His Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi", *Dinbilimleri*, Cilt 6, sayı 1, Ocak-Şubat-Mart 2006.

MUHAMMED İKBÂL

Cevdet Kılıç*

Muhammed İkbâl (1877-1938), bir filozof olarak felsefesiyle, bir şair olarak şiiriyle, inanmış bir Müslüman olarak şahsiyeti ile, siyaset ve devlet adamı kişiliği ile de İslâm topluluklarının uyanışına ve geleceklerini tayin etmede verecekleri mücadelede açtığı ufuklarla tanınan bir şahsiyettir. Onun daha öğrenim gördüğü yıllarda en çok göze çarpan özelliği, çok yönlü kişiliği ve şairliğidir. Önce geleneksel İslâmî eğitim almıştır. Sonra Batı'da felsefe, hukuk ve tarih eğitimi almıştır; bunun onun çok yönlü kişiliğine katkısı büyük olmuştur. İkbâl'in yaşadığı devir, İslâm toplumlarının benliklerinde, fikrî yapılarında ve dinî düşüncelerinde bir çözülüşün ve yıkılışın yaşandığı bir devirdi. Bu çözülüş, ister istemez siyasî alanda da kendini göstermiş, Müslüman toplulukları işgallere ve sömürgelere mâruz kalmıştı. İşte böyle bir ortamda Muhammed İkbâl'in zaman zaman feryat derecesine varan haykırışları İslâm dünyasında geniş yankı bulmuştur.

HAYATI

Muhammed İkbâl, 8 Kasım 1877 yılında bugünkü Pakistan topraklarında bulunan, Siyelkut şehrinde doğmuştur. İkbâl'in soyu, XVII. yüzyılda İslâm dinine giren ve sosyoekonomik yönden orta halli Keşmir'li bir Brehmen ailesine

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [e-posta: cevdet.kilic@omu.edu.tr]

dayanmaktadır. Babası, Keşmir'den Siyelkut'a göç ederek ticaretle meşgûl olmuş sûfi-meşreb bir zât olarak bilinmektedir.[1]

İkbâl, ilk öğrenimine Siyelkut'ta başlamıştır. Mahallî okuldan sonra, İngilizce öğretim veren İskoçya Misyon Lisesi'nde başlamıştır. Bu okuldan 1893 yılında mezun olduktan sonra, aynı okulun yüksek okul kısmına devam etmiştir. Bu arada Mevlânâ Mir Hasan'dan Arapça ve Farsça dersleri almıştır. İkbâl, 1895'de Siyelkut'ta yüksek öğreniminin ilk iki yılını bitirip Lahor'a geçmiştir. Bu arada felsefe öğrenimi görmek için Devlet Koleji'nde okumuştur. Lahor'da aldığı felsefe ve tarih eğitimiyle birlikte Arapça dersleri de almayı ihmâl etmeyerek bu sahada başarı belgesi almıştır.[2] 1899 yılında felsefeden Yüksek Lisans imtihanını başarıyla vermiş ve bu başarısından dolayı mükâfatlandırılmıştır.

Muhammed İkbâl, Devlet Koleji'nde iken tanınmış müsteşrik Thomas Arnold ile tanışmış ve onunla uzun süre ilişkisini devam ettirmiştir. Muhammed İkbâl, 1899'da Lahor'un ünlü Doğu Yüksek Okulu'nun Arapça öğretim üyeliğine atanmış, bir süre sonra İslâmiye Yüksek Okulu'nda İngilizce ve Felsefe öğretmenliğine başlamıştır.[3] Bu sıralarda yazdığı Urduca şiirleriyle tanınmaya başlayan İkbâl, "Nale-i Yetîm" isimli şiirini Encümen-i Himâyet-i İslâm'ın bir toplantısında okuyarak dinleyicileri derinden etkilemiştir. Daha sonraları "*Mahzen*" Mecmuası'nda şiirler yazmaya başlayarak, "Terane-i Milli", "Himalaya" adlı heyecan verici manzûmeleri yayımlanmıştır.[4]

Muhammed İkbâl, Thomas Arnold'un tavsiyesi üzerine 1905 yılında Avrupa'ya gitmiştir. Önce İngiltere'de Cambridge Üniversitesi'nde Trinty College'e kaydolmuştur. 1905-1907 yılları arasında hukuk dersleri almış, bu arada felsefe derslerini de ilerletmiştir. Burada Hegel felsefesinin yeniden canlandırıcısı olarak bilinen Mac Taggart'ın öğrencisi olmuştur. Ayrıca İkbâl, Browne ve Nicholson gibi iki Batılı şarkiyatçı ile de ilişki kurarak bunlar vasıtasıyla tecrübî felsefeyi, Nietszche ve Marks'ın doktrinlerini, romantizmi ve Batı'nın diğer değişik felsefi düşüncelerini ve ideolojilerini daha yakından tanıma fırsatı bulmuştur.

İkbâl, Mac Taggart'ın tavsiyesi üzerine felsefe alanında doktora yapmak üzere 1907'de Almanya'ya geçerek, Münih Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Ayrıca Heidelberg Üniversitesi'nde de derslere devam etmiştir. 1907 Kasım ayın-

---

1. Muhammed İkbâl, *Câvidnâme*, çev.: Annemarie Schimmel, T.T.K. yay., Ankara 1958, s. VI; Ahmet Asrar, *Doğu'dan Esintiler*, İstanbul 1985, s. 16; Abdülkadir Karahan, *Dr. Muhammed İkbâl'in Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul 1974, s. 17; Mehmet Aydın, "İkbâl, Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Aansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, (17-23) s. 17.
2. Asrar, *a.g.e.* s. 18.
3. Muhammed İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, çev: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1958, s. 10; Asrar, *a.g.e.* s. 19.
4. Asrar, *a.g.e.* s. 19; Kul Sadi, *Doğu'nun Uyanışı*, İstanbul 1985, s. 39.

da Münih'te Fritz Hommel'in yönetiminde Cambridge'de yazdığı tezle doktorasını sunmuştur.[5] "İran'da Metafiziğin Gelişimi" (The Development Of Metaphysıcs İn Persia) adlı doktora tezi ile "doktor" unvanını almıştır. Bir süre sonra İngiltere'ye dönen İkbâl, 1908'de Londra'da Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden avukatlık yapma belgesini de almıştır. Avrupa'da bulunduğu sıralarda Avrupa'nın çeşitli yerlerinde İslâm dini hakkında konferanslar vermiş, bu arada kısa bir süre de olsa Londra Üniversitesi'nde Arapça dersleri vermiştir.

Temmuz 1908'de ülkesine döndükten sonra İkbâl, bir yandan Lahor Barosuna kayıtlı avukat olarak çalışırken, öte yandan Lahor'daki Devlet Koleji'nde İngilizce ve felsefe öğretim üyeliği yapmıştır. Devlet Koleji'nde iki buçuk yıla yakın bir süre çalıştıktan sonra istifa etmiş serbest avukatlık yapmaya başlamıştır. Avukatlığı sırasında İslâm dünyasının meseleleri üzerine eğilmeye başlamış, Hind-Pakistan Yarımadasının gelecekteki kaderi ile yakından meşgûl olmuştur.[6] İkbâl, Hindistan'ın çeşitli yerlerini gezip görme ve Müslümanların meselelerini müşahede etme fırsatını bulmuştur. Şöhreti, yaşadığı Hindistan bölgesinden Orta Doğu ve Avrupa'ya kadar yayılmıştır. Neticede İngiliz Hükûmeti 1922'de İkbâl'e "Sır" unvânını tevcîh etmek istemiştir. Ancak hocası Mir Hasan'a da "Şemsü'l-Ulemâ" unvânının verilmesi şartıyla, kendisine tevdî edilmek istenen unvânı kabul etmiştir.

İkbâl, politikadan uzak durmaya özen göstermesine rağmen arkadaşlarının teşvîki ve ısrarları üzerine 1926'da Pencap Yasama Meclisi üyeliğine seçilmiştir. İkbâl bu görevi esnasında Müslümanların lehine önemli kararların alınmasında etkili olmuştur. Meselâ din adamlarına basın yoluyla hakaret edilmesinin veya küçük düşürücü yazılar yazılmasının yasaklanması, içkinin yasaklanması, toprak vergisinin kaldırılması gibi kanunların çıkarılmasında etkili olmuştur.[7] İkbâl bu esnada bütün Hind Müslümanları Birliği sekreterliğine getirilmişti. Ancak bazı görüş ayrılıkları yüzünden kısa bir süre sonra bu görevden ayrılmıştır. 1928 sonları 1929 başlarında Madras, Haydarâbâd ve Aligarh üniversitelerinde kendisine yapılan davet üzerine konferanslar vermiştir. 1930 sonlarında Allahâbâd şehrinde, Tüm Hindistan İslâm Birliği'nin yıllık toplantısına başkanlık etmiştir. Toplantının açılış konuşmasında İkbâl, Hindistan'ın kuzeybatısında sadece Müslümanlardan müteşekkil müstakil bir devlet kurulmasını görmek istediğini belirtince, hayal gibi gelen bu düşünceler dinleyiciler tarafından, "şairin rüyası" olarak nitelendirilmiştir. Fakat bu fikirler ölümünden on bir yıl sonra 1949'da Pakistan Devleti'nin kurulmasıyla hayata geçirilmiştir.[8]

---

5. Schimmel, Câvidnâme'ye yazdığı giriş, s. VII.
6. Karahan, İkbâl'in..., s. 22.
7. Asrar, *Doğu'dan...*, s. 24.
8. Schimmel, Annemarie, *Peygamberane Şair ve Filozof Muhammed İkbâl*, çev: Senail Özkan, Ankara 1990, s. 78.

1931 ve 1932 yıllarında Londra'da toplanan ikinci ve üçüncü Yuvarlak Masa Konferansları'na Müslümanları temsîlen katılanlardan biri de İkbâl olmuştur.[9]

Londra'dan dönüşünde Paris'e uğrayan İkbâl, Bergson ve Massignon ile görüşmeler yaparak kendilerine İslâm Felsefesi hakkında bilgiler vermiştir.[10] Daha sonra Paris'ten İspanya'ya geçerek tarihî yerleri gezen İkbâl, tarihî Kurtuba Camii'ni ziyâreti esnasında kendisine namaz kılma müsâadesi verilmiştir. Burada iki rekât namaz kıldıktan sonra, caminin ihtişâmından etkilenmiş, Endülüs Medeniyetine duyduğu hayranlık ve özlemin de verdiği heyecanla, derin tesirler uyandıran Urduca bir şiir yazmıştır.[11]

İspanya dönüşünde İtalya'ya geçen İkbâl, Devlet Başkanı Mussolini ile görüşerek kendisinden Kuzey Afrika Müslümanlarına iyi davranmasını istemiştir.[12] 1932'de Kudüs'te toplanan Dünya Müslümanları Konferansı'na katılması münâsebetiyle Kudüs'ü ziyâret etme imkânı bulmuştur. 1933'de Afgan Kralı Nâdir Şah (1880-1933) tarafından Afgan yönetim ve eğitim sisteminin yeniden gözden geçirilmesi konusunda yardımcı olmak maksadıyla ilim adamlarıyla birlikte Kâbil'e davet edilmiştir.

Muhammed İkbâl, çok genç yaşta evlenmiştir. Fakat bununla beraber öğrenimini de sürdürmeyi ihmâl etmemiştir. Avrupa dönüşünden sonra da iki kadınla daha evlenen İkbâl, bunlardan iki erkek ve iki de kız çocuğu dünyaya gelmiştir. İkinci evliliğinden olan oğlu Cavid İkbâl, Pakistan'da Barolar Birliği Başkanlığı yapmıştır. Babasının eserlerini ve düşüncelerini tanıtma yönünde önemli çalışmalar yapmaktadır.

İkbâl'in sağlığı 1934'den sonra bozulmaya başlamıştır. Önce gırtlak kanserine yakalandı ve sesini kaybetti. Bu sebeple "Zaman ve Mekân" konusunda konferans vermek üzere çağrıldığı Oxford Üniversitesi'ne de gidememiştir. İkbâl, hem hastalıklarla hem de maddî sıkıntılarla mücadele ederken, gerek halkının gerekse İslâm âleminin meseleleriyle ilgisini kesmemiştir. Ülkesindeki Müslüman halkın en büyük lider olarak gördüğü Muhammed Ali Cinnah'a, Hindistan Müslümanlarının bağımsızlığı ve güvenliği hususunda fikirlerini içeren bir mektup yazmıştır.

İkbâl, önce gözlerinden başlayan şikâyetleri neticesinde görme kâbiliyetini gittikçe kaybetmiştir. Böbreklerinde taş olmasından dolayı hayli ızdırap çeken İkbâl, 1935'de son hanımının da ölümüyle hayatı büsbütün altüst olmuş,

---

9. Schimmel, *a.g.e.* s. 25; Celal Soydan, *Aşk ve Tutku,* Ankara 1999 s. 7.
10. Haydar Bammat, *İslâmiyet'in Mânevî ve Kültürel Değerleri,* çev.: Bahadır Dülger, Ankara 1963, s. 406.
11. Schimmel, *Peygamberane Şair* ..., s. 26; Selahaddin Yaşar, *Muhammed İkbâl,* İstanbul 1988, s. 150 vd.
12. Asrar, *Doğu'dan* ..., s. 27; Aydın, ag.mad., *DİA*, c. XXII, s. 18.

hastalığı daha da artmıştır. Mart 1938'de hastalığı daha da ağırlaşan İkbâl'i teselli etmeye çalışanlara karşı şu anlamlı mısraları söylemiştir:

"Sana mü'min insanın belirtisini söyleyeyim:
Ölüm gelince tebessüm onun dudağındadır".[13]

Muhammed İkbâl, 21 Nisan 1938'de vefat etmiş ve Lahor'daki Mescid-i Şâhî'nin minaresi dibine defnedilmiştir. Aynı zamanda, Konya'da da İkbâl'in mezarından getirilen toprakla çok sevdiği ve "pirim", "mürşidim" dediği Hz. Mevlânâ'nın türbesinin giriş kapısının karşısında bir Muhammed İkbâl makamı yapılmıştır.

ESERLERİ

Muhammed İkbâl, Pencâbî olan anadilinden başka Arapça, Farsça ve Urduca gibi doğu dillerini, İngilizce ve Almanca gibi Batı dillerini biliyordu ve bunlarla okuyup yazabiliyordu. İkbâl'in ilmî ve edebî eserlerinde kullandığı dil Urduca, Farsça ve İngilizcedir. Genellikle manzûmelerde ve bazı derin fikir yazılarında Farsça ve Urducayı kullanırken, felsefî fikirleri ihtivâ eden yazı ve makalelerinde Urduca ve İngilizce dillerini kullanmayı tercih etmiştir.

Mensur Eserler

1. *İlmu'l İktisâd*: İkbâl'in ekonomi bilimleri konularında yazdığı Urduca ilk eseridir. 1903'de ilk defa Lahor'da basılan bu eser, Thomas Arnold'un teşvikiyle yazılmıştır.
2. *The Development Of Metaphysics In Persia* (İran'da Metafiziğin Gelişimi): İkbâl'in Almanya'da Münih Üniversitesi'nde Prof. Hommel'e sunduğu felsefe doktora tezidir.
3. *Six Lecteures On The Reconstruction Of Religius Thought in Islam* (İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu): İkbâl'in Madras, Haydarâbâd ve Aligarh üniversitelerinde 1928 sonları ve 1929 başlarında verdiği İngilizce konferansların bir araya getirilmesinden ortaya çıkmıştır.
4. *Gülşen-i Râz* (Sır Güllerinin Açtığı Bahçe): İran'ın meşhur mutasavvıf ve şairlerinden Şeyh Mahmûd-ı Şebüsterî (1248-1289)'nin meşhur *Gül-*

13. Karahan, İkbâl'in ..., s. 29; Asrar, *a.g.e.* s. 28.

şen-i Raz adlı eserine nazîredir. Bu eserde İkbâl, Şebüsterî'nin metodunu takip ederek Şebüsterî'nin sorduğu sorulara bir de kendi bakış açısıyla ele almaya çalışmıştır.

Manzûm Eserler

1. *Esrâr-ı Hôdî* (Benliğin Sırları): 1915'de Lahor'da Farsça olarak yayımlanmış olup Mevlânâ'nın Mesnevî'si'nin tarzında yazılmıştır. Bu eserde Mevlânâ'nın fikirlerinin etkileri açıkça görülmektedir. İkbâl "Benlik, Bencillik" mânâsına gelen "Hôdî" kelimesine yazımızın ileriki bölümlerinde ele alınacağı gibi yeni ve olumlu bir mânâ kazandırmaya çalışmıştır.
2. *Rumûz-i Bîhôdî* (Benlikten Geçmenin Remizleri): *Esrâr-ı Hôdî*'nin ikinci bölümü olma niteliğine sahip olan bu eser, 1918'de Lahor'da basıldıktan sonra *Esrâr-ı Hôdî*'ye ikinci cilt olarak eklenmiştir. Bu iki eser birkaç kez birlikte basılmıştır. İkbâl, bu eserinde insanın cemiyete karşı vazifesini, ferdin toplulukla olan münâsebetlerini, İctimâî Ego'nun inkişâfını göstermektedir.[14]
3. *Peyâm-ı Meşrik* (Doğu'dan Haber): İlk defa 1923'te Lahor'da yayımlanmıştır. Birkaç Urduca şiir dışında Farsça olarak kaleme alınmıştır. Eserdeki fikirler İkbâl'in Avrupa'dan dönüşünden sonra görüş ve düşüncelerinde meydana gelen gelişmeleri ve değişmeleri sergilemektedir.
4. *Bang-i Dera* (Kervan'ın Çağrısı): İkbâl'in ilk Urduca şiir kitabı olan bu eser 1927'de Lahor'da yayımlanmıştır.
5. *Zebûr-i Acem* (Acem İlâhileri): İkbâl'in eserleri arasında kendisinin en çok sevmiş olduğu Farsça bir eserdir; ilk defa 1927'de Lahor'da yayımlanmıştır.
6. *Câvidnâme*: İlk basımı 1932'de Lahor'da yapılmıştır. Bu eser, İkbâl'in Farsça kaleme aldığı en büyük mesnevî kitabıdır. İtalyan şairi Dante'nin "*İlâhî Komedya*" isimli eserine bir bakıma nazîre niteliğini taşımaktadır. Bu eserde, hem Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin hem de Dante'nin adı geçen eserinin tesirleri görülmektedir. İkbâl bu eserinde İnsân-ı Kâmil'in yüceltilmesini ortaya koyar. İnsân-ı Kâmil, şahsiyetini dâimî bir ulvî gayretle gerçekleştirerek temâyüz eder.[15] Geleneksel Fars destanları genel

14. Schimmel, *Câvidnâme*, s. XXVIII; İkbâl, Muhammed, *Esrar ve Rumûz*, çev.: Ali Yüksel, (Benlik ve Toplum adıyla E. Hodi ve R. Bîhôdî isimli eserler bir arada) İstanbul 1990, s. 95.
15. Schimmel, *Peygamberane Şair...*, s. 111.

olarak bir münacat yahut dua ile başlarlar. Aynı şekilde, *Câvidnâme* de bir münacatla başlamaktadır. Bu münacatın ilk mısraları Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ilk mısralarına telmihtir. *Mesnevî*'de firaktan şikâyet eden "ney"in yerine İkbâl, "cenk" misâlini kullanmaktadır.[16]

7. *Bâl-i Cibrîl* (Cebrâil'in Kanadı): 1935'de Lahor'da basılmıştır. Bu eserinde Avrupa'nın çeşitli yerlerinde ve memleketinde yazdığı Müslümanların uyanmaları, benliklerine sahip çıkmaları gibi konularda dikkatleri çeken rubâiler bulunmaktadır.
8. *Pes Çi Payed Kerd Ey Akvâm-ı Şark* (Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri): İslâm dünyasının artık uyanmakta oluşunun manevî müjdesini veren mısraların bulunduğu bu eser, İkbâl'in siyasî ve ictimaî görüşlerini ve tavsiyelerini ihtivâ etmektedir.
9. *Misâfir*: (İkbâl'e göre "Seyyah" anlamında olup Türkçeye "Yolcu" adıyla tercüme edilmiştir.)

   Bu eserde Afgan Kralı Nâdir Şah'ın daveti üzerine 1933'te Afganistan'a yaptığı seyahatinin izlenimlerini anlatmaktadır. Ayrıca Afganistan'ın çeşitli tarihî şehirlerini ziyâret ettiğini dile getiren İkbâl bu eseri Farsça olarak kaleme almış ve 1936'da Lahor'da yayımlamıştır.
10. *Darb-ı Kelîm* (Mûsâ Vuruşu): Urduca olarak ilk defa 1936'da Lahor'da yayınlanan eser, aynı dilde kaleme alınan eserlerin sonuncusudur. Bu eseri İkbâl'in olgunluk devresi olarak değerlendirebileceğimiz ömrünün sonuna doğru yazmıştır.
11. *Armağân-ı Hicâz* (Hicaz Armağanı): 1938'de İkbâl'in vefatından sonra Farsça olarak Lahor'da yayımlanmıştır. Bu eserde İkbâl'in Hicaz'a gitmek ve hacı olmak arzusunu dile getiren bir hava bulunmaktadır.[17]

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

İkbâl'in Yaşadığı Çağın ve İçinden Çıktığı Ortamın Genel Durumu

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında yaşayan Muhammed İkbâl,'in düşünceleri, yaşadığı bölgenin sınırlarını aşıp İslâm dünyasına, hatta Av-

16. "İnsan bu yedi renkli dünyada Cenk gibi feryaddan yanıyor,
Hem nefese yeni (can ciğer arkadaşına) duyduğu hasret onu yakıyor, ona dilnuvaz naleler öğretiyor." İkbâl, *Câvidnâme* s. 1.
17. Soydan, *Aşk ve Tutku*, s. 15 vd; Ahmet Albayrak, *Muhammed İkbâl*, İstanbul 2007, s. 43 vd.

rupa'ya kadar yayılmış ve derin tesirler bırakmıştır. İkbâl'in yaşadığı çağda ve coğrafyada Müslüman toplulukların içinde bulundukları durum ile İslâm ve Batı dünyasındaki tarihî, sosyal, kültürel gelişmeler, onun düşüncelerinin şekillenmesine büyük etkisi olmuştur.

XIX. yüzyılın başlangıcından itibaren Batı'nın kültürü ve medeniyeti, kısmen de olsa ilmi ve tekniği, İslâm dünyasının her tarafını sarmaya başladığı görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde ve Mısır'dan Hindistan'a kadar pek çok yerde muhtelif sosyal ve hukukî reformların yapılmasına yol açmıştır. İslâm dünyası, gerek Batı'ya ilim tahsili için gönderdiği öğrenciler vasıtasıyla gerekse Batı'nın sömürge politikalarıyla İslâm dünyasında Batı'nın kültür ve medeniyetinin etkileri gittikçe yayılmaya başlamıştır. İslâm dünyasında yönetici konumunda olanlar ve aydınlar, kendi medeniyet ve görüşleri ile Batı medeniyeti arasında bir münâsebet kurarak kendi benliklerini kaybetmeden ne şekilde bu medeniyeti benimseyecekleri üzerinde fikir yürütmeye başlamışlardır. Batı'nın İslâm dini hakkındaki önyargıları ve yıkıcı faaliyetleri karşısında İslâm'ın savunmasını yapmak, Batı medeniyetine meydan okumak veya uyum sağlamak, Batı'dan bilimsel ve teknolojik gelişmeleri getirmek amacıyla, çeşitli düşünce akımları ortaya çıkmıştır. Bu düşünce akımlarının bir kısmı özellikle Batılılar tarafından finanse edilip yönlendirilerek, kendi düşünce sistemlerini yerleştirme çabası içerisine girmişlerdir. Hatta bu düşünce sistemlerini savunan Doğulular, sahip oldukları İslâmî kimliklerinden vazgeçip Batı'nın inanç ve düşünce sistemlerini kurtuluş çaresi olarak görmüşlerdir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin idarî yapısında yapılan ıslahatlar devletin çökmeye yüz tutan idarî ve askerî yapısında az da olsa bir toparlanma etkisi yapsa da, ilim, teknik, düşünce ve ahlâkî yönden Batı'ya daha da açılmaktan başka bir netice vermemiştir.[18]

Öte yandan XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'ne bağlı Arap eyâletlerinde de bazı modern fikir akımlarının ortaya çıktığı görülmektedir. Mısır'da Cemâleddin Afgânî (1839-1897) ve talebeleri, Muhammed Abduh, (ö:1905) ve Muhammed Reşîd Rızâ (ö:1935)'nın faâliyetleri, *Menâr* Dergisi'nde yayınladıkları makaleleri, modern İslâm düşüncesinin temellerini atarak "Pan-İslâmizm" fikrinin gelişmesine ve İslâmiyet'in yenileştirilmesi çabalarında önemli rol oynamışlardır.[19]

---

18. Armaoğlu, Fahir, *XX. yy. Siyasi Tarihi,* Ankara 1987, s. 41; Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri,* Ankara, 1938, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, s. 171-173; Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni,* (I-III) red.: Metin Karabaşoğlu, İstanbul 1995, c. III, s. 269

19. Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi,* çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 301. vd; Fazlurrahman, *İslâm,* çev: M. Dağ, M. Aydın, İstanbul 1992s.295. vd; Hodgson, *a.g.e.* c. III, s. 326; İkbâl, *Cavidnâme,* (Schimmel'in Giriş yazısından), Ankara 1958 s. V; Geniş bilgi için bkz.; Osman Emin, "Cemaleddin Afgânî," çev.: Kerim Urtekin, (*İslâm*

İkbâl'in yaşadığı dönemin en büyük Müslüman toplumlarına sahip ülkelerden biri şüphesiz Hint alt kıtasıdır. Ancak buralar da, Batılı devletlerin sömürgesine girmiş, büyük yıkımlar yaşamıştır. Biraz daha gerilere gidildiğinde Hindistan'ın çöküş dönemi Evrengzib (1618-1707)'in ölümüyle başlamıştır.[20] Bundan sonra tahta geçen hükümdarların taht kavgalarıyla ve iç isyanlarla uğraşmaları, ülkeyi zayıflatmıştır. Hindistan XVIII. yüzyıl başlarında Fransızlar tarafından sömürge durumuna düşürülmüştür. Hind Müslümanlarının ilk defa sömürge tebaası olmanın şaşkınlığını henüz üzerlerinden atamamışken, İngiltere ile Fransa arasında süren yedi yıl savaşları (1756-1763) neticesinde Hindistan sömürgeciliği İngilizler'in eline geçmiştir.

Bilindiği gibi, İngiliz dış siyaseti sömürgeciliğe dayanmaktaydı. Bunu da işgâl ettikleri yerlerin insanlarını bölerek, parçalayarak, birbirlerine düşürerek, gerçekleştirmekteydiler. İngilizlerin Hindistan'ı ele geçirmeleriyle birlikte yaptıkları ilk iş, Müslümanlarla Hinduların arasını açarak farklı etnik ve dinî gruplar oluşturmak olmuştur. İngilizlerin desteğiyle bu grupların idare makamlarına getirilenler, İngiliz siyasî çıkarlarına ters düşmeyecek şekilde hareket etmekteydiler.[21]

Bu dönemde Hindistan'da yaşayan Müslümanlar tarihlerindeki en zor dönemlerinden birini yaşadılar. Yaklaşık yüz senelik İngiliz sömürgesinde yaşayan Müslümanların benliklerinde büyük bir donukluk, çöküş ve yıkılış hâkim olmuştu. Bu yıkılış sadece benliklerde de değildi. İslâmî düşüncede ve Hindu geleneklerinde insanların saygı duyup kutsal saydıkları ne kadar düşünce ve gelenek varsa günün sanat çevrelerindeki şahıslar tarafından akıl almaz bayağılık ve saçmalık, çöküşün tipik belirtisi olan idrak yoksunluğunu gözler önüne seren erotik sanat biçimleri olarak piyasaya dökülmüştü.[22]

İngilizler'in bu tür faâliyetlerinin gerçek maksadını anlamakta gecikmeyen İslâm âlimleri, Hindistan Müslüman halkının uyanışları için faaliyetlere geçmişlerdi. Bir asırlık İngiliz sömürgeciliğinin karşısında Müslümanlar arasında iki akım ortaya çıkmıştır. Bu akımlar; din âlimlerinin liderliğinde oluşturulan dinî akım ve Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarının savundukları modernist akım.[23] Birinci akıma mensup olan din âlimleri Ebu-l Kelâm Azad'ın etrafında toplan-

---

Düşüncesi Tarihi içinde) c. IV, (279-288) s. 279 vd; "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu," çev.: İhsan Durdu, (*İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde) aynı cilt, (289-313).

20. Evrengzib (1618-1707), 1658'de "I. Alemgir" unvanıyla hükümdar olur. 1707 de ölümü, Hindistan'ın çöküş döneminin başlangıcı kabul edilir. Bkz. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 311 vd.; *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Edit.: Hakkı Dursun Yıldız, C.IX, s. 508; Hodgson, *a.g.e.* c. III, s. 98.
21. Selahaddin Yaşar, *Muhammed İkbâl, Hayatı Sanatı, Mücadelesi*, İstanbul 1988, s. 13.
22. Zülfikar Ali Han, *Doğu'dan Bir Ses*, v: Turgut Akman, İstanbul. 1981, s. 20.
23. Sadi, *Doğu'nun Uyanışı*, İstanbul 1985; s. 24.

mışlardı. Onun faaliyetlerine Ali el-Muvengirî ve Şiblî Nu'mânî gibi şahsiyetler de katkıda bulunmuşlardır.[24]

Seyyid Ahmed Han ve öğrencilerinin başını çektiği modernist akım temsilcileri ise, Batılılaşmayı savunmaktaydılar. Onlar, Batılılaşmadıkça kurtuluşun gerçekleşemeyeceğine inandıkları için Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde Batı eğitim tarzında okullar ve eğitim öğretim müesseseleri açarak bu yönde faaliyetler sürdürmekteydiler.[25]

Hindistan'daki âlimlerin bu gayret ve çabaları kısa sürede İngilizler tarafından fark edilince iki ayrı akım olarak gelişen bu faaliyetleri kendi menfaatleri lehine kullanmanın yollarını arama çabalarına girmişlerdir. Bunun için Seyyid Ahmed Han'a eğitim çalışmalarında yardım vaad edilerek İngiltere'ye davet edilmiştir. İngiltere'nin en büyük devlet nişanı olan "Sir" ünvanı verilerek bazı göstermelik teînât ve yardım vaadleriyle mücadele dışında tutmaya çalışmışlardır.[26]

Seyyid Ahmed Han (1817-1898), İngiltere'ye gitmeden önceki tavırlarında İngiliz Emperyalizmine karşı mücadele edilmesi gerektiğini savunurken, dönüşünde "Biz, bu dev güçle boy ölçüşemeyiz, kurtuluş onların sistemlerini benimsemekle mümkündür."[27] deyip bu söz ve tavrıyla İngilizlerle birlikte hareket ettiğini açıkça ortaya koymuştur. S. Ahmet Han'a İngiliz Hükûmeti maaş bağlarken Hind Müslümanlarının kurtuluşu için çırpınan âlimlerden Ebu'l Kelâm Azad, defalarca mahkûm edilmiştir.[28]

Fazlurrahman, "S. Ahmet Han, İslâm'ın mâhiyetini kendi görüşüne göre açıklarken modern dünya görüşüyle İslâm öğretilerini karşılaştırmak istemekte, bunu yaparken de muhafazakâr İslâmî yorumu canlandırma ve ona dayanma yerine Orta Çağ İslâm filizoflarının kabul ettikleri ana ilkelere dayanma yolunu seçti."[29] diyerek onun Batı akılcılığını savunduğunu, vardığı sonucun, İslâm'ın yeniden ifâde edilmesi değil, bunun kendi şahsı açısından yorumlanması olduğunu, ayrıca İslâm düşüncesine birtakım fikirleri karıştırmaya da teşebbüs ettiğini belirtmektedir.[30]

---

24. Yaşar, *M. İkbâl...*, s. 25.
25. Seyyid Ahmet Han'ın kurduğu üniversitelerin en meşhuru Aligarh Üniversitesi olup öğretim görevlilerinin çoğu İngiltere'den getirtilmişti. Bkz. Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık.*, Çev: A. Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu Ankara 1990, s. 147; Hodgson, *a.g.e.* c. III., s. 356.
26. Yaşar, *M. İkbâl...*, s. 21; Sadi, *Doğu'nun Uyanışı,* s. 26.
27. Sadi, *Doğu'nun...*, s. 26. (Ayetullah Mutahhari'den naklen)
28. Yaşar, *a.g.e.* s. 21.
29. Fazlurrahman, *İslâm,* s. 304.
30. Fazlurrahman, a.g. yer.; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Abdu'l-Hamid ve B. A. Dar, "Sır Seyyid Ahmed Han," çev.: İbrahim Kalın, (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde, edit.: M.M. Şerif) C.IV, (367-399). S. 367 vd.

İkbâl'in Şahsiyetinin Oluşumuna Etki Eden Âmiller

İkbâl'in düşüncesinin şekillenmesinde iki önemli âmil etkili olmuştur. Biri Batı'da gördüğü eğitim, diğeri de içinden çıktığı toplumun yapısı ve bütünüyle Müslüman toplumların içinde bulunduğu durumdur. Muhammed İkbâl, gittiği Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde aldığı eğitim ve özellikle İngiltere'de değişik düşünce akımlarını tanımasıyla fikirlerinde önemli değişikler olmuştur. İkbâl İngiltere'de öğrenimini sürdürdüğü sırada hocaları arasında kendisinin çok etkilendiği Mc. Taggart'tır. İkbâl bu hocasından, "düşünce sistemi akıl ile aydınlanmış, kendine özgü bir Mistisizm kuran biri" diye bahsetmektedir.[31] Nietzche, Hegel, Milton, Goethe gibi edip ve filozofların, J. Remy, Massignon gibi bazı müsteşriklerin eserlerini okumuş, bunların fikirlerinden istifade etmiştir. Ayrıca İngiliz Empirizmini (tecrübî felsefe) Alman Rasyonalizmini, Nietzche ve Marks'ın doktrinlerini Romantizm ve Batılı siyasal ideolojileri yakından tanımıştır. R.F. Nicholson ve G. Brown ile yakın arkadaşlık kuran İkbâl, bunlardan yakın ilgi görerek, Fars dili ve edebiyatı ile İslâmî ilimleri çeşitli yönleriyle incelemiştir.

İkbâl'in düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan bir başka âmil, İslâm toplumlarının içine düştüğü duruma kafa yormasıdır. Bu husus onun mücadeleci ruhunun ve mütefekkir kişiliğinin ön plana çıkmasına etkili olmuştur. Aldığı geleneksel dinî eğitim onun derin bir inanç ve İslâmî kimlik şuuruyla hayatını sürdürmesine imkân vermiştir.

İkbâl bir şiirinde bu hususu şöyle dile getirmektedir:

"Arkadaş ben Müslüman'ım, tevhîd sahibiyim
Bu gerçeğe başından beri inanmışımdır.
Var olan her şeyin nabzında hayat belirtisi bundandır.
Ve Müslüman'ın tasavvuru bundan güç alır."[32]
"Dünyanın kaderinin parlayan yıldızı Müslüman'dır.
Parıldayışının yanında şafak bir hiçtir"[33]

İkbâl'in Kur'ân-ı Kerîm okuması birçok hususiyetler arz etmektedir. İkbâl'in Kur'ân-ı Kerîm okumasını ve babasıyla arasında geçen bir olayı şöyle anlatılmaktadır:

"Her sabah namazından sonra Kur'an okumayı âdet edinmiştim. Rahmetli babam, "Ne yapıyorsun?" diye sorardı. Ben de "Kur'ân-ı Kerîm okuyorum." derdim. Babam aynı suali tam üç sene tekrarladı durdu. Artık bir gün, "Babacı-

31. Karahan, M. İkbâl'in.., s. 48.
32. İkbâl, *Bang-i Dera*, çev.: Ahmet Asrar, (Doğu'dan Esintilerden), İstanbul 1985, s. 78.
33. İkbâl, *a.g.e.*.s. 79.

ğım! Her gün bana bu suali soruyor ve benden de aynı cevabı alıyorsunuz. Acaba bu suali tekrarlamaktaki maksadınız nedir?" deyince şöyle dedi:

"Evlâdım! Demek istiyorum ki: Kur'ân-ı Kerîm'i, Cenâb-ı Kibriyâ'dan sanki henüz iniyormuş gibi okumalısınız."

Artık o günden sonra Kur'ân-ı Kerîm'i yepyeni bir zevk ve ilâhî neş'eyle okumaya başlamıştır. İkbâl, işte o tarihten itibaren bütün yazdıklarının o güneşten bir zerre ve denizden bir damla olduğunu ifâde etmektedir.[34]

İkbâl, bir beytinde Kur'ân-ı Kerîm'in Müslümanların hayatındaki önemini şöyle vurgulamaktadır.

"Bir mü'min zâhiren Kur'anı okur. Hakikatte kendisi Kur'an'dır."[35]

İkbâl'in belki de en önemli yanı, mücadeleci kişiliğidir. O hiçbir zaman sâkin olmayı tehlikelere düşmeden yaşamayı, yaşamak olarak kabul etmemektedir. Onun fikirlerinin en önemli yanı, hemen hemen bütün eserlerinde rastlayabildiğimiz mücadelecilik ruhudur.

İkbâl, *Peyâm-ı Maşrık* isimli eserinden güve ile ateşte yarı yanmış bir pervaneyi konuşturmaktadır. Güve, meşhur felsefecilerin kitaplarının sayfalarını dolaştığını, fakat hayatın felsefesini anlayamadığını, gözlerini aydınlatan bir güneşin bulunmadığını şikâyet etmesine karşılık, Pervane'nin güveye verdiği cevap, İkbâl'in fikriyâtını ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir, pervane şöyle demektedir.

"Çırpınıştır hayatı daha canlı yapan;
Çırpınıştır hayatı kanatlandıran"[36]

Aynı eserin bir başka yerinde de;

"Hayatın yumuşak ve tehlikesiz olduğu şekilde kurulup oturma,
Denize dal, dalgalarla pençeleş; ebedî hayat mücadeledir"[37]

demektedir.

İkbâl'e göre başta verilecek mücadelenin en büyüğü kişinin kendi nefsi ile girişeceği mücadeledir. Yani bu İkbâl'in deyimiyle nefsinde ve derûnî boyutlarında ulaştığı makamlardan bir üst makama varmak için yapılan mücadeledir. O bu konuda şöyle der:

---

34. Ebu'l Hasan Nedvî, *Dr. Muhammed İkbâl*, çev: Ali Ulvi Kurucu, İstanbul. 1990. s. 57.
35. İkbâl, *Darb-ı Kelîm*, çev.: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1958, s. 26.
36. İkbâl, *Peyâm-ı Meşrîk*, çev: A.N. Tarlan, Ankara 1956, s. 68.
37. İkbâl *a.g.e.* s. 35.

"Müslüman! Ulaştığı her makamdan daha ilerdedir.

Yerin, hedefin; zaten hayatta yolculuk zevk ve şevkinden başka bir şey değildir."[38]

İkinci büyük mücadele de sömürenlere, zulmedenlere ve insanların inançlarına saldıranlara karşı yapılması gereken mücadeledir. İkbâl'e göre bu mücadele, Müslüman'ım diyen herkese farzdır. İlk iş olarak da dünya nimetlerini ele geçirmekten başlamak gerektiğini ifâde etmektedir. İkbâl bu konuda Müslümanlara şu uyarıları yapmaktadır:

"Müslüman! Büyük dâvâların adamısın, dünya ilk basamağındır!
Bu kurt kuş dünyasını Allah, mücadele için yaratmıştır."[39]
"Ey İslâm milleti yükseklik istiyorsan üstün dâvâya gel sarıl,
Bu dünyada üstünlük şahin gibi yükseklere yönelmektir bil!"[40]
"Müslüman, ne zamana dek köle kalacaksın başkalarına?
Bırak dünyayı! Çalış ele geçirmeye bak ya da!..."[41]

Son olarak İkbâl'in karakterinde yatan ve bütünüyle eserlerine ve yaşayışına yansıyan bir önemli özelliği daha bulunmaktadır. Bu da, hür ve bağımsız yaşamaktır. Çünkü İkbâl, başkalarının esâreti altında yaşamayı aşağılık bir hayat sürmek olarak kabul eder. Erkekler gibi yaşamak, vakti gelince erler gibi can vermek içindir.

"Âlemde erkekler gibi yaşamak mümkün değilse
Erler gibi can vermek, asıl hayata kavuşmaktır."[42]

İkbâl'in eserlerini okuyanlar, onun görüşlerinde sezdiği derin tefekkürün ardında ilim, hikmet ve irfan sahibi insanlardan etkilenmiş olduğunu fark eder. İkbâl'in düşüncesinde akılcı, ruhçu, sezgici filozof ve düşünürlerin izleri bir arada görülür. Bunlardan Platon, Aristoteles, İbn-i Sînâ, Fârâbî, Eş'arî, Gazalî, İbn-i Rüşd, Sühreverdî, Abdülkerîm Cilî, Sühreverdî, Hallâc, İbn-i Arabî, İmam Rabbânî, İbn-i Teymiyye, Mevlânâ, Şeyh Sa'dî, Şah Veliyullah Dehlevî, İbn-i Haldun gibilerini sayabiliriz. Batı düşüncesinden, Nietzsche, Hegel, Dante, Goethe, Fichte, Milton, J. Remy, Massignon, Whitehead'ı sayabiliriz.

---

38. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl,* çev.: Yusuf Salih Karaca, İstanbul, 1983, s. 65.
39. İkbâl, *a.g.e.*. 64.
40. İkbâl, *a.g.e.* ag yer.
41. İkbâl., *a.g.e.* s. 70.
42. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî,* s. 50.

İkbâl'in hayatında, bu, isimlerini saydığımız Doğu Batı filozof ve mutasavvıflardan Mevlânâ'nın yeri özeldir. Bu iki mütefekkir arasındaki manevî bağ mânen mürşid-mürid ilişkisine kadar götürmüştür. İkbâl eserlerinde Mevlânâ'dan bahsederken "pirim", "mürşidim" diye söz etmektedir. O bir şiirinde Mevlânâ hakkında şöyle demektedir:

"Bizim menzilimiz Kibriyâ'dır diyen Rûm mürşidi (Mevlânâ)
Benim varlığımın çör çöpüne alev sardı."[43]
"Pir-i Rûmî toprağı iksir yaptı. Benim tozumdan tecellîler gösterdi".[44]

Mevlânâ ve İkbâl, İslâm âleminde kendi çağlarının buhranlı dönemlerinde yaşamışlardır. Mevlânâ, XIII. yüzyılda Moğol istilâsının İslâm âleminde meydana getirdiği siyasî, iktisadî ve içtimaî buhranlar döneminde yaşamış, bütün bunlara rağmen ümitsizliğe kapılmadan her türlü zulme karşı direnerek fikirlerini anlatmaktan insanların benliklerine sahip çıkmalarını telkin etmekten hiç bir zaman yılmamış bir mürşiddir.[45] İkbâl de XX. yüzyılın başlarında İslâm dünyasının Batı'nın siyasî, ekonomik ve kültürel hâkimiyetinden kurtulma yollarını aramış, insanların sömürülmüşlük ve ezilmişlik psikolojisinden kurtulmaları için daima mücadele etmek gerektiğini yazı ve şiirleriyle devamlı dile getirmiş, bu yolda ömrü boyunca çaba harcamış bir mütefekkirdir.

İkbâl'in eserlerinden bir kısmını okumak fırsatı bulan Mehmet Akif, "O, çağımızın Mevlânâ'sıdır."[46] diyerek hayranlığını dile getirmiştir.

Mesnevî yazım tarzında kaleme alınan, *Esrâr-ı Hôdî*'nin ilk bölümünde, tamamen *Mesnevî*'nin ilk 18 beytinin etkilerini görmek mümkündür. Mevlânâ, ney'in ayrılıklardan şikâyetini dile getirirken[47], İkbâl ise buna cevaben:

"Dünyayı aydınlatan güneş, gecenin yolunu kesince
Ağlayışım gülün yanağına su serpti.
Gözyaşım nergisin gözünden uykuyu yıkadı.
Feryâd ü figânımdan çemen uyanıp yerden bitmeye başladı."[48]

diyerek uyanışı müjdelemektedir.

---

43. İkbâl, *Peyâm-ı Meşrîk,* s. 110; Krş. Mian Beşir Ahmet, "Hz. Mevlânâ ve İkbâl", *Sebiliürreşad*, C.V. sayı. 114, s. 219.
44. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, s. 27.
45. Mian Beşir Ahmet, *a.g.m.* s. 219.
46. Edip, Eşref, Mehmet Akif, Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları, İstanbul 1960, s. 146.
47. Mevlânâ, *Mesnevî,* c. I, s. 1.
48. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî,* s. 25.

Mevlânâ:

"Ben her cemiyette ağladım, inledim.
Fena hallilerle de eş oldum, iyi hallilerle de
Herkes kendi zannınca benim dostum oldu
Ama kimse içimdeki sırları araştırmadı."[49]

diyerek anlaşılamamaktan yakınmakta, İkbâl de Mevlânâ gibi aynı derdi dile getirmektedir:

"Bir nâmeyim mızrapla alakam yok,
Ben yarının şairinin terennümüyüm."[50]

Mevlânâ'dan aşk şarabını içtiğini söyleyen İkbâl, bu aşkın kendine olan tesirini şöyle dile getirir:

"Aşk beni yonttu adam oldum.
Âlem kemiyet ve keyfiyetini idrâk ettim".

"Benim fikrimi onun cilvesi büyüledi"[51] diyerek Mevlânâ'yı tanıdıktan ve ona bağlandıktan sonra büyük fikrî değişiklikler yaşadığını dile getirir.

İkbâl'in, *Rumûz-i Bîhôdî* ve *Câvidnâme* isimli eserlerinde de Mevlânâ'ya bağlılığını ve hayranlığını görmek mümkündür. *Câvidnâme*'de İkbâl, Mevlânâ'nın bir gazelini okuyarak ruhunu çağırır ve onun refakatinde manevî yolculuğa çıkıp kâinatı gezerler yolculuk esnasında birçok ilim ve fikir adamlarıyla ve mutasavvıflarla karşılaşırlar ve çeşitli konular hakkında bilgi alırlar.[52]

Geçmişte İslâm dünyasında, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden sonra en çok okunan eser, Mevlânâ'nın Mesnevîsi olmuştur. Günümüzde ise Batı dünyası, Mevlânâ gibilerin eserlerini elinden bırakamamaktadır. XX. yüzyılda Müslümanların uyanışını kedine gaye olarak seçen İkbâl, bu mes'ûliyetin ağırlığını şöyle ifâde eder:

"Eski çağların fitne döneminde Mevlânâ vardı,
Fakat son çağın fitne döneminde ben varım."[53]

---

49. Mevlânâ, *Mesnevî*, C.I, s. 1.
50. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, s. 26.
51. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, aynı yer.
52. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 24.
53. Asrar, *a.g.m.* s. 3; Krş. M. Aminuddin, "Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin M. İkbâl Üzerine Etkisi", *Pakistan Postası*, Kasım 1977, s. 5. vd.; İkbâl, *Armağân-ı Hicâz*. s. 37; Albayrak, *a.g.e.* s. 102

İKBÂL'İN DÜŞÜNCELERİ

İslâm dünyasında hemen hemen bütün araştırmacıların ve İkbâl uzmanlarının birleştikleri ortak nokta, onun düşüncelerini üç temel kavram üzerine kurmuş olduğudur. Bu üç kavram, Müslüman toplumlarının zihin dünyalarına çok önemli etkiler bırakmıştır. Bunlar "benlik", "insân-ı kâmil" ve "aşk" kavramlarıdır. İkbâl'in siyasî düşünceleri yaşadığı çağın siyasî ve sosyal hadiselerine göre şekillenir. Avrupa'da doğan ırkçılık üzerine dayalı bir milliyetçilik anlayışıyla, ulus devletler ortaya çıkmış, bunun tabiî bir sonucu olarak da savaşlar ve kanlı olaylar meydana gelmiştir. Milliyetçiliği bir realite olarak kabul etmekle birlikte Müslüman ümmetin ayrışma sebebi olmaması gerektiği düşüncesindedir. Yalnız Hindistan'ın kuzeybatısında Müslümanların yaşadığı bölgelerde ayrı bir devletin kurulmasını ister. Bunu istemesinin sebebi de Hindulaların kandırılıp Hint Müslümanlarıyla sürekli çatışma ve olaylara sahne olmasından dolayı kendi başların çaresine bakmaları gerektiğidir. Henüz 1909 senesinde Aligarh'taki bir konferansta, Hindistan'ın kuzeybatısında Müslümanların ayrı bir devlet hâlinde ortaya çıkması gerektiğinden bahsederken, dinleyiciler tarafından bu, "İkbâl'in hayali" diye ciddiye alınmamıştı. Hâlbuki fikir planında önderliğini yaptığı ayrı devlet fikri, ölümünden dokuz yıl sonra Pakistan Devleti olarak ortaya çıkacaktır.

İkbâl'in siyasî düşüncelerinde devlet idaresinde demokrasinin pek çok eksikliğine rağmen, İslâmî bir yönetimin ideal bir şekli olduğunu kabul eden İkbâl, yöneticilerin, seçkin ve kendisinin "merd-i mü'min" diye tarif ettiği, şahsiyetli ve benliği teşekkül etmiş insanlardan oluşması gerektiği düşüncesindedir. Şimdi sırasıyla İkbâl'in düşünce dünyasında ön plana çıkan "insan ve benliği", "insân-ı kâmil" ve "aşk" kavramlarını ele almaya çalışalım.

İnsan ve Benliği

İkbâl'in düşüncesinde halife konumundaki insan, şark ve garbı olmayan bir yıldız mesâbesindedir. Çünkü Allah onun için yeryüzünde "innî câ'il" demiştir. Bu, onun makamı semalara sığmayacak derecede büyük olup meleklerden bile üstün olduğunu göstermektedir.[54]

İkbâl'e göre insanın kıymeti ve imkânları o kadar büyüktür ki, o bu âleme sığmaz. Hâlbuki o bu âlemi araştıra araştıra onu tanıyabilir: "*İnsana sığan âlemdir; âleme sığmayan insandır.*"[55]

---

54. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 135.
55. İkbâl, *a.g.e.* s. 134.

İnsanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğu gerçeği; insanın hayatının bütün safhalarında Allah'ın bir memuru sıfatıyla hareket etmesi gerektiğini ifâde eder.[56]

Kur'ân-ı Kerîm'de, "Hatırla ki; Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" dedi.. Melekler: "Biz hamdinle sana tesbîh ve takdîs edip dururken, yeryüzünde fesad çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun"? dediler. Allah da onlara, "Ben sizin bilemeyeceğinizi bilirim" dedi."[57] "Halife" kelimesi geniş anlamlar ifâde eden derin ve yüklü bir kelimedir.

İnsân-ı Kâmil, "hakiki mürşid, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan veli"[58] gibi mânâlar ihtivâ eder. İnsan yeryüzünde Allah'ın halifesidir. O hâlde halifenin hilâfetin gerekleri ile donatılmış olması gerekir. Ayrıca o, tabiî olarak kendisine hilâfet görevi veren zâtın nûrundan nur parçaları taşımalıdır.[59] O hâlde insan bedeni varlığının ötesinde "ben"iyle vardır ve bu ben onu ölümsüzlüğe, yani Allah'a götürür. K. Jaspers: "*İnsan Tanrıya dönük bir varlıktır.*" demesindeki temel espri buradan kaynaklanmaktadır.[60]

İkbâl, insan anlayışını Kur'an merkezli bir zeminde ele alır. Kur'ân-ı Kerîm, insanı şu şekilde ifâde eder: 1. İnsan topraktan yaratılmıştır.[61] 2. Allah'ın ruhundan bir nefhadır.[62] Yani insanın topraktan yaratılmışlığı, kalıbının yanında o kalıbı taşıyan ilâhî "öz" ün varlığına işaret etmektedir. İkbâl de eserlerinde; insan, sadece su ve balçıktan yaratılmamıştır. Bunun yanında ruh ve gönül sahibidir. Gerçi beden ruhun terakkî etmesine yardımcı olmaktadır. Fakat asıl önemli olan ruh ve beden bütünlüğünün sağlanarak yeryüzünün halifesi olma olayının gerçekleştirilmesidir.[63]

Aslolan insanın kendisinde ruhî bedenî yapısıyla yüceltilmesi değil, insan ilâhî emânet ve hilâfetin sahibi olmasının yanında birçok noksanlığın da bulunduğu bir varlıktır. Meselâ; kan dökücüdür, bozgunculuk çıkarır, acelecidir, nankördür, şehvetine düşkündür. Bu sebeple, Kur'ân-ı Kerîm, insân-ı kâmil olarak nitelenen Hz. Peygamber'in dahi beşerî niteliklerinden ayrı düşünülmeme-

---

56. İkbâl, *Rumûz-i Bihôdî*, s. 27; Krş. *Câvidnâme*, s. 134; Bkz. Fazlurrahman Ensari, *İlimden Felsefeden Dine*, çev.: Kemal Kuşçu, Ankara 1967, s. 06; Krş. Y.N. Öztürk, *Mevlânâ ve İnsan*, İstanbul 1993, s. 46.
57. 2/Bakara, 30.
58. Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram-ı Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara, 1994, s. 314; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 250.
59. Kutub, Muhammed, *İslâm'da Fert ve Cemiyet*, çev: Mehmet Süslü, İstanbul, 1985, s. 42.
60. Karl Jaspers. *Felsefeye Giriş*, Çev: Mehmet Akalın, İstanbul, 1981, s. 76.
61. 7/A'râf, 12-14.
62. 55/Rahmân, 14; 2/Bakara, 30.
63. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, s. 46; Schimmel, Peygamberane Şair ..., s. 39.

si gerektiğini belirtir.[64] Muhyiddin İbn-i Arabî, insanın tarifini yaparken onun "Allah katında bakan bir gözdeki gözdeki bebek" diye tarif etmektedir: "*İnsan, Allah katında bakan bir gözdeki bebek gibidir ve görmek sıfatı ile tabir edilmiş olan mahlûk odur. İşte bundan dolayı ona 'insan' denildi. Çünkü Allah mahlûklarına insan ile nazar kıldı ve onlara rahmet eyledi. Âlem onun vücûduyla tamam oldu. Bundan dolayı ona "halife" adı verildi.*"[65]

İnsân-ı Kâmil

İnsan-ı Kâmil, Allah'ın, zat, sıfat, isim ve fiilleriyle en mükemmel biçimde tecellî ettiği insandır. Âlemin var oluşunun ve varlığını sürdürmesinin sebebi, varlığı meydana getiren ve onu muhafaza eden ilke[66] gibi tanımları yapılmıştır.

Tasavvufî düşüncede kâmil insan; iyi söz, iyi hareket, iyi ahlâk ve bilgi sahibi, şeriat, tarikat, marifet ve hakikatte tam olan insana denmiştir.[67] Kendisine, "imam", "halife", "kutup" ve "sâhib-i zamân" da denilmiştir.

İkbâl'e göre, kâmil insan, "Kur'ân-ı Kerîm'de tasvir edilen kendi öz varlığında yaratıcı bir faaliyet hâlindedir ve yükseklere tırmanırken bin bir şekle bürünen bir ruh, bir canlılıktır."[68] Çevresinde bulunan evrenin en büyük hamlesine katılmak insana nasîb olmuştur. Bazen dünyadaki mevcut güçlere uyar bazen de muhalefetle karşılaştığı zaman kendi iç dünyasında daha geniş bir âlem kurar. İnsan, sonsuz sevinç ve ilham kaynaklarının varlığını iç derinliğinde keşfeder.[69]

İkbâl'in düşüncesinde amaçladığı ve en çok arzu ettiği hedefi, insanın yeteneklerini çok sıkı bir eğitimden geçirerek örnek ya da ideal insanı yaratmaktır. Bu İkbâl'in düşüncelerinden eserlerine yansıyan en büyük arzudur. Çünkü yeryüzünde yollarını şaşırmış insanlara en çok örnek olacak böylesi insanlara ihtiyaç vardır.

"Bir Müslüman zâhiren Kur'an'ı okur hakikatte kendisi Kur'an'dır.
İmanlı Müslümanın varmak istediği yer,
Frenk diyarlarından çok ileridedir.
İleri yürü bu yolun sonu yoktur."[70]

---

64. 25/Furkân 7-9.
65. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* çev: Nuri Gençosman, İstanbul 1990, s. 24.
66. Uludağ, *a.g.e.* s. 250.
67. Azizuddin Nesefi, *İnsân-i Kâmil,* çev.: Mehmet Kanar, İstanbul 1990, s. 14; Schimmel, *Tasavvufun Boyutları,* Çev.: Ender Gürol, İstanbul 1982, s. 183.
68. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu,* çev.: Ahmet Asrar, İstanbul 1984, s. 29.
69. İkbâl, *a.g.e.* s. 63.
70. İkbâl, *Darb-ı Kelîm,* s. 63.

İkbâl'in düşüncesindeki kâmil insan Allah'ın vasıflarıyla tezyin edilmiş, gelişimi çok büyük ölçüde dinî duygulardan kaynaklanan sınırsız değerdeki örnek insandır. Böylece Nietzsche'nin dini alaya alan, Tanrı'yı öldüren[71] bir anlayışla ortaya koyduğu "üstün insan" anlayışıyla çakışır. Çünkü Nietszche, "İnsan, hayvanla üst insan arasında gerilmiş bir iptir." diyerek insanı iki yönüyle ele alır. Biri, sıradan kalabalıklar, yasalara ve geleneklere bağlı insanlar; diğeri, gelecek çağlara uzanan, çabaları doğurucu, yaratıcı bir nitelik taşıyan insandır. Ancak "sıradan kalabalıklar" diye nitelediği, geleneklere ve dine bağlı insanlarla alaycı bir tavırla "Tanrı öldü" diyerek bu inançlardan kurtulmayı telkin eder. "Çünkü böyle bir durumda insanın özgürlüğü kısıtlanmaktadır." der.[72] Nietzsche'ye göre insan sonsuz enerji yüklüdür ve bu enerji hiç tükenmek bilmez, üst insan dediği ideal terkibinde bu enerji bir makine gibi devamlı dönüp durmaktadır.[73]

Görüldüğü gibi Nietzsche'nin üstün insan teorisi ile İkbâl'in insân-ı kâmil düşüncesinin -belki İkbâl bazı yönleriyle etkilenmiş olabilir- temelinde birbiriyle uyuşan tarafları yoktur. Çünkü İkbâl'in insân-ı kâmil anlayışının temelinde evrenin en büyük hamlesine katılmak nasîb olan insanın, inancı sağlam, gönlünde ilâhî aşk ateşi yatmaktadır. İkbâl'e göre hür olmak Allah'a haîkî bağlılıktan geçer.[74] Nietszche'ye göre ise dinden ve inançlardan kurtulmakla hür olunur. İkbâl'in Nietszche'yi tenkid ettiği düşünce ise; onun ortaya attığı "ebedî dönüş teorisi"dir. Bu düşünceye göre enerji kaynakları terkîbinin tekerrürü, "süpermen" dediği terkîbin, meydana gelişinde önemli bir faktördür. Ancak "üstün insan" bundan önce de birçok defa ortaya çıkmıştır. Her defasında ortaya çıkışı içimizde bir arzu bir istek doğurabilir mi? İnsan ancak ender ve yepyeni bir şey için istek duyabilir. Nietszche'nin telkin ettiği bu fikir, içimizde böyle bir duygu, arzu ve istek doğurmuyor. Dolayısıyla; İkbâl'e göre bu görüş aşırı kadercilikten bile çok daha tehlikeli bir görüştür.[75] Çünkü bu görüş insanın hareket kabiliyetin enerjisini tahrip eder, ego veya benliğin gücünü yok eder.

Mehmet Aydın, Nietzsche ile İkbâl'in görüşlerinin arasında paralellik kurmaya çalışan bazı Batılı düşünürlerin olduğunu söylemektedir:

"Bazı Batılı düşünürler, İkbâl'in "üstün insan"ı ile Netzsche'nin "üstün insan"ı arasında bir yakınlık görmek istemişlerdir. İkbâl, böyle bir yakınlığın

---

71. Nietszche, *Eylem Ödevi*, çev: İ. Z. Eyüboğlu, İstanbul 1991, s. 55.
72. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev: Turan Oflazoğlu, İstanbul, 1991, s. 250; *Eylem Ödevi*, s. 64, ve 294.
73. Nietszche'nin Ebedî Dönüş Teorisi hakkında bkz. *Eylem Ödevi*, s. 227, v.d.
74. İkbâl, Rumâz-i îhôdî, s. 24.
75. İkbâl, *Dinî Düşünce...*, s. 159; Krş. Schimmel, *Peygamberane Şair...*, s. 43.

varlığını kesinlikle reddetmektedir. Her şeyden önce, Nietzsche'nin 'üstün insan'ı Yaratıcısından kopmuş, "lâ"dan öteye geçerek "ilâhe illallah" mertebesine ulaşmamış bir kişidir."[76]

İbn-i Arabî'nin insân-ı kâmil anlayışı İkbâl'in fikirlerine kaynaklı eder. "Allah insân-ı kâmil'in dış sûretini âlemin hakikatleri sûretinde, bâtınî çehresini de kendi sûreti üzere inşa kıldı."[77] Diyen, İbn-i Arabî'nin görüşleriyle, İkbâl'in görüşleri paralellik arz etmektedir.

İkbâl'in eserlerinde arslan; insân-ı kâmil sembolü olarak kullanılmaktadır. O, her hakikati içine alabilecek kadar kuvvetli olan şahsiyettir. Bu sembolü Mevlânâ'da da görmekteyiz. İkbâl muhtemelen *Mesnevî*'den ilham alarak bu sembolü kullanmıştır.[78] Hayatın kıymeti ibadet ve dualardan ibaret değildir. Bir an arslan gibi kendini dünyaya atmak, yüz sene normal ölçülere göre yaşamaktan çok daha iyidir. Bir tek "ân"ın cezbesi, kısa bir ömrün ateşi senelerce normal şartlarda geçen bir hayata bedeldir.

İkbâl'in eserlerinin en büyük konusu insandır. İkbâl'in kâmil insânı (merd-i mü'min), Rûmî'nin 'merd-i hakk'ı (dürüst insan) gibi Allah'ın kuludur. Rûmî'nin merd-i hakk'ı, Allah'ın en güzel ve en şerefli varlığıdır. Ruh, ilâhî bir kaynaktan gelmekte ve anavatanından koparıldığı için aslî vatanına dönmek için çırpınmaktadır.[79] İkbâl de benliğin sonsuzluğu konusunda manevî mürşidiyle hemfikirdir. Bu düşünceler İkbâl'in felsefesinin temelini oluşturur.

Benlik

İkbâl'in benlikten kastı, ego; yani kişiliktir. Ezilen, sömürülen, kimliği, kişiliği yok edilen insanın yeniden dirilişi, kimliğini ve kişiliğini yeniden kazanmasıdır. Aslında İkbâl'in İslâm dünyasında verdiği mücadele bu noktada düğümlenmektedir. Şahsiyetini kimliğini kaybeden milletlerin toprağını, dinini, ahlâkını korumalarının mümkün olamayacağının farkındadır. İkbâl'e göre atomdan Allah'a kadar her varlık bir "ego" sahibidir. Her ego, kendisinden daha yüksek seviyede bulunan bir ego hâline gelmeyi hedefler. İkbâl, Mutlak Ha-

---

76. Mehmet S Aydın., "İkbâl'in Din Felsefesinde Ulûhiyet Kavramı", *İslâm Felsefesi Yazıları*, edit.: Mustafa Armağân, İstanbul 2000, (163-176) s. 172.
77. "Kendi sûretinde inşa kıldı." dediği "Allah, Âdemi kendi sûreti üzerine halk etti." mealindeki hadîs-i şerif kastedilmektedir. Bkz. İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 33.
78. "Arslan, boynunda zincir bulunmakla beraber bütün zincir yapanlara beydir" Bkz. *Mesnevî*, c. I, s. 254, B.3160.
79. *Mesnevî*, C.I, s. 1; Ahmet Asrar, "M. İkbâl ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî", Pakistan Büyükelçiliği. Yay. (tarihsiz) s. 6.

kikati bir "ego" olarak kabul eder "Mutlak Ego"nun yaratıcı kudreti ego birliği olarak çalışır. Dünya, madde atomu dediğimiz mekanik hareketten, insan kişiliğindeki serbest fikir hareketine kadar, bütün her şey ayrıntılarıyla Mutlak Benliğe duyulan iştiyâkın ve onun benliğinin bir tezâhürüdür. İkbâl, 'mutlak benlik' ve 'fert' bazında benlikten bahsederken onun asıl üzerinde durduğu benlik, benliğin sosyal boyutudur. İkbâl, benliklerini kaybeden, dolayısıyla çökmeye ve yıkılmaya yüz tutmuş ve sömürge durumuna düşmüş Müslümanların bu duruma düşmelerinin tek sebebinin benliklerini kaybetmeleri olmuştur. Bunun için de İkbâl bir bir reçetelerini sunmuştur. İkbâl'in asıl mücadelesi ve etkisi insanların tekrar benliklerine kavuşmaları için yapılan mücadele olarak da değerlendirebiliriz.

İkbâl'e göre, "*Nefisini bilen Rabbini bilir.*"[80] hadîs-i kudsîsinden hareketle, benliğin önemli özelliği, benliğini bilmek ve onun şuurunda olmaktır. Benliğini bilen insan, hiçbir müşkilâttan çekinmez, acı olan bile ona tatlı gelir. Vücut kalıplarının da çerçevesinden kurtularak kendisine nasip olanı kendi kuvvetiyle bütün âlemden söküp alır.

"Ben'i bulmamak mevcut olmamak demektir.
(Onu) bulmak, kendini kendine vermek demektir."[81]

İkbâl'e göre; kendini bilmekle beraber ruhunu ve kalbini tamamen Allah'a teslim eden, içindeki imkânları geliştiren insan, gücünü, yegâne kuvvet ve kudret sahibi Allah'tan almaktadır. Bu bir ruhanî inkişâftır. Bu inkişâf olmazsa, can, maddîleşerek vücutla beraber ölür. İkbâl, hayatın kemâlini isteyenlere kendi benliğini tanımasını öğrenmeyi, kendini tedkîk etmeyi tavsiye etmektedir. Böylece cihanı bir yudum su gibi içebileceğimizi ve aşağı yukarı mefhumlarından kurtulabileceğimizi belirtir.[82]

İkbâl'e göre benliğin bir başka özelliği; her benliğin derinliklerinde kendini ortaya çıkarma arzusu yatmaktadır. Böylelikle hangi seviyede olursa olsun her benlik mutlaka bu arzuyu taşır ve kendini ortaya koyma arzusuyla yanıp tutuşur. Çünkü İkbâl'e göre, bu dünyada her şey kendini gösterme gayretinde olup İlâhî Ben (Mutlak Hakikat)'e ulaşma çabası taşımaktadır. Fakat bu arzuyu kaybeden her şey, hatta hayat bile ölümlüdür. Her hangi bir benliğin kendini ortaya koyma arzusu kuvvetli olursa bu benlik ilâhî meziyetlere erişir, ancak zayıf olursa gelişememiş bir tohum gibi cılız kalır.[83]

---

80. Keşfü'l-Hafâ, s. 361.
81. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 295.
82. İkbâl, *Peyâm-ı Meşrîk*, çev: A.N. Tarlan, Ankara 1956, s. 41.
83. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl*, s. 70.

İkbâl, benliğin çeşitli gayelerinden söz eder. Benliği bir nur noktasına benzeten İkbâl, bir avuç topraktan başka bir şey olamayan şu varlığımızın hayat kıvılcımı olduğunu söyler. İşte bu hayat kıvılcımını harekete geçirmek için benliğin yüksek maksatları, hatta ulaşılması uzun zaman alacak, ama benliğe zevk ve şevk verecek gayeleri içinde taşımalıdır. Muhabbet, devamlı faaliyet, yaratma lezzeti, tehlikeler içinde yaşamak gibi kavramlar İkbâl'in düşüncesinde benliği gayeye ulaştırmak için harekete geçiren maksatlardan sadece bir kaçıdır.[84]

İkbâl'e göre yaşamak, bir benlik sahibi olmak, insanın içinde bulunan bu ölmez kuvvetini en mükemmel şekilde geliştirmek demektir. İnsanın kıymeti yalnız bu benliğe bağlıdır. Bir küçük benlik -insan-, Mutlak Benlik'in karşısında durabiliyorsa bu fânî dünyada, geçici zamanda değil, ezelî ve ebedî "şimdi"-de yaşamaktadır.[85] Benlik sînemiz ortasında bir meş'ale olup "gayr"dan gayrı, fakat gayr'a bağlıdır. Yani kendinde kaybolup "gayr" ile birleşmiştir.[86] İkbâl'e göre iyi bir benliğe sahip kişi, maddî mânâda "Hak huzurunda yokum." der, kendini yok bilir. Bâtıl karşısında ise bütün varlığı ile ortaya çıkar ve kaya gibi sert ve sağlam durur. Hakkın huzurunda kendini yok etmek, aşk ateşi ile tefekkürünü yoğurarak "niyâz" makamından "naz" makamına çıkmakla mümkündür. Ayrıca Hak'tan korkmak imanın özelliğindendir. Ancak Hak'tan başkasından korkmak ise gizli şirktir.[87] Onun bütün düşünceleri bir tek merkezî konu etrafında; yani İslâm toplumu ve genel olarak insanlık içinde benliğin kuvvetlenmesi etrafında dönüp dolaşır. İkbâl'e göre benliğin kuvvetlenmesi, Mutlak yaratıcı ile sürekli ve manevî irtibât kurmakla gerçekleştirilebilir. Bu hedefe yaklaşabilmek için, o, Doğu ve Batı'da çeşitli düşünce sistemlerini incelemiş ve yeni bir düşünce manzûmesi ortaya koymuştur.[88] Kâinatta görünen şeylerin hepsi benliğin eserlerindendir. İkbâl, benliğin zatında yüzlerce cihanın olduğunu söylemektedir.[89] İkbâl, benliğin terbiyesine ve kuvvetlenmesine ayrı bir ihtimam gösterilmesini ister. Çünkü benlik, kendine bakan, kendine inanan, kendine sahip olan bir varlık ise, ölüm dahi onu mahvetmeye muktedir olamaz.[90] O, bu konuda şöyle der:

"Bir avuç topraktan cayır cayır yanan ateş meydana getirmek ancak benlik terbiyesi ile kâbildir."[91]

---

84. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, s. 33; aynı mlf., *Rumûz-i Bihôdî*, s. 50
85. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 27.
86. İkbâl, *Yeni Gülşen-i Raz*, çev., A.Nihat Tarlan, İstanbul 1960, s. 21.
87. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 17.
88. Schimmel, Peygamberane şair..., s. 4.
89. İkbâl, *Esrar-ı.Hodi*, s. 29.
90. İkbâl, *Darb-ı Kelîm*, s. 15.
91. İkbâl, *a.g.e.* s. 31.

Benliğin Terbiyesi

İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*'de benliğin terbiyesi ve ruhanî yücelişin üç basamaktan geçtiğini belirtir.

İkbâl'e göre benliğin terbiyesi için ilk merhale itaattir. İnsan, insanlık vasfını emre itaat ettiği takdirde kazanır. İnsan vasfını hâiz olmayan, eğer emre itaat ederse insan olur. Fakat haddi tecavüz edip isyan ederse çer çöp derekesine düşer. İkbâl'e göre manevî yükselişi gerçekleştirerek arzulanan manevî makamlara ulaşmak isteyen insan, birtakım usûl ve kaidelere uymak mecburiyetindedir. Çünkü her şeyin iç yüzü, bir usûl ve nizam ile kuvvet kazanmıştır. İtaat ile mükellef olan insan Allah'ın koyduğu usûl ve nizamdan şikâyet edebilir. Bu gibi kimselere İkbâl, şikâyet etmemelerini ve Peygamber (a.s.)'in koyduğu şeriat hududundan dışarı çıkmamalarını tavsiye eder.

İkbâl'e göre kâinattaki bütün varlıklar itaat etmektedir ve her şey, görevini en iyi şekilde yapmaktadır; Deve hizmet eder, sabreder, sahralarda yorulmadan yürür, yük taşır. Kendi sırtına binen insanlardan daha sabırlıdır. Yıldızlar, bir usûl ve nizam içinde kendi yörüngesinde başını eğerek itaatli bir şekilde döner durur. Bitkiler, mevsimi gelince yerden bitmeye neşv ü nemâ bulmaya kendini mecbur hisseder. İşte bütün bunlar usûl ve nizam içinde kendi vazifelerini yaparak itaate çalışırlar. İkbâl de insanlara şöyle seslenerek onlarında itaat etmesini ister:

"Ey gâfil insan itâate çalış, ihtiyar cebirden vücûda gelir,
Gel ey eski kanunun hürriyet verdiği insan, bu gümüş zincirle ayağını süsle."[92]

İkbâl'e göre benliğin terbiyesi için ikinci merhale nefs terbiyesidir. Nefis deveye benzer, hep kendini düşünür, kendi benliğine tapar, kendi başına buyruktur. İkbâl'e göre nefsine söz geçiremeyen insan başkalarına kul olur. İkbâl, bu durumda nefsin dizgininin eline almayı tavsiye ederek, "Kişi çakıl taşı olsa dahi nefse hâkimiyetle inci hâline gelir." demektedir. İnsan, korkulardan ve sevgilerden meydana gelmiştir. Su ve çamurun karışımından oluşan varlık, daima nefsine düşkündür. Nefis, kendi mayasını beslemek peşindedir. Bunun için de yasaklanan şeylere aşırı bir şekilde temâyülü vardır. İkbâl, bu temâyülleri kırmak, nefse hâkim olmak, dolayısıyla benliği terbiye etmek için bazı şartlar öne sürmektedir.

1. Kelime-i Tevhîd: Bu esasa bağlı olanlar dünya, âhiret ve can korkusundan yerden ve gökten gelen elemlerin korkusundan halâs olur. Ayrıca bâtılın karşısında hiçbir zaman başı eğilmez. Çünkü o, Hak'tan başka her şeyden alâkasını kesmiş, kadın, evlat, mal kaydından kurtulmuştur.

92. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, s. 45.

2. Namaz: Müslümanın, kalbinde küçük bir hac gibidir.
3. Oruç: İnsanı tenperverlikten kurtarır, açlığa ve susuzluğa katlanmayı ve fakirlerin hâlinden anlamayı öğretir.
4. Hac: İnsana inandıklarını yaşama uğruna göç etmeyi öğretir. İctimâyı temin eder. Dinî râbıtayı kuvvetlendirir. Herkesin aynı vatanın evlâdı olduğunu öğreterek, ayrı vatan mefhûmunu ortadan kaldırır.
5. Zekât: İnsanlarda zenginlik sevgisini mahveder müsâvâtı öğretir.
6. Sevdiklerinden İnfâk: "Sevdiğiniz şeylerden sarf etmedikçe iyiliğe erişemezsiniz."[93] âyetindeki ilâhî emre göre buna uyanların imanını takviye eder.
7. Tavizsiz Hakk'a Bağlılık: Nefse hâkim olmak için çok önemlidir: "Kavî olan Hakk'a bağlanarak kuvvetli ol ki, toprak devesinin üstüne çıkıp oturasın."[94]

İkbâl'e göre, benliğin terbiyesi için üçüncü merhale Allah'a nâib olmaktır. Mü'minin bu merhaleden geçerek benliğini güçlendirmesiyle yeryüzünde "Allahın Halifesi" olduğu gerçeğini idrâk eder. Böylece o insan âlemin canı gibidir. Onun varlığı İkbâl'e göre, İsm-i A'zam'ın gölgesidir.

İkbâl'e göre, Allah'a nâip olan insanın pek çok özelliği vardır ve âlem, onun varlığıyla şeref kazanır. Allah'a nâip olan insana hiçbir şey zarar veremez. Onun bütün hareketleri, yaptıkları her şey, Hak uğrunadır. Her gittiği yerde hareketlilik, canlılık ve bereket ortaya çıkar. O, hem ebedî saadet müjdesini verir hem de Hakk'ın azâbı ile korkutur. O, hem asker, hem kumandan, hem de bir emirdir.[95] İnsanlar arasında barışı ve kardeşliği getirir, sevgiyi tesis eder. İkbâl'e göre bu özellikleri hâiz pek çok insan yeryüzüne gelmiştir. Bunlar peygamberler ve benliklerini terbiye eden, insân-ı kâmillerdir.

Benliğin Kuvvetlenmesi

İkbâl, benliğin kuvvetlenmesinden bahseder ve birkaç şart ileri sürer. Çağımızda benlikten nasipsiz ve mahrum Garp âlemi, görünüşte ne kadar parlak olsa da karanlıktadır. Araplar benliklerini kaybettikleri için buhranlar içindedir. Hintlilerin kolu kanadı, benliği zayıf olduğu için kırılmıştır. Aynı sebepten, Irak ve Acem'de hayır kalmamıştır. İkbâl'e göre bu milletlerin bu hale gelmeleri, benliği kuvvetlendiren şeylerin terk edilmesinden ve önemsenmemesinden kaynaklanmaktadır.[96]

---

93. 3/Âl-i İmrân, 92.
94. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, s. 46.
95. İkbâl, *a.g.e.* s. 47.
96. İkbâl, *a.g.e.* aynı yer.

İkbâl'e göre, benliği kuvvetlendiren unsurların başında "aşk" gelir. Aşk olmadan ben, kendi imkân ve kabiliyetlerini asla gerçekleştiremez. Ben, aşk sayesinde başka benlere açılır. Böylece toplum hayatı kurulur. Aşk sayesindedir ki, insan, biyolojik yapısının üstüne çıkarak kendini aşar ve kendi gücü nisbetinde ilâhî sıfatlarla mücehhez bir varlık hâline gelir.

İkbâl'e göre aşk, Allah'ın huzurunda bile bitmeyen, her an daha derin Hakk'ın sonsuz derinliklerine daldıkça artan, yaratıcı, özleyen, ümit eden, cesur bir aşktır. İşte bunun için İkbâl'in felsefesinde aşk, Mevlânâ'nın fikirlerinde olduğu gibi önemli bir yer tutar. Yine İkbâl'in düşüncesinde âşık olanı mâşukta yok olmaya sevk eden ve şahsiyeti yok eden bir kuvvet değil, bilakis, insanın bütün imkânlarını genişleten ve ona hakiki kıymet veren bir kudrettir.[97]

İkbâl'in fikirlerinde felsefî mânâda bir aşk düşüncesine rastlamaktayız. Ancak İkbâl'in yalnız bu düşüncesini benliği kuvvetlendiren önemli bir unsur olarak zikrederek noktalamak durumundayız.

İkbâl, benliğin kuvvetlenmesinde, bir başka unsur olarak mücadele ve yeni arzular peşinde koşmayı görür. Arzuyu varlıkların hayat damarı olarak niteleyen İkbâl, "*Bir maksat ve dâvâya sahip olanların gönülleri hayat bulur, Hak'tan gayri ne varsa ölür.*"[98] demektedir.

"Arzu, benliği canlandıran, coşturan bir kudrettir.
O, benlik denizinin bîtâb bir dalgasıdır.
Gönül arzu yaratmaktan aciz kalınca, kanadı kırılmış demektir."[99]

İkbâl'e göre akıl ve ilim arzudan doğmuştur ve hayatı kolaylaştıran unsurlardır. Hayatın sırrına yabancı olup bu sırrı yakalamak isteyenlerin, arzu ve mücadeleye girişmeleri gerekir. Fakat bu arzu, aşağı ve dünyevî olmamalıdır. Yüksek gaye, bâtılı söküp atan, baştan aşağı kıymet olan bir şey olmalıdır.

"Biz maksatlar yarattığımız için yaşıyoruz.
Biz arzunun ışığı ile aydınlanıyoruz, parlıyoruz."[100]

İkbâl'in, benliği kuvvetlendiren sebepler arasına koyduğu hareket ve arzu, insanın benliğini kuvvetlendirme yolunda engeller teşkil eden unsurlara karşı mücadeleyi ön görmektedir. Bu engeller, İkbâl'e göre İblis'te tecessüm etmektedir. O, cennette iken Hz. Âdem'i iğvâ ederek cennetten çıkarılmasını ve dün-

97. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, s. 38.
98. İkbâl, *a.g.e.* s. 31.
99. İkbâl, *a.g.e.* s. 32,50.
100. İkbâl, *a.g.e.* s. 32.

yaya indirilmesini sağlamıştır. Fakat bu hâdise, Hz. Âdem'in hayır ile şer arasında tercih yapma kabiliyetinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

"Feryâdının ekiminden şûleler çıktı;
O mecbur olmaktan seçme hürriyetine erdi.
Ben kendi çirkinliğimi açıkça gösterdim ben sana
Terkin ve ihtiyârın zevkini verdim."[101]

İkbâl'in düşüncesinde, İblis'in Hz. Adem'e ve dolayısıyla insanlara, ihtiyarın kullanılmasını öğreten ilk üstattır. Onun itaatsizliği ve Hz. Adem'i aldatarak cennetten çıkarılmasına sebep olması vukû bulmasaydı, insan iyi ile kötü arasındaki farkı göremezdi ve dolayısıyla seçme zevkini bulamazdı. İkbâl'in eserlerinde İblis, hiçbir zaman Allah'ın düşmanı değil, daima insanın düşmanı olarak görünmektedir. Çünkü insanı kendine rakip olarak görmüştür.

İnsan bu âlemde İblisle ve kötülüklerle mücadele eder ve zafere ulaşır, her zaferden sonra yeni bir mücadele sürüp gider. Bu süreç içerisinde insanın benliği kuvvetlenir. Benliğin kılıcını bileği taşı gibi biler.[102]

Benliği kuvvetlendiren unsurlardan biri de "fakr"dır. Fakr, dünyanın sunduğu nimetlere kalben bağlanmamak, dünyayı yegâne gaye olarak görmemektir.[103] Fakr konusunda tasavvufî görüşü benimseyen İkbâl, dünyayı kendi başına değerli görmeyi ve ona yönelmeyi şirk sayar. İnsan dünyaperestlikten kurtulup, fakr mertebesine ulaşmadığı sürece "beden kafesini kırarak cihetleri hâkimiyeti altına" alamaz.[104] Fakr denilen şey Zühd'le karıştırılmamalıdır. Hakiki fakrın timsali Hz. Ali'dir. Fakir olan, Hz. Ali'nin ruhunu taşır ve o, sultanlardan daha kuvvetlidir. Fakir hiç kimseden bir lokma talep etmez. Çünkü istemek insanı dilenci yapar. Benliğin kuvvetlenmesine mâni olur. İkbâl'e göre günümüz Müslümanları Zühd ve Fakrı birbirine karıştırdıkları için hem Fakr'ın timsâli Selmân-ı Fârisî'nin şahsiyetini, hem de dünyevî saltanatın timsâli Hz. Süleyman'ın şahsiyetini kendi dünyalarında yaşayamaz oldular. Şimdi de her iki şahsiyetin yaşayışını kaybetmişlerdir.[105]

İkbâl'e göre bütün kalbiyle Allah'a bağlanan insan, dünyevî şeylerden uzak olduğu gibi yine, dünyadan çok daha zengindir. Çünkü onun tek hazînesi olan Allah'ın zenginliği bitmemektedir.[106]

---

101. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 254; *Darb-ı Kelîm*, s. 20.
102. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 261; *Bâl-i Cibrîl*, s. 140; *Darb-ı Kelîm*, s. 8.
103. Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriye*, çev.: S. Uludağ, (Kuşeyri Risalesi) İstanbul 1978, s. 449.
104. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl*, s. 133; Krş., *Misafir*, s. 40.
105. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 52-53; *Misafir*, s. 54-70.
106. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 144; *Darb-ı Kelîm*, s. 15.

İkbâl'e göre, Benliği kuvvetlendiren hususlardan bir diğeri, "cesâret"tir. Cesâret olmadan maddî ve manevî alanda hiçbir şey başarmak mümkün değildir. Cesaret birtakım tehlikeleri göze almaktan ibaret değildir. Zor ve sıkıntılı anlarda benliğini korumak demektir. Müslümanın cesareti yalnızca Hak içindir. Uyuyan milletleri uyandırıp kurtuluşun vesile olması içindir.[107]

Benliği kuvvetlendiren hususların sonuncusu, İkbâl'e göre, "hoşgörü"dür. Hoşgörülü olmak İslâm'ın tevhîd anlayışının bir gereğidir. Kendi benliğinin şuuruna eren her insan, başka benlerin haklarına saygı duyar, gönül kapısını onlara da açar. İslâm düşüncesi tarihinde, Yûnus Emreler gibi, Mevlânâ gibi yüksek şahsiyetler, hep bu anlayışın temsilcisi olarak insanları yönlendirmişlerdir. Yaşadıkları dönemde insanların benliklerini hoşgörüyle yoğurmuşlardır. İkbâl'e göre benliğini kuvvetlendirmek isteyenlerin affetmeyi öğrenmesi lâzımdır. İkbâl, gönülde kinin bulundurulmasına karşı çıkmaktadır.[108] İkbâl'e göre hoşgörülü olmanın en önemli yanı ise, benliğini kuvvetlendirmek isteyenin dünyevî dert ve meşakkatlerle pençeleşirken şikâyet etmemesidir.

"Ey gül toplayan! Dikenin acısından şikâyet etme!
Bahar rüzgârından diken de yetişir."[109]

İkbâl'e göre helâl kazanç, maddî ve fikrî her türlü çalışma, benliği kuvvetlendiren âmillerdendir.[110]

İkbâl'in düşüncesinde benlik konusunun önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Bunun için, benlikten yoksun insanlar ve hatta milletler, çöküp yıkılmışlardır. Bunların tekrar ayağa kalkmaları ve yükselmeleri ise, benliklerini kuvvetlendirmeleriyle mümkündür;

"Ne Kâbe'de ne Kilise'de "Benlik" duygusu uyanmamıştır.
Sanki Şark milletlerinin rûhu afyon çekip uyuşmuştur.

"Eğer insanın vücudunda "benlik" dipdiri yaşıyorsa o fakir değildir, padişahlar padişahıdır.
Fakirin azamet ve saltanatı Sultan Sencer ve Sultan Tuğrul'dan aşağı değildir." Darb-ı Kelîm, s. 32; Krş. Muhmmed İkbâl, Pes Çi Payed Kerd Ey Akvam-ı Şark, (Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri, çev.: Ali Nihat Tarlan, "Yolcu-Ey Şark Kavimleri-Kölelik Kitabı," İstanbul 1976, s. 90.

107. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, s. 125; Krş.: Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, sad.: Ali Arslan Aydın, Ankara 1991, s. 167.
108. İkbâl, *Peyâm-ı Meşrîk*, s. 138.
109. İkbâl, *a.g.e.* aynı yer.
110. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, s. 36-46.
"İnsanın başını bu dünyada dik tutan ekmek,
Benlik için en güzel temiz helâl yemek" Bâl-i Cibrîl, s. 133.

Sen kendini ölüm endişesinden kurtaramıyorsun.
Zira hâlâ 'kendini' topraktan yapılmış bir kalıp zannediyorsun."[111]

İkbâl'e göre, Kâbe'ye yönelen Müslümanlarda ve kiliseye devam eden Hıristiyanlarda benlik duygusu derin uykuya dalmıştır. Her iki coğrafyanın insanı da kendi manevî cevherlerini keşfetmiş değillerdir. Onlar kendilerini sadece topraktan yapılmış bir kalıp olarak görmektedirler.

Benliğin Zayıflaması

İkbâl'e göre benliğin zayıflamasına sebep olan şeyler şunlardır:

Benliği zayıflatan şeylerin başında korku ve kölelik gelir. Korku, kötülüklerin kaynağıdır. Korkunun verdiği psikolojik baskıdan dolayı insan, imkân ve kabiliyetlerini gerçekleştirme imkânından mahrum kalır. Korku insanın içine sinerse hayat çekilmez bir vaziyet alır. İkbâl, Allah'tan başkasından korkmayı şirk olarak kabul eder.[112] Düşmanları, korkak olduğunu anladıklarında daha da üzerine giderler. Hatta onların bakışı korkak insanlara korkunç görünür.

İnsan, himmet gayretleriyle benliğinin kuvvetlendirilmesine engel olan korkuyu yenmelidir. Aksi takdirde korkaklıkla birlikte bazı kötü huylar ortaya çıkar. Hilekârlık, recâ, yalan, riyâ, fitne, hatta insanın kalbinde meydana gelen şer bile korkaklıktan hâsıl olan kötü huylardır.[113]

İkbâl'in düşüncesinde kölelik, benliği yıkar ve "Allah'ın halîfesi" seviyesinde bulunan insanı, toprak ve çamur seviyesine indirir.

"Kölelik için günler bir zincirden başka bir şey değildir.
Dudağında dâimâ kader kelimesi dolaşır."[114]

İnsan zamana hükmetmesini bilmelidir. Yalnızca kendisini zamanın akşına bırakıp kaybolmamalıdır. Bunu sadece, köle durumunda olan insanlar yapar. Çünkü onlar benlik ve kabiliyetlerini geliştirmiş değillerdir. Onlar sadece elde edilmiş ve neticeye varılmış şeyleri tekrar elde etmeye çalışırlar ve böylece kendilerini zamanın seyrine kaptırıp giderler.

Benliğin en büyük düşmanlarından birisi ve hatta en önemlisi köleliktir. Kölelik, yalnızca efendi durumunda olanın, kölesinin hürriyetini elinden alma-

111. İkbâl, *Darb-ı Kelîm*, s. 8.
112. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 15.
113. İkbâl, *a.g.e.* aynı yer.
114. İkbâl, *a.g.e.* s. 64.

sı olarak düşünülmemelidir. Bu durum belki eski dönemlerde mevcuttu, fakat bu çağda daha başka çeşitli kölelik müesseseleri işlemektedir. Bir devletin bir başka devlet üzerinde iktisadî ve idarî hâkimiyet kurması, sömürge durumunda bulunan bir devletin insanlarının kendi öz kültürlerine yabancılaştırmaları, fikrî yapılarının ve yaşayışlarının tarih ve kültürleriyle çelişmesi, çağımızın kölelik müessesesini yapısını yansıtmaktadır.

İkbâl, yaşadığı Hindistan bölgesinde böyle bir fiilî durumu müşahede etmiş ve kölelikten kurtulmanın ilk basamağını benliğin kuvvetlendirilmesinde görmüştür. Çünkü Hindistan'da yaşayan bir Hindu veya bir Müslüman kendi kültürünün ve yaşayış icaplarını değil, ülkesinde hâkimiyet kuran İngilizler gibi düşünüp yaşamaya mecbur edilmişlerdi. Bu da köleliğin bir başka şekliydi. Bunun dışında siyasî ve iktisadî baskılar bile benliğin gelişmesini engellemektedir.[115]

Benliği zayıflatan hususlardan bir diğeri "dilencilik"tir. İkbâl bu kelime ile başkalarından en ufak bir şey istemenin yanında, başkalarının alın teri ve göz nûruna yönelen her türlü arzu ve faaliyeti kastetmektedir. Başkalarından en ufak bir şey istenmektense kendi elinde bulunan imkânlarla iktifâ etmelidir. Çünkü istemek, yani bir bakıma dilenmek şahsiyetli insanın benliğine büyük tesir bırakır. Çünkü benlik dilenmeyi ve dilenmenin kendi üzerinde bıraktığı psikolojik baskıyı kaldıramaz. Dolayısıyla; İkbâl'e göre, benliğin gelişmesine en büyük engellerden biri de dilenciliktir. Aynı şekilde fikirlerini başkalarından alıp onları taklid etmek de İkbâl'e göre manevî bir dilenciliktir. Bu bakımdan tehlikeli ve zararlıdır.

"Yükseklere gözünü diken bir yaratılış, başkasının lütf u ihsânı alçaltır."[116]

"Soy sopla övünme" de İkbâl'in düşüncesinde benliği zayıflatan hususlardandır. İkbâl, mensûbiyet duygusu anlamındaki milliyetçilik realitesini kabul eder. Çünkü bu duygu, birlik ve beraberliğin oluşmasında önemli bir fonksiyonu yerine getirir. Ayrıca mensûbiyet duygusu kadar üzerinde yaşanılan toprak parçasına bağlılık, yani vatan sevgisi, ferdî ve millî benliğin gelişmesinde önemli bir vazife görür.[117]

Ancak İslâmî görüşe uygun olarak İkbâl'in benimsediği fikir, tevhîd inancına aykırı olan ve ırkî mânâda bir soy sopla övünme fikrî değildir.

İkbâl, bu konuda şöyle der:

"Aşk canda soy sop bedendedir,
Aşk bağı soy sop bağından daha kuvvetlidir,

115. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, s. 64.
116. İkbâl, *a.g.e.* s. 36.
117. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 116; *Bang-i Dera*, (Doğu'dan Esintiler isimli kitaptan) s. 74; Bammat, *a.g.e*, s. 407.

Aşk adamı isen nesep düşüncesinden geçmen lâzımdır,
Şu İranlıdır bu Arap'tır demeyeceksin."
..."Biz Rum ve Arab'a bağlı değiliz, bizi birbirimize bağlayan soy sop değildir."
..."Biz Hicaz'lı' sevgiliye gönül vermişiz. Bizi birleştiren budur."[118]

Nesebe, soya ifrat derecesinde kıymet vermek, toprağa ve kana bir bağlılık ifâde etmektedir. İlâhî dinlerin bütünü bu düşünceyi ıslah eder. Hakiki mü'min için nesebi, ırkı, mesleği ne olursa olsun bütün mü'minler kardeştir. Bütün bu şartlar İkbâl'e göre kişinin benliğinin kuvvetlenmesi için lüzumludur. İkbâl'in düşüncesinde bir millet büyük bir benlik olarak tasavvur edildiğinden ferdin benliğinin gelişmesi için ne lâzımsa milletin ve devletin benliğinin gelişmesi için de aynı şartlar lüzumludur.

İkbâl, birçok şiirinde ırkçılık kokan milliyetçiliği, kendi milletine ve memleketine tapmaya kadar varan zihniyeti ağır ifâdelerle eleştirereki bu durumun İslâmiyet'in râhuna aykırı olduğunu ispat etmek istemiştir.

İkbâl'e göre, milletlerin topyekün benliklerini zayıflatıp yıkan başka bir husus da "körü körüne taklitçilik"tir. O, bu konuda şöyle der:

"Ne güzel olurdu iyi bir insan eskinin bağından kurtulup yürüyeydi;
Eğer taklid güzel bir şey olsaydı Peygamber de dedelerinin yolunda yürürdü."[119]

İkbâl'e göre, bu taklitçilik hem eskimiş ve çağı geçmiş düşünce sistemlerinden vazgeçmemek hem de başka milletleri körü körüne taklit etmektir.

İkbâl'in, özellikle üzerinde durduğu, Müslüman milletlerdeki Batı taklitçiliğidir. Dolayısıyla Müslümanlar, Batı'da gördükleri görünüşte parlak ve göz kamaştırıcı medeniyetlerini taklid etmek istemektedirler. Ancak bunun altında saklı bulunan sahte ve zararlı yönünü görememektedirler.[120] O, bu konuda şöyle der; "Garbın taklidi, Şarkı benliğinden uzaklaştırır. Bu kavimlerin Garbın tenkidini yapması gerekir."[121] İkbâl'e göre, Avrupalıların ilim ve fenninin alınması lâzımdır, yoksa kıyafetlerinin ve musikilerinin alınmasıyla medenî olunmaz.[122] Evet, Batı'nın ahlâkı her ne kadar İkbâl'i hayal kırıklığına uğratmış olsa da, Avrupalıların enerjik hayat tarzından, icat yeteneklerinden ve teşebbüs güçlerinden etkilenmişti. Bu sebeple manevî boyutu eklenmesi şartıyla Batı'da keşfedilen en son ilmî bilgilerin İslâm'a adapte edilmesinin de mümkün olabileceğini düşünmüştür.

---

118. İkbâl, *Peyâm-ı Meşrîk*, s. 39, 51.
119. İkbâl, *a.g.e.* s. 138.
120. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 313.
121. İkbâl, aynı yer,
122. İkbâl, aynı yer.

İkbâl'in Düşüncesinde Varlığın Bir Tezâhürü Olarak "Aşk"

Bütün yüceliğine rağmen akıl, tek başına insanı Allah'a ulaştıramaz. Aklı, tek rehber olarak kabul eden filozoflar ya Allah'a varamamışlar veya sonunda aşka teslim olmuşlardır. Yani akıl ancak bazı cüz'î gerçekleri kavrayabilir, fakat küllî hakikatleri özellikle Allah'ı akılla kavramak mümkün değildir. Bu esnada aşk devreye girer ve Mutlak Hakikat'le direkt temâsa geçer. Dolayısıyla Mutlak Öz'e ulaşıp ondan bize sesler getirecek olan aşktır. Çünkü öz, kendisini aşk dediğimiz bir temel duygu ve arzu ile hissettirmektedir. Allah'a varabilmek aşk mertebesine yükselmekle mümkündür.[123]

Kur'ân-ı Kerîm, kemâl noktasına ulaşmış imanı, aşk olarak tarif eder.[124] İslâm âlimleri dinin esâsını ihlâs olarak tarif ederlerken, ihlâsı da: "karşılık beklemeden sevmek" olarak nitelendirmişlerdir.[125]

Buharî'de yer alan bir Hadîs-i Kudsî'de şöyle buyrulmuştur: "Kulum bana ibadetlerle o kadar yaklaşır ki, onu severim. Bir kere de onu sevdim mi, artık ben o kulumun işittiği kulağı, göreceği gözü, şiddetle kavrayacağı eli ve yürüyeceği ayağı olurum."[126]

Mutasavvıflar gerçek aşkı, mecâzî aşk dediğimiz ölçülü ilişkilerden şu şekilde ayırmışlardır: Aşık, sevgilinin kahır ve lütfü arasında fark görmez. Her şey Allah'tan geldiğine göre, O'nun nimeti kadar belâlarına da "Hoş geldin." diyebilmelidir. "*Allah'ın yolunda her ne vâki olursa iyidir. Dostun nâhoşluğuna merhabâ.*"[127]

Mutasavvıflara göre, kulun Allah'a muhabbeti, kulun kalbinde duyduğu bir şey olup, lafızla ifâde edilemeyecek kadar latîf bir histir. Bu hal ve his, insanı Hz. Allah'ı ta'zîm etmeye, O'nun razısını her şeye tercih etmeye, ünsiyet ve ülfetini, devamlı sûrette kalbi ile O'nu zikrederek bulmaya ve O'na karşı içinde bir heyecan duymaya sevk eder.[128] Mutasavvıflar tarafından muhabbet, gerek gıyâbında gerekse huzurunda sevgiliye muvâfakat etmek olarak anlaşılmıştır.[129]

Felsefî düşüncede aşk, Allah'a karşı duyulan muhabbet olup, Allah'ı saf iyilik ve insanlarda mevcut sevginin nesnesi olarak kabul ederler. Yaratılmış her varlık doğuştan salt iyinin aşkıyla bezenmiştir. Bunun için dünyanın yaratılışı-

---

123. Hayrani Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı,* İstanbul 1992, s. 66.
124. 2/Bakara, 165.
125. Öztürk, *Kur'an ve Sünnete...*, s. 404.
126. Erdem, Hasan Hüsnü, *İlâhî Hadisler,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 35.
127. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 93.
128. Kuşeyrî, *a.g.e.* s. 492.
129. İbn Arabi, *İlahi Aşk,* Çev: Mahmut Kanık, İstanbul, 1992, s. 169.

nı veya var olan her varlığın taşıp yayılmasının prensibi aşktır. İşte bu prensiple her şey zarûret kanununa göre Allah'tan gelir ve gene O'na döner.[130]

Aşk için, "müfrit muhabbet",[131] "sevginin mertebesi", "varlığın aslı", "yaratılış sebebi" gibi tanımları yapılmıştır.[132] Muhabbet nurdur, aşk ise ateştir. Muhabbet şiddetli ve kuvvetli olunca aşk meydana gelir. Mutasavvıflar aşkı, "hakiki aşk" ve "mecazî aşk" diye ikiye ayırmışlardır. Hakiki aşk, Allah sevgisinin gönlünde gâlip olması ve onun bütün gönlünü kaplamasıdır[133]. Mecâzî aşk insanın insana veya herhangi bir eşyaya duyduğu sevginin göz yoluyla gönüle yerleşmesidir.[134] Mecâzî aşk, geçici ve yok olucu olan şeylere alâkasından dolayı, bunlar yok olunca sevmek ve aşk da yok olur. İslâm düşünürleri her iki aşkın da makâmının kalp olduğunu belirlemişlerdir.[135]

İkbâl'in düşüncesinde aşk, benliği kuvvetlendiren en önemli unsurlardan biridir. Aşk, su ve topraktan yaratılmış insanın yanışı ve çırpınışıdır. Damarlarda kanın dolaşarak hayatın devam edip etmemesi önemli değil, asıl önemli olan ciğerin aşkla yanmasıdır.[136] Dünya hayatını yuva kurmak, gül koklamak gibi maddî şeylerle meşgûl olmayı abes kabul eden İkbâl, böylelerinin nefesleri var olduğu hâlde gönülden habersiz, aşksız ve şevksiz yaşadıklarını belirtir. İkbâl'e göre dünya, aşk sarhoşluğunun verdiği âh ve feryâd ile yükseliş yeridir.[137] Mevlânâ, dünya zenginliğine sahip olanın hiçbir kıymeti olmadığını, gönül sahibi olmanın asıl zenginlik olduğunu belirterek Allah'ın da kullarından bunu istediğini belirtir:

"Ey zengin! Yüzlerce çuval altın getirsen
Tanrı der ki: A iki büklüm adam, gönül getir."[138]
"Can, yücelmeye yükselmeye can atar;
Ten, kazanca, ota, yiyeceğe içeceğe."[139]

---

130. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği,* Ankara 1985, s. 73; Krş. Mehmet Bayraktar, "Varoloşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi D,* c. XXVII, s. 299.
131. Cebecioğlu, *a.g.e.* s. 120; Uludağ *a.g.e.* s. 58.
132. Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat,* Haz.: Mustafa Kara, İstanbul, 1980, s. 19, s. 172.
133. Nesefi, *a.g.e.* s. 149.
134. Uludağ, *a.g.e.* s. 58, Krş. Mehmet Bayraktar böylesi bir aşka "komedik aşk" tabirini kullanır. Bkz. *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi,* Ankara, 1991, s. 37.
135. Geniş bilgi için: Gazalî, *İhya-u Ulûmu'd-Dîn,* C.IV, s. 597, vd.; Krş. İbn Arabî, *Futûhat el-Mekkiyye,* Terc: Selahattin Alpay, İstanbul 1971, s. 303.
136. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl,* s. 65.
137. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl,* s. 65; Zebûr-ı Acem, Ali Nihat Tarlan'ın Şark'tan Haber ve Zebûr-ı Acem isimli eserlerini birlikte tercüme ettiği aynı kitap), s. 150.
138. Mevlânâ, *a.g.e.* C.V. s. 74.
139. Mevlânâ, *a.g.e.* C.III, s. 363.

Aşk düşüncesi, İkbâl'in fikriyatında ilâhî aşk olarak tezâhür eder. İkbâl, ilâhî aşkın insanı uyanık ve akıllı yaptığını, bunun karşıtı olan şehevî aşkların insanı ahmak yaptığını belirtir: "*İlâhî aşk ve vecd ki insanı uyanık ve akıllı tutar. Şehevî aşk ve şevk ki insanı ahmak ve sersem yapar.*"[140] İkbâl'in bu görüşünü manevî mürşidi olan Mevlânâ ile paylaştığını görmekteyiz:

"Ancak zâhirî güzelliğe ait bulunan aşklar, aşk değildir. Onlar nihayet bir ar olur."[141]

Mutasavvıflar ilâhî aşkın kalbe yerleşmesiyle birlikte insanın içini yaktığını, aklı şaşkın, gözü kör ettiğini belirtirler. Hatta âşık o hale gelir ki, büyük korkuları dahi küçük görür ve bunlara dalmaktan çekinmez.[142] Nitekim, Râbiatü'l-Adeviyye, "*Gerçek mânâda Allah'ı seven kişinin inlemesi ve aşkı mahbûbu olan Allah'la beraber olmadıkça dinmez.*"[143] diyerek, gerçek aşkın kalpte iniltiler meydana getireceğini belirtmektedir. Aynı şeyi Hacı Bayram-ı Veli'de de görmekteyiz.

"Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm;
Yanma da derman buldu bu gönlüm."[144]

Gönüldeki yanışın boşuna olmadığını ifâde eden Hacı Bayram-ı Velî; aşk ateşinin insanı yakmasıyla olgunluk mertebesine ulaştırdığını belirtmektedir.

Nitekim İkbâl de; gerçek hayatı, aşktan dolayı yanışı kabul etmekte olup aynı zamanda aşkla insanın hür olacağını ve kimseden korkmayacağını belirtmektedir:

"Damarlarda kan dolaşmış dolaşmamış ne çıkar,
Asıl hayat ciğerin yanışındadır."[145]
"Ne Sultana muhtaç olur ne de Sultandan korkar,
Aşk hürriyeti kazanmadır, aşk kimseye minnet etmemektir."[146]

İkbâl'e göre hayatta âşığın yapamayacağı hiçbir şey yoktur, her imkânsız görülen şeyler aşk sayesinde mümkün hale gelir:

"Mü'min aşktan, aşk ise mü'minden zuhûr eder,
Bizim imkânsız gördüğümüz şeyleri aşk, mümkün hale kor."[147]

---

140. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl*, s. 62.
141. Mevlânâ, *a.g.e.* C.I, s. 16.
142. Necmüddin Kübra, *a.g.e.* s. 120.
143. Sühreverdi, *Avarifü'l-Maarif*, Çev: H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1990 *a.g.e.* s. 630.
144. Cebecioğlu, Hacı Bayram-ı Velî ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1994, s. 274.
145. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl*, s. 67.
146. İkbâl, *a.g.e.* s. 143.
147. İkbâl, Rumûz-ı Bîhôdî, s. 5.

İnsanın ruhunda fırtınalar koparan aşk, İkbâl'in ifâdesiyle insanın benliğinin şuuruna ermesini sağlar. Bunun için Hak diyarına götüren yollar çoktur, fakat sadece aşk yolu en iyi ve en kestirme olarak Hakk'a götürür.[148]

İkbâl'e göre aşk hayatın usûl ve kanunudur. Bu sebeple aşk sayesinde yeryüzünde bulunan unsurlar, toprak, su, hava ve ateş, tıpkı ilk çağ Yunan filozoflarından Empedokles (M.Ö. 490-432)'in varlık düşüncesinde olduğu gibi, aşk sayesinde birleşirler. Aşkı bu kadar yücelten İkbâl'e karşılık Empedokles, bir adım daha atarak, aşkın zıddı olan nefretin, bu unsurların dağılmasını sağladığını belirtmektedir.[149]

Aşkın bunca teorik yanının yanında bir de pratik yönünün olması gerekir. Aşkın pratiğini İkbâl, kelime-i tevhide dayandırmaktadır. İkbâl şöyle demektedir:

"Aşk ise bizim yüreklerimizin yanışı ile yaşıyor.
La ilâhe illallah kıvılcımı ile parlıyor."[150]

Daha önce de belirtildiği gibi mutasavvıflar aşkı genellikle akla mukâbil bir kavram olarak ele almaktadırlar. Aşk hakkı bulmada emin bir rehberdir. Ancak akıl, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîleri olan varlıklar âleminde dolaşır ve o âleme ilişkin izahlar yapar. Dolayısıyla akıl, Allah'a varma arzusuna uzaktan tercüman olursa da insanı hedefe götürmez. O hâlde akıldan hizmet bekleyenler onu, aşkın emrine verip aşkın parlaklığıyla parlatmalıdırlar. Aksi hâlde aşktan uzaklaştırılmış akıl ve onun ürünü olan bilgiler insanı özlenen yönde yürütme yerine cambazlık ve menfaat oyunu hâline getirir. Mutasavvıfların bu görüşleri Mevlânâ'da şu şekilde tezahür etmektedir:

"Bahtı yâver ve tâlihi kutlu olan bilir ki, akıl ve zekâ taslama İblistendir, aşk Âdem'den".
"Aşk ileri gidenler için gemiye benzer. Gemiye binen kişinin bir âfete uğraması nâdirdir. Çok defa kurtulur."[151]

Ayrıca, aklı ve zekâyı bırakıp gönüle dalarak hayranlığı satın almayı telkin eder. Akıl ve zekâ zan ve şüphe olmasına karşılık hayranlık bakış ve görüştür. Nihayetinde aşka götürür.[152]

---

148. İkbâl, *Zebûr-ı Acem*, s. 150.
149. Sahakian William S., *Felsefe Tarihi*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997, s. 24; Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev.: Suad Y. Baydur, İstanbul 1984, s. 97.
150. İkbâl, Rumûz-ı Bîhôdî, s. 31.
151. Mevlânâ, *a.g.e.* C.IV, s. 115.
152. Mevlânâ, *a.g.e.* aynı yer.

İkbâl, akıl ve aşkı birbirine zıt bir konumda değil de, tasavvufî düşünceye mutâbık olarak aklın aşkın emrine verilmesini ister. Ancak bunların birbirlerini tamamlayan, aralarında yakın ilişki bulunan bir konumda olmaları gerekir. İkbâl, aklı tek başına filozoflar gibi aşksız yol alan bir kılavuz olarak düşündüğü zaman, zamanın esîri, göz ve kulak putlarının hizmetkârı olarak kabul eder.[153]

İkbâl'e göre akıl, herkeste var olan bir şeydir. Herkesin vücûdu kan ve topraktandır. Ancak bu akıl, kan ve topraktan oluşan insanın içinde gizli saklı bir sır vardır işte o gönüldür. Gönülde yerleşen aşktır. Bunun için akıl ve aşk her ikisinin de bulunduğu mekân insandır. Yalnız akıl, dikkatle kâinattaki bütün tezâhüratları inceler ve onlardan zevk alır, ibret alır. Ancak madde ve mânânın sırrına aşk olmadan ulaşamaz.[154] Aklın Hakk'a ulaşmada yavaş davrandığını belirten İkbâl, bunun sebebini şöyle açıklamaktadır:

"Akıl, renk ve kokuya sarılmış olduğu için dostun yolunda aheste yürüyor. Aşk ise yıl ve ay bilmiyor, yolun, çabuk ve yavaşını, yakın ve uzağını bilmiyor".

Maddî, dünyevî tezâhürata düşkün olan akla, her sıfattan uzak olan rengi, kokusu, mekânı, zamanı olmayan ilâhî mâşûka gitmek zor geliyor. Çünkü bu yol tam bir tecrit ve tam bir tasfiye ister. En ufak bir maddî bağlılık bu yolda ilerlemeye engel teşkil eder. Maddî bağlılık derken fikirlere, hayallere, ilmî sistemlere de bir bağlılık olabilir. Mevlânâ'nın dediği gibi:

"Aşkın beşle altı ile işi yoktur, onun maksadı dostun cezbesinden başka bir şey değildir."[155]

O hâlde aklın didinmesi yalnızca zorlu hedefine götürür. Aşk ise dünyaya ehemmiyet vermeden zaman ve mekânları olmayan ruhanî âleme taarruz yaparak onu fetheder.[156] Zaman ve mekânı olmayan dünyayı fethettikten sonra insan bu dünyanın icaplarını başka türlü görmeye başlar artık. Mânen ölmüştür ve mânen kıyâmeti görerek ilâhî huzurda ebedî hayata kavuşmuştur. İkbâl bu durumu şu mısralarıyla dile getirir.

"Aşk mekânsızlığa taarruz etmek demektir.
Mezarı görmeden bu dünyadan ayrılmak demektir."[157]

---

153. İkbâl, *Peyâm-ı Meşrîk*, s. 32.
154. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 34.
155. Mevlânâ, *a.g.e.* c. VI.s.3.
156. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 36.
157. İkbâl, *a.g.e.* aynı yer.

İkbâl'e göre, aşk bir gizli derttir ve bu kimde yoksa onun teni vardır, ama canı yoktur. Bunun için can isteyenin yaşamak isteyenin, sonsuz bir aşk ve hummalı bir çırpınış istemeyi ihmâl etmemesi gerekir.[158]

İkbâl, birçok eserinde aşkla aklın karşılaştırmasını yaparak; aklı Garplılar, bir kurnazlık ve hayat prensibi görürken, Şarklıların aşkı kâinatın özü olarak gördüklerini belirtmektedir. Aklın hakkı tanıması aşk sayesinde mümkündür. Aşka gelince o, akıldan sadece bir dayanak olarak yararlanır. Eğer aşk akılla yan yana gelirse müstesnâ bir âlem kurar. Yani Şarktaki aşkın, Garptaki akıl ile karışmasından bugün lazım olan yeni dünya nizâmı husûle gelebilir.

İkbâl'e göre, insan aşk sayesinde hürriyetine kavuşur. Çünkü akıl, dünyadaki kemiyet ve keyfiyet içerisinde gezerken, aşk bunlardan uzaktır. Akıl "ben" der ve hep kendi menfaatini düşünür. Aşk ise feragati paylaşmayı ve başkalarına hizmet etmeyi prensip edinir. Bunun için İkbâl akıl ve aşkı karşılaştırırken aklı, dünyevî şeylerin sembolü, aşkı uhrevî şeylerin sembolü olarak tanıtır: "*Akıl sevin ve mes'ûd ol der, aşk kul ol ve bu yol ile hür ol der.*"[159]

Tasavvuf düşüncesinde aşk, akla mukâbil bir kuvvet olarak ortaya konunca onun ilimle de ilgisi üzerinde durmak zarûreti hâsıl olmaktadır. Çünkü ilim aklın bir semeresidir. İlim, akıl ile aşk arasında yer alan bir düşünce ürünü olarak zikredilebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de ilimden bahseden pek çok âyet bulunmakla beraber ilmin önünde araştırılması gereken hudutsuz bir âlem ve imkânın var olduğu belirtilmektedir.[160]

İlim, İkbâl'in düşüncesinde dünyada olup bitenlerin yani koku ve renk dünyasının tefsiridir; göz ve gönül onunla beslenir. İlmin bu verileri neticesinde insan hayretle ve hayranlıkla cezbe ve iştiyâk makamına yükselir ve Cibril'in Hz. Peygamber'i ilâhî huzurda yalnız bıraktığı gibi insanı yalnız bırakır.[161] İlim aşkla kucaklaşırsa İkbâl'in ifâdesiyle mutlu bir âlemi hazırlayıcı unsurlar arasına girer. Bu konuda İkbâl şöyle demektedir:

"İlim harf ve sese kanatlar verir,
Cevherin temizliğini cevher olmayana verir.
İlmin feleklerin sonuna kadar yolu var,
Güneşin gözünden bile bakışı alıp götürüyor.

Onun verileri, bütünün yorumudur; bütünün takdîri onun tedbîrine bağlanmıştır.

---

158. İkbâl, *Peyâm-ı Meşrîk*, s. 39.
159. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 24.
160. 42/Şuarâ, 197; 5/Mâide, 105; 35/Fâtır, 23; 2/Bakara, 32.
161. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 330.

Çöle diyor ki; "Buğday ver." veriyor; denize diyor ki; "Serap ver." veriyor.

Onun gözü, kâinatın temellerini görebilmek için kâinatın tecellîlerine bakıyor.

Eğer gönlünü Hakk'a bağlarsa peygamberlik oluyor.

Eğer Hak'tan uzak kalırsa kâfirlik oluyor."[162]

Yani ilim ibadet için, ibadet de Allah'ı bilmek içindir.

Aşk ve Hak'tan uzak kalan ilim, İblis ve Fir'avun'un yanında yer alarak onların bağlı olduğu değerler manzûmesine göre değerlendirilmektedir.

"Kalp ateşi bulunmayan ilme, şer diyebilirsin.

Onun nûru tamâmen karanlıktır.

Onun gazından âlem kör ve âmâ oldu; onun buharı olanın ve olacağın yapraklarını yere seriyor."[163]

Aşksız ilmin neticesi, dünyayı tahrip eden harplerdir. Zâhiren bahar gibi hayat verici görünseler de bâtınen güz gibi her alanın güzelliğini nihayet bütün varlığını mahvetmekte, yaratıcı, itmâm edici bir faaliyet göstermemektedir.

Dinsiz ilim yalnız insafsız olup muharebeler kanuna aykırı baskınları getiriyor. Çünkü Allah'a karşı bir mesuliyet tanımıyor. İlim aslında nurlu bir kuvvettir. Fakat aşktan uzaklaşınca nurlu sıfatlarının yerine zulmetten sıfatlar giyiyor:

"Avrupalıların göğsündeki ateş ondan geliyor,
Gece taarruzu ve yağmanın lezzeti ondan geliyor.
Günlere fezâ bir yürüyüş veriyor, milletlerin sermâyesini alıp götürüyor.
Onun kuvveti İblis ile dost oldu, onun nuru ateşin sohbetinden ateş oldu."[164]

Son birkaç yüzyıldır Batı'nın sömürgeciliği ve ilminin Materyalizmine karşılık özellikle İslâm dünyasının Yaratan'dan ve O'nun kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'den uzaklaşmasını dile getiren ve çağımızda bu gerçeği haykıran İkbâl olmuştur. Görüldüğü gibi eserlerinde, Allahsız ilmin, insanlık dünyasına yağdırdığı belâları ve felâketleri çeşitli vesilelerle dile getirmektedir. İkbâl ilmi, yanında yer aldığı şeye göre ya dost ya da yılan olabilen bir kavram olarak görmektedir.[165] Bu vesîle ile Avrupa medeniyetinin Materyalist temellere oturmuş olması sebebiyle ilmi, bir yılan hâline getirdiklerini belirtmektedir.

---

162. İkbâl, *a.g.e.* s. 144.
163. İkbâl, *a.g.e.* s. 145.
164. İkbâl, *a.g.e.* s. 146; *Esrâr-ı Hôdî*, s. 59.
165. İkbâl, *a.g.e.* s. 60.

İkbâl, Müslüman'ın aşktan kopmasını İslâm adına en büyük belâ olarak telakkî ederek bu tehlikeyi şöyle dile getirir:

"Kalbi Allah'ın rengi ile boya, aşkın şan ve şerefini yükselt,
Müslüman'ın tabiatı sevgi yüzünden yüksek ve gâliptir.
Müslüman eğer âşık değilse kâfirdir."[166]

demektedir. Yani, âşık olunması gereken varlığa âşık değilse kâfir olur demektedir.

İkbâl'in Siyasî Düşünceleri ve İslâm Dünyasına Etkileri

İkbâl'in en çok üzerinde durduğu ve siyasî düşüncelerinin şekillendiği husus, gelecekte Müslüman devletlerde kurulacak siyasî düzenin biçimidir. Anlaşılan o ki; gelecekte yönetim şekilleri içerisinde demokrasi yönetimi ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar demokrasinin de pek çok kusuru bulunsa da şimdilik insanlığın demokrasiden başka bir alternatife sahip olmayacağını belirtir. Eğer bu düzen olmazsa karşılığı diktatörlük ve monarşi olacaktır. Bu iki yönetim şekli ise Müslümanların bir topluluk veya millet olarak gelişmesi açısından ölümcül derecede zararlı olacaktır. İkbâl yaşadığı dönemde bunları düşünürken bugün geleceği görme açısından ne kadar haklı olduğu görülmektedir.

İkbâl'e göre, devleti oluşturan fertlere İslâm topluluğu, bu topluluğa da ümmet denir.[167] İkbâl'in tasavvur ettiği devlette dünya âhiret dengesi kurulmuş olup devlet, din ve dünya işlerinde dünyevî ve uhrevî diye bir ayrım yapmaz. Çünkü böyle bir devletin amacı; şeriatın insanlar arasında yayılmasını ve yaşanmasını sağlamaktır.[168] İslâm'ın tevhîd anlayışını yansıtan İslâm Devleti'nin anayasası iki temel prensibe dayanır. Biri, ilâhî kanunların üstünlüğü, diğeri ise, bütün vatandaşların kanun önünde mutlak eşitliğidir. *"Allah katında en üstün olanınız O'ndan en çok korkanınızdır."*[169] İkbâl'e göre fertlere "manevî güç" kazandıran eşitlik anlayışı İslâmî siyasî iktidarın temeli olarak değerlendirir.[170]

İkbâl'in eşitlik üzerinde çokça durması, onu demokrasinin İslâm'da en önemli siyasal ideal olduğu sonucuna götürmüştür. Bu yönetim şekli, İslâm'ın

166. İkbâl, *a.g.e.* s. 57.
167. "Hakikat bu sizin ümmetiniz bir tek ümmettir ve Ben Rabbinizim. O hâlde bana kulluk edin." 21/Enbiyâ, 92.
168. İkbâl, *Dinî Düsünce...*, s. 210.
169. 49/Hucûrât, 13.
170. İkbâl, *Dinî Düsünce...*, s. 211.

çıkarlarının Müslümanların çıkarlarından üstünlüğü kaidesine dayanır. Çünkü İslâmiyet, hürriyetlere yalnızca ictimaî menfaatler için kısıtlamalar getirirken, insanın bütün yetenek ve karakterlerini geliştirilmesi için yeterli hürriyeti de tanır.[171]

İkbâl, aslında temelleri İslâm'da bulunan ancak, çağımızda Batı'da geliştirilen demokrasi anlayışının bir kısmına katılmakla beraber, onu bütünüyle kabul etmez. Çünkü Batılı demokrasi anlayışında yetişmiş insanların fikirlerine değil, sayıya değer verildiğini belirtmektedir.[172] Mevdûdî de bu fikre katılarak Batı'nın yönetim şekillerinde insan sayısına, yani halk hâkimiyetine dayandığını belirterek şöyle der: Batılının siyasî düşüncesine göre cumhuriyet idaresi halk hâkimiyetine dayanır. Yani İkbâl'in dediği gibi, insanların sayıldığı bir yönetim... İslâm'ın getirdiği politik nizamda ise, hâkim olan halkın kendisi değildir. Hâkimiyet hakkı; halkın da, kabul ettiği ve teslim olduğu Allah'a aittir.[173]

Bu düşünceye göre İkbâl, yöneticilerin tıpkı Eflatun'un *Cumhuriyet*'inde ve Fârâbî'nin *el- Medînetu'l Fâzıla*'sında geçen ve vasıfları ortaya konan devlet başkanı gibi, seçkin (filozof) ve kendisinin "merd-i mü'min" diye tarif ettiği şahsiyeti ve benliği yüksek insanlardan oluşmalıdır. Aksi hâlde ideal bir demokrasi yönetimi gerçekleşemez.[174] İkbâl'in böyle bir düşüncesi görünüşte câzip görünse de böyle bir yönetim biçimi bu zamana kadar tam mânâsıyla gerçekleştirilmesi mümkün olmayan hayalî bir durum olarak kalakalmıştır. Çünkü demokrasi geleneklerinde salt çoğunluk prensibi esas olup mükemmel insanların görüşlerine itibar edilmez.

İkbâl'in devlet ve demokrasi fikrinde, İslâm'a da aykırı olan en küçük bir aristokrasi fikri yoktur. Çünkü ideal bir milletin gerçekleşmesi için lüzumlu şartlardan olan tevhîd ve peygamberlik anlayışında eşitliği bozacak, hukuku çiğneyecek hiçbir kanun ve uygulama yoktur.[175]

İkbâl'e göre bir devletin savaş durumunu ortaya çıkartacak tek mâzeret toprağa sahip olmak veya başka şeyler değil, sadece Allah aşkı ve İ'lâ-i kelimetullahdır;

"Haktan gayri bir gaye uğruna kılıcını sıyıran kimsenin kılıcı, kendi göğsüne gömülür."[176]

İkbâl'e göre şimdilik her Müslüman topluluğu devletlerini kurup kendi içlerine çekilmeli ve geçici olarak bütün dikkatlerini sadece kendi meseleleri üzeri-

---

171. John Esposito, *Güçlenen İslâm'ın Yankıları*, çev: Erol Çatalbas, İstanbul 1989, s. 204; İkbâl, *Dinî Düşünce...*, s. 216.
172. İkbâl, *Darb-ı Kelîm*, s. 54; Esposito, *a.g.e.* s. 204.
173. , Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, çev: Ali Genceli, İstanbul 1972, s. 34.
174. Esposito, *a.g.e.* s. 104.
175. İkbâl, *Dinî Düşünce...*, s. 2 11; Mevdudî, *a.g.e.* s. 31.
176. İkbâl, *Esrâr-ı Hôdî*, s. 59.

ne yoğunlaştırmalıdırlar. Ta ki; bütün Müslüman devletler, aralarında cumhuriyetler topluluğu kurabilecek yetkiye ve güce erişsinler. Daha sonra bu cumhuriyetler kendi aralarında bir cumhuriyetler topluluğu kurmalıdırlar. Bu cumhuriyetler topluluğu, aralarında sun'î sınırlar ve ırk ayrımları, fertlerin sosyal faaliyet alanını daraltmak için değil, sadece tanışmalarda kolaylık olması içindir.[177] İkbâl'in 1912'de söylediği ve "şairin rüyası" olarak nitelenen Pakistan Devleti sevdası ölümünden birkaç yıl sonra gerçekleşmiştir. Ancak İkbâl'in Müslüman devletler topluluğu rüyası, bu devletlerarasında ne zaman gerçekleşecekse o zamana kadar İkbâl'in hayali ve rüyası olarak kalacaktır.

İkbâl, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olarak, ayrı kurumlar hâlinde çalışmasını yanlış bulur. Bu durumun İslâm dünyasını ve özellikle Türkiye'yi saran bir Batı cereyânı olduğunu belirtir.[178] Çünkü bu durumun Hıristiyanlıkta devlet ile Hıristiyanlığı karşı karşıya getirmiş olup yıllarca süren tartışmaları başlattığını belirtir.

İkbâl'in düşüncesinde, devlet yönetiminin şeklinden ziyâde, o devleti oluşturan fertlerin benlikleriyle ve sağlam bünyeye dayalı teşkilâtlarıyla ilgili fikirler ortaya koyup bu işin pratikte uygulanmasını kendinden sonraki gelenlerden istemiştir. Bu işin pratik yönünü de bilindiği gibi, M. Ali Cinnah (1876-1948) ve onun arkadaşları ortaya koymuştur.[179]

İkbâl'in düşüncesinde devleti meydana getiren unsurların en önemlisi ferttir. Fert, cemiyeti, cemiyet milleti, millet de devleti oluşturur. İkbâl'in düşüncesinde bu kavramlar iç içe ve birbirleriyle irtibatlıdır.

Fert ve Cemiyet

İkbâl'e göre fert, cemiyetin dolayısıyla, milletin temel unsurudur. Ferdin yaşayabilmesi için iç benliğini maddî hayatla irtibatlandırması gerekir. İkbâl'in deyimiyle buna; "can ve ten" işbirliği denir. Böylece fert yaşama şansını elde eder. Fertle cemiyet daima birbirleriyle dayanışma hâlinde olmalıdırlar. Tarih sahnesine cereyân eden bütün olaylarda, fertle cemiyet arasında devamlı bir münâsebetin var olduğu gözlenmiştir.[180] İkbâl'e göre ferdin cemiyete bağlanması fert için bir rahmettir. Cemiyet içinde kendini yok eden fert, deryalar ka-

---

177. İkbâl, *Dinî Düşünce...*, s. 216; Esposito, *a.g.e.* s. 205.
178. Esposito, *a.g.e.* s. 208.
179. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 3; Fârâbî, *el-Medînetü'lFâzıla*, çev. Nafız Danışman, İstanbul. 1989, s. 79.
180. Kutub Muhammed, *İslâm'da Fert ve Cemiyet*, çev: Mehmet Süslü, İstanbul, 1985, s. 208; Krs. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 29.

dar genişlemek isteyen bir damlaya benzer. Fert mensup olduğu cemiyetin ve milletin değerine göre ihtirâm görür. Ferdin bir nizâma tâbi olabilmesi için cemiyet içinde yaşaması lazımdır. Çünkü ferdin tek başına bir varlığı ve rolü söz konusu olamaz. Cemiyeti oluşturan vahdet bağı İkbâl'e göre İslâmiyet sayesinde gerçekleşir. Milletin nihaî kaderi devletin teşkilât ve nizâmından çok fertlerin güç ve yeteneklerine dayanır.

Millet (Ümmet)

İkbâl'in "millet" mefhâmunda anladığı, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in Sünnetinin etrafında kenetlenilen çeşitli ırk, dil ve renge mensup insanlar topluluğudur.[181] İkbâl milleti, vahdet temeline dayandırarak şöyle der: *"Dinin kuvveti vahdettir. Vahdet görünür hale gelince millettir."*[182] Vahdeti gerçekleştiren fertlerin değişik bakışlardan bir tek görüş ortaya çıkaracaklarını belirterek, bu birliği gerçekleştirenlerin millet olmaya hak kazanacaklarını savunur.

İkbâl'in düşüncesinde ideal bir millet, fert gibi bir şahsiyet ve bir "ego"dur. Dolayısıyla; "ego"nun yükseltilmesi için gereken unsurların aynısı, bir "benlik" olan milletin geliştirilmesi için de geçerlidir.

İdeal Devletin Yapısı

İkbâl, eserlerinde ideal bir milletin teşkili için gerekli olan faktörleri şöyle sıralamıştır: dinî ve millî mânâda tevhîd, lider (Hz. Peygamber), kanun (Kur'ân-ı Kerîm), merkez (Mekke), toprağın işlenmesi ve kadına değer vermek.[183]

Tevhid

İslâm'ın en temel ilkesinin ifâde edildiği tevhîd kelimesindeki "lâ" ve "illâ" İkbâl'in şiirlerinde tevhîdin iki ana unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. İkbâl'in şiirlerinde "lâ" ve "illâ" birbirlerinin tamamlayıcıları olan ve Allah'tan başka her türlü otoriteyi reddeden iki remiz olarak kullanılmaktadır. İkbâl'e göre, her türlü mücadelenin başlangıcı olan "lâ"nın "illâ"sız hiç bir anlam ve değeri yoktur. Çünkü "lâ", "illâ"nın neticeye ulaşması, yani "illâ" ile istisnâ edi-

181. İkbâl, *Peyâm-ı Meşrîk*, s. 39
182. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 313.
183. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 12, vd; *Câvidnâme*, (giris), s. XXXIV; Bammat, *a.g.e.* s. 407.

len Allah'ın tenzih edilmesi için gereklidir. Asıl vurgulanmak istenen Allah'ın varlığı ve birliği meselesidir[184]

İkbâl'in tevhîd düşüncesinde Allah'ın birliği, insanların birliğine aksetmektedir. Yalnız gerçek tevhîd sayesinde insanların birliği ve ondan dolayı müstakbel bir sulh temin edilebilir.

Tevhîd, "Bin gözle bir tek hedefe bakmak demektir.[185]

Tevhid, bin zerreyi bir güneş hâline getiriyor.

Mevlânâ'nın dediği gibi:

Âferin üstâd akl-ı küll'e yüzbinlerce zerreye birlik bahşetti."[186]

İkbâl'in eserlerinde tevhîd fikri fert bazında; "La İlâhe İllallah" kelime-i tevhîdini can ve teninde bizzat yaşamak, cemiyet bazında ise kelime-i tevhîd etrafında birlik oluşturmalıdır. Bu birliğe "millî birlik" denilebilir:

"Fert, tevhîdden dolayı lâhûtî oluyor.
Millet, tevhîdden dolayı ceberûtî oluyor.
İkisi de tevhîdden ötürü kemale erişir.
Onun hayatı celâl, bununki cemâldir.
Bu bir Süleyman'dır; o bir Selmân'dır;
O tepeden tırnağa fakr, bu sultândır."[187]

Kısaca, İkbâl'e göre dinî mânâda tevhidden, millî ve siyasî mânâdaki tevhîde geçiş Allah'ın iradesinin millet hayatının her alanında gerçekleştirilmesidir.[188]

Peygamberin Rolü (Lider, Yönetici, Örnek)

İkbâl'e göre peygamber, tevhîd prensibini gerçekleştiren bir örnektir. Tevhîd, evvelâ peygamberin şahsiyetinde gerçekleşir. İkbâl peygamberi rolünü şöyle anlatır:

"Dünyadaki varlığımızın temeli peygamberliktir,
Dinimiz, şeriatımız peygamberlikten ileri gelmiştir.

---

184. İkbâl, *Armağân-ı Hicâz*, çev.:Ş Ali Nihat Tarlan, Ankara 1956, s. 40; Kaplan, İbrahim, "Muhammed İkbâl'in Tevhid Yorumu", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 Elazığ 2007 (83-101) s. 93 vd.
185. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 341; *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 12.
186. Mevlânâ, Mesnevî, çev.: Veled İzbudak, İstanbul, 1988 c. I-VI, C.IV, s. 286; İkbâl, *Dinî Düşünce..*, s. 210.
187. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 341.
188. İkbâl, *Dinî Düşünce*, s. 261; Fârâbî, *Medîne...*, s. 80.

Peygamber yüz binlerce şahsı tek varlık hâline getirir.
Muhtelif kısımlara ayrılmayacak kadar âhengin birliğini gerçekleştirir.
Yani peygamber nefes birliğini ve maksat birliğini sağlamıştır."[189]

Peygamberlik, tevhîdi milletin gönlüne sindiren, insanlara hakiki bir millet şuuru aşılayan ve onun ideal şeklini gerçekleştiren bir kuvvettir. Bu kuvvetini peygamber, toplumda Kur'ân-ı Kerîm'in ifâdesiyle "üsve-i hasene"[190] olma vasfında ifâdesini bulmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm (Kanun)

Tevhîd ve nübüvvet temelleri üzerine oturtulmuş milletin bir kanunu olması lâzımdır. Ancak bu kanun insanlara göre değişikliğe uğrayan değil, asırlar boyunca değişmeyen fert ve cemiyetlere yol gösteren bir rehber olmalıdır. İkbâl'e göre bu da Kur'ân-ı Kerîm'dir. İkbâl, bunun için, *"Muhammed dininin iç yüzü"* diye bir ifâde kullanır.[191]

Mekke (Merkez, Başkent)

Yukarıda sayılan faktörler doğrultusunda ilerleyen milletlerin bir merkeze ihtiyacı vardır. İkbâl'in düşüncesinde ideal bir milletin merkezi Mekke ve Kâbe'dir. İcrâ ettiği fonksiyon itibariyle hangi ırk ve mezhebe mensup olursa olsun ibadet maksadıyla yılda bir defa toplanılan bir merkezdir. İkbâl nihaî bir hedef olarak gördüğü Müslümanların birliği fikri bugün pratikte uygulama sahası henüz bulmuş değildir. Dolayısıyla İkbâl'in düşüncesinde oluşturduğu Mekke merkezli bir tek devlet fikri gerçekleştirme hayalî biraz ütopya gibi görünmektedir. Ancak İkbâl'in de belirttiği gibi ayrı ayrı devletler hâlinde teşekkül etmiş Müslüman milletlerin aralarında sıkı bir manevî ve iktisadî bağın kurulmasıyla yılda bir defa dahi olsa bir araya gelerek sıkı bir işbirliği bağı kurmaları mümkündür. Bugün bu umutların ilk ışıkları belirmekte olup yakın zamanda daha iyi gelişmelerin meydana geleceği muhakkaktır.[192]

---

189. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 35; Schimmel, *Câvidnâme*, (giriş) s. XXXIV.
190. 33/Ahzâb, 21.
191. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 56.
192. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 56; Hamidullah, *İslâm'da...*, s. 94; Mahir İz, *Dinve Cemiyet*, Haz.: Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, 1990, s. 58; Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev.: Cemal Aydın, İstanbul 1991, s. 22.

Böylelikle İslâm devletleri üzerinde oynanan gizli oyunlar ve menfaatçi çevrelerin çıkar planları bozulur. Aralarında birlik ve beraberlik şuuru geliştirilmiş olur.

Toprağın İşlenmesi

Toprağın sunduğu nimetlerden istifâde etmek, âlemi tanzim eden kuvvetleri ele geçirmek ideal bir milletin teşkîli için aranan şartlardandır. Bunun için tabiat bilgisinin tahsil edilmesi ve tatbikata konulması lâzımdır. Tabiat kanunları insanı kolayca ele geçirir. Ama insan bunları öğrenir, dayanma gücü kazanırsa bir daha tabiat insanı ele geçiremez. İkbâl'e göre mâsivâ ele geçirilmek, ona hâkim olmak için yaratılmıştır. Ama buna hâkim olmak kolay olmayacaktır. Bunun için insan zorluklarla pençeleşmeli, en zor görünen şeyler bile çalışma ve gayret neticesinde kolay hale getirilmelidir.[193] İkbâl'e göre mâsivâya ehemmiyet vermemek ve alçak telakkî etmek fikrî yanlıştır. Çünkü bu âlem Müslümanlar için yaratılmıştır:

"Ey afyon çekip uykuya dalan, sen bu sebepler âlemine yani mâsivâya alçak vasfını veriyorsun. Kalk mahmurlaşmış gözünü aç; bu varlığa mecbûr ve mahkûm olan âlemi alçak telâkki etme;

Bu âlemin varlığının gayesi, Müslümanın bütün melekâtiyle zâtını genişletmektedir.

Müslüman nelere muktedirdir, onu denemektir."[194]

Millet tabiata hâkim olmanın yanında, onun örtüsünün altındaki gizli perdeyi ve neş'eyi zevkle seyretmelidir. Tabiata bakarken bir "kör" gibi değil, kalp gözüyle temâşâ ederek yaratılış gayesini düşünmelidir.[195]

Kadına Değer Vermek

İkbâl'in kadın dediği, İslâm'daki annelik rolüdür. Kadın erkeğin libâsıdır, çıplaklığını örter.[196] Onu bir hizmetkâr gibi telakkî edenler Kur'ân-ı Kerîm'i anlamamışlardır. Çünkü annelik kutsal bir vazifedir ve peygamberlikle irtibatlıdır. Anne şefkati peygamber, hatta Allah'ın şefkatine benzer. Bunun için an-

193. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 46.
194. İkbâl, *a.g.e.* s. 44.
195. 6/En'âm, 101; 46/Ahkâf, 3; 21/Enbiyâ, 30.
196. 2/Bakara, 178.

ne, insanlığa rahmettir. Ana şefkati, onun yüzündeki karakter çizgileri insanlığın kaderinin aynasıdır.

İkbâl'e göre milletin teşekkülü için analara ta'zîm ve hürmet şarttır. Annelerin çektikleri acılar toplumun benliğini kuvvetlendirir. Dünyanın değeri para, kumaş, altın veya gümüşle, onun değeri sıhhatli taze ve kudretli dimağlara sahip çalışkan, cevval ve çevik evlatların yetiştirilmesiyle ölçülür. Bunun için İkbâl şunu söyler:

"Kardeşliğin ince mânâsını koruyan analardır.
Kur'ân'ı ve milleti kuvvetlendiren analardır."[197]

İkbâl, eserlerinde, kadınlara hitâb ederek onlara bazı mesajlar vermek istemiştir. İkbâl, özellikle bu asırda Batı'dan esen eşitlik ve özgürlük gibi, görünüşte güzel, fakat istismâra açık laflarla kadınların kandırılıp insanlıktan çıkarıldıklarını dile getirmekte ve gereken uyarıyı yapmaktadır.

Fikrî ve fizikî görünüşü Garp medeniyetiyle sıvanmış kadınları İkbâl, kadın olarak saymaz ve bu gibilerinin milletini birbirine bağlayan bağları kopardığını belirtir. Bu gibilerin hürriyeti, küstahlık ve fitneler doğurduğuna, ar ve hayâ duygusunu yitirdiğine işaret ederek, hatta bunların güzelliklerinin bozulmaması için ana olmayı arzulamadıklarını, sahip olacağı çocuğun zahmetine katlanmayı istemediklerini belirtir.[198]

İkbâl, kadınlara Hz. Peygamber'in kızı, Hz. Fatma'yı ve Hz. Ömer'in kız kardeşi, Fatma'yı örnek olarak takdîm eder. Hz. Fatma muhtaç birine içi yanmış, sırtındaki çarşafı çıkarıp bir Yahudiye satıp ihtiyaç sahibine verirken, Hz. Ömer'in kız kardeşi Fatma'da Kur'an okumasıyla abisinin Müslüman olmasını sağlamıştı.[199]

İkbâl, bir milletin bekâsının kadınların iyi eğitilmesine bağlı olduğu görüşündedir:

"Cihânın sağlamlığı anaların elindedir.
Bütün varlıklar onların karakterine emânet edilmiştir.
Bu ince hakikati idrak etmeyen bir milletin işlerinde devamlı bir düzen olmaz."[200]

Bunun için İkbâl, Müslüman kadınların Batı'dan estirilen feminist akımlara kapılmamalarını, Allah'ın zaten verdiği güzelliğin cihânı aydınlattığını, bir

197. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, s. 49.
198. İkbâl, *Rumûz-i Bîhôdî*, aynı yer
199. İkbâl, *a.g.e.* aynı yer; *Armağân-ı Hicâz*, s. 46.
200. İkbâl, *Armağân-ı Hicâz*, s. 45.

daha başka şeylerle güzelleşmek için uğraşmamak gerektiğini, çünkü güzelleşeceğiz derken bütünüyle çirkinliklerin ortaya çıktığını söyleyerek bu asrın kadınlarına gerekli uyarıyı yapar.[201]

İkbâl'e göre, günümüzde Batı'dan estirilen kadın ve erkeğin eşitliği fikrini savunmak, eşyanın tabiatına aykırıdır. Çünkü yaratılışları itibariyle her yönden kadın ve erkek ayrıdır. Ayrıca kadın erkek-münâsebeti devamlı istismâr edilir. Kadının kadınlığından istifâde edilerek milletin aile yapısı ve ruhî yapısı çöküntüye uğratılır.[202]

* * *

Hasılı İkbâl, sadece Doğu'nun şair ve düşünürü değil, aynı zamanda gelecek on yılların problemleri ile ilgili olan ve insanlığın gelecekteki kaderini görebilen bir devlet adamıydı. Onun bazı eserlerine, konferanslarına ve mektuplarına hep, geleceğe yönelik endişelerinin birer ürünü olarak bakmak mümkündür. İkbâl, dünyanın yaşadığı I. Dünya Savaşı gibi önemli bir felâket zamanında eserler verdi. *Esrâr-i Hôdî* ve *Rumûz-i bi-Hôdî* isimli eserleri İnglizce'ye (Prof. Nicholson) çevrildi ve Batı'da tanınmaya başladı. İkinci Dünya Savaşı arefesinde vefat etti. Ancak dünyanın üzerine gelen felâketi önceden sezmiş, kendi ümit mesajlarını, yeniden diriliş mesajlarını vermeye devam etti. Çünkü yaşadığı devirde hem kendi bölgesi olan Güney Asya hem politik ve sosyal problemler yaşıyor hem de İngiliz boyunduruğu altında inliyordu. Diğer Müslüman ülkelerin durumu da bu bölgeden farklı değildi. Zaten birkaç bağımsız Müslüman ülke var, ancak onlar da Batılıların sömürgeci baskısı altında, diğerleri ise başta Osmanlı Devleti olmak üzere yıkılmaya yüz tutmuş, ezilmiş ve sömürülmüş topluluklar olarak duruyorlardı.

İkbâl, yaşadığı bölgenin insanlarının mâruz kaldıkları sıkıntıları dile getirmekle kalmayıp, âdetâ sömürülen, ezilen ve toprakları işgâl edilen toplumların uyanmasını ve şahsiyetlerine tekrar kavuşmalarını isteyen bu noktada hem Doğu'da ve hem de Batı'da önemli etkileri olan bir şahsiyettir. İkbâl'in İslâm dünyasında hemen hemen bütün araştırmacıların ve İkbâl uzmanlarının birleştikleri ortak nokta, düşüncelerini üç temel kavram üzerine kurmuş olduğudur. Bu üç kavram, Müslüman toplumlarının zihin dünyalarına çok önemli etkiler bırakmıştır. Bunlar "benlik", "İnsân-ı kâmil" ve "Aşk" kavramlarıdır.

Devlet idaresinde demokrasinin pek çok eksikliğine rağmen, İslâmî bir yönetimin ideal bir şekli olduğunu kabul eden İkbâl, yöneticilerin, seçkin ve kendisinin "merd-i mü'min" diye tarif ettiği, şahsiyetli ve benliği teşekkül etmiş insanlardan oluşması gerektiği düşüncesindedir.

---

201. İkbâl, *a.g.e.* aynı yer; *Câvidnâme*, s. 138; *Darb-ı Kelîm*, s. 38.
202. İkbâl, *Câvidnâme*, s. 196; *Armağân-ı Hicâz*, s. 45.

KAYNAKÇA

Abdu'l-Hamid ve B. A. Dar, "Sır Seyyid Ahmed Han," çev.: İbrahim Kalın, (*İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, edit.: M.M. Şerif) c. IV, (367-399). s. 367 vd.

Ahmet Asrar, *M. İkbâl ve Mevlânâ Celaleddin Rûmî*, Pakistan Büyükelçiliği. Yay. (tarihsiz) s. 6.

Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, sad.: Ali Arslan Aydın, Ankara 1991, s. 167.

Albayrak, Ahmet, *Muhammed İkbâl*, İstanbul 2007, s. 43 vd.

Altıntaş, Hayrani, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul 1992, s. 66.

Altıntaş, *İbn-i Sînâ Metafiziği*, Ankara 1985, s. 73; Krş.

Armaoğlu, Fahir, *XX. yy. Siyâsî Tarihi*, Ankara 1987, s. 41;

Asrar, Ahmet, *Doğu'dan Esintiler*, İstanbul 1985, s. 16;

Aydın, Mehmet S., "İkbâl'in Din Felsefesinde Ulûhiyet Kavramı", *İslâm Felsefesi Yazıları*, edit.: Mustafa Armağan, İstanbul 2000, (163-176) s. 172.

Aydın, Mehmet, "İkbâl, Muhammed", *DİA*, c. XXII, (17-23).

Azizuddin Nesefî, *İnsân-i Kâmil*, çev.: Mehmet Kanar, İstanbul 1990, s. 14;

Bammat, Haydar, *İslâmiyet'in Mânevî ve Kültürel Değerleri*, çev.: Bahadır Dülger, Ankara 1963, s. 406.

Bayraktar, Mehmet, "Varoloşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVII, s. 299.

———, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Ankara, 1991, s. 37.

Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram-ı Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara, 1994, s. 274.

Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Edit.: Hakkı Dursun Yıldız,

Edip, Eşref, Mehmet Akif, Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları, İstanbul 1960, s. 146.

Erdem, Hasan Hüsnü, *İlahi Hadisler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s. 35.

Esposito, John, *Güçlenen İslâm'ın Yankıları*, çev: Erol Çatalbas, İstanbul 1989, s. 204; İkbâl, *Dinî Düşünce...*, s. 216.

Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 301. vd;

Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafız Danışman, İstanbul. 1989, s. 79.

Fazlurrahman Ensari, *İlimden Felsefeden Dine*, çev.: Kemal Kuşçu, Ankara 1967, s. 06; Krş.

Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık.*, Çev: A. Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu Ankara 1990

———, *İslâm,* çev: M. Dağ, M. Aydın, İstanbul 1992s.295. vd;

Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev.: Cemâl Aydın, İstanbul 1991, s. 22.

Gazalî, *İhyâu Ulûmu'd-Dîn,* c. IV, s. 597, vd.; Krş.

Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni,* (I-III) red.: Metin Karabaşoğlu, İstanbul 1995, c. III, s. 269

İbn-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* çev: Nuri Gençosman, İstanbul 1990, s. 24.

———, *Futûhat el Mekkiyye,* Terc: Selahattin Alpay, İstanbul 1971, s. 303.

———, *İlâhî Aşk,* Çev: Mahmut Kanık, İstanbul, 1992, s. 169.

İkbâl, Muhammed, *Armağan-ı Hicaz*, çev.: Ş Ali Nihat Tarlan, Ankara 1956, s. 40;

———, *Bâl-i Cibrîl,* çev.: Yusuf Salih Karaca, İstanbul, 1983, s. 65.

——— , *Bang-i Dera,* çev.: Ahmet Asrar, (Doğu'dan Esintilerden), İstanbul 1985, s. 78.

———, *Darb-ı Kelîm*, çev.: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1958, s. 26.

———, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu,* çev.: Ahmet Asrar, İstanbul 1984, s. 29.

——— , *Misafir,* çev.: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1976, s. 40.

——— , Muhammed, *Câvidnâme,* çev.: Annemarie Schimmel, T.T.K. yay., Ankara 1958

———, Muhammed, *Esrâr ve Rumûz,* çev.: Ali Yüksel, (Benlik ve Toplum adıyla E. Hôdî ve R. Bihôdî isimli eserler bir arada) İstanbul 1990, s. 95.

———, Muhammed, *Esrâr-ı Hôdî*, çev: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1958

———, Muhmmed, *Pes Çi Pâyed Kerd Ey Akvâm-ı Şark,* (Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri, çev.: Ali Nihat Tarlan, "Yolcu-Ey Şark Kavimleri-Kölelik Kitabı", İstanbul 1976, s. 90.

———, *Peyâm-ı Meşrîk,* çev: A.N. Tarlan, Ankara 1956, s. 68.

———, *Yeni Gülşen-i Raz,* çev., A.Nihat Tarlan, İstanbul 1960, s. 21.

———, *Zebûr-ı Acem,* Ali Nihat Tarlan'ın Şark'tan Haber ve Zebûr-u Acem isimli eserlerini birlikte tercüme ettiği aynı kitap), s. 150.

İz, Mahir, *Din ve Cemiyet*, Haz.: Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, 1990, s. 58;

Kaplan, İbrahim, "Muhammed İkbâl'in Tevhid Yorumu," *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 Elazığ 2007 (83-101) s. 93 vd.

Karahan, Abdülkadir, Dr. Muhammed İkbâl'in Eserlerinden Seçmeler, İstanbul 1974;

Karl Jaspers. *Felsefeye Giriş,* Çev: Mehmet Akalın, İstanbul, 1981, s. 76.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *Risâle-i Kuşeyriye,* çev.: S. Uludağ, (Kuşeyri Risalesi) İstanbul 1978, s. 449.

Kutub Muhammed, *İslâm'da Fert ve Cemiyet*, çev: Mehmet Süslü, İstanbul, 1985

M. Aminuddin, "Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin M. İkbâl Üzerine Etkisi", *Pakistan Postası*, Kasım 1977, s. 5.

Mevdudi, Ebu-Ala, *Hilâfet ve Saltanat*, çev: Ali Genceli, İstanbul 1972, s. 34.

Mevlânâ, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbudak, İstanbul, 1988 c. I-VI, c. IV, s. 286;

Mian Beşir Ahmet, "Hz. Mevlânâ ve İkbâl", *Sebiliürreşâd*, c. V. sayı. 114, s. 219.

Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat,* Haz.: Mustafa Kara, İstanbul, 1980, s. 19, s. 172.

Nedvî, Ebu'l Hasan, *Dr. Muhammed İkbâl,* çev: Ali Ulvi Kurucu, İstanbul. 1990. s. 57.

Nietszche, *Eylem Ödevi,* çev: İ. Z. Eyüboğlu, İstanbul 1991, s. 55.

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* çev: Turan Oflazoğlu, İstanbul, 1991, s. 250; *Eylem Ödevi,* s. 64, ve 294.

Osman Emin, "Cemâleddin Afgânî," çev.: Kerim Urtekin, (*İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde) c. IV, (279-288) s. 279 vd;

Osman Emin, "Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu," çev.: İhsan Durdu, (*İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde) aynı cilt, (289-313).

Öztürk, Y.N. *Mevlânâ ve İnsan,* İstanbul 1993, s. 46.

Sadi, Kul, *Doğu'nun Uyanışı,* İstanbul 1985, s. 39.

Sahakian William S., *Felsefe Tarihi,* çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997, s. 24;

Schimmel, Annemarie, *Peygamberane Şair ve Filozof Muhammed İkbâl,* çev: Senail Özkan, Ankara 1990.

——— , *Tasavvufun Boyutları,* Çev.: Ender Gürol, İstanbul 1982, s. 183.

Soydan, Celal, *Aşk ve Tutku,* Ankara 1999 s. 7.

Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, Çev: H. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1990

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* İstanbul 1991, s. 250.

Walter Kranz, *Antik Felsefe,* çev.: Suad Y. Baydur, İstanbul 1984, s. 97.

Yaşar, Selahaddin, *Muhammed İkbâl, Hayatı Sanatı, Mücadelesi*, İstanbul 1988, s. 13.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri,* Ankara, 1938, AÜİF yay., s. 171-173;

Zülfikar Ali Han, *Doğu'dan Bir Ses,* çev: Turgut Akman, İstanbul. 1981, s. 20.

İKBÂL VE DİNÎ TECRÜBE

Rıza Bakış*

GİRİŞ

Dinî tecrübe, İkbâl'in önemle üzerinde durduğu bir hususdur. O, bu tecrübenin doğru anlaşılması ve yorumlanmasını ister. Bunun yapılabilmesi durumunda bizim, mutlak hakikatle doğrudan karşı karşıya geleceğimizi iddia eder. İkbâl, bu tecrübenin sağladığı bilgi verilerini müsbet bilimin verilerinden ayrı düşünmez. Onun için de dinî tecrübe verilerini müsbet bilimin verileri kadar gerçek kabul eder. Bu tecrübenin temel özelliğinin tekrarlanamaz, başkalarıyla paylaşılamaz oluşu, somut tecrübeyi dikkate alanlara göre bir açmazdır. İkbâl'i bu açmazı çözümlemeye dönük fikri bir çaba içinde görmekteyiz. O, bunu yaparken olaya dogmatik bir tarzda yaklaşmaz; dinî tecrübeyi benlikle ilişkilendirir ve insanın entellektüel şuurunun kapsamı alanı dışında olmakla birlikte bu hâlin ancak doğru yorumlama ile anlaşılabileceğini düşünür.

Dinî tecrübe konusunda İkbal'in, W. James ile benzer fikirleri paylaştığını, meseleyi hemen hemen benzer biçimde ele aldıklarını iddia edebiliriz. Zira her ikisi de dinî tecrübenin doğru yorumlanmasını, reddedilmesi gereken bir yönünün bulunmadığını, kültürlere göre değiştiğini, insan şuurunun farklı bir alanına ait olduğunu ve hayal ürünü olmadığını belirtirler. Elbette ki İkbâl'in dinî tecrübe konusundaki fikirlerinin tamamını bu benzerliğin kapsamına sıkıştıramayız. Onun çabası bunun çok daha fevkindedir. İkbal, Hz. Peygamber'den

---

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

başlayarak değişik devirlerde yaşamış bu tecrübenin öncülerini, ifade ettikleri halleri tahlil eder, doğru anlamaya çalışır ve bunların dinin gerçek yönünü ortaya koyduğunu düşünür. Bunun için de o, kıstas olarak Kur'an ve Sünnet'i seçer; bu tecrübenin farklı boyutlarına işaret ederken Kur'an-ın yaklaşımlarından destek alır. İkbâl, sözü döndürür dolaştırır, dinî tecrübenin izahını dinin izahı ile birlikte ortaya koymaya çalışır, sık sık din-bilim ilişkisini gündeme getirir, bunların her ikisinin hakikatin anlaşılmasında birbirine ters olmayan iki yön olduğunu izah etmeye çalışır ve çoğu yerde İkbâl'in, "din" kavramından kastı "dinî tecrübe"dir.

Biz, bu çalışmada İkbâl'in din, dinî tecrübe konusundaki görüşlerini tahlil edip tartışacağız; dinî tecrübenin onun düşünce sistemi içerisindeki yerine temas edeceğiz ve bu bağlamda dinî tecrübenin benlik boyutu, dinî tecrübenin bilgi değeri konularına da değinmiş olacağız.

İKBÂL'İN DİN VE DİNÎ TECRÜBE GÖRÜŞÜ

Din Anlayışı

"Kişiliğimizin bütün yapısını güçlendiren ve bizim için en hakikî şey nedir?" sorusuna, İkbâl'in cevabı, "din" olmuştur.[1] İmanı ise, birtakım kaide ve kurallara sadece pasif bir şekilde inanmak olarak değil, aksine insanın ender ve engin tecrübeleri sayesinde elde ettiği "hayat dolu, hayat verici inanç ve güven" şeklinde tarif eder.[2] "Çağımızın radikal tecrübî görüşü"nün dini, güya hakikatten kaçmak, hayatı inkâr etmek, gerçeğe inanmamak gibi gösterildiğini düşünen İkbâl, bunun gerçeği yansıtmadığını belirtir. İkbâl, dinin bu olumsuz nitelemelerin aksine, daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktan ibaret olduğunu düşünür.[3] Dinin hayattan kaçtığı ve hayatı inkâr ettiği şeklinde kabul edilemiyeceğini, çünkü dinin hakikate ilişkin cüz'i kuramlardan asla korkmadığını ifade eder.[4]

İkbâl'e göre din, "Nihai Hakikat"le ilgili tutumu bakımından insanın imkânlarının sınırlı olduğunu kabul etmez, tam aksine din ile insanın görüş açısı genişler ve mutlak hakîkati doğrudan müşahede edebilmek mümkün hale gelir. Felsefenin tümüyle rasyonel metodlarının dine uygulanmasının da müm-

---

1. İkbâl, *İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. A. Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, 1995, s. 46. Bu esere bundan sonraki atıflarımız kısaca *İslâm'da Dini Düşünce* şeklinde olacaktır.
2. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 151.
3. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 242.
4. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 66.

kün olmadığını belirtir.[5] O, İslâm'ın ilk kaynaklarını, onun çağdaş yorumlarını titizlikle tahlil eder, kendi anlayış ve yorumuyla bazılarına tenkidler getirmeyi de ihmâl etmez.

İkbâl, düşüncelerini Kur'an ve Sünnet'e göre şekillendirmesine rağmen bunları çağdaş felsefe ve bilimin verileriyle yorumlamayı da ihmâl etmemiştir. Onun savunduğu, hakîkatın iki vechesinin olduğudur; birisi din, diğeri ise müsbet bilimdir.[6] O, salt aklî düşünceyi, Rasyonelizmin ulaşmış olduğu noktayı eleştirir ve eleştirilerini ortaya korken yeri geldiğinde Batı düşüncesine olan saygısını da ifade eder; ama hiçbir zaman Batı düşüncesi ve medeniyetine de hayranlık duymaz ve bunu da şöyle dile getirir:

Batı kültürü kalp ve bakışı bozucudur

Bu uygarlığın ruhu iffetli kalamaz

Ruh temiz olmazsa rahat vicdan,

Yüksek fikir ve ince zevk de bulunmaz.[7]

İkbâl'in en büyük amacı Mutlak Hakîkat'in doğru anlaşılmasıdır. Bunu da ancak dinin sağlayacağını, din sayesinde hakîkatin bütün gerçekliğiyle anlaşılacağını düşünür ve bu yüzden dinin daha çok yaşantısal yönüne ağırlık verir. Dinî tecrübeye büyük önem vermesinin kaynağında da bu vardır. Onun için Whitehead'ın; "Din, içtenlikle kabul edildiğinde ve tam anlamıyla kavrandığında karekter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte genel hakîkatler sistemidir"[8] görüşüne tamamen katılır. İkbâl dini, hakîkate giden yegâne yol olarak kabul eder ve insanın şuurunu aydınlattığını düşünür. Ona göre din, daha geniş ve kapsamlı bir hayatı arar. Dinin asıl önemininin şahsiyeti geliştirmek, kişiye benliğini kazandırmak olduğunu söyler. İkbâl, bu dünyada bir şahsiyet kazanma ve öteki dünyada bu şahsiyeti koruma çabasını kişiye dinin sağlayacağını düşünür. Şahsiyet kavramının, benliğin hakîkati arama çabasının sonu olan bireyselliğin getirdiği sınılardan kurtulmak olduğunu ifade eder.[9] "Din, şahsî bir mesele midir?" şeklinde bir soruya cevap ararken, dinin şahsî ve ferdî bir mesele olmasının bir noktada kabul edilebileceğini, çünkü "gerçeği" elde etmek ve ona ulaşmak amacıyla dine dayanan bir kişinin görüşünün ve yaklaşımının her zaman ferdi ve paylaşılmaz olmasının normal olduğunu ve bunun, benliğin nihaî mahiyetinin anlaşılması için de ipucu verdiğini belirtir.[10]

---

5. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 17.
6. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 251.
7. İkbâl, *Doğu'dan Esintiler*, Çev.A. Asrar, Düşünce Yay., İstanbul, 1981, s. 166.
8. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 18.
9. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 29.
10. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 244.

İkbâl'e göre din, insanlık için tek kurtuluş yoludur. O, ruh ve madde birliği ve bütünlüğünden oluşan insan benliğini ancak dinin tamamlayacağını belirtir; çünkü dinin, toplumsal bir düzen yaratan ferdî bir tecrübe olduğunu kabul eder. Temelinin ise imana dayandığını ve imanın da tıpkı bir kuş gibi aklın takip etmesi imkânsız olduğu yolu görebildiğini,[11] bu sayede insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu bilmesini ve kendisine verilen emânetin kıymetini anlamasını sağladığını düşünür. İkbâl, imanı muayyen önermelere dayalı pasif bir inanç olarak görmez. O, ender bir iç tecrübenin ortaya çıkardığı canlı bir isbattır. Bu anlamda iman, kalbin bir iç eylemi durumundadır.[12] İmanı bir amel zevki olarak gören İkbâl'e göre, insanın yokluktan varlığa çıkışı iman sayesinde olur. İmanın bu görevi başarması ise amel iledir. Bunun geçerliliğinin de gönlü Hz. Muhammed'e bağlamakla mümkün olacağını belirtir ve "İnsan, imanı sayesinde kendini bulur ve bu sayede evrene hâkim olabilir."[13] der.

İkbâl, düşünce ve duygular dünyasında genişlemenin ancak din yoluyla mümkün olacağını ve dinin aynı zamanda hayat, enerji ve kuvvetin daimi kaynaklarına götüren bir yol olduğunu belirtir.[14] Johann Fück, İkbâl'i vahyedilen Kur'an zemininde sağlam olarak kaldığı hâlde, Batı okulundan modern bilimin metodlarını kendine maleden ve Batı'da bilinmeyen Hint-Müslüman tasavvuf geleneğine bağlı, dinî tecrübe derinliğine sahip bir düşünür olarak görür. Fück, İkbâl'i şekillendirenin de dinî tecrübe olduğunu belirtir.[15] İkbâl, dini anlamada ve yaşamada Hz. Peygamber'in "en güzel örnek" olması vurgusuna dikkati çeker. Bazılarının onu bir psikopat olarak görmek istemelerinin bir şey ifade etmediğini, bilakis, onun arkadaşlarının, insan topluluklarının gıpta edilir liderleri hâline gelmesinin göz ardı edilemeyeceğine vurgu yapar.[16]

Dinî Tecrübe Yorumu

İkbâl, dinin gerçek amacının insanın tecrübesini — dinî tecrübesini — açıklamak olduğunu ileri sürmektedir.[17] İkbâl'e göre, dinî hayatın gelişmesinin marifet merhalesindedir ve din kelimesi bu merhaleyi ifade etmek için kullanılır. Bu anlamda İkbâl, dinin, tasavvuf veya Mistisizm adıyla bilindi-

11. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 18.
12. İkbâl, *Cavidname*, Çev. A. Schimmel, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989, s. 298.
13. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 90.
14. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 250.
15. Annemarie Schimmel, *Muhammed İkbâl*, Çev. S. Özkan, Kültür Bak. Yay., Ank., 1990, s. 179.
16. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 252.
17. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 25.

ğini, bunun ise güya hayattan kaçmak, hayatı inkâr etmek, gerçeğe inanmamak gibi, çağımızın radikal tecrübesinin yargılarıyla haksız yere itham edildiğine dikkati çeker ve bunu doğru bulmaz; çünkü radikal tecrübenin aksine, bu anlamda din, daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktadır. İkbâl'in ele alışına göre, esasında din, hayat tecrübesidir ve müsbet bilimden çok daha önce tecrübeyi kendi temeli olarak gerçek kabul etmiştir. Bu itibarla din, şuuru aydınlatan bir gayrettir ve bu yönüyle kendi tecrübe seviyesini eleştirmek konusunda da tabiî felsefeden de geri kalmaz.[18] Gerek dinin gerekse bilimin, yöntemlerinin farklı olmasına rağmen nihai gayelerinde birleştiklerini, her ikisinin de hedefinin en büyük gerçeğe ulaşmak olduğunu savunur. O, dinî, Mutlak Hakikate ulaşmada bilimden daha hevesli ve istekli bulur; her ikisi için de "Gerçek" varlığa giden yolun, tecrübenin tertemiz hale getirilmesinden geçtiğini düşünür; biri hakikatin iç niteliğinin, diğeri ise dış niteliğinin değer ve anlamıyla ilgilenir. İkbâl'e göre, bilimsel ve dini ameliyeler bir bakıma birbirine paraleldirler; her ikisi de aynı dünyanın ayrı ayrı ifadeleridir.[19] Bir anlamda her ikisi de evreni açıklama amacı güder. Fakat bilim bunu, olguları saptama ve açıklamada gözlem ve gözleme dayalı mantıksal düşünmeyle yapar; din ise bunu, inanç ve duygu ile karışık, bir anlamda olgulardan kopuk bir akıl yürütme ile yapar.[20] Onun için İkbâl, bu ikisinin birbirine şüpheyle bakmaları yerine, uyumlu bir şekilde yaşayabileceklerini düşünür ve bunun da imkânsız olmadığını savunur.

İkbâl, modern bilime saygı duyabileceğimizi ama bunun yanında, müstakil bir tavırla İslâm'ın öğrettiklerini de modern bilimin ışığı altında yorumlayabileceğimizi ve hatta bunu bizden öncekilerle ters düşmek pahasına da olsa yapabileceğimizi belirtir.[21]İkbâl, din ve bilimin, birbirinin aynı olmamakla birlikte tamamen de birbirinden kopuk olmadığını ve birinin doğruluğunun diğeriyle de test edilemeyeceğini ifade eder; çünkü her şeyden önce din, belli bir alan üzerinde çalışır, onun için dînî tecrübeyi ele alırken bu hususun da dikkate alınmasını, doğruluğunun bu yönüyle göz önünde bulundurulmasını vurgular.[22] İkbâl, bu tecrübenin somut tecrübede olduğu gibi insanı başka bir âlemle organik olarak bütünleştirebilmesinin mümkün olmadığını kabul eder ve somut tecrübeyi bizzat yaşayıp bu alışkanlıklarını geliştiren çağdaş insanların, hayale dayandığı iddia edilen bu tecrübeye şüpheyle baktıkları için böyle bir hâli yaşamalarının zorlaştığını düşünür.[23]

---

18. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 242.
19. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 259.
20. Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İst. 1991., s. 26.
21. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 136.
22. M. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", s. 89.
23. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 15.

İkbâl, dinî tecrübenin doğru anlaşılmasını dinin ve ondaki iman olgusunun doğru anlaşılmasına bağlar. Dinin temelinin iman olduğunu, imanın ise tıpkı bir kuşa benzediğini ve aklın onu takip etmesinin mümkün olmadığını belirtir ve imanın "görülmez bir yolu" görebileceğini iddia eder; felsefe ve dini mukayese ederken de felsefenin her yetkiye ve yetkiliye şüphe ile baktığını bunun da dindeki iman olgusuyla bağdaşmadığını savunur.[24] İkbâl, imanı birtakım kaide ve kurallara sadece pasif bir şekilde inanmak olarak görmez; aksine insanın ender ve engin tecrübeleri sayesinde elde ettiği hayat dolu ve hayat verici inanç ve güven olarak görür.[25]

İkbâl felsefenin, insanî düşüncenin tartışması yapılmamış farz ve tahminlerin sığınaklarını bir bir ortaya çıkardığını söyler. Bu araştırmanın ise, ya inkârda kaldığını ya da mutlak hakikate varmaya gücünün yetmediğini savunur.[26] İkbâl, felsefenin eşyayı akıl ve duyular yoluyla görme ve bundan dolayı da tecrübenin bütün zengin çeşitlerini belli bir sisteme bağlama eğiliminde olduğunu belirtir. İkbâl'e göre felsefe, mutlak hakikati uzaktan gözler; oysa din, mutlak hakikat ile daha yakın bir temas içinde olmak ister; biri teori diğeri ise, yaşanan bir tecrübe, münasebet, samimi yakınlıktır. Bu samimi yakınlığı elde etmek için akıl ve idrak kendinden yükseğe çıkmalı ve dinin dua diye tarif ettiği bir zihnî davranışta, bir atılımda bulunmalıdır. O dua ve ibadet ki, der İkbâl, "Hz. Peygamber'in mübarek dudaklarından çıkan son sözler." olmuşlardır.[27]

İkbâl'e göre, hakikatte işleyiş bakımından dinin temel prensipleri aklî temele, müsbet bilimin doğrularından daha çok ihtiyaç duyar; çünkü her iki duygu da aynı kökenden olup birbirini tamamlamaktadır. Biri, gerçeğin ayrıntıları ile ilgilenirken; öteki, bütününü inceler. Biri, hakikatin ebediliğini; diğeri, geçiciliğini tahlil eder. Biri, gerçeğin bütününün varlığı ile mutlu olurken; öbürü, belirli bir bölümünü gözümüzün önüne serer, bütününü enine boyuna incelemeyi amaçlar. Yeniden canlanmaları için ikisinin de birbirine ihtiyacı vardır; çünkü fonksiyonları ölçüsünde aynı gerçeği görmeye çalışırlar.[28]

İkbâl, dinî tecrübe ile somut tecrübeyi mukayese ederken, dinî tecrübenin, ilâhî bilgininin bir kaynağı, bir tecellisi olarak ele alınıp incelenmesinin somut tecrübeden önce geldiğini savunur. İnsanın manevî yaşantıya dayanan tecrübesinin kaçınılmaz olduğunun Kur'an tarafından da kabul edildiğini belirtir. Kur'an'ın, insanın her safhada geçirdiği tecrübelere aynı derecede önem verdiğini, ancak bununla "İlme'l-yakîn"e ulaşıldığını, mutlak hakikatin gerek dâhili gerekse harici

24. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 18.
25. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 151.
26. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 156.
27. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 90.
28. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 18.

simgelerle ortaya çıktığını söyler. İkbâl için dinî tecrübe veya müsbet tecrübeden birine öncelik vermek gerekirse bu, dinî tecrübe olmalıdır; çünkü o dinî tecrübeyi hakikatle doğrudan, dolaysız olarak bağlantı kurmanın bir şekli olarak kabul eder. Aynı şekilde kişiyi hakikatle doğrudan irtibatlandıracak şeyin Kur'an-ı Kerim'de, "fuad" veya "kalp" kavramları ile karşılandığını belirtir.[29] Kalp, iç dünyada bir seziş bir kavrayıştır. Mevlâna'nın son derece güzel ifadesiyle der, seziş ve kavrayış güneşin ışınlarıyla beslenir ve bizi hakikatin hisle, idrakle erişilmeyen yönleriyle temasa getirir. İkbâl, Kur'an-ı Kerim'in de savunduğu gibi, kalbin her şeyi gördüğünü söyler ve onun bildirdiklerinin doğru yorumlanabildiği takdirde asla yanlış netice vermeyeceğini savunur; bunun esrarengiz ve özel bir yetenek olarak görülmemesini ister. Ona göre, bu tecrübe yolu, herhangi bir tecrübe kadar gerçek ve müsbettir ve bunun psişik, mistik ve tabiatüstü olduğunu söylemenin onun değerini azaltmayacağını düşünür.[30]

İkbâl, dinî tecrübeyi sadece hayale dayalı bir şeymiş gibi görmenin yanlış olduğunu ve tasavvuf edebiyatının canlılığının bunu yalanlamaya yetecek zenginlikte olduğunu hatırlatır. İnsanî tecrübeyi bir gerçek olarak kabul etmek ve bunun mistik ve duygusal olduğu sanılan diğer seviyelerini reddetmek için herhangi bir sebep yoktur. İkbâl'e göre dînî tecrübe gerçekleri, diğer insanî tecrübe ve gerçeklerinin birer parçasıdırlar ve yorumlama yoluyla bilgi sağlama kabiliyeti bakımından bu gerçeğin diğer gerçeklerden farkı yoktur.[31] Üstelik beşerî tecrübenin bu kısmının araştırılmasının sakıncalı veya saygısız bir tarafının da olamayacağını ifade eder. İkbâl, bu tecrübenin peygamberler ve veliler düzeyinde yaşandığını iddia eder. Mutasavvıf, der İkbâl, "Tevhid'in verdiği iç huzurundan ayrılıp madde âlemine dönmeyi arzu etmez; zorunlu olarak dönünce de madde âlemine bu dönüş beşer için pek fazla bir şey sağlamaz; çünkü nebiler ve peygamberlerin dönüşü yaratıcı mahiyettedir. Peygamberler tarihe yön veren güçleri kontrol edip bu sûretle yeni gayeler, dünya kurmak amacıyla geri dönerler ve kendilerini zaman akışına bırakırlar. İkbâl'e göre, velilerin tevhid yolunda elde ettiği huzur son hedeftir; hâlbuki peygamberlerde tevhid insanın dünyasını tamamiyle değiştirecek şekilde ayarlanmıştır ve dünyayı sarsacak pisikolojik güçler uyandırırlar. Peygamberlerin en büyük arzusu kendi dinî yaşantılarının dünyada yaşayan bir kudret hâline dönüşmesidir. Bu bakımdan peygamberin madde âlemine dönüşü adeta kendi dinî tecrübesinin değerini belirleyen, bir nevî, ameli imtihan anlamına gelir. İkbâl, bir nebînin dinî tecrübesinin değeri hakkında hüküm vermenin bir yolu da yarattığı insan tipinin ve tebliğlerinin ruhundan doğan kültür dünyasının incelenmesiyle mümkündür.[32]

---

29. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 34.
30. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 34.
31. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 35.
32. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, ss. 171-172.

Fazlurrahman, Hz. Muhammed'in İslâm'ı tebliği sırasında ortaya çıkan "nebîlik şuuru"nun canlı ve güçlü bir ruhanî tecrübeye dayandığını, bu tecrübe ve ru'yet hallerine ilişkin tasvirlerin daha çok, Mekke dönemine ait olduğunu, Medine döneminde ise dinî-ahlâkî idarenin gittikçe ilerlediğini ve ruhanî tecrübeye ait atıflara pek rastlanmadığını belirtir ve bu durumun nebîlik şuuruyla da tam bir uygunluk teşkil ettiğini ifade eder. Daha sonraki dönemlerde yaşamış olan sufilerin Hz. Muhammed'in ruhanî mirasını takip ettiklerini öne sürmelerinin de tarihi açıdan tartışma konusu olmakla birlikte büsbütün hayal ürünü olarak reddedilmeyeceğini vurgular.[33]

Dinî tecrübenin mahiyeti izah edilmeye çalışılırken, sûfilerin yaşamış olduğu vecd halleriyle benzerliklerine dikkat çekilir. Sûfinin bu hal üzereyken farklı bir şuur hâli yaşadığı, zaman ve mekân sınırlarının üzerine çıktığını düşünülmektedir. Vahyin geliş şekillerine baktığımızda da benzeri bir durumun gerçekliğinden bahsedilebilir. Vahyin geldiği esnada Hz. Peygamber'in çevresinden tamamen soyutlandığı, farklı bir şuur hâline büründüğü görülmektedir. Dışardan bakıldığında uyku ve bayılmaya benzer bir hâl meydana geldiğinden, görenler onu, uyuyor yahut bayılmış sanırlar. Hâlbuki bu hallerden hiçbirisi söz konusu değildir. Hakikikatte kendileri horuldama hâlinde iseler de ruhları tanrısal cezbeden ötürü yüce olan ruhlar ve meleklerle ruhanî münasebet ve temaslarda bulunup bunları müşahedeye dalmış oldukları için beşer anlayışının büsbütün dışında bir durumdadırlar. Bu cezbe anında peygamberler fısıldıyarak söylenen şeyleri işitirler ve anlarlar.[34]

İkbâl, dinî tecrübenin ilk hassas tenkidçisi olarak da Hz. Peygamber'i gösterir. Bunun için de Hz. Peygamber'in, bir Yahudi gencin çeşitli hâleti ruhiyelerini gözlemlesini, durumunu tahlil etmek için çeşitli sorular sormasını hatırlatır. Peygamber, İbn-i Sayyad isimli gencin hâleti ruhiyesini ve vecd hâlini takip ederken bir defasında bir ağacın arkasında saklanarak onun mırıldanmalarını dinler; çocuğun annesi Peygamber'in yaklaştığını fark edince çocuğu ikaz eder. Bunun üzerine çocuk tavrını derhal değiştirir. Hz. Peygamber; "Annesi çocuğa karışmasaydı mesele aydınlanmış olacaktı." der.[35] İkbâl, Hz. Peygamber'in yanında bulunan sahabelerden bazılarının ve olayı kayda geçiren daha sonraki muhaddislerin maalesef bu tutumu doğru anlayamadıklarını, Hz. Peygamber'in bu durumu incelemedeki anlam ve değerini sezen ilk Müslüman ilim adamının İbn-i Haldun olduğunu belirtir. İkbâl, İbn-i Haldun'un mistik şuurun muhtevasına tenkidçi bir tavırla yaklaşıp çağdaş şuur altı kişilik varsayımı-

33. Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. M. Aydın, M. Dağ, Ankara, 1992, ss. 178-179.
34. İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z. K. Ugan, M.E.B.Y. Ankara, 1990. s. 241.
35. Muhammed bin İsmail el-Buhari, *es-Sahih*, Ter: Kamil Miras, Cilt.4, Ankara, 1985, s. 519.

na hemen hemen yaklaştığına işaret eder.[36] S. Vahidüddin ise, "İkbâl, aslında bilimsel araştırmanın başlangıcı ile hiçbir ilgisi olmayan Hz. Peygamber'in Yahudi genç ile ilgili olayı açıklamak üzere burada gereksiz olarak mistik ve peygamberî şuur ayrımı yapmaktadır." der.[37]

İkbâl, velayet ve nübüvvet şuuru arasındaki temel psikolojik farkı anlamaktan aciz olan Prof. MacDonald ve onun bağlı bulunduğu Psişik Araştırmalar Cemiyeti'nin bilinen metodlarına uygun olarak bir peygamberin bunalım geçiren bir çocuğun durumunu incelemedeki merakını "komik" bulmasını, onun Kur'an-ı Kerim'in asıl ruh ve mesajını idrak edememiş olmasına bağlar ve modern psikolojinin, mistik şuurun muhtevasının incelenmesinin önemini henüz kavradığını, bizim akıl, şuur muhtevasını inceleyecek bir bilimsel yöntemi hâlâ bulamadığımızı iddia eder.[38]

Psikalanistler, mistik halleri birer psiko-nörotik araz olarak izah etmeye çalışmışlardır. Freud'un doktrininin tamamı gibi, bu konudaki görüşü de, esas olarak bastırılmış, açık ifadesini bulamamış cinsî istekleri ele alır. Mistik, tıpkı bir psikonevroz hastası gibi bastırılmış cinsî ilcalarını, başka kılıflar içinde ortaya koyan kimsedir. İkbâl, dinî şuur muhtevasının içeriğini Freud'un koyduğu şekilde basit değerlendirmenin ve dinî tecrübelerin birer cinsel muharrikin ürünü olduğunu söylemenin tamamen yanlış olduğunu savunur; çünkü, şuurun her iki çeşidi - dini ve cinsi birbirine zıd değilse de nitelikleri, nicelikleri, amaçları ve doğurdukları hareketler bakımından birbirinden kesinlikle ayrıdırlar. Gerçek olan, bir dinî vecd ve heyacan hâlinde, bir anlamda kendi kişiliğimizin dar çerçevesi dışında bir pratik gerçeği öğrenmiş bulunmamızdır. İkbâl'e göre, dinî cezbe, benliğimizi derinliklerine kadar sarsan şiddetinden dolayı psikoloğun gözünde şuuraltı olay gibi görünür. Her ilimde olduğu gibi zevk, şevk ve heyacanda meydana gelen azalma ve yükselmeye göre, bilgimizin konusu olan şeyin, dış görünümü de küçülür veya büyür.[39] İkbâl, önemli olan kişiliğimizin bütün yapısını güçlendiren şey ne ise bizim için en hakiki olanın o olduğunu düşünür.

İkbâl dinî vecd ve cezbe hâlini yalnız psikolojik bir metod, bir çeşit bilim diye açıklamanın da doğru olmayacağını belirtir. Bu şekilde takip edilebilecek bir metod, Locke ve Hume gibi çağdaş psikologlar tarafından yapılan çalışmalara benzer şekilde başarısız kalmaya mahkûmdur, der.[40] İkbâl'in iddiasına göre, dinî tecrübe, aklî ve mantıkî yanı ağır basan bir duygu hâlidir. Bu duygunun

---

36. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 35.
37. S. Vahidüddin. "İkbâl'in İslâm'a Yaklaşımı Üzerine Tenkidçi Bir Değerlendirme", Çev. Ü. Günay, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der. Sayı: 9. Kayseri, 1996, s. 174.
38. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 36.
39. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 46.
40. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 47.

muhtevası, sadece doğrulanması amacıyla bir başkasına aktarılamaz. Bu tecrübe hâlinin tamamen açıklanamaz gibi değerlendirilmesini de doğru bulmaz. O, bu tecrübe için bilimin başka şekillerine uygulanabilen ölçülerden farklı olmayan ölçülerin bulunduğunu savunur. Bu ölçüleri ise aklî ve amelî ölçüler olarak ifade eder. Aklî testten amacının tenkidî yorum olduğunu belirtir. Yani, insan tecrübesinde somut karşılığı bulunan bir şey olmadan ve çoğunlukla, aynı niteliği olan ve dinî tecrübeyle belirlenen bir gerçeğe götüren yorum ve tefsirdir.[41]

Dini, bir hayat tecrübesi olarak gören İkbâl, dinin tecrübeyi, müsbet bilimden çok daha önce, kendi temeli olarak kabul ettiğini belirtir. Bu itibarla, der İkbâl, din, insan şuurunu aydınlatan bir gayedir ve bu şekliyle kendi tecrübesini eleştirme konusunda tabiî felsefeden de geri kalmaz.[42] Dinî tecrübenin başkalarıyla paylaşılamamasının, dindar kişinin tutmuş olduğu yolun yanlış ya da faydasız olduğu şeklinde anlaşılamayacağını; aksine, bu tecrübenin, benliğin mahiyetinin anlaşılmasına ipucu verdiğini düşünür.[43]

Yüce bir tecrübe şekli olarak gördüğü dini, hakikate giden yegâne yol olarak kabul eden İkbâl'e göre, dinî tecrübe sahibi, mücadelesinin nihaî hedefi yüzünden düşünce ve davranışını düzeltmek amacıyla müsbet bilimin "hayatî yalan ve sırf güya" diye adlandırdığı şeyle yetinmez. Mutlak hakikatin nihaî mahiyetine gelince; İkbâl'e göre, müsbet bilimin yolunda herhangi bir engel veya tehlike yoktur. Ama din, böyle bir tehlikeyi göze almakla, bu tecrübeyi kendine sindiren ferdi hayat ve tecrübenin merkezi olarak ego veya benliğin, bütün hayatı tehlikeye girmiş olur. İkbâl, iddia edildiği gibi, insanın nihaî kaderinin tayininde önemli ve etkili bir rol oynayan davranışın sadece hayal üzerine kurulamayacağını belirtir.[44]

Neticede İkbâl, dinî tecrübenin bir muamma gibi anlaşılmasına gerek yoktur, hatta ona göre dinî tecrübe sadece heyacan uyandırıcı bir şey olarak da görülemez. Bu tecrübe hâline ulaşmak için İslâm'da ibadet sırasında müzik ve şarkının yasaklandığını hatırlatır. İslâm, ferdî mürakebenin muhtemel toplum aleyhtarı etkilerini ortadan kaldırmak için cemaatla namazı telkin etmiştir. Bu hâliyle elde edilen tecrübe tamamen tabiî bir tecrübedir. Bu tecrübe insanoğlunun benliğinin salt düşünce sınırının ötesine çıkması, ebedî hayatı benimsemesi ve kendi geçici durumunu telafi etmesi anlamına gelir. İslâm tasavvuf tarihi bu tecrübenin çok önemli bir tecrübe olduğunu ortaya koymuştur.[45] Şimdi İkbâl'göre bu tecrübenin özelliklerini görelim.

---

41. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 48.
42. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 242.
43. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 144.
44. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 245.
45. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 261.

Dinî Tecrübenin Özellikleri

İkbâl'in ele aldığı şekliyle dinî tecrübenin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

1. İkbâl, bu tecrübenin birinci özelliği olarak onun yakînen bilinmesini gösterir. Fakat İkbâl'in burada dikkati çekmek istediği husus, bu tecrübenin, yaşanan bir hâlin diğer birtakım manevî sarhoşluk, baygınlık hallerinden ayrı olduğunu yönündedir.[46] Bu tecrübe anında hissedilen hayret, zevk, şükür ve umutsuzluk gibi teessür ve infialler derin ve yoğundur. Bu tecrübe zapt edicidir, basit ve yalınkat bir biçimde yaşanmaz, dikkati ve bütün kişiliği tutar.[47] Bu tecrübenin en belirgin özelliği, onun doğrudan vuku bulmasıdır. Nasıl ki normal tecrübenin sahaları dış dünya hakkındaki bilgimizle ilgili seziş ve verilerin yorumlanmasına bağlıysa diyor İkbâl, mistik tecrübenin kapsamı da Allah hakkındaki bilgimizin açıklanmasına ve yorumlanmasına bağlıdır. Mistik tecrübenin doğrudan, araçsız olmasındaki anlamının ise diğer şeyler gibi, Allah'ı da bilmemize bağlı olmasıdır. Allah bir şey ya da olgu değildir. O, bilinen, tecrübeye dayanmayan, yalnız karşılıklı ilişkilerde bulunan birtakım kavramlardan ibaret bir sistem değildir.[48]
2. İkbâl ikinci özellik olarak mistik tecrübenin bütünlüğünün tahlil edilemez oluşunu gösterir. Örnek olarak da, diyor İkbâl, ben bir masayı görünce o tek masa deneyi aracılığıyla sayısız deney verilerini elimde toplamış oluyorum. Önüme gelen çok sayıda verilerden sadece belirli bir zaman ve mekân düzenine girenleri seçip, masa ile ilgili olarak bir araya topluyorum. İkbâl'e göre, mistik durumda fikir her ne kadar canlı ve zengin olursa olsun asgari seviyeye iniyor, böyle bir analize imkân bırakmıyor. Ancak mistik hâl ile alelade mantıkî şuur arasındaki fark, şuurdan ilginin kesilmesi anlamına gelmez. Çünkü her iki hâlde de bize hâkim olan şey, mutlak hakikattir. İkbâl'in yorumuna göre mistik hâl, bizi mutlak hakikatin küllî kısmıyla temasa getirir. Bu kısımda birbirine zıt olmayan muharrikler birleşerek tahlil edilemeyecek bir birlik oluştururlar. Bu öyle bir birliktir ki, ihtiva ettiği şeyler arasında özne-nesne farkı tamamiyle ortadan kalkar.[49]
3. Üçüncü özellik olarak bu tecrübe, mistik ya da mutasavvıfın hâlinin her şeyden üstün, her şeye egemen ve bir an için tecrübeyi yaşayanın ferdî şahsiyetini aşan yegâne ve olağanüstü diğer zat ile yakın ilişki kurma-

46. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 37.
47. T. Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, 1995, s. 194.
48. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 37.
49. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 37-38.

sıdır. O, Bu tecrübenin subjektifliğin sisli dünyasına çekilmemesini istiyor. Allah'ın vasıtasız bir şekilde diğer bir zat olarak yakînen ve şahsen tecrübe edilmesi, yaşanması imkânı var mıdır? sorusu sizin aklınıza geliyorsa diyor İkbâl, buna cevap olarak sadece mistik hâlin pasif oluşu, zat ile değil, tecrübeye konu olan zatın gerçek, diğerlerinin kesin olarak yanlış olduğunu kanıtlamaz. Aslında bu sorunun zihnimizde belirmesinin nedenini bizim hiç itiraz etmeden dış dünya ile ilgili duygu-seziş aracılığıyla elde ettiğimiz şeylerin, bilginin her çeşidini teşkil ettiğini savunmamızdır. İkbâl diyor ki; "Eğer böyle olsaydı kendimizin ve varlığımızın gerçek olup olmadığının bir anlamı kalmazdı". Bunu günlük hayattan bir örnekle şöyle izah ediyor: Bizim toplumsal hayatta başkalarının aklından geçeni bilmemize imkân yoktur. Fakat bunun tek kaynağı, onun benimkine benzer bedensel hareketleridir ve işte bu hareketlere dayanarak yanımda bilinçli ve akıllı bir yaratığın daha olduğunun farkına varıyorum. Bu örneği mistik tecrübenin dolaysız, niteliğinin emsalsiz olduğunu vurgulamak için veriyor. İkbâl, bunun olağan tecrübemizle bir çeşit benzerliği vardır ve belki de aynı sınıfa aittir, diyor.[50]

4. İkbâl'e göre, bu tecrübenin dördüncü özelliği, mistik durumların düşüncelerden çok, duygularla ilgili olmasıdır. Bir peygamberin, mutasavvıfın veya kişinin kendi dinî tecrübesinin muhtevasıyla ilgili yaptığı açıklama ve yorumlama başkalarına mantıkî önermelerle aktarılabilir. Ama muhtevanın kendisi ise bu yolla iletilemez. İkbâl, "Bir vahy ile ya bir perde arkasından yahut bir elçi gönderip kendisi istemediği sürece Allah'ın hiçbir insanla konuşması mümkün olmamıştır. "Şüphesiz o çok yüce ve mutlak bir hüküm ve hikmet sahibidir." âyetinin bu tecrübenin muhtevasını değil, psikolojisinin anlatılmaya çalıştığını belirtir.[51]

Mistik tecrübenin başkalarına aktarılamamasının mümkün olmayışı, aslında, onun mantık kurallarına dayanmayan, anlaşılmaz bir duygudan ibaret olmasıdır. Bununla beraber, diğer tüm duygular gibi mistik duygunun akılla ilgili bir unsur taşıdığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu unsur sayesinde mistik tecrübede de düşüncenin belirtileri görülebilir. Gerçekte duygu kendini ifade etmek için her zaman düşünceye başvurur. Dahası, derinliğine inecek olursak diyor İkbâl, duygu ve düşüncenin, aynı iç tecrübenin zamanla ilgili olan veya olmayan iki yanı olduğunu görürüz.[52]

İkbâl bu konuda E. Hocking'in görüşünü aktarır ve 'duygunun sona erdiği duygu dışı şey nedir? sorusuna cevabının nesnelerin idraki olduğunu söylü-

50. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, ss. 38-39.
51. Şurâ, 42/5.
52. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 40.

yor. His, tam şuurlu zâtın istikrarsızlığıdır. Bu zâtın istikrarını kazandıracak şey de, sınırlarının içinde değil, ötesindedir. Duygu dışarıya itiştir, düşünce dışarıya haber vermektir. Hiçbir duygu, kendi hedefini bilmeyecek kadar kör değildir. Zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şey, düşüncede, onun ayrılmaz bir parçası olarak bu duyguya katılıverir. Yönü belirsiz olan bir duygunun gerçekleşmesi, istikameti olmayan bir hareketin gerçekleşmesi kadar imkânsızdır ve bu istikamet, bazı amaç ve hedeflerin işaretidir. Bazı durumlarda, istikametsiz gibi gördüğümüz belirsiz şuur halleri vardır. Ancak böyle durumlarda duygunun aynı şekilde etkisiz ve durgun olduğuna dikkat edilmelidir. Duygu her zaman duygu sahibinin dışında ve ötesinde bir şeye işaret eder. Sanki zâtı o tarafa götürmektedir. Öyle ki; oraya götürdüğü zaman vazifesi biter.[53] İkbâl bu fikirlerden çıkarımlar yaparak duygunun temel niteliğinin düşünceyi içerdiğini ve dinin de bu duyguyla başladığını belirtir. Ancak din hiçbir zaman kendisini bu duygudan ibaret olarak kabul etmemiş, aksine, metafiziği de sürekli olarak elde etmeye çalışmıştır. İkbâl, duygu ile düşünce arasındaki bağı şöyle görür: Belirsiz bir duygu kendisini her zaman düşünce aracılığıyla ifade etmek için çaba harcar. Düşünce bizzat kendi vücuduyla gözle görülür varlığını buluverir. O sebeple fikir ile kelimenin aynı anda duygunun rahminden çıktığını söylemek yanlış olmaz.[54] Dinî tecrübenin bir başka kimseye aktarılmaması, gözü görmeyen kimseye kırmızıyı anlatmaya benziyor, diyor İbnu'l-Arabî. Vecdi de buna benzetiyor.[55] O, yaşamayana anlatılamaz. "Tatmayan bilmez" sözüyle kastedilen bu olsa gerek.

5. Mistik tecrübenin beşinci özelliği bu hâlin sürekli olmayışıdır. Böyle olmasına rağmen mistik durumların, yaşayan üzerinde derin, güven izleri bıraktığı bir gerçektir. İster tasavvuf ehli olsun ister peygamber olsun, her ikisi de eninde sonunda normal tecrübenin tabiî sınırlarına dönerler.[56] Ama peygamberin dönüşü, insanoğlu için sonsuz mânâ ve gayelerle doludur.

Dinî Tecrübe-Benlik İlişkisi

İkbâl, ego tecrübesini Tanrı tecrübesinin bir şartı olarak kabul eder ve "Allah'ı daha açık görmek istersen egoyu daha açık görmeyi öğren." der.[57] İkbâl'e göre, hem ego tecrübesi hem de Tanrı tecrübesi bilhassa dua ve münacatta belirmektedir; Allah insanların dualarına cevap vereceğini vaad etmek sûretiyle

53. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 41.
54. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 42.
55. M. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", s. 88.
56. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 42.
57. İkbâl, *Cavidname*, s. 35.

bir ego olduğunu göstermiştir; çünkü yalnız bir ego tarafından böyle bir vaad gelebilir. İkbâl, "Bana dua edin karşılık vereyim"[58] âyetini insanın kıymeti, şahsiyet oluşunun vurgulandığı şeklinde yorumlar. İnsan, dua ve münacaat anında Allah'la karşı karşıya gelebildiği gibi, yaratıcı amelde de onu yakalayabilir. O, insanın yalnız büyük amelde kendi egosunu - şahsiyetini kaybetmeden - Allah'la birleşip zaman ve mekân hududunu aşacağını ifade etmekte ve amelî murakabenin en büyük şekli olarak duayı göstermektedir.[59]

İkbâl, ilk zamanlar tasavvufu acımasızca eleştirmiştir. Sebebi ise, tasavvufun şahsiyete hiç değer vermemesi, şahsiyetin inkişafına mâni olduğu şeklindeki düşüncesidir. Fakat daha sonraları mürşit kabul ettiği, Mevlâna'nın bütün beyitlerinde, yalnız ego, şahsiyet, faaliyet ve aşk ülkülerini bulmuştur. *Esrar-ı Hodi*'den başlayarak *Armagan—ı Hicaz*'a kadar, şairi daima doğru yolda kılavuzlayan Mevlâna olmuştur. Onun için İkbâl'i anlamadan önce Mevlâna'yı anlamak gerekmektedir.[60] A. Schimmel, "İkbâl'in felsefesi ve şiirlerinde ifade ettiği fikirleri araştırılacak olursa, geniş bir temelin üzerinde ego ehrâmının yükseldiği görülür. Bu ehrâmı inşa edebilmek için ise Şark ve Garb'dan örnekler getirmiş, kendine mahsus olmakla birlikte başkalarına da bir numûne ve örnek olabilecek kadar bir sistem oluşturmuş, bunun temelini de Kur'an ve Sünnet'e dayandırmıştır."[61] diyor. İkbâl, benlik kavramına şiirlerinde ve yazılarında geniş olarak yer vermiş, birçok yerde onun temelini aşka ve sevgiye dayandırmıştır. Aşk olmadan "ben", kendi imkân ve kabiliyetlerini asla gerçekleştiremez. "Ben", aşk sayesinde başka benlere açılır, böylece toplum hayatı kurulur; bir şiirinde bunu şöyle ifade eder:

Adı benlik olan o nur noktası bizim toprağımızın altında yatan, hayat kıvılcımıdır.

Onun cevheri sevgiyle alevlenir, içinde barındırdığı, imkân sevgiyle gelişir.

Onun özü aşktan ateş alır.[62]

İkbâl, benliğin başkasından bir şey istemekle parça parça yıkılacağını düşünür.[63] Onun için de, benliği bir şeyler isteyerek yıkmak yerine, ona asıl işlevini kazandırmak, kendi yapmak için çaba göstermek gerekir. Onu kendi yapacak ve gücünü verecek şeyin ise sevgi olduğunu, eğer sevgiyle sağlamlaşırsa gücüyle bütün âlemi emri altına alacağını iddia eder.[64] İkbâl, kâinattaki bütün düze-

58. Mü'minun, 23/60.
59. İkbâl, *Cavidname*, s. 35.
60. Nazır Qaıser, *Rumi's İmpact on Iqbal's, Religions Thought*, Lahore, 1977, s. 142.
61. İkbâl, *Cavidname*, s. 22.
62. İkbâl, *Benlik ve Toplum*, Çev. Ali Yüksel, Eksen Yay., İstanbul, 1980, s. 35.
63. İkbâl, *Cavidname*, s. 39.
64. İkbâl, *Cavidname*, s. 41.

nin aslında benlik olduğunu, "benlik"le olduğunu iddia eder.[65] İkbâl'in ifadesiyle dünya bir "ben", Allah ise "Mutlak Ben" ve ayrıca her atom birer "ben"-dir. Öyle ise, şeyleri, olgu ve olayları anlayabilmek için "ben"den, benlik kavramından yola çıkmak gerekir.[66] Burada bizim için önemli olan ise "insan beni" ile "Mutlak Ben"in ilişkisidir. Çünkü dinin, yaşanan tecrübe boyutu bu iki benin ilişkisine, daha doğrusu "insan beni"nin "Mutlak Ben" ile nasıl ilişkiye girdiğine bağlıdır.

"İnsan beni"nin "Mutlak Ben" ile olan ilişkisine geçmeden önce burada bir şeye dikkat çekmemiz gerekiyor. İkbâl, şiirlerinde ve felsefi yazılarında Tanrı'yı "Nihai Ben" olarak tanımlıyor ve evreni sadece "onun yaratıcı aktivitesinin sonsuz dâhili imkânı, kısmî bir anlatımı" şeklinde telâkki ediyor. Bu, Allah'ı âlemlerin rabbi addeden Kur'an'ın öğretisi ile uyuşabilir. Ayrıca İkbâl, uzay, zaman, madde ve düşünceyi, Tanrı'nın kendilerine hür, yaratıcı enerji atfettiği yorumlar olarak görür ve şöyle der: "İlâhî enerjinin her bir atomu varlık mertebesinde aşağı bir derecede de olsa bir ego'dur. Fakat egoluğun anlatımında dereceler mevcuttur. Tüm varlık serisinde bir baştan öbür başa egoluğun tedrîcen yükselen noktası insanda kemâliyete erişinceye kadar uzanıp gider".[67] "İkbâl'in İslâm'a yaklaşımı üzere tenkidçi bir değerlendirme" başlığı altında bir yazı kaleme alan S. Vahidüddin, İkbâl'in ferdiyet üzerine olan bütün ısrarına rağmen, tüm detayları içerisinde dünyanın, "Büyük Ben"in bizâtihi izhari olduğunu izah ederken, onun panteistik bir anlatım tarzından kaçınamadığını, bunun da Tanrı için bizzat kendini sonlu, egoluğunu değişik seviyelerde izhar etmek anlamına geleceğini" belirtiyor.[68]

Burada şunu da belirtmekte yarar var ki İkbâl, "ben" kelimesinin karşılığı olarak Farsça "hôdi", İngilizce "self" veya "ego"yu kullanmış, fakat bunların günlük dilde kullanıldığı şekildeki menfî anlamını dikkate almamıştır. Ben, diyor İkbâl, söz konusu kelime ile insanın kendi varlığını tanımasını, kendi kendine güvenmesini ve dayanmasını, kendi kendine saygı duymasını, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koymasını kastediyorum. Bütün bunların insan için, hayat için son derece önemli olduğunu anlatmak istiyorum. İkbâl, benim kullandığım anlamda *hôdi* kelimesiyle tezahürî bencillik, gurur, öfke, v.s. olan enaniyet duygusunun hiçbir ilgisi yoktur,[69] diyor.

İkbâl'e göre benlik, daima eşsiz bir birliği elde etmeyi arzular. Ama kâmil ve kusursuz birlik hâline gelebilmesi için de ego veya benliğin çeşitli çevrelere

---

65. İkbâl, *Cavidname*, s. 29.
66. M. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", A.Ü.İ.F. Dergisi, Cilt. 19, s. 83.
67. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 145.
68. S.Vahidüddin, *a.g.e.* s. 176.
69. M. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", A.Ü.İ.F. Dergisi, Cilt: 19, s. 83.

ihtiyacı olduğunu düşünür. Bu çevreleri İkbâl, mistik / mutasavvıf çevreler olarak kabul ediyor ve bu çevrelerde nefsin terbiyesi için takip edilen metodlara işaret ediyor.[70] İkbâl, onun için, nefs murakabesine dalmayı "içi arındırma"yı, benliği bulmanın vazgeçilmez şartı sayıyor. Ona göre, arınmış bu iç âlem, mutlaka dışa yansımalıdır; çünkü dinî hayatın en yüksek derecesini yaşayan Peygamber'in Sünnet'i bunu emreder. İkbâl'e göre Peygamber, mi'raç ile şereflenmesine rağmen dünyaya sırt çevirmemiştir. Öyle ise, diyor İkbâl, sûfi, Ganhonlu Abdu'l-Kuddüs'ün, "Eğer ben aynı noktaya erişseydim bir daha geri dönmezdim."[71] demesi doğru değildir. İkbâl'in nazarında, Allah'ın, hem halvette hem de cilvette bulunmasına rağmen halvet bir başlangıç, cilvet ise sondur.[72] İkbâl, "Ego veya benlik, mahiyeti gereği birden fazla düzeni tasavvur edebilir, vücut için tek bir mekân olduğu hâlde ego için böyle bir şeye gerek yoktur."[73] diyor. Kabul etmemiz gerekir ki, bir bakıma kendi varlığımızı anlamamız ve Tanrı'nın varlığını anlamamızın en iyi yolu "ben"in, "ego"nun mantığını anlamadan geçer.[74] İkbâl, "Mutlak Hakikat-ı bir ego veya benlik olarak düşlüyorum, şunu da ilave edeyim ki" diyor, "mutlak egodan ancak egolar doğar. Mutlak Zat veya Ego'nun yaratıcı kudreti ki onda amel ve fikir aynıdır, ego birliği olarak çalışır."[75] Çünkü ego, "Nihaî Hakikat" veya "Nihaî Ego"nun hayat hürriyetini paylaşır. Nihaî Ego, özel girişime muktedir, aynı zamanda bitimli ve geçici bir egonun zuhuruna imkân tanımıştır.[76] İki ego arasında ise, çok içten bir ilişki söz konusudur; ama Nihai Ego karşısında insanî ego, zaman içinde bir başlangıca sahiptir. İkbâl bu görüşü, Kur'an'ın da savunduğunu ve onun zamandan önce var olmasının mümkün olmadığını belirtir.[77]

İkbâl, İslâmiyet'in egoyu, hayat ve özgürlüğün nihaî kaynağının yakınına getirdiğini ve bununla da ona öz kişiliğini kazandırdığını düşünür. Bu şekilde öz kişiliğini kazanan benlik, sevk ve idare edici bir işlev görür.[78] Bunun da Kur'an'ı Kerim'de "Sana ruhu soruyorlar, de ki; O Rabbimin emrindendir."[79] âyetiyle açıkça dile getirildiğini belirtir. İkbâl, bu âyeti yorumlarken "halk" ve "emr" kelimelerine dikkati çeker. Buradaki "halk," yaratma, ortaya çıkarmadır. "emr" ise, emir veya direktif demektir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de, "Yaratılış ve Emir

70. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 215.
71. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 171.
72. İkbâl, *Cavidname*, Beyt 428.
73. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 138.
74. Turan Koç, *Din Dili*, s. 30.
75. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 102.
76. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 150.
77. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 160.
78. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 143.
79. İsra, 17/85.

ona mahsustur" deniliyor. Her ne kadar İlâhî emrin ego (benlik) birlikleri hâlinde ne şekilde işlediğini bilmez isek de, yukarıda gördüğümüz Âyet-i Kerime'den ruhun gerçek mahiyetinin sevk ve idare edici olduğunu, Zâtı İlâhî'nin sevk ve idare edici kudretinden kaynaklandığını anlıyorum, diyor İkbâl. Ona göre ruhun gerçek mahiyeti, sevk ve idare edici özelliği önemlidir.[80] Böyle bir özelliğe sahip olması onun tek ve muaayyen bir varlık olmasını gerektirmektedir. İkbâl, "De ki, herkes yaratılışta kendi aslî tabiatına göre davranır. Rabbimiz kimin daha çok hidayet üzere olduğunu en iyi bilir."[81] âyetinde geçen "ya'melü" kelimesini, bir "şey" değil, bir "fiil" olarak yorumlar. Ben'in tecrübesi, birbiriyle bağlantılı olan ve yön verici bir gaye tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Onun bütün realitesi yön verici davranışında saklıdır. İkbâl, bu durumda benim kişiliğimi, verdiğim hükümlerde, iradeli davranışlarımda, gaye ve ümitlerimde aramak, anlamak ve takdir etmek zorundasınız, diyor.[82]

İslâm'da dinî tecrübenin tarihini şematize ederken İkbâl, bunun Hz. Peygamber'de "insanda ilâhî ahlâkın ortaya çıkması"[83] biçiminde, Hallac'da, "Ene'l—Hak", Hz. Ali'de, "Ben konuşan Kur'an'ım.", Beyazıd'da "Ma'azam eş-şani" (Şanım yücedir), ifadeleriyle dile geldiğini belirtir. İslâmiyet'in daha yüksek düzeydeki tasavvufunda birleştirici tecrübe, sonsuz Ego'ya karışmak sûretiyle fâni, bitimli veya geçici egonun kendi varlığını yok etmesi değildir, diyor. Aksine sonsuz benlik veya egonun fâni benliğin sevgi dolu kucağına girmesidir. Esasında ifade edilemeyen mantıken kavranması mümkün olmayan sadece âşıklara has bu tecrübeyi İkbâl bir beyitinde şöyle izah ediyor:

Bir Ben'in, bir Ben'e sığması imkânsızdır;

Bir Ben, Ben'in cevheri olmalıdır ki bu kemaldir.[84]

Sûfiler benliği, idrak güçlerinin toplandığı bir merkez olarak görürler. Onlar için benlik, parçalı, birbirinden kopuk faaliyetlerin neş'et ettiği organize olmamış, kontrolsüz biçimde kendinden çıktığı bir şey değildir. Modern psikolojiye göre de bu böyledir. Yani benliğin, insan benliğinin etkinliklerinin birbirinden bağımsız tek başına gerçekleştiği düşünülemez, benliğin tezahürleri bölünmeyen bir zattır.[85]

İkbâl, benliğin nihaî amacının bir şey görmek değil, bir şey olmak olduğunu ifade eder. Benliğin bir şey olma gayreti içindeki kendi nesnelliğini güçlendirmek ve daha esaslı bir "Ene'l-mevcud" "Ben varım"ı elde etmek için nihaî fır-

---

80. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 143.
81. İsra, 17/84.
82. M.Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", s. 86.
83. Aclûni, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut. 1351, c. 1, s. 70.
84. A. Schimmel, *Muhammed İkbâl*, s. 36.
85. Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, s. 184.

sat yakaladığını savunur.[86] Esasında tasavvufta tek bir benlik vardır. O da 'Tanrı Beni"dir. İnsanî benlik ancak onun bir tecellisiyle varlık kazanır. Bu tecelli ise ben—sen ilişkisine girecek nitelikten uzaktır. Bu ancak "ben-ben" ilişkisi olarak gerçekleşebilir. İnsan beni "sen"de kaybolur. Çünkü "ben" "sen"i belirleyemez. Tasavvufî anlayışta "ben" kendini "sen"de "fena" ile belirleyebilir. Tasavvufun öngördüğü benlik çizgi ötesidir.[87] Gerçek bilginin de "İlâhî Ben" kaynaklı olduğu kabul edilir. "İlâhî ben"den bilgiyi ise ancak "yalınlaşmış ben" alabilir. İnsan beninin yalınlaşması zihnî varlıktan bâtını varlığa geçişi ifade eder.[88] Yalınlaşmış hâldeki benlik, duyusal ve rasyonel ilgilerinden arınmış bir hâldedir. Bu hâliyle önce kendini idrak eder. Kendi kendini idrak onu Mutlak Varlık'la karşı karşıya getirir; bu karşılaşma insani ego ile ilâhî ego'nun tevhid noktasında buluşmasıdır. Bu buluşma anı ferdiyetin bütün izlerini yok eder. Bu hâlde iken sahte benlikten tamamen uzaklaşılmış, "Bir" ve "Sonsuz" varlıkta yeniden bir olunmuştur. Yalın benliğe dönüşümden kastedilen de budur. Benliğin hakikati Tanrı benliğine benzemeye çalışır. Onun niteliklerine bürünür, kendine has geçici niteliklerden sıyrılır, "fena"ya ermekte bu şekilde ifade edilir.[89]

Daha önce de belirttiğimiz gibi İkbâl, fena konusunda tasavvufun anladığından farklı bir anlayış ortaya kor. O, ego'nun Allah'ın huzurunda fenafillâh olduğunu kabul etmez. Ona göre bir küçük ego büyük ego'nun karşısında durmaktadır:

Eğer bu nurun huzurunda sabit kalırsan, kendini Allah gibi hayy ve kayyumsun.

Onun huzurunda kimse doğru duramaz fakat eğer doğru duracak olursa tam ayardır.[90]

İkbâl, mistik hâlin kişiyi mutlak hakikatin küllî kısmıyla temasa getirdiğini ve birbirine zıt olan muharrikleri birleştirdiğini, tahlil edilemeyecek bir birlik oluşturduklarını belirtir. Bu öyle birliktir ki, diyor İkbâl, ihtiva ettiği şeyler arasında özne nesne farkı tamamen ortadan kalkar.[91] İkbâl'e göre, Mutlak Hakikat'le doğrudan doğruya temasa geçme, benliğin ayarlanması, psikolojik ve fizyolojik ameliyelerin kontrolü şekil ve muhteva bakımından ferdidir, zaten başka bir türlü olması da mümkün değildir.[92]

---

86. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 261.
87. Şahin Filiz, *a.g.e.* s. 108.
88. Şahin Filiz, *a.g.e.* s. 191.
89. Şahin Filiz, *a.g.e.* s. 189.
90. İkbâl, *Cavidname*, ss. 89,91.
91. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 38.
92. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 246.

Dinî Tecrübenin Bilgi Boyutu

İkbâl'in de ifadesiyle; Allah matematiksel bir olgu değildir ve duyu tecrübesine dayanmayan, karşılıklı ilişkilerde bulunulan birtakım kavramlardan farklı bir sistem içinde bilinebilir. Bu sistemde, mistik tecrübenin doğrudan ve araçsız olması biçimiyle olur;[93] çünkü bu tecrübenin verileri, başka herhangi bir bilimin istatistik ve rakamlarıyla mukayese edilemez.[94] İkbâl, Hallâc'ın geçirdiği durum ve tecrübelerin bize bilgi verdiği hâlde bilimsel metodlarla onları incelememizin mümkün olmadığını, bu tür tecrübelerden ilim kaynağı olmalarına rağmen yararlanamadığımızı belirtir.[95]

İkbâl'e göre, insanoğlunun sahip olduğu ilhama dayanan mistik edebiyat göstermektedir ki, dinî tecrübe sadece hayal olarak görülüp reddedilemez, tam aksine insanlık tarihinde en kalıcı ve hâkim bir unsur olarak mevcuttur. Normal insanî tecrübeyi bir gerçek olarak kabul etmek ve bunun psişik olduğu sanılan diğer seviyeleri reddetmek için herhangi bir sebep olamaz; çünkü dinî tecrübe ve gerçeklerinin diğer insani tecrübe ve gerçeklerinden farkı yoktur.[96]

İkbâl'e göre, dinî tecrübe alıcısına her halükârda bir bilgi ulaştıran tecrübedir. Bu tecrübenin aktarılamaz olması ise, inkârcılann sık başvurdukları bir itiraz metodudur. Aslında bu ve benzeri itirazlara sebep, tecrübenin metodlu bir analizinin olmamasından da kaynaklanmaktadır. O, bu tecrübe doğru yorumlandığı takdirde bizi doğru sonuca götürebilir diye düşünür. Yoksa onun tabiatında olan herhangi bir şeyden dolayı değildir. Bilgimiz böyle bir analizin olabileceği seviyeye ulaşınca o zaman insan tecrübesinin herhangi bir şekli olan bu tecrübe de incelenebilir olacaktır. Örneğin; bir kimse başkasına diş ağrısı tecrübesini aktaramamaktadır. Bu aktarılamazlık onun çektiği acı tecrübesinin olmadığı anlamına gelebilir mi?[97]

İkbâl, yoğun biçimde yaşanan dinî tecrübenin tıpkı bizim hayat tecrübelerimiz gibi tamamen doğal olduğunu belirtir. Delili ise; bu tecrübelerin sahibi için bilgi ve duygu bakımından büyük değer taşıması, daha da önemlisi ona ego güçlerini bir merkezde toplama yeteneği vermesidir. Bu şekilde onu yeni kişilikle donatır. İkbâl, şunu da ilave edelim ki diyor, bu gibi tecrübelerin asabî ve mistik olduğuna ilişkin ortaya atılan görüş bunların anlamı ve değeri hakkındaki meseleyi kesin bir biçimde çözümlemez.[98]

---

93. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 37.
94. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 46.
95. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 136.
96. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 35.
97. M. Maruf, *İqbal's Philosophy of Religion*, Lahore, 1977, s. 183.
98. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 251.

Bilginin tüm kaynaklarını tanıttığı için İkbâl'i empirist, rasyonelist ve sezgici olarak görenler vardır. İkbâl'e göre, ilham yoluyla hakikatin tam anlamıyla bilinmesi için his ile idrakten başka, Kur'an-ı Kerim'de sözü geçen "fuad" veya "kalp" idrakiyle de desteklenmesi gerekmektedir.[99]Dini bilgide sadece duyular yoktur. Ayrıca düşüncenin de rol oynadığı söylenebilir. Bu noktada sûfiler ve ilâhiyatçıların arasında olağan bir ittifak vardır. Pratt'ın ortaya kuyduğu ve İkbâl'in de ifade ettiği gibi mistik durumda fikir ne kadar canlı ve ne kadar zengin olursa olsun, asgari seviyeye inmekte ve böyle bir analize imkân vermemektedir. Bu durum insanî egonun daha derin bir kişilik içinde devamı -Hallac'ın Ene'l—Hakk— örneğine benzetilir. Bu sebepten dinî tecrübe analiz edilemez ve temas kurulamaz. Mantıkçılar ve dilcilerin iddia ettikleri iki şık vardır: Birincisi, dil ancak düşünceyi ifade eder, ikincisi, hakkında konuşulamayacak şeylerin duyumlarıdır. Buna rağmen İkbâl, düşüncenin dinî tecrübeden soyutlanamayacağını, düşüncesiz bilginin de imkânsız olduğunu savunur.[100]

İkbâl, bunun yanı sıra, düşüncenin esas itibari ile sınırlı bir imkân olduğunu ve bu sebeple Tanrıya ulaşmanın imkânsız olduğu yolundaki görüşün, bilimde düşüncenin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını savunur. İkbâl'e göre, bu aslında birbirini reddeden faaliyetlerin çokluğu ve bunların azalarak bir birliğe yönelme imkânının bulunmayışını gören mantıkçı yaklaşımın acizliği ve çaresizliğidir. Burada düşünce ve sezgi tanıtıcı olurlar. Düşünce ve sezgi İkbâl'e göre bir birlik teşkil eder. Bergson'un dediği gibi, sezgi akıl ve zekânın en üst şeklidir.[101]

Özetle söyleyecek olursak; İkbâl'e göre dinî tecrübe ilmî tecrübe kadar gerçek ve müsbettir; hatta dinî tecrübe ilmî tecrübeden daha dolayısız, daha somut ve daha derindir. Üstelik bilim böyle bir tecrübenin olabileceğini önceden kabullenmiştir. Hem artık o psikolojideki "şuuraltı" nazariyesi sayesinde bilimde de bir dayanak noktasına sahiptir.[102] İkbâl, dinin içtenlikle yaşandığında karekter ve kişiliği değiştiren yönü üzerinde ısrarla durmaktadır. Felsefe, bilim, sanatla ilişkisini ele almasına rağmen dinin üstünlüğünü ve önceliğini ısrarla vurgularnıştır. Onları, hakikate giden yolda, birbirlerinin tamamlayıcıları olarak görülmesini istemiştir ve dinî tecrübeye büyük önem atfetmesindeki en büyük gerçeği insanın tüm hayatını kapsamasına bağlamıştır.

---

99. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 34.
100. M. Maruf, *a.g.e.* s. 190.
101. M. Maruf, *a.g.e.* s. 190.
102. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 43; E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, M.E.B.Y., Ankara, 1988, s. 379.

SONUÇ

İkbâl, tecrübeciliğin hayatın her noktasında hissedildiği bir zamanda dinî tecrübe delilini yeniden ele alıp, dinin gerçek amacının insan tecrübesini açıklamak olduğunu savunmuştur. Onu sadece dar bir kapsamda ele almaz; benlikle olan ilgisini kurmaya çalışır. Gerçekte Max Scheler'in de belirttiği gibi "ben" ve "Tanrı" şuurunun insanda birbirinden ayrılmayan bir yapı birliği, bir bütün meydana getirdiği açıktır. "Ben", Tanrı'nın varlığını anlamak açısından dolaysız bir ilişkiye açıktır. İkbâl'e göre dinî tecrübe hakikate ulaşmanın bir yoludur, hem de diğer tecrübe gerçeklerinden ve bilgi edinme açısından insan hayatının diğer yönleri kadar gerçektir.

İkbâl, dinî tecrübeyi skolastik felsefenin delillerinden daha gerçekçi bulur; çünkü bu deliller insanın düşünce imkânının sınırlarını dar bir alana hapsetmektedir. İkbâl, dinî tecrübenin bilgi açısından değeri ve objektifliği yolundaki çabaları dinin insanın tüm hayatını kapsamasına bağlamaktadır.

KAYNAKÇA

Acluni, *Keşfü'l-Hafa*, Cilt I, Beyrut, 1351.

Aydın, Mehmet, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan', *A.Ü.İ.F Dergisi*, c. 19, Ank, 1987, ss. 83-106,

Boutroux, E., *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. H. Katipoğlu, M.E.B.Y., Ank., 1988.

Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İst., 1995.

İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir K.Ugan, M.E.B.Y., Ank., 1990.

Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. M. Aydın, M. Dağ, Ankara, 1992.

İkbâl, Muhammed, *İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. A. Asrar, Birleşik Yay., İst.., 1995.

———, *Cavidname*, Çev. Annemeria Schimmel, Kültür Bak. Yay., Ank., 1990.

———, *Doğu'dan Esintiler*, Düşünce Yay. Çev. A. Asrar, İst., 1981.

——— , *Benlik ve Toplum*, Çev. Ali Yüksel, İst., 1980.

James, William, "Mystıcs", *Readings in The Phılosophy of Religion*, ed. Baruch A. Brody, New Jersey, 1974, ss. 476-502.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, 1995.

Maruf, Muhammed, *İqbal's Philosophy of Religion*, Lahore, 1977.

Muhammed bin İsmail el Buhari, *es-Sahih*, Ter, Kamil Miras, Cilt. 4 Ankara, 1985,

Qaiser. Nazır, *Rumi's İmpact on Igbal's Religious Thought*, Lahore, 1977.

S Chimmel, Annernarie, *Muhammed İkbâl*, Çev. S. Özkan, Kültür Bak.Yay., Ank., 1990.

———, *Tasavvufun Boyutları*, Ter. Ender Gürol, Ankara, 1982.

Vahidüddin, S., "*M. İkbâl'in İslâm'a Yaklaşımı Üzerine Tenkidçi Bir Değerlendirme*", Erc. Ünv. 1/ah. Fak. Der., Sayı:9, Çev. Ü. Günay, Kayseri 1996. ss. 173-180.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991.

HAMDİ YAZIR VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

Recep Kılıç*

HAYATI VE ESERLERİ

Hak Dini Kur'an Dili isimli tefsirinin girişinde kendisini 'halis Anadolulu', öz 'Oğuz Türkü'[1] olarak tanıtan Yazır, 1877/(1294) yılında Antalya'nın kazası Elmalı'da doğmuştur. Aslen Burdur'un Gölhisar ilçesine bağlı Yazır köyünden olan babası Numan Efendi, Elmalı Şer'iyye Mahkemesi'nde başkâtip olarak çalışmıştır. Hamdi Yazır, Elmalı'da Rüşdiye'yi bitirdikten sonra, öğrenimini sürdürmek üzere 1893/1310 yılında Elmalı'dan İstanbul'a gitmiş, İstanbul'daki on dört yıllık tahsil hayatı sonucu 1907/1324 yılında 'Beyazıt Ders-i âmm'ı olarak icazet almıştır. Beyazıt Camii'nde derslerine devam ettiği ve icazet aldığı Kayserili Mahmud Hamdi Efendi "Büyük Hamdi", kendisi de "Küçük Hamdi" diye anılmaya başlanmış; yazılarında da bu imzayı kullanmıştır. Soyadı kanunu çıkınca babasının köyünün ismi olan "Yazır"ı soyadı olarak aldıysa da daha çok doğum yerine nisbetle "Elmalılı" diye meşhur olmuştur. 1904 yılında girdiği ruûs imtihanını kazanmış, bu sırada devam ettiği Mekteb-i Nüvvâb'ı birincilikle bitirmiş, bireysel gayretiyle edebiyat, felsefe ve musiki alanında kendisini yetiştirmiştir. Ülkeyi çağdaş ilim ve medeniyet seviyesine ulaştırmaya vesile olabileceği ümidiyle meşrûtiyet idaresini savunduğundan İttihad ve Terakkî Cemiyeti'nin ilmiye şubesine üye olmuş, şeriata uygun bir meşrûtiyet modeli geliştirmek için çalışmalar yapmıştır.

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı. [e-posta: kilicrecep@gmail.com]

1. H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, İstanbul: Eser Kitabevi, 1971, s. 17.

Beyazıt Medresesi'nde iki yıl süren dersiâmlık görevinden sonra II. Meşrûtiyet'in ilk meclisine Antalya mebusu olarak girmiş; II. Abdulhamid'in tahttan indirilmesinde, fetvâ müsveddesini yazmak sûretiyle, etkin bir rol oynamıştır. Mülkiye'de, Mekteb-i Kuzât ve Medrese-i Mütehassisîn'de sırasıyla "ahkâm-ı evkâf ve arâzî", "fıkıh" ve "mantık" dersleri okutmuştur. 1918'de Şeyhülislâmlık bünyesinde kurulan ve bir İslâm Akademisi niteliğinde olan *Daru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye*'ye önce üye, sonra başkan olmuş; Damat Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci hükûmetlerinde Evkâf nâzırı olarak görev yapmıştır. Bu görevi esnasında vakıfların mütevellî heyetleri ile Bakanlık ilişkilerini düzenlemeye önem vermiş; bu arada ilgililerin yararlanması düşüncesiyle "*İrşâdü'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkâf*" (Vakıf Hükümlerini Aydınlatıcı Bilgiler)[2] ismini taşıyan ve geniş ölçüde Mülkiye Mektebi'nde okuttuğu derslerden oluşan eserini yayımlamıştır. Mekteb ve medreselerdeki öğrenim/öğretim hayatı ve akademik ilgi alanları ile ilgili olarak *Metâlib ve Mezâhib*'e yazdığı girişte şunları söyler:

> "Mekteb ve medreselerdeki eğitim ve öğrenim devrelerini tamamladıktan sonra uzun seneler değişik İslâmî ilimleri okutmuş ve özellikle on beş sene kadar bir süre de fıkh-ı şerîf dersi vermiştim. Bu sırada Batı hukukunun temellerini tanımak ve şeriat-ı İslâmiyenin insânî ve ictimâî değeriyle Batı hukûkunun ilmî mukâyesesi ve medenî karşılığına dair bir fikir edinebilmek için, biraz Fransızca öğrenmiştim. Hukuk alanındaki bu sınırlı çalışmalarım, anayasa hukûkundan genel felsefeye geçmemi ve bu alanda bir araştırma yapmamı gerekli kıldı. Eğitim hayatımdaki aralıksız üç dört sene süren felsefe ve kelâm öğrenimimin sonucu olarak, felsefî sistem ve problemlerle artan âşinâlığım, kısmî bir lisan bilgisiyle bu ihtiyacımı gidermeye yardım etti. Fransızca kitapları okuduğum hâlde İngilizlerin bilimleri sınıflandırma şekli bana daha uygun geldi. Mantık'dan başladım. Bu münâsebetle *Dârü'l-Hilâfe Medreseleri* adıyla oluşturulan yeni kurumda Süleymaniye Medresesi Mantık Müderrisliği ile görevlendirildim. İngiliz filozoflarından Alexander Bain'in, Stuart Mill'in Mantık'ından sonra kaleme aldığı ve *İstintâcî ve İstikrâî Mantık* adını verdiği kitabı tercüme ettim ve okuttum. Mantık ve bilimler hakkındaki yeni fikirlerin İslâm'daki mantık ve bilim anlayışlarıyla ilgilerini araştırırken, felsefe tarihinin önemi kendini gösterdi. Bu konuda başvurduğum eserler içinde Fransız filozoflarından Paul Janet'nin *Metâlib ve Mezâhib* isimli felsefe tarihini tam anlamıyla ilmî, felsefî ve derli toplu eşsiz bir eser olarak gördüm. Bu eserin zamanımıza kadar gelen Batı'nın felsefî akımlarını bütün olarak kavramamızı sağlayacağını ve bunu okuyacak İslâm âlimlerini Batı'nın fikirlerini de-

2. Yazır'ın bu eseri, Dr. Nazif Öztürk tarafından *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar [(Ahkâmu'l-Evkâf),* Ankara: TDV Yayınları, 1995] ismiyle, tercüme ve sadeleştirilmiş metinleriyle birlikte tıpkı basımları bir arada, neşredilmiştir.

> ğişik yollarla araştırma zahmetinden alıkoyacağını anladım. Felsefe tarihi öğretim üyelerinden pek çok kişiye bu kitabın tercümesini tavsiye ve rica ettiğim ve va'dler de aldığım hâlde kimse bu va'dini yerine getirmedi. Bütün resmî görevlerimden uzaklaştığım ve bütün derslerimden çekilerek mahrum bir şekilde toplumdan uzak kaldığım şu bir iki sene içinde bu kitabın İlâhiyat kısmından başlayarak, aşağıdan yukarı tercümesine giriştim. İlk olarak bunu, ikinci olarak da metafizik kısmını tamamlamağa muvaffak oldum. Bu iki kısım, bizim felsefî ihtiyaçlarımızın çok büyük bir kısmını kapladığı için diğer kısımlarını beklemeden yayımlanmasını istedim."[3]

Damat Ferit Paşa'nın istifası üzerine, 15 Eylül 1919'da elli kişilik Osmanlı Ayan Meclisi'ne üye seçilmiş olan Yazır, Cumhuriyetin ilanında Mütehassisîn Mektebi'nde Mantık müderrisi iken Ankara'da idamla yargılanmıştır. Suçu, Kurtuluş Savaşı sırasında Ankara Hükûmeti'nin faaliyetlerine karşı olan I. Ferit Paşa Hükûmetinde Bakan olmasıdır. Yargılama sonucunda "siyâsî şâibelerden berî, nezih bir simâ-yı ilm ü irfan olduğu anlaşılmış"[4] ve İstanbul'a dönmüştür. 1926 yazında kendisine, 12 yıl sürecek olan Kur'an-ı Kerim'in tefsirini yazma görevi verilmiştir. 1938 yazında tefsir çalışması sona ermiş ve eser *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir* adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yayımlanmıştır. 27 Mayıs, 1942 tarihinde İstanbul'da 64 yaşında vefat etmiş; babasının Sahrayıcedid mezarlığındaki kabrine defnedilmiştir. Ahmet Muhtar (1910-1987), Numan (1916-1931), Hamdun (1919-1988) isimli üç oğlu ve bir kızı bulunmaktadır.

Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Yazır, edebiyat ile yakından ilgili olup divan şairlerini yakından tanımaktadır; kendisi de şiir yazmıştır. Fatma Paksüt'ün naklettiği "Biz Neyiz" başlıklı "*girmişiz çıkmışız*" redifli gazeli, bunun en güzel örneği durumundadır:

BİZ NEYİZ

Hâke düşmüş katreyiz deryaya girmiş çıkmışız
Gâh serrâya gehî darrâya girmiş çıkmışız
Pür gubar olsak da pâkiz bir Hanefî meşrebiz
Dâmeni kirletmeden dünyaya girmiş çıkmışız ...
Silmişiz âyine-i idrâki jengi ye'isten
Her seherde başka bir meclâya girmiş çıkmışız

---

3. H. Yazır, "Dîbâce", P. Janet-G.Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi Metâlib ve Mezâhib Maba'dattabîa ve Felsefe-i İlâhiyye*, (çev. Elmalılı Hamdi), İst., 1341, Matbaa-i Amire, içinde s. 10-11.
4. H. Subaşı, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 320.

Çeşmesâr-ı ma'rifetten akmışız vâdilere
Gâah bir suğrâya, gâh kübraya girmiş çıkmışız ...
Nefsi tenzih etmeyiz, tahdîsten de geçmeyiz
Ke's-i nâpâk içmeyiz, takvâya girmiş çıkmışız
Zülfe el sundurmadık, ruhsâra toz kondurmadık
Zulme divan durmadık, belvâya girmiş çıkmışız ...
Vech-i Hak'tan başka her şeyde helâki görmüşüz
Biz o istisnâ için eşyaya girmiş çıkmışız ...[5]

Yazır'ın "*İrşâdü'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l Evkâf* (İstanbul 1330), *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (İstanbul 1938), *Metâlib ve Mezâhib*[6] isimli kitaplarına ilave olarak *Sırat-ı Mustakîm, Sebîlü'r-Reşâd, Beyânu'l-Hak* ve *Cerîde-i İlmiye*'de yayımlanmış pek çok yazısı bulunmaktadır.[7]

DÜŞÜNCE DÜNYASI

Yazır'ın düşünce dünyasını, *Metâlib ve Mezâhib* ismiyle tercüme ettiği kitaba yazdığı mukaddime/giriş niteliğindeki kırk sayfalık *Dîbâce*'deki görüşleri ile *Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*'inden büyük ölçüde istifade ederek ortaya koyacağız.

BİLGİ ANLAYIŞI

Yazır'a göre insanın kendisi ve dış dünya hakkında bilgi edinebilmesi Yüce Allah'ın insana ihsan ettiği vicdan ile mümkündür. Varlık hakkında insanda bilginin oluşması aşamasında gerekli olan ilk gerçeklik vicdan, son gerçeklik ise vücûddur/varlıktır. Vicdan vücûdu kendinden önce gelen zorunlu bir şart olarak bulur. Böylece vücûd, vicdanın taalluk ettiği ilk konu olmuş olur. Dolayısıyla vücûd olmasa vicdan olamayacak, vicdan olmasa vücûd tecellî edemeyecektir. "Özel bir vicdan ile özel bir vücûdun cihet-i vahdetinde misâlin, ya-

5. F. Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 15-16.
6. Hamdi Yazır'ın Fransız filozofları P. Janet ile G. Séailles'nin ortak eserleri *Histoire de la Philosophie; Les Doctrines et Les Ecoles* (Paris 1886) ün, İlâhiyat ve Metafizik kısımlarının, Türkçe çevirisine verdiği isimdir; İstanbul 1341.
7. Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz: N. Yazıcı, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 31-32.

ni nâib ve halifen olan nefs, ortaya çıkmakta, vicdân-ı ânım ile vücûd-ı ânımın vahdetinde Zât'ın tecellî etmektedir."[8] Bilgi, âlemdeki düzen sayesinde mümkün olmaktadır. Âlemdeki düzen ise, maddî olaylar dizisindeki *câzibe/çekim ilkesi* ile manevî olaylar dizisindeki *ruh* adı verilen iki başlangıç ilkesi ile mümkün olmaktadır. Bu iki ilke olmamış olsaydı, âlemdeki düzenli şeyler bulunamayacak, fikirler ve akıllar tutunamayacaktı. Dolayısıyla söz konusu bu iki birleştirici ilke (mebde-i ittisâl) sayesinde düzenli maddî ve manevî âlem mümkün olabilmektedir.

Cazibe kuvvetinin etkin olduğu maddî dünya ile ruhun etkin olduğu manevî dünya birbirinden kopuk değildir, aralarında "ittihad derecesinde bir irtibat" vardır, aksi hâlde insanda bilgi meydana gelemez; insan bu dünyalardan haberdar olamazdı. Oysa insan bir taraftan ruhları maddelerde görmekte, zihninde memleketinin bütün maddî hatıralarını yaşatmakta, diğer taraftan da cisimleri ruhlarda görmekte, zihnî faaliyetinin sınırlı beden içinden çıkışını duymaktadır. Madde ve ruh'un bu birlikteliği olmasaydı, insan elindeki kalemi, hatta kalemi tutan elini bulamaz; elindeki kalemi oynatamazdı. Bu da âlemin kutupları gibi olan o iki birleştirici ilke arasında daha mühim ve daha büyük bir birleştirici ilkenin varlığını göstermektedir. Ruh ile bedeni birleştiren bu üst ilke sayesinde ruh ile beden birleşebiliyor. "Ruh ile cismin bu mebde-i ittisâlinde ben kendimi buluyorum. 'Ben' diyebiliyorum. Ruhâniyet ve cismâniyeti cemediyorum. Bu iki sûretin yansıdığı bu aynaya 'nefsim' diyorum. 'Nefsim', 'kendim' dediğim bu mebde-i vahdette ikilik ve teslis yıkılıyor. Şirk vahdâniyete dönüşüyor. Artık "*men arafe nefsehû fekad arafe Rabbehû*"nunne demek olduğunu bu müşahededen anlıyorum." Bu şekilde kendi nefsini idrak eden insan, başka nefislerin bulunduğunu görüyor; kendi bütünlüğünün farkına tecrübe ile öteki nefislerdeki bütünlüğün farkına kıyas ile varmakta, nefisler arasındaki vahdeti yine vicdanında idrak etmektedir. Kıyas eden ile kıyas edilenin, şahid olan ile şahid olunanın, vicdan ile vücûdun birleştiği nihaî nokta, "artık şuûnun sidre-i müntehâsı, vücûdun nokta-i istivâsı oluyor. "*Er-rahmânu ale'l-arşi istevâ*"[9] bunun tâk-ı tecellîsinde asılmış bir kitâbe-i ledünn... Bu nişâneyi görüyorum. Arş-ı ehadiyyetine geldiğimi anlıyorum."[10]

Görüldüğü gibi Yazır'a göre vicdan ile kendi varlığını idrak eden insan, daha sonra başka varlıkları fark ederek ruh ve beden arasındaki birliğin varlığını idrak etmekte; en sonunda da vicdan ve vücûdun mutlak birliğini sağlayan *Mutlak Hak*'kı bulmaktadır.

Mutlak Hak olan Allah, hakikat ve doğrunun kaynağıdır. Yazır'a göre, onu arayanların çoğu, onu ya kör bir tabiat veya dilsiz bir kuvvet sanmışlar; yapar,

8. Yazır, *Dîbâce*, 2.
9. 20/Tâhâ, 5
10. Yazır, *a.g.e.* 5.

yıkar, anlayıp anlatamaz demişler; kelâm'ına mazhar olan Peygamberlerdeki sırrı anlamaktan acze düşmüşler, onun kelâm'ı ile meşgûl olanları cahil farz etmişlerdir. Oysa onun kelâmı olmasaydı insanın kelâmı olamayacak; o anlatmasaydı Âdem isimleri bilemeyecekti. O anlattı, buyurdu, buyurduklarını duyurdu; Peygamberler de bize duyurmak, aç gönüllerimizi doyurmak için dik kafalılar ile uğraştılar; Nemrudlarla, Fir'avunlarla boğuştular. Ebu Cehillerle dövüştüler. İnsanlara kusursuz bir vicdan, vicdanlara yetkin bir hürriyet aydınlığı doğduysa, bunlarla, bunların vârisleriyle doğdu. Bu sebeple, kalabalıkların millet hâlinde bir araya gelebilmesinin ilk şartı Allah sevgisidir. Çünkü Allah'ı sevenler sevişir, sevmeyenler dövüşür. Peygamberler Allah sevdiler, düşmanları kardeş yaptılar, onlara hakkı hukûku tanıtıp milletler meydana getirdiler; ilim ve velâyeti miras bıraktılar.[11] Dolayısıyla Yazır'ın düşünce sisteminde vicdan ile vücûd arasındaki bir akt anlamındaki bilginin oluşmasını sağlayan Allâhu Teâlâ'dır. Çünkü insanın kelâmı O'nun kelâmı sayesinde vardır; Hz. Âdem O'nun öğretmesi ile eşyanın isimlerini öğrenmiş; bilgi de bu şekilde oluşmuştur.

FELSEFE VE İLİM ANLAYIŞI

Yazır'a göre felsefe demek, genel veya evrensel bir konu çerçevesinde felsefî problemleri sistematik veya tarihî olarak özel bir sistem içinde araştırmak ve çeşitli sistemleri de mümkün olduğunca tenkidçi bir yaklaşımla incelemektir. Felsefe sistemlerinin en büyük faydası, felsefî mütâlaa esnasında ruhî birliği sağlayabilmesidir. Çünkü birliği bozulmuş ruhların, hakikat ile münâsebetleri kesintiye uğrar; düşünce daima hareket hâlinde görünse bile vicdanî kesinlik kalmaz. Her şeye ayrı bir bakış açısıyla bakmak ve bir şeydeki çeşitli bakış açılarının düzenine bakmamak, vicdan ile vücûdun hakikî irtibatından uzaklaşmak demektir. Bunda ise şahsiyet bozulur, toplum zarar görür. İlim ve felsefede asıl iş, farklı ve çeşitli bilgileri yığmak değil, o bilgiler arasındaki ilişkileri düzenleyerek mutlak bir senteze varmak demektir.

Süleymaniye Camii'nin sanatlı her noktasını, ayrı ayrı resimler ve izahlar altında ayrıntılarıyla açıklamak ve bu ayrıntılara bütün sanat inceliklerini sığdırmak ne kadar mühim bir iş olursa olsun, Yazır açısından o caminin umumî şekli hakkında bir hayal edinebilmek bile değildir. Sadece bunları bilen, herhâlde, genel basit bir resmin vereceği bilgi hakikati ve açıklığından yoksundur. Fakat o parçalar ile beraber aralarındaki ilişkiler de düzenlenir ve sonuç olarak genel bir şekilde tespit olunabilirse, bilgi görevi tamamlanmış olur. İşte sistem bu işi görür. Bunun içindir ki, felsefî sistemlerin her yönden ilişkilerini tespit

11. Yazır, *a.g.e.* 8.

etmek, ayrıldıkları ve birleştikleri yönler ile çözüm yollarının ulaştığı türü kavrayabilmek de ilmî bir yetkinliktir.

Yazır açısından değerlendirildiğinde her ilmin bir nakil yönü bir de akıl yönü vardır. Ne naklî ilimler akıl yetisinden âzâde, ne de aklî ilimler nakil özelliğinden vârestedir. Gelişme demek, geçmişteki değerleri görmezden gelmek değil, onları yeni birtakım değişiklikler ve keşiflerle daha yetkin değerler hâline getirmek demektir. Başka bir deyişle önceki neslin servetine bir sonraki kuşağın servetini ilâve etmektir. Amr İbn-i Âs Hazretleri'nin dediği gibi; akıl "*el-isâbetu bi'z-zanni ve ma'rifetu mâyekûnu bimâ-kad-kâne*"dir. Yani akıl, doğru tahminde bulunmak ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek diye tarif olunabilir.[12] Gerçekten de olguların geçmişteki durumunu bilmeksizin meydana gelen fikrî yenilikler, şâirâne de olsa ilkellikten kurtulamaz. Ustasız sanatkâr, hocasız âlim ne kadar yetenekli olursa olsun, yetenekli bir çırak ve akıllı bir öğrenci olmaktan ileri geçmez. Fakat doğrudan doğruya vahye mazhar olunursa durum değişir. Oysa Yazır, vahiy devrinin geçmiş, içtihad devrinin açılmış olduğunu düşünmektedir. Yazır, ilimlerin aklîliğini ve günümüzdeki etkinliğini gözardı edip sadece nakil yönünü tespiît ile uğraşmanın, skolastik denilen taklit seviyesinde sayıp durmak demek olduğu kanaatindedir. Bu ise hakikatin hayâtiyetinden ve canlı noktaları bulunduğundan gaflet eylemektir. Bunun aksine, ilimlerin nakil yönünü görmezden gelip sade aklî yönü ile eğlenmek, ölçütsüz, ölçeksiz, ilkel ve çocuksu bir harekettir. Bununla beraber skolastik, olgun (reşîd) ilmî bir mâhiyeti hâizdir. Eş'arî'yi bilmeyen Râzîlikten dem vuramaz. Newton'u tanımayan Einstein'dan bir şey anlayamaz. Düşünürümüze göre; değişim hızlı olabilir, fakat gelişme son derece ağırdır; kuvvet'in değişimi, yasası ile birlikte yürür.

Görüldüğü gibi Yazır'a göre düşüncenin seyrinde felsefe tarihi, değişimi; felsefî sistem de devamlılığı temsil eder. Bu değişim ve devamlılık sayesindedir ki, insan ruhu gelişir; bilim, yetkinliğe doğru gider. Dolayısıyla; milletlerin gelişmesi ve ilerlemesi için sadece değişim ya da sadece eskinin muhafazası anlamında devamlılık yeterli değildir; hem yeniliklere açık olmak anlamında değişime hem de geleneğin muhafazası anlamında devamlılığa eşit oranda ihtiyaç bulunmaktadır.

Eski devirlerde ilmî ictihad, pek bölünme kabul etmiyordu; felsefe bütün ilimleri içine almaktaydı. Bir felsefe müctehidi diğer bilimlerin de müctehidi idi. Filozof hem matematikçi, hem de bilim adamı ve hatta tabib idi. Yazır, son dönemlerde ictihadın bölünmesinin bir zorunluluk olduğunu düşündüğünden artık mutlak müctehidin fertler değil, cemiyetler olduğu kanaatindedir. Ona göre insan hayatı gibi ilim hayatının da ictimâiyyeti artmış-

12. Yazır, *a.g.e.* 16.

tır. Bu sebeple bir bilimin müctehidi, diğer bilimlerin mukallidi olabilmektedir. O hâlde çeşitli bilimlere mensup müctehidler arasında ictimaî bir kıymet ve bağın bulunması lazım gelir ki, karşılıklı uyum hâsıl olabilsin. Çünkü cemiyetin önemi ruhen benzeşmede, fiilen ahenktedir. Sosyal faaliyet, ferdlerin aynı konuda yığılmalarında değil, imece ile çalışabilmelerindedir. Bu ise sosyal bir ilkenin hükmü altında bulunmakla olur. O hâkim ilke, sosyal ruh demektir. Bu sosyal ruh o âletlerin değişik alanlardaki düzenli faaliyeti sayesinde ancak, mutlak ictihad seviyesini kazanabilir. Bilimlerin bu sosyal değerini verebilecek şey felsefî ictihaddır. Felsefî ictihadın dinî ictihad ile karşılıklı yardımlaşması da umumî hayatın ahenk ve intizamını sağlar.[13] Asıl sosyal nefs ise, bu ahenk ile payidar olur. İlim hayata feyzini, ancak özel bir metod ile; din ise seçkinleri (havâss) ve halkı (avâmın) kapsayan genel bir metod ile yayar. Yazır'a göre bir memleketin hepsi inançlı ve dindar olabilir. Fakat hepsinin bilgin olması mümkün değildir.

Yazır, toplumların geleceğinde ilim ve dinin yerini şu şekilde açıklar: Halkında ilimden ve dinden hiçbiri bulunmayan bir memlekette kıyamet kopar. Halkı dindar, seçkinleri dindar olmayan memlekette ise, halk ile seçkin arasında ruhî bağlılık ve benzeşme kalmaz. Sosyal merkezler demek olan seçkin ile sosyal çevre demek olan halk arasındaki bu çatışma, millet ve devlet denilen sosyal birlik ve faaliyetin parçalanması demektir. Zaten milliyet, ictimaî bir heyeti, "ictimaî" kılan bir nefs, sosyal bir vicdan demektir. Irk ve kan, milletin tarifi değil, tezahürünün âlet ve araçlarıdır. Her milletin genişleme yeteneği, o vicdanın kapsam ve evrensellik derecesi ile orantılıdır. Lisan da, ırk ve kandan ziyâde bu vicdanın bir ifadesidir. Din, bu vicdanın en kapsamlı ilkelerini, en büyük ideallerini içerir. Bir heyetin dini ne ise sosyal vicdanı da o; sosyal vicdanı ne ise gerçekte dini de odur. İşte ilim ve hayatın, vicdan ile vücûdun bu özel ilişkisi, seçkin/havâss ile halkın/avâmmın sosyal vicdandaki benzeşme ve bağlılık seviyeleriyle orantılıdır. Seçkinin özelliği, halktan daha fazla sahip olduğu özellikleri açısındandır. Halkın taşıdığı vicdan sûretinden yoksun olan seçkin, o halkın ictimaî cinsine değil, ona zıd olan bir cinse dâhil olur. Bu noktayı idrâk eden bazı seçkinler, dinî ikiyüzlülüğe eğilim gösteriyorlar. Fakat ikiyüzlülük bir nifaktır. Nifakı alışkanlık hâline getiren ruhlar ise, vicdanın hakikate nâzır olan sezgi yetisinin ferâsetini körletir. Hakikat karşısında kendini bir vesvese kaplar. Çok zaman vardır ki, ciddi ve sâfî halkın hissettiği bazı olgusal neticeleri, münevver sayılan seçkin, ruhundaki nifak vesvesesinden dolayı hissedemez.[14] Bu sebepten dolayı Yazır'a göre seçkinin dine ciddi bir bağlanması, hakiki bir aşkının bulunması gerekir ki, bu aşk ve bağlanma ile seçkinler

13. Yazır, *a.g.e.* 17.
14. Yazır, *a.g.e.* 18.

arasındaki yabancılaşma, yakınlaşmaya dönüşsün; toplumsal kurtuluş ve mutluluk devam edebilsin. Bu ise bilim ile felsefenin, felsefe ile dinin karşılıklı emniyeti sayesinde hâsıl olur.

DİN FELSEFESİ

Felsefenin ulaştığı son noktayı din felsefesi (felsefe-i din) olarak gören düşünürümüze göre din felsefesi yapmak demek, ortaya yeni bir din koymak demek değildir. Bu konuda o, ilimler ile din felsefesi arasında şu şekilde bir paralellik kurar: İlmî çalışmaları esnasında ilim adamı, âleme birtakım kanunlar koymaz. O âlemde zaten mevcut olan kanunları keşfeder. Tıpkı bunun gibi din felsefesi yaparken filozof da yeni bir din icat etmez, ama zaten mevcut olan hak dini bulmaya, tanımaya, başka bir ifadeyle keşfetmeye çalışır. Bu hususu Yazır, şu şekilde dile getirir: "İlimler va'zî olmayıp keşfî bulunduğu gibi din felsefesi de va'z-ı din demek değildir. Hak dini bulmak ve tanımak demektir."[15]

Görüldüğü gibi Yazır, *'hak din'*i bulmak ve tanımak şeklinde anladığı din felsefesini, felsefenin ulaştığı nihaî nokta olarak görmekte, bu itibar ile felsefeye *'hikmet'* adını vermektedir. Ona göre hakiki filozof, hakiki hakîmdir. İlk dönemlerde felsefe, bütün ilimleri bünyesinde toplamaktaydı. O dönemde bir filozof, hem matematikçi, hem bir bilim adamı hem de doktor idi. Oysa günümüzde ilimler, felsefeden ayrı birer disiplin hâline gelmişler, 'felsefeye karşı bir nevi muhtariyet ilan etmişlerdir.'[16] Bu ilimlerin her birinin kendine has aslî kanunları, özel metodları vardır. Filozof bunlar hakkında umûmi malûmata sahip ise de "bunlar artık filozofun dâire-i selâhiyetinde değil mütehassısının yed-i velâyetindedir."[17] Düşünürümüze göre felsefî düşünce demek, bu ilimlerin verileri üzerinde düşünmek; bu verileri değerlendirmeye tâbi tutmak demektir. Demek ki Yazır'a göre artık felsefe, en genel anlayışla bilgi üzerinde eleştirel bir düşünceyi, varlık karşısında alınan bir tavrı ifade etmektedir. Zira felsefede önemli olan iş, birbirinden farklı değişik mâlûmâtı yığmak değil, o malûmat arasındaki münasebetleri kurarak (tensîk ederek) "bir cemiyet-i mutlakaya varmak demektir."[18]

Kant, A. Comte ve Spencer'in din ile ilgili felsefî tavırlarından hareket eden Yazır, Batı felsefesinin en sonunda Allah'ın birliği inancını tespit ettiği kanaatindedir. Ona göre Kant felsefeyi 'intikâd' (criticism) ile feda etmiş olduğu hâlde,

15. Yazır, *a.g.e.* 19.
16. Yazır, *a.g.e.* 38.
17. Yazır, *a.g.e.* 38.
18. Yazır, *a.g.e.* 15.

"dini ihmâl edememiştir." Felsefe ile din arasındaki ilişkiyi, Kant'ın 'ahlâk' vasıtasıyla kurduğunu söyleyen Yazır, Kant'ın bu tutumuyla İslâm mutasavvıflarının üslûbu arasında son derece yakın bir benzerlik görür. A. Comte'un temsil ettiği pozitivist akım, ilk devresinde dini ortadan kaldırmak istemişse de, sonunda "yeniden bir din ihtiyacı duyarak yeni bir din va'zına kıyâm etmiştir."[19] Kadınlara tapınmayı esas alan "pozitivist din"i bâtıl dinlerin ortaya çıkış tarzına örnek olarak gösteren Yazır, Spencer'i bu dinin iyi bir tenkidçisi olarak takdim eder. Ayrıca Spencer, ona göre, dinin bilim ve felsefeye mutlak üstünlüğünü "tesbît eylemiş" bir filozoftur.

Yazır'a göre Batı felsefesindeki bu değişik görüşler incelenir, felsefenin takip ettiği tarihî süreç 'insaf' ile gözden geçirilirse, "din bahsinde felsefenin gerçekten ulaşabildiği gayenin, vahdâniyet-i ilâhiyyeyi tesbîtten başka bir şey olmadığı"[20] anlaşılacaktır. Ulaştığı nihaî nokta itibariyle felsefeye 'hikmet' adını veren Yazır, hikmet'i "her güzel ilim (ilm-i hasen) ve sâlih amelin ismi"[21] şeklinde tarif eder. Böylece hikmet, hem ilim hem de eylem olur, ama sırf malûmat seviyesinde kalan değil ve fakat bizzat eyleme dönüştürülen bir ilim ile yani tecrübe ile doğrulanan ve pratik kıymeti hâiz olan ilimdir. Hikmetin cüz'ü olan eylem de, ilmî olan ve kesin bir bilgiye göre yapılan eylemdir. Kısaca hikmet, "ilim ve sanatın ictimâıdır."[22] Hikmet'e ulaşmak, düşünürümüze göre, tezekkür ve tefekkür ile, yani 'derin düşünce' ile başlar. Aslında her akıl sahibinin, aklî seviyesine göre, hikmetten bir payı vardır. İşte insanın kendi çapında sahip olduğu hikmet, 'derin düşünce' ile birleşince, Allah'ın yardımıyla, insanda bulunan bir yeti hâline gelir. Böylece insan, kendi seviyesine göre, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanır; amelî, yani pratik aklı kuvvetlenir; bildikleri hakikat, yaptıkları da doğru olur.

Yazır'a göre derin düşünce ile ilgili olan teorik ilim (ilm-i nazarî); bizzat hikmet değilse de, pratik ilme (ilm-i amelîye) sebep olabilmesi itibariyle, hikmetin başlangıcı olarak görülebilir. "Teorik ilmin", hikmetin evveli sayılarak "teorik hikmet" (hikmet-i nazarî) diye isimlendirilmesi bu sebeptendir. Fakat yalnız teorik hikmet seviyesinde kalıp, "pratik hikmete (hikmet-i amelî) ulaşamamak, şeytana yol kestirmek demektir."[23] Görüldüğü gibi Yazır, ilim ve iradenin uyumlu bir şekilde eyleme dönüşmesi olarak da anladığı hikmet'i, bir anlamda Aristo gibi, teorik ve pratik diye ikiye ayırır; fakat Aristo'dan farklı olarak o, esas önemi pratik bilgeliğe, yani amelî hikmete verir. Zira teorik bilgelik se-

19. Yazır, *a.g.e.* 19
20. Yazır, *a.g.e.* 20.
21. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C.II, s. 915.
22. Yazır, *a.g.e.* s. 916.
23. Yazır, *a.g.e.* s. 924.

viyesinde kalıp, pratik bilgeliğe ulaşamamayı hikmet değil, hikmet'in lafını etmek şeklinde değerlendirir. Kötü görülen felsefeyi de teorik hikmet seviyesinde kalıp, daha öteye geçemeyen felsefe olarak tarif eder.

DİN ANLAYIŞI

Yazır'ın terminolojisinde din, ne ilim ne de sanattır. Fakat ilim ve sanatın hem başlangıcı hem de sonu olan fıtrî bir prensiptir. Dindar insan ise ne yalnız bilgin, ne de yalnız sanatkâr ve eylem adamıdır. Fakat bütün bunların üstünde bir insân-ı kâmildir. İnsanî ruh, yalnız başına aklîlik olmadığı gibi, yalnız başına duygusallık da olmadığından sadece akla veya sadece duyguya hitap eden din, insanın varlık yapısına uygun olmaz. Dolayısıyla fıtrî olmayan eksik bir din olur. Böylesi bir din insanları Allah'a yükseltecek bir din olmaktan çıkar, Allah'ı insan seviyesine indiren faydasız bir vasıta olur. Demek ki Yazır'da din, ilim ve sanattan farklı olarak insanın hem akıl hem de duygu yönüne aynı anda hitap etmekte; onu bir bütünlük içinde ele almakta ve neticede kişiyi Allah'a yükseltmektedir.

Din aynı zamanda bir kulluk (taabbüd) ve boyun eğme (inkıyâd)'dir. Fakat adı geçen kulluk, ilmî ciheti olan bir kulluktur. "Çünkü o, Hakk'a yapılan bir kulluktur."[24] Hamdi Yazır din dilindeki 'kulluk' ile, yani *Allah'a kul olmanın anlamı* ile gündelik dilde kullanılan *kişinin kendi cinsinden birine kul olmasının anlamı* arasındaki mahiyet farkına dikkat çekmeyi ihmâl etmez. İnsanın kendi cinsinden birine kulluk etmesi, yani '*kula kul olması*', onun hürriyetini bütünüyle sınırlayan, insanlık haysiyetini yaralayan bir durum olmasına karşılık, Allah'a gerçek mânâda yapılan bir kullukta insan, her türlü yüksekliğin fevkinde bir ulvîliği yaşama ve kendi cinsi içinde hürriyetini tam olarak gerçekleştirme imkânına sahip olur. Çünkü düşünürümüz için, "âlemde ben Allah'tan başkasına hürriyetimi vermem ve ancak O'na ve O'nun emrine inkıyâd ederim diyebilmek ve bunda sadakat etmek ne kadar büyüklüktür ve insan için bundan daha büyük bir kudret, bir ulviyet nasıl tasavvur olunabilir?"[25] Ayrıca dindeki kulluk, pür aklîliğe; akıl yürütme (taakkul) de pür duygusallığa engeldir. Akıl ve irade dinin şartı, dindarlığın da rüknüdür. Dindar olmak için dini hem bilmek hem de sevmek lazımdır.

Temel özellikleri hakkında bu şekilde bilgi veren Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*'nde din tanımlamasına İslâm düşüncesinde "ma'rûf" olan din tanımının tahliliyle başlar. Söz konusu tanıma göre din, "*zevi'l-ukûlü hüsn-i ih-*

24. Yazır, *Dîbâce*, 28.
25. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 103-104.

tiyarlarıyla bizzat hayırlara sevkeden bir va'z-ı ilâhîdir."[26] Yani din, *akıl sahiplerini kendi hür iradeleriyle kendinde iyi olan işlere sevk eden, Allah'ın koyduğu bir sistemdir.* Yazır'ın tanımda dikkat çektiği ilk husus, bunun "dîn-i hakk"ı tarif ettiği yönündedir. Dolayısıyla bir tarafta dîn-i hak, diğer tarafta da bâtıl dinler vardır. Onun *dîn-i hak* tabiri; birisi hakikat değeri açısından "*hak din*", diğeri de Allâhu Teâlâ'nın bir ismi olan Hak'tan yola çıkarak "*Hakk'ın dini*" olmak üzere iki şekilde anlaşılmaya müsaittir. Her iki hâlde de *dîn-i hak*, tektir; çünkü hem Hak tektir, hem de hakikat tektir.

Hak dinin özsel niteliği insanları "bizzat hayırlara" (kendinde/lizâtihî iyiliklere) hakiki anlamda sevk etmesidir. Çünkü bâtıl dinlerde ancak hayra sevk kuruntusu/vehmi vardır. Hak din dışındaki diğer dinler mensuplarını hayır adına aslında kötülüğe/şerre sevk ederler. Dolayısıyla bâtıl dinler, insanları gerçekte hayra sevk etmediği hâlde öyle zannedilen (tevehhüm edilen) dinlerdir.[27] Burada dinin insanı hayra sevk iddiasının bir hakikat mi, yoksa kuruntu mu olduğunun nasıl anlaşılacağı önemli bir soru olarak ortaya çıkar ki; bu soru aynı zamanda, hak dinin bâtıl dinlerden nasıl ayrılacağı ile de doğrudan ilgilidir.

En temel özelliğine bu şekilde dikkat çektikten sonra Yazır, sırasıyla dinin *mahalli*, *şartı*, *semeresi*, *cinsi* ve *faslı* üzerinde durarak hak din tanımını tahlil eder. Buna göre *hak dinin mahalli*, akıl sahipleridir; bu bağlamda akıllı olmayanlar, çocuklar, mecnunlar, bunamışlar/ma'tûhlar dinî tecellilerin mahalli olmazlar. Dolayısıyla; akıl ve ihtiyar, dinin şartı; diyânetin rüknüdür. Bu sebeple dinde ilim meselesinden başka bir de irade meselesi vardır. Bundan dolayı âlim ve akıllı olmak mütedeyyin olmak için yeterli değildir:

> "Dindar olmak için dini hem bilmek ve hem sevmek lâzımdır. Binâenaleyh ilm ü irâde, akl ü ihtiyâr zât-ı dînin mücerred kendisinde dâhil bir rükün değilse de diyânet ve tedeyyünün rüknüdürler. Bunun için isim olan 'din' kelimesiyle, 'diyânet' mânâsına masdar olan 'din' kelimesinin mânâlarını karıştırmamalıdır. Diyânet insanın sıfatı ve nefsî bir mefhumdur. Din ise onun mevzûu ve müteallakı olan hakiki ve nefsü'l-emrî bir mefhumdur. Din va'z-ı ilâhî, diyânet kesb-i beşerîdir."[28]

Dinin semeresi/ürünü, bizzat hayır olan amellerdir; yani sahibinin kendi zannına ve kendi bakış açısına göre değil, nefsü'l-emirde/kendinde ve hak ölçüsünde hayır ve faydalı olan işlerdir. Bundan dolayı asıl dindarlık, hayrı Hak nazarında hayır olduğu için seçip yapmaktır. "Hayır ise, hakikatte umûmi olsun

---

26. Yazır, *a.g.e.* s. 83.
27. Yazır, *a.g.e.* s. 84.
28. Yazır, *a.g.e.* s. 84 vd.

hususi olsun âhara hâlen veya istikbâlen faydalı olandır. Hayrı hakikaten hayır olduğu için yapmak demek, onu Allâhu Teâlâ adına yapmak olduğu âşikârdır. Çünkü "Şu iş hakikaten bir hayırdır." demek, sade sana bana nisbetle değil, "Zâtında ve Hak Teâlâ nazarında hayırdır." demenin bir başka ifadesidir ve Hak Teâlâ indinde hayrolan her işin de bir ecri, bir sevabı, bir mükâfâtı muhakkaktır ve bunun en büyüğü onun rızâsıdır. "[29]

Hak dinin "hakîkat-i cinsiyesi, va'z-ı ilâhî olması", yani bizzat Allah tarafından konulmuş olmasıdır. Buradaki anahtar soru dinin Allah tarafından konulup konulmadığının nasıl anlaşılacağı meselesidir. "Şüphesiz va'z-ı ilâhî bizzat Hak Teâlâ'nın ilim, irade ve rızâsını gösteren deliller ile anlaşılır ki bunların en kuvvetlisi Kur'an gibi hitâbullahtır. Kalp ve akıl bu hitâbı bi'z-zarûre veya bi'l-istidlâl fehm ü telakkî eyler. Esasında rûhun bütün mevcûdiyetiyle onu va'z-ı ilâhî olarak anlaması lâzımdır."[30] Görüldüğü gibi Yazır'a göre, dinin Allah tarafından konulmuş olduğu, akıl ve kalp tarafından zorunlu olarak veya aklî çıkarım yoluyla anlaşılmalı; ruh ise bütün varlığı ile bu kanaate ulaşmalıdır.

Dinin "va'z-ı ilâhî" olup olmadığının anlaşılmasında, bazı filozofların kişinin vicdanî kanâatini; bazılarının ise, akıl'ı ölçüt (mi'yâr) olarak aldıklarına dikkat çeken Yazır, vicdanın da, aklın da yeterli bir ölçüt olmayacağına inanır. Zira vicdanî kanâat, kişiden kişiye değişmekte olan izafî/değişken bir ölçüttür. Bu değişkenlikten kurtulup sağlam bir ölçüt elde etmek için ferdî vicdanın mâverâsına, yani arka planına, gitmek; 'evrensel vicdanı' temsil eden "evrensel ruhu" bulmak ve evrensel ruhun kalbini bu konuda ölçüt olarak almak icab eder. Yazır'a göre evrensel ruhu (rûh-ı kül) Peygamberimizin sinesi temsil eder.[31] Görülüyor ki Yazır, hak dinin bulunmasında sıradan bir kişinin vicdanî kanâatinin yeterli olmayacağını, bunun için evrensel vicdana gidilmesi gerektiğini söyler ki, bu evrensel vicdan *'nübüvvet'* kurumunda ortaya çıkmaktadır.

Anlama vâsıtasının en iyisi olarak akıl'ı görmekle beraber Yazır, aklın kalbe hâkim olmadığını, dolayısıyla va'z-ı ilâhî'yi anlamak hususunda aklın tek başına yeterli olmayıp, daha temel prensiplere muhtaç olunduğu kanâatindedir:

> "Va'z-ı ilâhî evvelemirde rûh-ı insânîye bütün mevcûdiyetiyle muntâbık şuhûdî ve bedîhî bir ilm-i zarûrî ile tecellî etmelidir ki, bu tecellî bizzat Hakkın va'z ü hitâbı olduğu kendi kendine mütebeyyin ve âşikâr olsun da bilâhare akıllar tecribe ve istidlâl ile kalpler zevk ve inşirâh ile bundan

29. Yazır, *a.g.e.* s. 85.
30. Yazır, *a.g.e.* 86.
31. Yazır, *a.g.e.* s. 114.

> ahz-ı feyz etsinler. İşte bu ilm-i zarûrîye lisân-ı şer'îde vahiy ve mazhariyete nübüvvet ıtlâk olunur."[32]

Dinlerin çeşitliliği söz konusu olduğunda hangi dinin "hak" olduğu meselesi veya dinlerin hakikat karşısındaki yeri konusu, günümüzde hem teolojik hem de felsefî tartışmalara konu olan bir meseledir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Yazır açısından hakikat değeri karşısında bütün dinlerin eşit seviyede olduğunu söylemek mümkün değildir. Onun için hak olan din tekdir, çünkü hak birdir; diğerleri o hak dinin bozulmuş halleri veya taklitleri durumundadır. Bir dinin Allah tarafından konulup konulmadığı ise insan ruhuna her yönüyle uygun zorunlu bir ilim ile kendiliğinden apaçık ve aşikâr (bedîhî ve şuhûdî) olarak belli olmalıdır ki, bu zorunlu ilmin din dilindeki adı 'vahiy'dir; vahiy'in bir şahısta zuhur etmesi (ortaya çıkışı) de "nübüvvettir." Dolayısıyla nebîsiz hak din düşünmek, mümkün değildir. Va'z-ı ilâhî ile va'z-ı beşerînin en mühim farkı, tecellîsinde irâde-i beşerin âmil olup olmamasına bağlıdır. Hak din'in temeli olan nübüvvet, beşerde zuhûr etse bile va'z-ı beşerî olmaz. "Doğrusu, rûh-ı beşer ilm-i hakta fâil değil kâbildir."[33]

Hak dinin fasl-ı mümeyyizi/ayırt edici özelliği ise akıl sahiplerini hüsn-i ihtiyarî ile/ severek, isteyerek bizzat hayırlara sevk etmesidir. "Başka bir ifade ile hak din, zorla değil seve seve hayır yapan fâil-i muhtâr insanlar yetiştiren bir terbiye kanunudur ve bütün saâdetlerde hayrın fâilidir."[34] Dolayısıyla; dinin insanı hayra sevki, zorlama yoluyla değildir. Din önce insanın seçme gücünü/ ihtiyarını teşvik eder; sonu güzel olan ile sonu kötü olan şeyleri göstererek onda bir uyanıklık ortaya çıkartır. Bu yolla insanı gönül hoşnutluğu içinde hayra yönlendirir. Bu anlamda, "Dinde zorlama yoktur." denilir. Çünkü hayır yapmaya zorlanıldığında o hayrın fâili, zorlanan değil de zorlayan kişi olmuş olur. Din ne kadar hak olursa olsun, cahil olan müntesibine tesir edemeyeceği gibi, kendisinde diyânet tahakkuk etmeyen, yani iyiyi seçme gücü gelişmemiş olan bilgili müntesibine de tesiri söz konusu olamaz. Yazır, bütün bu tahlillerinden sonra dini şu şekilde tanımlar:

> "Din, iman ve amel mevzuu olarak akıl ve ihtiyâra teklif olunacak hak ve hayır kanunlarının hey'et-i mecmûasıdır ki, millet ve şeriat dahi tâbir edilir. Diyânet de bu kanunların hüsn-i ihtiyâr ile tatbîkâtıdır. Dîn-i hakkın bu fasl-i mümeyyizini iyice tasavvur ettiğimiz zaman anlarız ki, tecrübe ve aklî çıkarım açısından bir dinin hakkiyyeti diyânet-i kâmile şartı ile umûma va'd ettiği hayırların, saâdetlerin tahakkuku ile tebeyyün edecektir. Dîn-i bâtı-

32. Yazır, *a.g.e.* s. 86-87.
33. Yazır, *a.g.e.* s. 87.
34. Yazır, *a.g.e.* s. 89.

lın va'dleri, diyânetiyle ters orantılı/ma'kûsen mütenâsib iken dîn-i hakkın va'dleri diyânetiyle doğru orantılı/mebsûten mütenâsib olur."[35]

Görüldüğü gibi Hamdi Yazır, bir dinin Allah tarafından konulmuş "hak din" olup olmadığının iki ölçüt ile anlaşılabileceğini düşünmektedir. Bunlardan ilki vahiydir; ona göre vahiy, insan ruhuna bütünüyle uygun şuhûdîve bedîhî zorunlu bir ilim olarak tecelli etmelidir. Diğer ölçüt ise dinin insanlara va'd ettiği hayır ve mutlulukların fiiliyatta gerçekleşip gerçekleşmemesidir. Buna göre dinin ilke ve değerlerini gerektiği şekilde tatbik eden birey ve toplumların hayatında iyilikler ortaya çıkmalı; bireyler mutlu, toplumlar da huzurlu olmalıdır.

VAHİY VE NÜBÜVVET

Ulûhiyet probleminde Allah'ın birliğini tespit eden Batı felsefesinde vahiy ve nübüvvet probleminin bulunmamasını büyük bir eksiklik olarak gören Yazır, vahiy ve nübüvvetin de felsefî bir problem olarak ele alınıp aklî temellendirmesinin yapılması gerektiğine inanır. Düşünürümüz, Batı felsefesinde nübüvvetin felsefî bir problem olarak ele alınmamasının esas sebebinin Hıristiyanlıktan kaynaklandığını savunur. Ona göre[36]; Hıristiyan inanç sisteminde Nebî ile Allah'ın "bir mertebe-i tedâhülde bulunması", yani içiçe girmiş olması, İslâmî mânâda bir nübüvvet anlayışının felsefî bir problem olarak ele alınmasına engel olmuştur. Bu konuda başka bir sebep de, 'Böyle bir şey var da bizde niye olmuyor?' şeklinde düşünen filozofların benciliğidir. Oysa Yazır'a göre, İbn-i Sînâ'nın yaptığı gibi "Nübüvvet mümkün müdür, mümkün ise gerçekleşmiş midir?"[37] suallerini sorup, bu soruların felsefî cevapları mutlaka aranmalıdır. Çünkü nübüvvet, dinin bizâtihi kendisine bağlı olduğu bir vâkıâdır. Nübüvvetin özü (künhü) ise, "bir Allah vergisi olan *vahy-i mahsûstur*."[38] Yazır'ın dinin temeline yerleştirdiği ve nübüvvetin özü olarak tarif ettiği vahy-i mahsûsa modern literatürde "özel vahiy" adı verilmekte ve böylece bu vahiy türü peygamber olmayan kişiler için söz konusu olan ilhamdan ayırt edilmektedir.

Yazır'a göre; zekâların, akılların, fikirlerin kuvvet ve zayıflıkta farklı olmaları gibi, vicdanların kuvvet ve zayıflıkta farklı olmaları da bir Allah vergisi olduğu göz önüne alınırsa, yaratılıştan bazı vicdanlara hakikat ile çok güçlü bir ilişkinin bahşedildiğini inkâr etmek için hiçbir sebep kalmaz. İşte bu vic-

35. Yazır, *a.g.e.* s. 90.
36. Yazır, *Dîbâce*, s. 24.
37. Yazır, *a.g.e.* s. 21.
38. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1524.

dan, İslâm felsefesinde "*kuvve-i kudsiyye*"[39]denilen melekedir. Bunun en yüksek seviyesine mucize gücünü hâiz olan Peygamberin vicdanını koymak gerekir. İbn-i Sînâ'nın yaptığı gibi bunu, tecrübî psikolojinin bazı verileriyle doğrulamak ve ispat etmek de mümkündür. "Kalp ve rav'" de denilen bu prensibin aslı, her nefiste az çok mevcuttur. Fakat genellikle ruhların çoğunun vicdanî tecellileri her zaman tecrübe ile doğrulanmadığından, bunların kıymetleri bedîhiyyât veya teoremler adını verdiğimiz ilkelere münhasır kalmıştır. Bundan dolayı vicdanın ilhâmı, mutlak olarak ve genel geçer bir tarzda ilim sebeplerinden sayılmamaktadır. Fakat herkes için mutlak olarak kabul olunamayan bu tecellilerin, seçkinler için bazı devamlı tecrübeler ve belirli şartlar altında gerçekleşmesini kabul etmekte hiçbir felsefî mahzur yoktur. İslâm felsefesinde gösterildiği gibi buna dava veya meydan okuma ilâve olur. Eğer olgusal tecrübeler de onun gerçekleşmesini doğrulayarak mucizeye götürürse, "vahiy" dediğimiz bu kısmı sıradan ilhamlar ve diğer sebeplerin üstünde bir kesinlik seviyesine yükseltmek pek tabiî olur.

Din'in menşei olan nübüvvet, bir 'vahy-i mahsûs' olduğuna göre, nübüvvetin mâhiyetinin anlaşılması, vahyin anlaşılması ile mümkün olacaktır. O hâlde vahiy nedir? Hamdi Yazır'a göre 'vahiy'[40], diğer beşerî ilimlerin üstünde özel bir keyfiyet, kat'î bir zarûret ile "hakka'l-yakîn bir ilim" telkin eden Hakk'ın tecelli etmesinin özel bir adıdır. Vahiy, sırf enfüsî (subjektif) olan soyut bir vicdan olayı olarak kalmaz. O, haberinin kaynağı Allah olan bir haberleşme şekli olup, "nefsin mâverâsında olanı"[41] duyuran kesin bir ilim ifade eder. Kısaca dile getirmek gerekirse vahiy, kesinlik ve zorunluluk ifade eden bir ilim demektir.

Nübüvvetin özünü/künhünü oluşturan vahiy, "mücerred bir ilham, bir sâniha, bir firâset değil, bütün enbiyâda kanun olan"[42] bir vahiydir. Dolayısıyla; vahyin, birden çok anlamı ve türü vardır. Vahyin, söz konusu kelime ve terim anlamları ile bunlara bağlı türlerini Yazır şu şekilde açıklamıştır:

> "İbn-i Esîr'in *Nihâye*'de ve Suyûtî'nin *Dürr-i Nesîr*'de zikrettikleri vechile vahiy lügatte risâlet, kitâbet, işâret, ilhâm, kelâm-ı hafiy mânâlarına gelir. Ve asl-ı madde, sür'at mânâsınadır. Râgıb'ın *Müfredât*'ta, Fîrûzâbâdî'nin *Besâir*'de tavzîhlerine göre vahiy asl-i lügatte işâret-i serîa demektir. Bu mânâ kâh remiz ve ta'rîz tarîkiyle kelâm ve kâh terkîbden mücerred savt ve kâh cevârîhten biriyle işâret ve kâh kitâbet ile olur. Nitekim "فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا/Meryem, 13) kavl-i ilâhîsi bu mânâya mahmûl-

39. Yazır, *Dîbâce*, s. 23.
40. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1526-27.
41. Yazır, *a.g.e.* c. VI, s. 4260.
42. Yazır, *a.g.e.* c. III, s. 1524.

dür ki, remiz veya i'tibâr veya kitâbet denilmiştir. "يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا/En'âm, 112) kezâlik 6) "وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ/En'âm, 121) âyetlerinde de vahiy bu vücûh üzerinedir ki "114) "مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ/Nâs, 4) nazm-ı mecîdinde işâret olunan vesvese ile olur. Bir de vahiy AllâhuTeâlâ'nın enbiyâ ve evliyâsına ilkâ olunan kelime-i ilâhiyyeye ıtlâk olunur. Bu da "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ/Şûrâ 51) kavl-i ilâhîsinin delâlet ettiği üzere birkaç nevidir ki, ya Cibrîl aleyhisselâmın Hz. Peygamber'e sûret-i muâyenede teblîği gibi zâtı görülür ve kelâmı işitilir bir Rasûl-i meşhûd vâsıtasıyla ve Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı işitmesi gibi min-gayr-i muâyenetin semâ-i kelâm ile veya "ان روح القدس نفث فی روعی" hadîs-i nebevîsinde beyân olunduğu üzere rûa, yani samîm-i kalbe nefs ile veya "28) "وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ/Kasas, 7) gibi ilhâm ile veya "16) "وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ/Nahl, 68) gibi teshîr ile veya rü'yâ-yı sâliha ile olur. Nitekim alehhissalâtü ve's-selâm "inkataa'l-vahyü ve bakıyetü'l-mübeşşirâtü rü'ya'l-mü'min" buyurmuştur. Âyet-i mezkûrede ilhâm, teshîr, rü'yâ "illâ vahyen" ile, semâ-i kelâm "ev min verai hicab" ile tebliğ-i Cibril de "ev yursile rasûlen" ile ifade olunmuştur. ... Demek ki ale'l-umûm vahiy, evvelemirde ikiye ayrılmak lâzım gelir ki, biri mâsivallahtan olan işâret ve i'lâm, diğeri de Allah tarafından olan işâret ve i'lâmdır. Vahiy esâs-ı lügatte bunların hepsine şâmil ise de örfî lügatte ancak Allah tarafından olan işâret ve i'lâma isim olmuştur. Ale'l-ıtlâk vahiy denildiği zaman da bu anlaşılır. Bunun da "vemâkâne libeşerin" âyetinden anlaşıldığı üzere envâ-i muhtelifesi ve bunun peygamberlere mahsus olup olmayanları da vardır. Şu hâlde umûmi mânâsıyla vahiy peygamberlere mahsus değildir. Fakat enbiyâya mahsûs olan bir tarz-ı vahiy vardır. *Bu mânâ-yı hâssı ile vahy-i nübüvvet diğer ulûm-ı beşeriyyenin fevkinde bir keyfiyyet-i mahsûsa ve zarûret-i kat'iyye ile hakka'l-yakîn bir ilim telkîn eden tecellî-i hakkın ism-i mahsûsudur.* Şer'an vahiy denildiği zaman da bu mânâ kastedilir. Diğer aksâm-ı vahiy hem peygamberlerde hem de sairlerinde bulunabilir. Fakat tam mânâsıyla nübüvvet hangi nevide olursa olsun hiç şaşmayan bir vahy-i mahsûs ile başlar ve bi't-tecrübe taayyün eder. Diğer aksâm-ı vahiy ise bunu bi'l-istidlâl mülâhaza ve tasavvur edebilmek için bir sebeb-i kâfî teşkîl eder. Yani her vahiy bir hâdise-i rûhiyyedir. Gerek meşâir-i zâhire ve gerek meşâir-i bâtıneden kalbe bir tarîk-i hafî ile serî bir şuur telkîn eden bir nüzûl-i rûhânîdir. Eğer bu nüzûlün bir Rûh-ı emîn ile olduğu bi't-tecrübe ma'lûm bulunursa tam mânâsıyla vahiy tahakkuk etmiş ve o zât makâm-ı nübüvveti ihrâz eylemiş olur. Nitekim "26) "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ/Şuarâ, 193) buyurulmuştur. Fakat Rûh-ı emîn ile olduğu ma'lûm olmaz, kâh isâbet eder, kâh da etmezse o ya hiç vahiy değildir veya vahiy olsa bile hak nübüvvet bahşeden vahy-i tâmm u mahsûs değildir."[43]

43. Yazır, *a.g.e.* 1525-1527.

Görüldüğü gibi Yazır, İbn-i Esir, Suyûtî, Râgıb, Fîruzâbâdî ve Zeccâc'den istifade ederek vahyin hem kelime hem de terim olarak anlamı konusunda doyurucu bilgiler vermektedir. Buna göre vahyin kelime anlamında sür'at, gizlilik ve bildirim esastır; bu gizli ve süratli bildirim, Allah'tan olabileceği gibi mâsivallah'tan da olabilir; söz/kelâm ile olabileceği gibi, sadece ses ile de olabilir; işaret veya yazı ile de gerçekleşebilir. Bu genel anlamında vahiy, herhangi bir kimsenin bir başkasına gizli bir yolla mâlûımât vermesi demektir. "Yüce Allah'ın enbiyâ ve evliyâsına bildirdiği (ilkâ eylediği) ilâhî kelime" anlamına gelen terim anlamındaki vahyin birkaç türü vardır: Birisi; Cebrail'in Peygamberimize gözükmesinde olduğu gibi, kendisi görülen ve sesi işitilen bir elçi melek vasıtasıyla; diğeri, Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı işitmesinde olduğu gibi, görüntü olmaksızın sadece kelâmı işitmek yoluyla; diğeri de ilhâm veya sâlih rüya yoluyla gerçekleşen vahiydir. Demek ki vahiy, yapılan bildirimin kaynağına göre Allah'tan ve Allah'ın gayrından yapılanlar olmak üzere ilk önce iki kısma ayrılmakta ise de terim olarak, Allah tarafından gerçekleştirilen işaret ve bildirimlere isim olarak kullanılmaktadır; mutlak olarak kullanıldığında vahiyden anlaşılan mânâ budur. Bu terim mânâsında vahyin de çeşitli türleri, peygamberlere mahsûs olanları ve olmayanları vardır. Peygamberlere mahsûs olan vahiy, diğer beşerî ilimlerin üzerinde kendine özgü bir keyfiyet ve zorunluluk ifade eden bir kesinlik ile hakka'l-yakîn bir ilim telkîn eden Hakk'ın tecellisi demektir; din dilinde vahiy denilince bu anlam kastedilir; peygamberlik, dolayısıyla din, bu özel vahiy ile başlar. Bu sebeple dinin anlaşılması öncelikle vahyin anlaşılması ile mümkün olabilir.[44] Dolayısıyla; düşünürümüze göre hak din, herhangi birinin koyduğu değil, fakat bizzat Allah'ın koyduğu dindir. Bir dinin hak mı, bâtıl mı olduğunu, yani va'z-ı ilâhî mi yoksa va'z-ı beşerî mi olduğunu gösteren tek ölçüt olan vahyin bir kişide zuhûruna 'nübüvvet' denir.

Dinin menşeini vahiy ve nübüvvet olarak gören Yazır, din'in menşei problemini evrim teorisiyle izah eden Spencer'i tenkid etmiştir. Spencer, putperestliğin tevhîd inancından önce geldiğini iddia etmekle kendi içinde tutarsızlığa düşmüştür. Çünkü basit'in mürekkep'ten, tek'in çok'tan önce gelmesi evrim teorisinin tabiatı gereğidir. "Bir ma'bûd fikri hâsıl olmadan ikisi ve daha ziyâdesi nasıl olur?"[45] Ayrıca hak dindeki evrim süreci ile bâtıl dinlerin evrimini de ayrı ayrı ele almak gerekir. "Burada doğrusu işrâka müntehâ olan bâtıl dinlerin tekâmülüyle tevhîde müntehâ olan hak dinin tekâmülünü ayrı ayrı izah etmek lâzım gelir. Meselâ tevhîdin tekâmülü dîn-i Muhammedîye, işrâkın tekâmülü de Nasrâniyyet-i hâzıraya müntehâ olmuştur diyebiliriz."[46]

---

44. Yazır'ın vahiy ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz: *Hak Dini Kuran Dili*, c. VI, s. 4255-60.
45. Yazır, *Dîbâce*, s. 25.
46. Yazır, *a.g.e.* s. 26.

İSLÂMİYET VE FELSEFE

Yazır'a göre felsefenin takip ettiği tarihî seyir insaf ve hakkâniyet ile gözden geçirilirse, din bahsinde felsefenin ulaşabildiği gayenin Allah'ın birliğini tespitten başka bir şey olmadığı görülür. Ona göre başka dinler içinde daima garip kalmış olan felsefe, aradığını ancak İslâmiyet'te bulabilir, bundan dolayı Avrupa'nın son dönem filozoflarının mensup oldukları kavimlerin dinleri İslâm dini olmuş olsaydı, günümüz Batı felsefesi büsbütün başka bir hakikat rengiyle meydana çıkabilecekti. Bugün Müslümanların sorumlu bulundukları görevlerden birisi de bu noktayı tamamlayabilmektir. Gerçi bütün Orta Çağ'ı kaplayan bir Hıristiyanlık felsefesi vardır. Yoktan yaratma inancında asıl dinî öze temas eden bu felsefe, gerek bunda ve gerek Allah'ın varlığının delilleri bahislerinde İslâm'a benzer ve denk olmakla beraber, hakîkat-ı ilâhiyye bahsinde Hıristiyanlık inancından hiçbir şeyi ispata yanaşamamaktadır. Dolayısıyla felsefe teslis, hulûl vs. gibi Hıristiyanlığın mevcut inanç esaslarına felsefî konum da verememektedir. Çünkü ilim tevhîde münhasır kalırken teslis, akla muhalif bir inanç olarak kalmaktadır. "Akıl vahdeti anlar, teslis'i anlayamaz." deniliyor.[47] Oysa gerçekte akıl, teslisi anlayamıyor değil, çelişme bularak iptal ediyor. Yoksa akıl usûlen kabul edebildiği ve fakat ihâta ederek idrak eyleyemediği bazı hakikatler gibi burada eksikliğini i'tirâf edip kalmıyor. Karşı atağa geçebiliyor.

Yazır'ın düşüncesinde İslâm dini açısından inancın ilmî kıymetinin olması gerekir. Çünkü aklın inanç bahsinde imkân-ı ispat gibi önemli bir vazifesi vardır. Bundan dolayı, akıl hakikatini tamâmen bilemediği bir Allah'ı i'tirâf ve ispat edebilir. Ama teslis'in "üçlük" haysiyetiyle "birlik" haysiyetini birleştirerek hem üç hem de bir olduğunu; böylece, üç olan bir ilâhın kulların günahlarını affedebilmek için, üçün biri şeklinde doğup kendini kurban ettirerek feda etmesi şekliyle insanların selâmetini sağlamış olduğunu esas akîde edinen ve buna iman etmeyi kurtuluşun yegâne garantisi olmak hissiyle desteklemek isteyen Hıristiyanlık akîdesi karşısında, aklın kusurlarından bahsetmekte hiçbir fayda yoktur. Şu hâlde Hıristiyanlık ilimle uyuşamadığı gibi, mutlak cehalet ile de savunulmaz. Çünkü değil Agnostizm, mutlak Sofizm bile çelişme ilkesini i'tirâfa mecburdur. Sofizmi susturan şey, dayandığı temel olan çelişme ilkesiyle çelişik olmasıdır.[48] İşte Batı'da ilim ile dini esasen birbiriyle kavgalı gösteren ve dinin ilmi, ilmin dini hafife alması şeklinde tecelli eden zihniyet, Hıristiyanlığın bu yapısından kaynaklanmıştır.

Görüldüğü gibi değişik vesilelerle "felsefe ve din" veya "akıl ve iman" başlığı altında tartışılan kadim problem ile ilgili olarak Yazır, felsefe/akıl ile kar-

47. Yazır, *a.g.e.* s. 20.
48. Yazır, *a.g.e.* s. 27.

şılaştırılan dinin/imanın hangi din/iman olduğunun belirgin hâle getirilmesini önemsemektedir. Buna göre Hıristiyanlık ile bir türlü uyuşamayan felsefenin/aklın İslâmiyet ile her hangi bir kavgasının söz konusu olmadığını, hatta İslâm dininin felsefe yapmaya/akıl yürütmeye uygun bir ortam hazırladığını, dolayısıyla; Hıristiyan kültür havzasında bunalan felsefenin/aklın aradığı sığınağı ancak İslâm kültür havzasında bulabileceğini savunmaktadır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde Yazır'a göre akla aykırı bir esasın İslâm'da iman konusu olmasının söz konusu olmadığını, bu sebeple de akıl iman ilişkisi bağlamında imancı/fideist bir yaklaşımın İslâm düşüncesinde yer bulamayacağını söylemek mümkün gözükmektedir.

Yazır'a göre dile getirilen sebeplerden dolayı felsefe, aslında İslâmiyet dışındaki dinlere haramdır. Bugün bütün insanlık sosyal bir kurtuluş ihtiyacını hissetmektedir. Bu da ancak tek bir Allah'a tapan İslâm dininin ilkeleri ve bu ilkelerin yeni bilimsel gelişmeler ile doğrulanması yoluyla mümkün olabilecektir.

> "Ben bu kitabı tercüme ederken, soyut olarak Batı aklının özünü kavrama sevdâsını taşıyordum. Fakat sonuçta anladım ki, o akıl bütün cereyânıyla bizim dinimiz olan Allah'ın birliği inancına doğru koşmuş ve bütün arzulara rağmen gerek ateizmi gerekse teslisi tesbît edememiştir. Onu takip ederken İslâmiyet'ten aldığım akıl ve felsefem, sarsılmak şöyle dursun gittikçe kuvvet kazandı ve gelişecek noktalar buldu. Dekart'tan başlayan Yeniçağ felsefesi ile tanışmamız da sağlanırsa, *felsefenin İslâm'ın dışında bütün dinlere haram olacağını fiilî olarak isbât etmek mümkün olacak ve böylece bilimlere aklî ve dinî hâkimiyeti kazanmış olan biz olacağız.*"[49]

DİNDE YENİLENME MESELESİ

Dinde yenilenmenin mâhiyeti, değeri ve ölçütünün ne olduğu meselesinin, dinî düşüncenin en eski tartışmalarından biri olması normal karşılanmalıdır. Çünkü her din, içinde doğduğu kültürde hâkim olan bir önceki dinî geleneği ya yeniler, ya da değiştirerek onun yerine geçer. Böylece kültürel anlamda her dinin aynı zamanda bir yenilik hareketi olduğunu söylemek mümkün olur. Bununla birlikte başlangıçta yenilik ve dinamizmi temsil etmesine rağmen, inanç ve davranış alanındaki uygulamaların zaman içinde sistemleşmesi ve kurumlaşması sonucunda o dinin kendi içinde yeni bir gelenek oluşmaya başlar. Oluşmuş olan bu gelenek, ortaya çıkan "yeni" durumlara yönelik yeni yorumların değerlendirilmesinde dinî bir ölçüt olarak alınmaya başlanır hale gelir.

---

49. Yazır, *a.g.e.* s. 27.

Söz konusu değerlendirme, İslâm dini için de geçerlidir. İslâm dini de bir taraftan geldiği kültürde var olan dinî gelenekler içindeki inanç ve uygulamaların bir kısmını yenilemiş, bir kısmını değiştirerek yerine yenilerini ikâme etmiş diğer taraftan da mevcut gelenek içinde olmayan yeni inanç unsurları ve uygulama alanları ihdâs etmiştir. Zaman içinde ulûm-ı İslâmiyyenin gelişmesi ile bir dizi usûl, bir başka ifadeyle bir dizi gelenek oluşmuş; böylece başlangıçta İslâm, toplumda hazır bulduğu geleneğin değerlendirilmesinde *dinî ölçüt* iken, kendi geleneği oluştuktan sonraki dönemde neyin İslâmî olduğunun değerlendirilmesindeki dinî ölçüt, bu sefer *gelenek* hâline gelmiştir. İslâm'ın başlangıçta hazır bulduğu gelenek ile sonradan kendi içinde oluşan gelenek, mâhiyeten birbirinden farklı ise de, zaman içinde dinî olanın anlaşılmasında bir ölçüt hâlini alması, iki gelenek arasındaki ortak payda durumundadır.

Gelenek ile ilgili bu durum, yeni gelişmelerle ilgili dinî yorumların değerlendirilmesi meselesinde bir karmaşanın ortaya çıkmasına yol açar. Buradaki temel sorulardan birisi, yeni bir yorumun dinî değeri konusunda nasıl karar verileceği, bu konudaki ölçütün ne olacağı sorusudur. İslâm düşüncesinde bir taraftan "ictihad" kavramı ile yeni gelişmelere yeni dinî yorumlar getirmenin usûlü/geleneği oluşturulmuş, diğer taraftan "bid'at" kavramı ile de her yeni yorumun dînen onaylanmayacağı kabul edilmiştir. Böylece dinde onaylanan yenilikler (teceddüd) ile onaylanmayan yeniliklerin (bid'at) arasını ayırt etmek hayatî önemi hâiz bir konu olmuştur. İslâm dünyasının iktisadî, siyasî, askerî ve ictimaî alanlarda son iki asırda almış olduğu ağır darbelerin de tesiri ile bu konu çok değişik kavramlaştırmalar ile tartışılır hale gelmiş; değişik yoğunlukta olmak üzere hâlâ tartışılmaya da devam etmektedir. Tartışma saf dinî nitelikte bir tartışma olmayıp, iktisadî, siyasî, idarî ve hatta felsefî mâhiyeti de olan bir tartışma durumundadır.

Yazır'ın *Dîbâce*'de konumuz ile ilgili cevabını aradığı anahtar sorun, dinde yenilenme ile geleneğin uzlaşma imkânının şartlarının neler olduğu sorunudur. Bir başka ifadeyle; *geleneği muhâfaza ederek dinde yenilenmeyi gerçekleştirmenin mümkün olup olmadığı meselesi*, bir anlamda *Dîbâce*'nin esas meselesi durumundadır. Bu meseleyi açıklığa kavuşturmak üzere dinde yenilenme karşılığı kullandığı "teceddüd" ile ilgili terakkî, taklid, tahavvül, tekâmül, tebeddül ve tahrif gibi bir dizi kavramı analiz etmiştir.

İlerleme ve *gelişme* gibi kavramlar ile *çağdaş uygarlık seviyesine ulaşma* gibi ifadeler, nasıl günümüzün en çok kullanılan kavram ve ifadeleri ise bir asır öncesinin de belki en sihirli kavramı *terakkî* idi. İslâm dünyasını Batı karşısındaki geri kalmışlığından kurtaracak kelimenin adının *terakkî* olduğunda ihtilaf yoktu; tartışma, söz konusu bu sihirli terakkînin nasıl gerçekleşeceği ile ilgiliydi ve terakkî ederken geçmişten getirdiğimiz bize özgü değerlerimizle, yani geleneğimizle olan ilişkimizin nasıl olması gerektiği üzerinde yoğunlaşmaktaydı.

Yazır, terakkî, yani gelişmenin geçmişin değerleri üzerinden gerçekleştirilmesi gerektiğini, ancak bunun geleneğin taşıdığı değerleri aynen koruyarak değil, onları yeni keşiflerin ışığında tekâmül ettirerek olabileceğini savunmakta; bir anlamda geleneğin taşıdığı değerlerle irtibâtı koparmaksızın yeni değer üretimini teşvik etmektedir.[50] Yeni değer üretimi de yeni gelişmelerin, yeni keşiflerin farkında olmakla mümkündür, yeni keşiflerin farkında olunmadığı sürece terakkî veya gelişme adına ortaya konulanlar eskinin taklidinden öteye geçemeyecektir. Öte yandan gelenek ile irtibatı koparark yenilikler ortaya koyma teşebbüsü ise bütünüyle çocuksu bir tavırdır. Dolayısıyla gelişme, yani terakkî, *tahaffüz* ve *tahavvül* olmak üzere iki boyutlu bir yapıya sahip olup bir tarafta eskiyi muhâfaza ederken (tahaffüz) diğer taraftan değişime (tahavvül) açık olmak anlamına gelmektedir.[51] Dinin kaynağını nübüvvet olarak gören Yazır için din tek olup, hak din veya Hakk'ın dini olarak isimlendirilir. Dindeki tekâmül ve değişim (tahavvül), akâid esaslarının uygulanması demek olan şeriat seviyesindedir. Bu hak dinin taklidi ve bozulmasından hurâfeye dayalı bâtıl dinler ortaya çıkmıştır.

> "Çünkü dîn-i hakkın menşei nübüvvetdir, bütün enbiyâ vahdaniyyet-i ilâhîyyede müttefikdir. Tâ bidâyetden ve bilhassa Hz. İbrahim (a.s.)'dan Hz. Muhammed (a.s.)'a gelinceye kadar vâki' olan tekâmül hep inkişâf ve ziyâde-i vuzûh sûretiyle zuhûr etmiş ve ale'l-ekser akâidin suver-i tatbîkiyyesi demek olan şerâyi' i'tibâriyle tahavvülât husûl bulmuşdur. Âlemde her taklidin bir asl-ı hakikisi vardır. İşte edyân-ı hurafiyye o asl-ı hakikinin taklidât ve inhirâfâtıdır."[52]

Dinde neyin teceddüd, neyin tekâmül ya da tahavvül olduğuna karar verme aşamasında aklın verileri devreye girer. İnsan aklı mutlak hakikati bütünüyle kuşatamayacağı için kendisini ilâhî hakikatlerin kaynağı olarak göremez. *Aklın ilâhî kudret ve hakikat konusunda dinî ve felsefî yönden taşıdığı anahtar rol, ilâhî kudretin muhâle taalluk etmediğini anlamasıdır; akıl için muhâlin ölçütü ise tenâkuz, yani çelişkidir. Dolayısıyla aklen muhâl olan bir şeyin dînen onaylanması mümkün değildir.* Hakikat çelişki kabul etmediği için dinî bilgi de çelişki kabul etmez. Çelişik/mütenâkız bir önerme, akıl için anlaşılmaz bir önerme değil bâtıl olduğu açık olduğu için reddedilmesi gereken bir önermedir. "A, A'ya eşittir", "Bir şey ne ise odur" şeklinde ifade edilen ayniyet (özdeşlik) ilkesine veya "Bir şey aynı anda hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olamaz" şeklinde ifade edilebilecek olan çelişmezlik ilkesine aykırı olan bir hük-

50. Yazır, *a.g.e.* s. 16.
51. Yazır, *a.g.e.* s. 16-17
52. Yazır, *a.g.e.* s. 25.

mü akıl, hangi alanda olursa olsun reddeder. Dinî polemik geleneğinde bu konuda verilen klasik örnek teslis akîdesidir. Buna göre Tanrı'nın aynı anda hem bir hem de üç olması aklın temel ilkeleri açısından muhaldir. İşte Yazır, dinî düşünce tarihinde hem klasik hem de modern bir tartışma olan ilâhî kudretin muhal olana taalluk edip etmeyeceği meselesinde, aklen muhal olanın ilâhî kudrete mahal olmadığı gibi iman konusu da olmadığını savunur.[53]

İnsanda hem bekâ/devamlılık hem de yenilik veya yenilenme eğilimi bir arada bulunur. Esasen insanın aradığı "bekâ içinde teceddüd, teceddüd içinde bekâ"dır. Bununla birlikte her teceddüd veya her yenilik insanın eğilim duyup arzu ettiği bir şey olmayabilir. Sevilip arzu edilen yenilikler ölüme yol açan değil, hayata vesîle olan yeniliklerdir. Bu durumda yeniliğin değerini tayin etmedeki temel ölçütün ne olduğu, hangi yenilenmenin ölümle sonuçlanacağı, hangisinin hayat bahşedeceğinin nasıl anlaşılacağı meselesi önemli bir mesele hâline gelir. Yazır'a göre arzu edilen ve değerli olan yenilenme/teceddüd, geçmişle bağı koparmayıp geleneğin temsil ettiği kimliğin devamlılığını sağlayan yenilenmelerdir. Gelenekle taşınmış olan kimlikle bağı bütünüyle koparıp mutlak bir değişikliğe (tagayyür-i mutlaka) götüren yenilenmeler, gerçekte başkalaşımdan/tebeddülden başka bir şey değildir. "Buna lisân-ı şeriatde bid'at-i seyyie itlâk olunur."[54]

Esasen bütün bu analizlerin yapılmasındaki gaye, söz konusu bu yenilenmenin İslâm'da nasıl gerçekleşeceği konusunda açık bir fikre sahip olmaktır. Bu konuda Yazır'ın temel ilkesi, yenilenmenin/teceddüdün, tebeddül/başkalaşım ve tahrif olmadığıdır. Teceddüdü tebeddül ve tahriften ayırt eden temel ölçüt vahdet ilkesidir. Ortaya çıkan yeniliklerin ümmet-i Muhammed'in kimliğini değiştirmesine engel olan vahdet ilkesi, "ümmet-i Muhammed"in aslî kimliğini (hâziyyet-i ümmet) muhâfaza edecektir. Böylece bu kimliğe yabancı olan, onu değiştirip dönüştürmek sûretiyle kendisine yabancılaştıracak olan her yenilik "bid'at" olarak kabul edilecektir.[55] Yazır, yenilenmeyi gerçekleştirecek müceddidin kaçınması gereken hususlara dikkat çekerken, müceddidin yapacağı şeyin "vahdeti kırmak, şikâkı artırmak, usûlü inkâr, fürûu tecrîd, istikâmetden inhirâf, teşehhiyât-ı mücerredeye tebe'iyyet sûretiyle vicdân-ı ümmeti ecnebî vicdânlara temsîl etmek ve hâziyyet-i ümmeti ref' edecek bed'iyyâta yol açmak olmayacakdır."[56] şeklinde uyarılarda bulunmaktadır.

Yazır'ın Müslüman bireyin ve ümmet-i Muhammed'in kimliğini değiştirip dönüştürecek, dolayısıyla bireyi ya da ümmeti *kendisi* olmaktan çıkartıp *başka-*

53. Yazır, *a.g.e.* s. 26-27
54. Yazır, *a.g.e.* s. 33.
55. Yazır, *a.g.e.* s. 34-35.
56. Yazır, *a.g.e.* s. 35.

sı hâline getirecek gelişmeler olarak yorumladığı *tebeddül*, *tagayyur* ve *tahrif*ten teceddüdü ayırt etmek üzere kullandığı anahtar kavramlar; *cihet-i temâsül* ile *bekâyı te'yîd*, *düstur-ı vahdet*, *hâziyyet-i ümmet* ve *nefs-i ictimâî* kavramlarıdır. Bu kavramların ortak paydası, Muhammed ümmetinin birliği ve devamının temini, kimliğinin muhafazası ve bireyleri arasındaki ortak değerlerin korunması şeklinde ifade edilebilir. Cenâb-ı Allah'ın her asırda bu ümmete dinini yenileyecek (tecdîd edecek) adam veya adamlar göndereceği bildirilen hadisten (*inne'llâhe yeb'asü li-hâzihi'l-ümmeti alâ re'si külli mieti senetin men yüceddidü lehâ dinehâ)* hareketle Yazır, *dinimizin her asrın başında yenilenmesini beklemenin hakkımız; bu yenilenmeyi yapacak müceddidi yetiştirmek için çalışmanın görevimiz olduğu* sonucuna varır.

Günümüzün küreselleşme sürecinde toplum ve bireylerin küresel ölçekte bir taraftan tek düze hale getirildiğini, diğer taraftan da sosyal dokudaki farklılıkların derinleştirilerek toplumdaki mevcut birlik ve beraberliğin ayrıştırılma teşebbüslerini gözlemledikçe söz konusu kavramların önemi daha da belirgin hale gelmektedir. Yazır'a göre tefsir etmeye çalıştığı Kur'an'ın konusu 'Allah ile âlem' ve 'bilhassa Allah ile insanlar' arasındaki "alâka ve münâsebettir."[57] İşte o, bu 'alâka ve münâsebeti' tefsir ederken, dinin pek çok temel tezini rasyonel ve kendi içinde tutarlı bir şekilde ele almıştır.

ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

Yazır düşüncesinde Allah, hem ilmimizin hem de varlığımızın mebde-i evveli ve ilk illeti olan Hakk-ı vâcib'in ismidir; varlığımızın gerek enfüsî gerek âfâkî bütün süreçlerinde varlığının zorunluluğunu gösteren bir vâcibü'l-vücûddur. Böylece Allah ismi, Hak Teâlâ'nın zâtına delâlet eden bir ism-i hâs veya bir ism-i âlemidir.[58] Allah isminin ism-i hâs veya ism-i âlem olmasının anlamını şu şekilde açıklamaktadır:

> "Bu isim evvelen bir mefhûm-ı zihnîye ve sâniyen o vâsıta ile zât-ı Hakk'a isim ise bir ism-i hâstır. Zihnî bir mefhûm olmayarak bizzat müteayyin zât-ı mahzın ismi ise bir ism-i âlemdir. Evvelkinde kelimeden mefhûm-i ma'lûma, mefhûmdan hakîkate intikal ederiz ve bu ismi bu mefhûm ile ta'rîf ederiz. Meselâ Allah, cemî'-i sıfât-ı kemâliyyeyi hâiz bulunan zât-ı vâcibü'l-vücûdun ismidir. Yahut bihakkın ma'bûd olan zât-ı a'lânın ismidir deriz. İkincide bizzat vâkîdeki hakikate intikal ederiz. Bu sûrette o hakîkatten ken-

57. Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. I, s. 17-18.
58. Yazır, *a.g.e.* s. 21.

dimizde hiçbir hisse yok ise Allah isminden vâkîde yine kendisinden başka bir şey anlayamayız. Nazarımızda isim ile müsemmâ bir olur. Fakat o hakîkatten kendimizde herhangi bir vecih ile bir hisse bulabilirsek isim ile müsemmâyı temyîz ederiz ve bu iki sûrette de Allah'ı isbâta muhtaç olmayız. Fakat bu isimden bir mefhûm anladığımız ve o mefhûmu vâkîde bir hakîkate delâlet için vâsıta ittihâz ettiğimiz zaman o hakîkatten bizzat bir hissemiz olmasa dahi bu isimden bir şey anlarız. Fakat o şeyin vücûdunu isbâta muhtaç oluruz. Binâenaleyh isim, isbâttan evvel va'zedilmiş bulunursa o hakîkatin ism-i hâssı olursa da ism-i âlemi olmaz. Fakat isbâttan sonra va'zedilmiş ise bizzat ism-i âlem olur. Meselâ; anadan doğma âmâlar için ülker ismi ancak bir ism-i has olabilir, görenler için ise bir ism-i âlemdir."[59] "Nitekim doğan çocuğa görmeden koyduğumuz isim henüz bir ism-i hastır ve bu hâlde duyduğumuz ism-i âlemden de yalnız bir tecellî-i ismi anlarız ve o zaman isim ile müsemmâ birleşir. ... Binâenaleyh Kur'an'a başlarken doğrusu hiçbir fikir ile meşgûl olmayarak evvelâ Allah ismini bir ism-i zât olarak alacağız. ... O zât-ı vâcibü'lvücûd ki bütün sıfat-ı kemâliyeyi müstecmi', sadece "zât-ı vâcibü'l-vücûd" demek de kâfîdir. Çünkü "bütün sıfât-ı kemâliyyeyi câmi' olmak" vâcibü'l-vücûdun bir tefsiri, bir sıfat-ı kâşifesidir."[60]

İster ism-i has ister ism-i âlem olsun Allah ismi ile sonuçta Allah'tan başka hiçbir ma'bûd yad olunmamıştır; onun adaşı yoktur. Arapça'da bu mefhum, ilâh-ı ma'lûm, yani belli tanrı demek olan "el-İlâh" ism-i hâssı ile hülâsa edilmiştir. Bu sebeple Yazır'a Allah isminin bir ism-i âlem olması daha kabul edilebilir görünür. Meselâ "Tanrı", "Hudâ" isimleri "Allah" gibi ism-i hâs değildir. İlâh, rab, ma'bûd gibi ism-i ânıdır; hudâ, rab demek olmayıp ta "hud'ay" muhaffefi ve vâcibü'l-vücûd demek olsa, yine ism-i has değildir. Arapça'da ilâhın çoğulunda "âlihe", rabbın çoğulunda "erbâb" denildiği gibi Farsça'da hudâ'nın çoğulunda "hudâyân" ve lisânımızda "Tanrılar, ma'bûdlar, ilâhlar, rablar" denilir, çünkü bunlar haklıya, haksıza ıtlâk edilmiştir. Hâlbuki "allahlar" denilmemiştir ve denemez. Son dönem edebiyatımızda ism-i âlemlerin bir maksad-ı ta'zîm ile çoğul olarak kullanıldığı veya meselâ "Ebusuûdlar, İbn-i Kemâller" denildiği vâki ise de âlem-i vahdâniyet olan "Allah" ism-i celâlinde böyle bir tâbir bilakis maksad-ı ta'zîme aykırı olduğundan hem hilâf-ı hak ve hem hilâf-ı edeb addedilir. Bu azameti ancak Allah Teâlâ kendisi "biz" diye gösterir. Hâlbuki Tanrı adı böyle değildir, ma'bûd, ilâh gibidir. Bâtıl ma'bûdlara dahi Tanrı ism-i cinsi verilir. Müşrikler birçok Tanrılara taparlardı. "Fülanların Tanrıları şöyle, falanlarınki şöyledir." denilir. Demek ki "Tanrı" ism-i cinsi "Allah"

59. Yazır, *a.g.e.* s. 21-22.
60. Yazır, *a.g.e.* s. 23-24.

ism-i hâssının mürâdifi değildir, eamdır. Binâenaleyh "Allah ismi" "Tanrı adı" ile tercüme olunamaz. Bunun içindir ki Süleyman Efendi Mevlidi'ne "Allah" adıyla başlamış "Tanrı adı" dememiştir. ... Fransızca "dieu" kelimesi dahi ilâh, tanrı kelimeleri gibi bir ism-i cinstir, o da cemîlenir, onu ism-i has gibi büyük harf ile göstererek kullanmak hakikati tebdîl etmez.[61]

Allah isminin tarihi konusunda yeterli bilgiye sahip olmadığımızı düşünen Yazır, Allah'ın zâtı konusunda olduğu gibi ismi konusunda da kuşatıcı bir bilgiye ulaşamayacağımız kanâatindedir. Bununla birlikte Peygamberimizin risâleti döneminde bütün Arapların Allah ismini tanıdıklarından ve Hz. İsmâil zamanından bu yana kullanıldığının bilinmesinden hareketle bu ismin köken olarak Arapçaya ait olduğunun söylenebileceğini düşünür. Kaldı ki; Kur'an'da Allah isminin Hz. İsmâil'den önce de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. "Bunun için kelimenin Arapça'da daha evvel Arab-ı âribe ve Arab-ı baîdeye kadar çıkan bir tarihi bulunduğu zâhirdir. Binâenaleyh "İsrâil, Cebrâil, Mikâil" kelimeleri gibi İbrânîden menkûl "a'cemî" zannetmek için bir delil yoktur.[62] Allah isminin başındaki "el" takısı konusunda da tartışma vardır. Bazılarına göre "el", Ennecm, el-ayyûk'da olduğu gibi bir harf-i tarif iken başkaları buna itiraz etmiştir.

> "Eğer "el" harf-i tarif ise kelime herhâlde menkûldür ve Zât-ı Hakk'a itlâkı va'z-ı sânî iledir. Fakat bunun evvelemirde lisân-ı Arabda diğer bir isimden veya sıfattan nakledilmiş olması mümkündür ve asıldır. Harf-i tarif kalkınca da "lâh" kalır. Fi'l-vâki' Arapça'da "lâh" ismi vardır ve Basriyyûnun bir kısm-ı mühimmi bundan nakle kâil olmuştur. "Lâh" ihticâb ve irtifâ' mânâsına lâhe – yelîhu fiilinin masdarı olduğu gibi bundan "ilâh" mânâsına da bir isimdir ve bundan "lâhüm", "lâhümme" denilir. Şu hâlde "lâh" isminin başına "el" getirilerek "Allah" denilmiş ve ism-i hâs yapılmış demektir. Bazıları ise daha ileri giderek Arapça "lâh" isminin Süryânîce olduğu söylenen "Lâha" isminden muarreb olduğunu zannetmişledir. ... Lakin târihen Araptaki "lâh" mı mukaddem, yoksa Süryânî'deki "lâha" mı mukaddem bunu ta'yîn etmek gayr-i mümkin olduğu gibi iki lisân beyninde böyle bir kelime münâsebeti bulunmak behemehal birinin diğerinden nakline delil olamaz... Lakin "Allah", "el" ile "lâh"tan bi't-terkîb me'hûz olsaydı hemzesinin nidâda isbâtına lisân müsâade edemezdi. Bunun içindir ki, bir hayli ulemâ-i lisân, ezcümle Kûfiyyûn bunun "lâh"tan değil "ilâh" ism-i cinsinin mürâdifi olan "elilâh"tan menkûl olduğuna kâil olmuşlardır. ... "ilâh" kelimesi de aslında ilâhet, ülûhet, ülûhiyet gibi ibâdet mânâsıyla veyahut sükûn ve itmi'nân-ı kalb mânâsıyla veyahut fezâ mânâsıyla alâkadâr olarak "me'lûh", yani ma'bûd, yahut akılların hayret ettiği yahut kalplere

61. Yazır, *a.g.e.* s. 24-25.
62. Yazır, *a.g.e.* s. 26.

> sükûnet ve itmi'nân veren, yahut ıztıraptan, fezâdan kurtaran demek olur ki ma'bûdda hepsi de var gibidir. Allah'ta ise hakikati ile vardır. Zemahşerî, Kadı Beyzâvî gibi bir hayli muhakkıkîn bu tedkîki kabul etmişlerdir. Buna göre "lâh" kelimesinin de aslı "ilâh"dır."[63]

Yazır'a göre 'Allah; ma'bûd olduğu için Allah değil, Allah olduğu için ma'bûddur.'[64] O, tanrılık vasfından değil; ulûhiyyet vasfı, O'ndan alınmıştır. Allah'ın bizâtihi Allah olduğu için ma'bûd olması demek, acaba ne demektir? Yazır'da bunun mânâsı, kısaca şudur: İnsanlar put, ateş, güneş gibi birtakım şeylere taparlar. İnsanlar taptığı müddetçe, bu tapılan varlıklar ilâh veya ma'bûd olurlar. Eğer insanlar bunlara tapmaktan vazgeçerlerse, tapınılan bu varlıklar tanrılık vasıflarını kaybederler. Demek ki bunlar, kendilerinde bizâtihi Tanrı oldukları için değil de, insanlar bunlara tanrılık vasfı verdikleri için (veya verdikleri zaman) ma'bûd olmaktadır. Oysa Allah'ın ilâhiyyeti, "ibadet ve ubûdiyyete istihkâkı" bizâtihi kendindendir. Bu demektir ki, "insanlar Allah'ı ma'bûd tanısın tanımasın, O zâtında ma'bûddur."[65] O varlık tabakalarının bütününün 'mebdei ve müntehâsı' olan 'Zât-ı Ehad'; 'Hakk-ı Mutlak'tır.[66] Kısaca O, bütün kemâl sıfatları kendinde toplamış vâcibü'l-vücûd, yani varlığı zorunlu olan bir Zât'tır. Yazır'a göre Allah için sadece "vâcibü'l-vücûd olan Zât, demek de kâfîdir."[67] Çünkü varlığı zorunlu olan bir Zât, zaten kemâl sıfatlarının tamâmını kendinde toplamış demektir.

Öyle anlaşılıyor ki Yazır, Allah'ı 'vâcibü'l-vücûd olan Zât' şeklinde tarif etmekle, Anthropomorphism'in her çeşidinden uzaklaşmayı hedeflemiştir. Zira insan, Allah hakkında bir analoji yaparak konuşmaktadır. Yani insan kendindeki birtakım sıfatları, Allah hakkında da kullanmaktadır ki burada Anthropomorphisme düşme tehlikesi son derece fazladır. Bu sebeptendir ki Yazır, ilâhî isim ve sıfatların anlamlarının 'mecâz' değil, 'hakikat' olduğunu söylerken, bunların ilâhî mânâsı ile beşerî mânâsının "aynı olmadığını da"[68] ısrarla vurgulamaktadır.

Yazır'ın Allah'ı bir 'Zât' olarak tarifi de, kanâatimizce, O'nun sıfatlarının etik ve aksiyolojik boyutunu vurgulamak için olsa gerektir. Böylece Allah, sadece mutlak ilim, mutlak irâde ve kudret sahibi; yapan-yıkan bir otorite değil, ama aynı zamanda 'âlem' ve 'insan' ile daima 'ahlâkî ilişkide' bulunan bir Zât olmaktadır. Bu ilişkiyi ve bu ilişkinin ahlâkî boyutunu Yazır, şu cümleler ile dile getirir: "Seni arayanların çoğu ya a'ma (kör) bir tabiat veya ahras (dil-

---

63. Yazır, *a.g.e.* s. 27-28.
64. Yazır, *a.g.e.* s. 29.
65. Yazır, *a.g.e.* s. 30.
66. Yazır, Dîbâce, s. 28.
67. P. Janet- G. Sailles, *a.g.e.* s. 224, H. Yazır'ın dipnotu
68. Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. I, s. 75.

siz) bir kuvvet zannettiler; yapar, yıkar, anlayıp-anlatamaz dediler. Bunlar kelâmına mahzar olan enbiyâdaki sırrını idrâkten aciz kaldılar... Bilmediler ki, Sen anlatmasa idin, Âdem isimleri bilemezdi. Anlattın, buyurdun, buyurduklarını duyurdun..."[69] Sıfatlarının bu etik ve aksiyolojik boyutuna dikkat çekmekle birlikte, Allah'ı "cismâniyet ve mâneviyetin fevkinde bir mebde-i vahdâniyet"[70] gördüğü için Yazır, Allah hakkında 'mânevî ve ahlâkî ilâh' tabirinin kullanılmasını uygun görmez.

Yazır'ın terminolojisinde âlem, Allah'ın mâsivâsıdır. Yani âlem, Allah'tan başka her şey olup, illiyet (causalite) ilişkisi ile Allah'a delâlet eden eşyanın bütünüdür. Ona göre Allah'ın varlığı tasdîk olunmadan "âlem ve nizâm-ı âlem his ve şuuru bir hayalden, bir seraptan ve aynı zamanda kurtulunamayan bir ızdıraptan ibaret kalır."[71] Görülüyor ki Yazır, âlemin, yani dış dünyanın varlığını Descartes gibi Allah'ın varlığı ile temellendirmekte; Allah'ın varlığı kabul edilmeksizin âlemin izahının yapılamayacağını söylemektedir. Âlemi, Allah'ın 'mâsivâsı', Allah'ı da âlemin "mâverâsı" olarak tarif ederken de, âlemin içinde mündemiç (içkin) değil, ama aşkın (müteâl) bir ulûhiyet anlayışına işaret etmektedir.

ATEİZM ELEŞTİRİSİ

Hamdi Yazır, *Sebilürreşâd*'da "İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!"[72] başlıklı isimsiz olarak ardı ardına on yazı neşrederek[73] dönemin materyalist ve pozitivist çevrelerinin ateistik iddiâlarına felsefî derinliği olan cevaplar vermiştir. Bu çerçevede özel atıfta bulunduğu dergilerden birisi *Hür Fikir Dergisi*, sıklıkla atıfta bulunduğu yazar ise Kılıçzâde Hakkı'dır. Makalelerin çoğu "*Hür Fikir"in neşriyyât-ı ilhâdkârânesi münâsebetiyle*" alt başlığı ile neşrolunmuştur. Bu yazının sınırları, söz konusu makalelerin tamamını ayrıntılı bir şekilde değerlendirmeye imkân vermediğinden Yazır'ın Ateizme yönelttiği eleşti-

69. Yazır, Dîbâce, s. 7-8.
70. P. Janet- G. Sailles, *a.g.e.* s. 191, H. Yazır'ın dipnotu
71. Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. I, s. 19.
72. H. Yazır, "İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!", *Sebîlürreşâd*, cild 24, aded 622'den itibaren. (İstanbul 1340)
73. İsimsiz olan bu yazıların Elmalılı M. Hamdi Yazır'a ait olduğunu, 1994 yılında kendisini ziyâretimiz esnasında ilk defa merhûm M. Asım Köksal Hocaefendi'den öğrendim. Kendisine derginin sahibi ve müdürü olan Eşref Edib'in söylediğini bildiren Asım Köksal Hoca o dönemde din karşıtı fikir akımlarına karşı yazıları çoğaltıp Anadolu'ya gönderdiklerini anlatmıştı. Prof. Dr. Nesimi Yazıcı'nın da H. Yazır'ın eserleri hakkında bilgi verirken (Yazıcı, 31-32) bu makalelere de yer verdiğini sonradan fark ettim.

rilerini ilk beş makalesini analiz ederek ortaya koyacağız. Zaten son beş makalesinde ağırlıklı olarak yoktan yaratma nazariyesi ve mûcize ile ilgili konular üzerinde durmuştur.

Yazır, ilk makalesinde, her şeyden önce, dinin getirdiği bütün açıklamaları ilim adına geçersiz kabul eden, ilmin gelişmeleri karşısında dinin tezlerinin çürüdüğünü savunan kaba materyalist ve pozitivist iddiayı eleştirerek işe başlar. Ona göre gerçek ilim adamı Allah'ın varlığını inkâr değil ispat eder. İnkâr edenler ya insaflı değildir ya da gerçek ilim adamı değildir. Çünkü ilmin esas vazifesi isbattır; inkârın ilim ile alâkası bir tezaddan ibarettir. Herhangi ilmî bir meseleyi ispat eden bir kişi, inkâr eden bin münkirden daha kuvvetlidir. Çünkü inkâr ademe/yokluğa istinâd ettiğinden mâhiyeten sıfırdır. Sonsuz sayıda sıfırın birbiriyle çarpımının sonucu yine sıfırdır.

> "Yeryüzünü dolaşsanız meselâ bir müşteri yıldızının kamer gibi binleri bulunduğunu ve onların da husufları olduğunu bilmeyen, inkâr eden milyonlarla insanlara tesâdüf edersiniz. Lakin hiç şüphe etmezsiniz ki bu milyonlar bir hey'et âliminin karşısında sıfırdır. Böyle mâhiyetleri sıfır olan nice erbâb-ı inkâr vardır ki ehl-i ilmin sözlerini okurlar; fakat ilmin, fikrin yasalarından ve mâhiyetinden, hakiki sınırından habersiz bulundukları için veya ilmî hakikatler menfaat ve arzularına uygun olmadığı için ilmî neticeleri inkâra kalkışırlar. Kıyâsın şartlarını bilmeden binlerce geçersiz kıyâs yaparlar. Vara yok, yoka var diye hükmederler. Hakkın bunca delilini görmezler veya görmek istemezler de, 'Hani, Allah var da bizimle neye konuşamıyor? Bize kendisinden bir nişâne niye vermiyor?' derler. Bunlar ilim şânından olmayan, ilmin tecelliyâtına ma'kes olabilecek kalb-i sâfiyeden mahrûm olan kimselerdir."[74]

Yazır'a göre, insanların his, irade ve idraklerindeki farklar, ruhlarındaki farkın eseridir. Bundan dolayı her insanın ilmî kâbiliyeti bir değildir. Ruh ve kalb vardır, hakkı idrak için hafif bir iltifatı kifâyet eder; küçük bir hâdiseden hareketle en büyük bir kanunu keşfeder. Yine insan vardır, binlerce hâdiseyi tecrübe eder, birçok olay yaşar da hiçbirinden bir ibret alarak kesin bir bilgiye/ilm-i yakîne ulaşamaz; onun indinde, şüphe veya inkârdan başka kesin/yakîn olan bir şey yoktur. Çünkü kalbi çürük, idrâk cihazları bozuktur. Çatlak gözlükle pürüzsüz bir manzara seyredilemediği gibi bozuk bir kalb ile de hakikat hissolunamaz. Bunun içindir ki, "Bakmak başka, görmek yine başkadır." derler. İlim ehli en küçük bir hakikatin zâyi olmasından korkarak senelerce çalışır. Fakat ilmî kâbiliyeti olmayanlar binlerce hakikatin üstünden atlayarak gaye-i nefsâniyyelerine ermeyi bir hüner addederler.

---

74. Yazır, "İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!", *Sebîlürreşâd*, cild 24, aded 622, s. 369.

Fahreddîn-i Râzî'nin *Mülahhas* adlı felsefî eserine atıfla Yazır, Sâbit bin Kurre'nin, cisimlerin yere düşüşünü yer çekimi kanunuyla izah etmek istediğinde döneminin ilim adamlarının bunu inkâr ettiklerini; fakat daha sonra Newton'un o çekim yasasını açık bir şekilde görüverdiğini belirtmiştir. Demek ki Newton'na yer çekim yasasını gösteren teleskoplar değil, basîret-i akliyyesidir.

> "Hiç kimse gözümle görmüyorum diye kulakla işidilenleri inkâr edemez. Hiç kimse aklını, şuurunu teleskop veya mikroskopla aramaya kalkışmaz. Kâinatta teleskop ile görülemeyen şeyleri inkâra kalkışanlar önce kendi akıllarını inkâr etmek mecbûriyetinde kalırlar. Atomları, esîrleri, elektronları ehl-i fenne gösteren ne hardebin ne teleskoptur. Şimdiye kadar hiçbir ehl-i fen gelmemişdir ki akıl ve câzibe gibi müessirâtı teleskopla aramaya çıksın. Hiçbir sâhib-i iz'ân da zuhûr etmemişdir ki teleskopla Allah aramaya kalksın da bulamadım diye inkâr etsin. Akıl sahibi olanlar bilirler ki mebde-i evvel taharrîsinin bir zerreye nisbeti âsumâna nisbetiyle müsâvîdir. Bir zerrenin sırr-ı îcâdı, ecrâmın sırr-ı îcâdına esasdır. Bütün avâlimin sırr-ı hareketi de bir zerrenin sırr-ı hareketinden az çok istihrâc olunabilir."[75]

Görüldüğü gibi Yazır, âlemin yaratıcısı hakkında karar verebilmek için âlemin bütününü tecrübe etmeye gerek olmadığını, bir zerrenin varoluşa gelişinden yola çıkarak âlemin yaratıcısı hakkında çıkarımda bulunabileceğimizi savunur. Böylece Yazır, Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda takip edilecek yöntem hakkında çok önemli bir noktaya işaret etmiştir. Bilindiği gibi Aydınlanmanın önemli düşünürlerinden XVIII. yüzyıl filozofu David Hume, Tanrı'nın varlığı lehine geliştirilmiş olan delilleri eleştirirken âleme ait tekil bir tecrübemizden yola çıkarak âlemin bütününün nasıl meydana geldiği konusunda vereceğimiz hükmün geçersiz olduğunu, çünkü âlemin bütününü tecrübe etme imkânımızın olmadığını ileri sürmüştü. Bu eleştiri çizgisi kendisinden sonra bir dereceye kadar genel kabul görerek teizmin aleyhine güçlü bir argüman olarak kullanılmıştır. Bu sebeple Yazır'ın "*mebde-i evvel taharrîsinin bir zerreye nisbeti âsumâna nisbetiyle müsâvîdir. Bir zerrenin sırr-ı îcâdı, ecrâmın sırr-ı îcâdına esasdır.*" şeklinde dile getirdiği ilke, konunun esasıyla ilgili belirleyici bir ilke dumundadır. Buna göre âlemin varlığa gelişi hakkında hüküm verebilmemiz için âlemin bütününü gözlemek mecbûriyetimiz yoktur.

Yazır ikinci yazısında[76] âlemdeki bütün olayları hareketin yasaları ile izah eden Mekanizm üzerinden Allah'ın varlığını inkâr edenlerin görüşlerini değerlendirir. Bu çerçevede Kılıçzâde Hakkı'nın *Hür Fikir Dergisi*'nin 83. sayısındaki yazısını ele alır. Söz konusu yazıda o günün bilimsel gelişmelerinin en son

---

75. Yazır, *a.g.e.* s. 370.
76. Yazır, "İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!", *Sebîlürreşâd*, cild 24, aded 623, s. 385-88.

noktaya ulaştığından, artık âlemde keşfedilebilecek herhangi bir sırrın kalmadığından hareketle "*mükevvenâtı idâre eden, şekl-i insânîde bir kudret değil, belki mihânikî ve fizikî, ezelî ve ebedî lâyetegayyar tabîat kanunlarıdır.*" sonucuna varılmıştır.

Yazır, öncelikle, âlemdeki hareketi izah etmek üzere yeterli gözüken mekanik yasaları kabul etmenin Allah'ı inkâr etmek demek olmadığını ileri sürer. Ona göre Mekanizmin/ mihânikiyyet nazariyesinin kendisi Allah'ın varlığının en büyük delillerden biridir. Çünkü hareketin varlığı bizi kendiliğinden hareket ettiricinin varlığına götürür.

> "Kâinatı mihânikiyyet esâsıyla mülâhaza eden bir fikir, gerek bugünkü ve gerek mâzî ve âtîdeki bütün hadisatı, silsile-i tâmmesiyle tasavvur ettiği zaman, bunların muharrikleri olan kuvveti, hey'et-i mecmûasında da temeyyüz ve tefrîk etmeğe ve ezelî, ebedî bir kudret-i muharrikenin vücûdunu teslim eylemeğe mecburdur. Böyle düşünmediği sûrette mecmû'-ı hâdisât hakkında mihânikiyyet nazariyyesini tatbîk etmemiş olur ve o sûrette esas dâvâsını kendi kendine nakz etmiş, bindiği dalı kesmiş bulunur. Bundan dolayıdır ki harekât-ı âlemde mihânikiyyete taraftar olan Dekart, âlem makinesini tahrîk ve tanzîm eden vâcibü'l-vücûdu isbâtta aslâ tereddüd etmemiş ve hatta mevcûdiyyet-i ilâhiyye tasdîk olunmadan hiçbir şeyin tasdîk olunamayacağını kuvvetle serd ve beyân eylemişdir. Bu noktada felsefe tarihi tedkîk edilirse görülür ki, mihânikiyyet nazariyesi âlem makinesini bir kudret-i hâriceye kurdurmak ve mantıkî bir sûrette işletmek mecbûriyetindedir ve bu mecbûriyetten tegâfül ettiği anda intihâr etmiş olur."[77]

Hareketlerin değişiminin her çeşit olayı açıklamaya yeterli olacağını, varlığın mekanik olarak hareket ettiğini savunan ateistik Mekanizme yönelik Yazır'ın temel tezi, hareketin varlığının bizi ezelî ve ebedî bir ilk hareket ettiricinin varlığını zorunlu olarak kabul etmeye götüreceği şeklinde özetlenebilir. Ona göre bir makineyi yapıp işletebilmek için ilim ve fen diye bağırıp duranların âlem makinesini kurmak ve her an mütemadiyen tamir ve tecdîd ederek işletmek için bir "âlimu's-sırri vel'hafâyâ"nın vücûduna ihtiyacın zarurî olduğunu idrak edememeleri pek gülünç bir cehalettir. Mekanizmi Ateizmin yayılmasına vesile olarak gösteren ve bunu İslâm'ın temel iman esaslarına "bîedebâne" saldırı için bahane olarak kullananların tutarsızlıklarını göstermek üzere Yazır, Kılıçzâde Hakkı'nın ileri sürdüğü görüşleri cümle cümle analiz eder:

> "'*Mükevvenât mihânikî ve fizikî, ezelî ve ebedî lâyetegayyar tabîat kanunları ile idare olunur.*' demek, evvelâ, mükevvenâta bir (mükevvin) kabul et-

77. Yazır, *a.g.e.* s. 386.

> mek; sâniyen, o ezelî ve ebedî dediği kanunlara ezelî ve ebedî olmayan mükevvenâttan başka bir tarz-ı vücûd teslîm etmek, sâlisen: bu mükevvenât-ı fâniyenin o ezelî kanunlara göre idaresini müdrik ve mükevvenâttan hâriç bir muharrik-i ezelî ve ebedînin vücûduna zarûret hisseylemekdir. Herkes gibi ve bilhassa mihânikiyyetciler de bilirler ki mücerred kanunlar hiçbir şey idare etmezler; ancak müdebbirin, kuvve-i muharrikenin hudûd-ı te'sîrâtını gösterirler. Binâenaleyh mihânikî nokta-i nazarından tabiat kanunları, kuvve-i muharrikeyi değil, kuvve-i muharrike ile mükevvenât arasındaki münâsebetleri ifade ederler. Bu münâsebetler ise mükevvenâtın âlimu's-sırri ve'lhafâyâ olduğu hâlde (leyse kemislihî şey'un) bulunan mükevvin ve müdebbirinin vücûduna burhandır. Çünkü bütün burhanlar münkeşif olan bir münâsebetin görünen ucundan görünmeyen diğer ucuna intikal demektir. Bazı düşüncesizler, 'Allah ve Hak Teâlâ' isimleri yerine 'tabiat' kelimesini koyuvermekle bir iş yapdık ve bir mesele izah ettik zannediyorlar. Hâlbuki bu noktada kullandıkları tabiat kelimesi o kadar meçhul ve o kadar müphem bir kelimedir ki bununla ne kastettiklerini izah edebilseler yapdıkları bu mübâdelede ne kadar aldandıklarını anlayabilirlerdi."[78]

Yazır makalenin devamında İbn-i Sînâ'dan ve felsefe tarihinden seçtiği konuyla ilgilenmiş belli başlı düşünürlerden hareketle "tabiat" kelimesini analiz ederek, bu kelimeye yüklenilen anlamın mübhemiyetine dikkat çeker. Böyle mübhem bir kelimeyi Allah, Hak Teâlâ gibi esmâ-yı hüsnâya tercih etmeyi büyük bir şaşkınlık işareti olarak değerlendirir.

Yazı dizisinin üçüncü makalesinde[79] Yazır, Mekanizmin ateistik iddiaları üzerinde durmaya devam eder. Bu sefer ele aldığı konu, mekanistlerin insanı makineye benzeterek insan hayatıyla ilgili ruhsal, sosyal ve manevî bütün olayları mekanik kanun ve verilerle açıklama teşebbüsüdür. Bu yazıda hedefinde hayvanları otomatik bir makineye benzeten Dekart da vardır. Bilindiği gibi Dekart'ın "Makina Hayvan" fikri, daha sonra XVIII. yüzyıl maddecilerinden La Metterie tarafından "Makine insan" şeklinde geliştirilmiştir.[80] Yazır, maddî âlemin yasaları ile ruhsal hayatın yasaları arasında fark görmeyen, hatta ruhsal hayatı bütünüyle maddenin yasalarıyla açıklayan mekanistler açısından bir manda ile otomobil arasında da herhangi bir fark olmayacağını belirtir. Zaten Dekart bile, hayvanatı otomatik bir makine hâlinde mülahaza etmiştir.

> "Fakat bugün tayyâreyi yapıp uçuranlar henüz bir kuş yapmış olduklarına kâil değildirler. Evet, mihânikî ve fizikî mâlûmât haddî ve yakînî bir de-

78. Yazır, *a.g.e.* s. 387.
79. Yazır, "İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!", *Sebîlürreşâd*, cild 24, aded 624, s. 401-403
80. S. H. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 276, "Mekanikçilik" maddesi.

receye geldiğinden dolayı yerde şimendüferleri, otomobilleri, denizde vapurları, denizaltıları, havada tayyâreleri yürüdüp uçurabildiği hâlde, gerek nebâtî ve gerek hayvânî hayat hakkındaki mâlûmât henüz resmî ve tasvîrî olmaktan ileri gidemediği için ne bir çimen yaprağı, ne de bir sinek kanadı yapılamamışdır. Bununla beraber biz bu noktada fazla meşgûl olmayarak insanlık hudûduna nasb-ı nazar etmek isteriz. Çünkü biz bütün şu kâinatın müşahede ve mütâlaasını insanlık mâhiyetine medyûnuz."[81]

Yazır'a göre hakkıyla mülâhaza etmemiz hâlinde, insanın kendinden haberi olmayan mekanik ve fizikî bir mevcûdiyetten ibaret olmadığını bütün şüphelerden âzâde olarak anlarız. Çünkü insan, his ve şuur, akıl ve mantık, vicdan ve iradeye kaynaklık eden bir ruh varlığıdır; ruhu sayesinde, gözünü yumduğu zaman bile, semâvât ve arzı kendinde müşahede eden bir yapıya sahiptir. Sadece mekanik ve cismanî bir varlık olarak ele alınması hâlinde insan, arzın çapının otuz milyonda bir cüzüne müsâvî bir mikrop olarak görüneceği şüphesizdir. Oysa *Hür Fikir,* insana iki nokta-i nazarla bakmak istemeyip onu yalnız mekanik ve cismanî haysiyetle mülâhazada ısrar ettiği için tenâkuz içinde kalmışdır. "*Ancak, demiş, kâinata karşı hiç olan Âdemoğlu arzdan fışkırmış olan hayât-ı uzviyye içinde kitle-i dimâğı itibâriyle mümtâzdır. Tabiata kendisini hâkim kılan budur.*"

İnsanın varlık dünyası içindeki ayırıcalığını beyninde gören ve ruhsal bütün faaliyetlerini beyne indirgeyen mekanistlere karşı Yazır, "kürre-i arzın üzerinde yüz okkalık bir bedenin hiç ehemmiyeti yok iken bir okkalık bir dimağın ne ehemmiyeti kalır? Bir okkalık bir dimağ nasıl oluyor da tabiata hâkim oluyor?" sorularını sorar. İnsan beynini tabiata hâkim mekanik bir mevcudiyet hâlinde düşünmenin ancak aptallık ile izah edilebileceği sonucuna varır. Yazır açısından yaratılmışlar arasında insana ayrıcalıklı bir konum kazandıran insanın beyni değil ruhudur. "Mihânikî insan, bir pirenin, bir sivrisineğin zebûnu olabilir. Fakat rûhânî insan bütün şu fezânın arz ve semâsına bir nazarıyla hâkim olur."[82]

Yazır, söz konusu üçüncü makalesinin devamında insanın ruhunu beynin fonksiyonlarına indirgeyen anlayışın yanlışlığını göstermek üzere şuur ve şuur verileri ayrımı üzerinde durur. Ona göre insanlığımızı sezebilmek, şuurun mevcudiyetini ve kıymetini sezmek ile başlar. Bütün eşya, bu nur-ı şuur ile görünür, fakat o nur-ı şuur, kendisinden başka bir vasıta ile görülemez. Şuuru ile şuur verileri arasındaki farkı ayırt edemeyen bir kimse, kendisinin, insanlığının henüz farkına varamamış demektir. Şuuru, hareket ile; yani beyindeki izlenimlerle izah etmeğe çalışanlar, henüz asıl konunun farkına varamayan ve şu-

81. Yazır, *a.g.e.* s. 402.
82. Yazır, *a.g.e.* s. 403.

urlarını sezemeyenlerdir. Şuur, beyindeki hareketli izlenim ve resimlerden ibaret olmuş olsaydı fotoğraf camları ile gramofon plaklarının, zorunlu olarak gören ve işiten şuurlu birer varlık olmaları gerekirdi. Bir Fransız filozofunun dediği gibi; "fenler daha pek çok terakkî etseler de âletler sayesinde, uyuyan bir adamın beyni tamâmen müşahede edilse ve bir fabrika içinde dolaşılır gibi en derin noktalarına kadar temâşâ olunsa o beynin bütün harekâtı tedkîk olunabilir ve belki bir değirmen gibi işlediği seyredilebilir. Fakat aslâ ve aslâ, işlerken neler duyduğunu, ne rüyalar gördüğünü göremezsiniz." Şuuruna eremezsiniz, zira onun şuuru kendi benliğinde, sizinki de kendi benliğinizdedir. Dolayısıyla; şuur ile şuur verileri arasındaki ayrımı fark edememek en büyük şuursuzluktur. Mekanik olan hareketler, şuur verileridir; şuur yoksa veya yalancı ise o hareketler de yok veya yalandırlar. Şuur "ben"de, öbürleri benim yanımda, önümde veya arkamdadırlar. Binâenaleyh cisimler âlemi, ruhlar âlemine göre tabiî değil, tabiat ötesi bir mevkidedirler.

Sonuç olarak Yazır'a göre insanda ilk olarak bir his, bir şuur, bir ruh vardır; ikinci olarak bütün mekanik cisimler âlemi bize bu şuur sayesinde tecelli eder. Dolayısıyla ilim açısından iki tür gerçekliğimiz vardır: Birisi benliğimize, "ene"mize âid olan ruhsal gerçeklik, diğeri de hâricimize ve etrafımıza âid olan cismanî gerçeklik. Bu iki tür gerçekliğin ikisi de şuur olaylarımıza dâhildir. Böyle olunca bütün kâinatın ilk illetini araştırırken, yalnız mekaniğin değil, ruhsal olayların da vasıflarına hâkim bir ilke aramak mecburiyetindeyiz. Bütün kâinatı hissiz, merhametsiz bir tabiata değil, âlimu's-sırri ve'l-hafâyâ bir zât-ı ecell ü a'lâya teslim etmek ihtiyacındayız.

Yazır dördüncü makalesinde[83] önce hayat ile mekanik dünyanın tabiatı arasındaki farka, sonra hayvanî hayat ile bitkilere özgü hayat arasındaki farka dikkat çekerek, Allâhu Teâlâ'nın varlığına nasıl ulaşılabileceğinin izahını yapar. Buna göre; hayatın mahiyetini mekanik dünyanın tabiatından ayıran ilkenin adı nefs; hayat-ı hayvanîyi hayat-ı nebâtîden ayırt ettiren ilke de vazife-i şuurdur. Şuur, hayvanlarda tekâmül nisbetinde bir çeşitlilik arz eder; insanlığa gelince büsbütün başka bir kemâl kazanır. İnsanın şuuru, akıl ve mantık ve ahlâkî vicdan ile temâyüz eder; iradede başka bir açıklık ve temâyüz hâsıl olur. Bundan dolayı insan şuuru, mâzî ve istiâbale de uzanabilir ve bu sûretle gayb âlemi ile dahi alâkadar olur. Yalnız içinde ve huzurunda bulunduğu olaylar ile kalmayıp kendi hayatından önce ve ölümünden sonra meydana gelen olaylar ile de münasebette bulunur.

> "Fi'l-hâl olan ve cüz'iyyât-ı eşyâya müteallık bulunan şuurlar tevâlî ederek hâfızayı zenginleşdirirken insan bu şuurlar arasındaki münâsabât ve alâkâta

83. Yazır, "İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!", *Sebîlürreşâd*, cild 25, aded 625, s. 2-4.

dahi dikkat edebilmek haâssasına mâlik olduğu için nefs-i beşer, cüz'iyyâta müteallık olan bu şuurları münteşir ve mensûr, yani dağınık olarak tutmakla kalmıyor da herbirini bir diziye koyarak ve bu sûretle onlardan küller yaparak dizileriyle hıfz ediyor, üzerlerinde yine bir şuur ile tahliller, terkibler, tecridler, hareketler, seyirler yapıyor ve bu sebeple kendisinde tasavvurât ve tasdîkât-ı külliyye denilen bir âlem-i meânî hâsıl oluyor ki, biz bu âleme zihin tesmiye ederiz. Cisimler âleminin fezâsı, şuur âleminin zihni... İşte kâinat bu iki muhît-i mütekâbile müntehâ olmaktadır. Cisimlerin fezâsındaki faâliyet, mihânikî kuvvetler ile zihnin fezâsındaki faâliyet de rûhî kuvvetler ile cereyân etmektedir. Bu iki âlemden birine ceberrut âlemi, diğerine melekût âlemi denildiği gibi, birine âlem-i emr, diğerine âlem-i halk dahi denilir. Bu iki âlemin tamâmen müttehid olmadığı âşikârdır. Çünkü birinde bulduğunuzu diğerinde bulamazsınız. Meselâ bir şâirin hülyâları âlem-i zihindedir, fakat hâricde onun bir tahakkuku yoktur, meselâ birisi gözünü yumar, arzdan kamere kurulmuş bir demir köprü tasavvur eder. Hâlbuki gözünü açdığı zaman ortada öyle bir hakikat olmadığını görür. Demek ki zihinde hâricdekinden fazla bir şeyler var. Diğer taraftan cisimlerin fezâsında henüz zihinlerimizin yetişmediği ne kadar hakikatler vardır."[84]

Demek oluyor ki, birbirinden farklı iki âlem vardır, bunlardan zihin dünyasını görmezden gelmek veya cisim dünyasına indirgemek doğru değildir. Bununla birlikte, bu iki dünyayı aralarında hiçbir bağ bulunmayan birbirlerinden bütünüyle başka iki ayrı dünya olarak tasavvur etmek de mümkün değildir. Çünkü böyle olsaydı, insan bulunmazdı ve insanın dış dünya ile hiçbir alışverişi olamazdı. Acıkınca ekmeğe susayınca suya koşamazdı; ilimler, fenler hep yalan olurdu; tabiat denilen şeyde tasarruf etmek şöyle dursun, elini ayağını bile oynatamazdı. Hâlbuki zihnimizdeki tasavvurların irade denilen bir müessir ile cisimlerin fezâsında yer edinebildiğini görüyoruz. Demek ki ruhî kuvvetler ile cismanî kuvvetler ayni şey olmadıkları hâlde başka bir ilkenin tesiri altında birleşebiliyorlar. Bu durumda âlemde insanın konumu nedir? İnsanın mekanik bir cisimden ibaret olduğuna kanaat edilmesi hâlinde onun ilim ve feninden, üretmiş olduğu teleskoplarla semâvâtı seyrinden istifade etmeye çalışmanın anlamı kalmayacağı gibi hissiz ve merhametsiz tabiata galebe edebilmesi için onu teşvîk etmek de anlamsızlaşır. Dolayısıyla insan, eğer mekanik bir cisimden ibaret değilse, kafatası içindeki beyin kitlesinden ibaret hiç değildir.

İnsanın, beyni de dâhil kendi bedeninin en mühim kısımlarından haberdar olması müşahede ile değil, kıyas iledir. Başım ağrırsa derhal duyarım. Çünkü başımla alâkalı bir şuur hâdisesi vardır. Fakat beynimde cereyan eden hareketlerden haberim yoktur. Bunlardan haberim yokken semâda güneş ve ayın

84. Yazır, *a.g.e.* s. 3.

doğuşunu ve batışını görüyorum, ayın ne zaman hilâl, ne zaman bedir hâlinde görünebileceğini hesab ve tahmin ediyorum. Güneş ve ay tutulmalarını bile vukû bulmadan önce biliyorum. Bu durumda hiç unutmadığım ben ve benim şuurlarımı nedir ve nerdedir? Ben bakarken gözüm çalışıyorsa, önündeki gözlük de çalışıyor; fakat gören ne gözlüktür, ne gözdür, ne de beyindir. Gören ancak benim ve ben, ancak bendeyim; ben ne yalnız ruhum, ne yalnız cisimim, ikisinin bir buluşmasıyım.

> "Hâlbuki ben bir mahlûkum, çünkü bundan bir zaman evvel yok idim. Demek ki bir hâlıkım bulunduğunda şüphe yoktur. Benim hâlıkım bir cisim değildir. Çünkü bir cisim olsa idi rûhî kudreti olamaz, benim rûhumu veremezdi. Benim hâlıkım bir ruh da değildir. Zira ruh olsaydı, cismimi ve havâss-ı cismâniyyemi veremezdi, rûhumla cismimi birleşdiremezdi. Binâenaleyh benim hâlıkım hem rûhî kuvvetlerimde ve hem cismânî kuvvetlerimde müessir ve her ikisine mebde-i fâil olabilecek, ruh ile cismimi birleştirerek bir (ben), bir insan yapabilecek bir hâlıkdır ve ben ancak böyle bir hâlıka perestiş eder ve ancak onu ma'bûd tanırım. Bende hayat, ilim ve irâde varsa onda bütün bunların mebdei olan sıfât-ı âliye vardır, bende mihânikî kuvvet ve şiddet varsa onda bütün bunların mebdei olan yed-i kudret vardır. Ben talebeme, çocuklara lisân öğretiyor, ilim ta'lîm edebiliyor, emirler verebiliyorsam onda bütün bunların menbaı, mebdei olan bir sıfat-ı kelâm vardır. Eğer olmasa idi bendekiler olamazdı. Çünkü nâkıs, kâmile illet olamaz. Çünkü yoktan hiçbir şey çıkamaz. Yok iken var olanlar varlıklarını yokluktan değil, yine bir varlıktan almışlardır. Tekâmül kanunu dediğimiz kanunun fennî mânâsı tekâmülü mebde-i mutlak yapmak değildir. Tekâmül mahlûkâtta izâfî bir kânûn-ı rubûbiyettir. Mahlûkât nâkısdan zâide doğru tekâmül ederken bu tekâmülünü mebde-i mutlakın kemâline medyûn olduğundan ehl-i ilim hiçbir vakit zühûl etmez."[85]

Yazır, "*Benim hâlıkım yalnız ruh ve yalnız cisim olamaz.*" hükmünü vermekte tamamen ve zorunlu olarak haklı olduğunu, eğer böyle demezse çelişkiye düşmüş olacağını belirtir. Çünkü kendisi ile ilim ve fen hakkındaki bilgisi, ruhsuz ve kör bir tabiattan ruhlu ve güzel bir insan çıkacağına inanmasına imkân vermez. Yazır'a göre kendisini, kendi akıl ve şuurunu karşısında göremeyen insanın, hâlıkını teleskoplarla aramaya kalkmaması gerekir. İlâhî sanatı görmek ve anlamak için semâvâtı müşahedeye dalmak çok güzel bir şey olsa bile bu müşahededen beklenen faydanın hâsıl olabilmesi insanın kalbine mâlik olması ve şuuruna dikkat edebilmesi şartına bağlıdır. Dolayısıyla Hak Teâlâ'ya bu âlemde ancak akıl ve kalb ile varılır. Cemâl-i ilâhî dünyada sezilir, inanılır,

---

85. Yazır, *a.g.e.* s. 3-4.

âhirette erilir, görülür ve hiçbir zaman ihâta olunamaz. İsbât-ı vâcib'ın ancak aklî çıkarım ile olabileceğini, beş duyuya dayalı ispatın ancak âhirette gerçekleşeceğini söylemesi ve âlemdeki evrimi inkâr yerine, evrimin imkânını Allah'ın varlığına bağlaması ile Yazır, Richard Swinburne gibi günümüzün önde gelen bazı Batılı din felsefecilerini öncelemiş olmaktadır.

Allâhu Teâlâ'nın bilgisine nasıl ulaşabileceğimizin yolunu bu şekilde göstermiş olan Yazır, beşinci makalesinde,[86] sahip olduğumuz bilgileri kesinlik derecesi açısından tahlil eder. *Hakka'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *ilme'l-yakîn* olmak üzere bilgimizin kesinlik açısından üç derecesinin olduğunu belirttikten sonra Allah hakkındaki bilgimizin kesinlik derecesinin tahliline girişir. Buna göre "Ben varım" dediğim zaman, *hakka'l-yakîn* bir şey ifade ederim. Burada bilen ve bilinen bir şeydir. Fakat "Benim bedenim var." ve "Ayağımın altında arz, başımın üstünde semâ var." dediğim zaman da, *"ayne'l-yakîn"* bildiğim şeyleri ifade etmiş olurum. Burada bilinen, bilenin kendisi değil, yanında ve huzurundadır; bütün şuhûd-ı hâriciyemiz bu kabildendir. Nihayet "Arz bir küredir ve benim gibi daha önceden yok iken sonradan olmuşdur; bunu ve bunun gibi sair ecrâmı yapan bir hâlık vardır." dediğim zaman da *"ilme'l-yakîn"* bir şey ifade etmiş olurum. Bununla ben, kendisi gıyâbımda ve fakat eser ve delilleri huzurumda bulunan şeyleri bilirim; işte bizim bütün ilim ve fen dediğimiz şey bu üçüncü kısımdan ibarettir ki, bizi *ayne'l-yakîn* bildiğimiz huzurumuzdaki şeylerden, *"ilme'l-yakîn"* bildiğimiz gıyâbımızdaki şeylere götürür. Hiç şüphe yoktur ki, ikisinin de temeli *"hakka'l-yakîn"* olan bilgimizdir ki, benliğimizin kendisidir, yani kalb ve vicdanımızdır. *Kalbimiz hakka'l-yakîn kuvvetiyle ayne'l-yakîni ve ayne'l-yakîn kuvvetiyle ilme'l-yakîni bulur. Bu sûretle en yakından en uzağa gider, sonra mütekâbil bir gayretle ilme'l-yakîni ayne'l-yakîne ve ayne'l-yakîni hakka'l-yakîne dönüştürmeye çalışır.*

Bizi huzurunda bulunduğumuz varlıklarla ilgili ayne'l-yakîn bilgi düzeyinden gıyâbımızda bulunan mevcûdatla ilgili ilme'l-yakîn bilgiye ulaştıran vâsıta, "illiyet" kanunudur. Biz ancak bu kanun sayesinde illet ile ma'lûlü ayırt eder; birinden diğerine geçe geçe ezel ve ebedle ilgili en uzak mâlûmâta ulaşırız. Bu kanunun bir ucu hakka'l-yakîn kendimizde, diğer ucu da ilme'l-yakîn vâsıl olabileceğimiz mevcûdâttadır. Bir illet ve ma'lûl alâkası demek olan, illiyet kanununa göre, "Önceden yok iken sonradan vücûda gelen her mevcûdun bir illeti vardır." Eğer böyle olmasaydı o şey kendi vücudunu kendisi meydana getirmiş olurdu.

İllet, ma'lûl ve bu ikisi arasında kurulması muhtemel ilişki türleri üzerinde durduktan sonra Yazır, Allah'ı enfüsî ve âfâkî âlemin illet-i ûlâsı olarak ispat etme süreci ve şekilleri hakkında değerlendirmelerde bulunur. Bu çerçevede sudûr

86. Yazır, "İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!", *Sebîlürreşâd*, cild 25, aded 626, s. 17-19.

nazariyesi ile yoktan yaratma inancını karşılaştırıp, yoktan yaratma inancının sudûr nazariyesine göre daha tutarlı ve Kur'an-ı Kerim'e daha uygun olduğu sonucuna ulaşır. Sonuç olarak hakka'l-yakîn olan kendi varlığını, ayne'l-yakîn olan hadis kâinatı müşahede ederek, akıl, mantık ve vicdanı ile ilme'l-yakîn bir iman ve itikada ulaştığını belirtir. Gelinen bu noktada üzerinde duracağı anahtar soru, bu ma'rifetin, ilme'l-yakîn vâsıl olunan bu iman ve itikadın insana her açıdan kâfî olup olmayacağı sorusudur. Yazır'a göre bir hakikati keşfetmekle ondan bi'l-fiil istifâde edebilmek arasında büyük bir fark vardır. Dolayısıyla; insanın ilme'l-yakîn vâsıl olduğu bu hakikate, ayne'l-yakîn ve hatta hakka'l-yakîn vâsıl olabilmesi için fiilî ve amelî olan diğer bir yola ihtiyacı vardır. Bu yol ise irâde yoludur.

SONUÇ

Hamdi Yazır, hayatını, sadece dersiâm olarak akademik çevrelerde geçirmemiş, bir İslâm Akademisi niteliğindeki Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye başkanlığı gibi idarî görevleri yanında, Osmanlı cihan devletinin en sıkıntılı dönemlerinde önce Evkâf Nâzırlığı/Vakıflar Bakanlığı sonra A'yân Meclisi üyeliği gibi siyasî görevler üstlenmiş; Cumhuriyet Dönemi'nde önce idamla yargılanmış, sonra dönemin belki de en önemli dinî projesi olan Kur'an-ı Kerim tefsirini yazmakla görevlendirilmiş olan Osmanlı'nın yetiştirdiği çok yönlü bir düşünürdür. Sözünü ettiğimiz ilmî, idarî ve siyasî birikimiyle önce altı yüz yıllık bir cihan devletinin yıkılışına sonra da farklı bir konsept ile yeni bir devletin kuruluşuna etkin tanıklık etmiş bir aydındır. Düşünce dünyasının Doğu ve Batı kültür havzalarını içine alacak kadar geniş ve derinlikli olduğu, hem ele aldığı konulardan hem de konuları analizinden açıkça anlaşılmaktadır. Bunda kendisini çok iyi yetiştirmiş klasik bir İslâm âlimi olması yanında, İslâm ve Batı felsefesi ile mantık alanındaki birikiminin güçlü olmasının; ulûm-ı İslâmiyye'nin meselelerine hâkim olduğu kadar klasik ve modern felsefî problemlerden de haberdar olmasının katkısı büyük olmalıdır. Bu sayede İslâm dünyasının temel düşünce problemlerini, bu problemleri ortaya çıkartan sebepleri değerlendirmiş; özellikle Hıristiyan Batı düşüncesi ile İslâm düşüncesini, metafizik ve ilâhiyâtın temel konularında mukâyese etmiş; İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı teorik ve pratik problemlerini vukûfiyetle tahlil etmiştir. Yaptığı tahliller, teorik ve pratik problemlere teklif ettiği çözüm önerileri, aradan geçen zamana rağmen değerini hâlâ korumaktadır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Osmanlı'nın yetiştirdiği bir İslâm âlimi olarak Yazır'ın, âhir ömründe, bir felsefe kitabını Fransızcadan tercüme etmeye ihtiyaç duymasına karşılık, Cumhuriyet'in doksanıncı yılında ilâhiyat fakültelerinden felsefe derslerinin kaldırılmaya teşebbüs edilmesi dinî düşüncenin seyri açısından oldukça düşündürücüdür.

KAYNAKÇA

Bolay, S. Hayri. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınevi, 1996.

Janet, P.-Seailles, G., *Tahlili Felsefe Tarihi Metâlib ve Mezâhib Maba'dattabîa ve Felsefe-i İlâhiyye*, (çev. Elmalılı Hamdi), İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341.

Paksüt, F., "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993.

Subaşı, H., "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993.

Yazıcı, N., "Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993.

Yazır, Muhammed Hamdi, "İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!", *Sebîlürreşâd*, cild 24, aded 622, 23, 24, 25, 26. İstanbul 1340.

——— , "Dîbâce", P. Janet-G.Seailles, *Tahlili Felsefe Tarihi Metâlib ve Mezâhib Maba'dattabîa ve Felsefe-i İlâhiyye*, (çev. Elmalılı Hamdi), İst., 1341, Matbaa-i Amire, içinde.

———, *Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*, c. I, II, III, IV, VI, İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

FERÎD KAM

Süleyman Hayri Bolay*

HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Ö. Ferid Kam, 1864 yılında İstanbul Beylerbeyi'nde doğdu. Babası askerî tabib Ahmet Muhtar Paşa'dır. Dedesi birinci ordu meclis kâtipliğinden emekli Sadık Efendi'dir. Ferid Kam'ın daha önceki dedeleri Çankırılı olup "Deli Kurdoğulları" lâkabıyla anılırdı.

Ferid Kam'ın annesi Fatma Fitnat Hanım'dır. Anneannesinin kocası Çankırı'nın Çerkeş ilçesinden olup "Molla kuzu" ailesinden Emin Efendi'dir. Ferid Kam bu aile lâkablarına telmihen, "Nasıl olmuş da kuzu ile kurdun bir araya gelmesinden biz ortaşa çıkmışız" dermiş. Ferid Kam'ın anne tarafından dedesi Müderris Süleyman Efendi'dir. Bu zat II. Abdülhamid'in annesinin evlatlığıdır. Süleyman Efendi'nin babası ise "Sadâret Kethüdalığı", "Reisül küttâblık" ve "tersane emînliği" gibi görevlerde bulunmuş Ömer Vahit Efendi'dir.

Ahmet Muhtar Paşa 1849'da Fatma Fıtnat Hanım'la evlendikten sonra Hâlit adında bir oğlu olmuş, bu oğlu daha sonra Denizli'de hekim olarak vazife görürken ölmüştür. Ferid Kam ailenin üçüncü çocuğudur.

Ahmet Muhtar Paşa neşeli, nüktedan, mizahı seven bir kimse olup iradesinin kuvveti ve cesareti ile tanınmıştı. Kendisi, II. Abdülhamid ile veliahd iken, bir vesileyle tanınmış, bu tanışma, beraber tavla oynayacak ve çeşitli sohbetler-

* Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi.

de bulunacak kadar ilerlemiştir. Veliahd Abdülhamid, padişah olduktan sonra, saraydan uzak duran A. Muhtar Paşa, Padişahın aklına gelip çağırmasına kadar saraya gitmemiştir. Davete icâbet ederek saraya gelişi, onun "paşa" ünvanıyla harem dairesine doktor olarak girmesine yol açmıştır. Kendisi II. Abdülhamid'in idaresinden memnun kalmadığı için padişaha karşı soğuk durmuştur.

A. Muhtar Paşa, misafirsever olduğu için evlerinde misafir eksik olmazdı. Evde sık sık musiki ağırlıklı sohbetler tertip ederdi. Bu musiki sohbetlerine devrin tanınmış bestekârlarından Asım Faik, Sâlim ve Esvapcıbaşı Rahmi, Kemençeci Vesilâkı gibi kimseler de katılırdı. Böyle musiki meclisleri tesirini daha sonraki yıllarda göstermiş olup Ferit Kam bir ara Tanburî Ali Efendi'den ders almış ve sonra bırakmış; fakat oğlu Ruşen Kam, tanınmış bir tanburî, kemençe üstadı ve musıkinaş olarak kendisini göstermiştir.

Ferid Kam'ın annesi Fatma Fıtnat Hanım terbiye ve nezâketi ile dikkati çeken bir hanımefendi idi. Aynı zamanda çok dindar ve ihlâslı olan bu hanımefendi, İslâmî yaşayışında daima örnek olmuştur. Beş yaşında namaza başlamış ve 80 senelik ömründe ibadeti aksatmamıştır.

Öğrenimi

Ferid Kam, ilköğrenimini Beylerbeyi Rüştiyesi'nde tamamlamıştır. Aynı zamanda bazı hocalardan özel olarak çeşitli dersler almış, bilgi ve kültür hazinesini genişleterek ufkunu açmıştır. Babası oğlunun da kendisi gibi hekim olmasını istiyordu. Bu sebeple onu "Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye"ye verdi. Ferid Kam'ın mizacı, laboratuvarda ve ameliyat masalarında saatlerce vakit geçirmeye müsait değildi. Bundan dolayı, iki senelik tıp tahsilinden sonra ayrıldı. 1882'de imtihanını kazanarak "Mekteb-i Hukuk"a girdi. 1883'de babasının âni olarak vefat etmesinden dolayı hukuk mektebine de ara vermek zorunda kaldı. Bundan dolayı, kendini özel derslerle yetiştirme ve öğrenme merakını gidermeye çalıştı. Fehmi Efendi'den Arapça, Keşmirli İskender Efendi'den Farsça, Polanya asıllı Hayrettin Efendi'den de Fransızca dersleri aldı. Kendisi bu faaliyetlerinde devrinin tanınmış âlimlerinden Nüzhet Efendi'den çok yardım görmüş, onun ilim ve irfanından istifade etmiş, dolayısıyla; kendini ona karşı çok minnettar hissetmiştir. 17-18 yaşlarında Nüzhet Efendi'den iki yıl ders alan Ferid Kam hocası hakkında "Üstad'ı Mübeccelim-Yüce Üstadım" tabirini kullanmış, onu şöyle vasfetmiş: "Merhum ruhu hafîf, sohbeti lâtif, kendisi fevkâlede nâzik ve zarîf olan bir nüsha-i Kübra-yı marifet idi". (Rahmetli ruhu neşeli, sohbeti haz veren, çok nazik ve ince, büyük bir bilgin örneği idi.)

Kısa zamanda ilerlettiği Fransızca, Arapça ve Farsça onun ufkunu daha da genişletmişti. Fakat onun araştırıcı ve tatmin bilmeyen zekâsı derinlere dalmak

istediğinden, vazifesi dışında vakit buldukça medrese öğreniminin bir başka şekli olan cami derslerine devam etmeye başladı. Fatih Camii'ndeki bu derslere büyük bir intizam ve gayretle devam etmiş ve 1885 senesinde müderris Mustafa Asım Efendi'den "İcazetnâme" (diploma) almıştır.

Araştırma Merakı ve Şüpheciliği

Onun doymak bilmeyen zekâsı, hiçbir şeyle tatmin bulmuyordu. Bir taraftan cami derslerinden edindiği İslâmî ilimlere dair bilgiler, sohbet ve ders üslûbu; diğer taraftan Batı'nın felsefe sistemleri, araştırma metodları, felsefe okulları ve öğretileri onda yeni ufuklar açıyor, kalbinde ve kafasında yeni yeni şüpheler uyandırıyordu. Şüphenin birini gidermek için yeni bir araştırmaya giriyor; fakat daha başka şüphelere sürükleniyordu. Bu devrede, Ferid Kam şiddetli bir fikir bunalımına düşmüştü. Akşamları eve geldiğinde başını göstererek "*hanım burada kıyametler kopuyor, korkuyorum*" dediği zamanlar olmuştur. Bu bunalımdan kurtulmak için filozoflardan, tanınmış tarikat şeyhlerine kadar başvurmadık kapı bırakmamıştı. Sonunda Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin "Mesnevi" adlı meşhur eseri imdada yetişmiş, Mesnevî'nin tuttuğu ışık, verdiği feyiz ile bir hayli huzur ve sükûna kavuşmuştur. Bu ikinci devre Meşrûtiyet'e kadar devam etmiş, ondan sonra Ferid Kam'ın öğretme devresi başlamıştır.

Ferid Kam, 1889'da Fatma Rukiye Hanım ile evlenmiştir. Bu evlilik tarihini, not defterine şöyle kaydetmiştir:

"Emr-i ilahî ve sünnet-i Peygamberî üzere Fahri Bey merhumun kerîmesi Fatma Rukiye Hanım ile 307 Şaban-ı Şerîfin birinci cumartesi günü resmî akd-i âcizânem icra edildi. Allah tarafeyn hakkında hayr-ı mahz ve mahz-ı hayr eylesin. Amin, bihürmet-i Seyyid'il-mürselîn."

Bugünkü dilde ifade edersek:

"Allah'ın emri ve Hz. Peygamber'in Sünneti üzere rahmetli Fahri Bey'in kızı Fatma Rukiye Hanım ile 307(1891) Şaban-ı Şerîfin (Ramazandan önceki ay) birinci cumartesi günü bu aciz kulun nikâh merasimi icra edildi. Allah her iki taraf hakkında sırf hayır ve hâlisane iyilik nasîbetsin. Amin! Allah'ın peygamberlerinin efendisi hürmetine." dememiz lâzım.

"Ferîd Kam o sırada Maarif Nezareti'nin (Milli Eğitim Bakanlığı) açmış olduğu Fransızca öğretmenliği imtihanını kazanmış 200 kuruş maaşla Beylerbeyi Rüştiyesi'ne Fransızca öğretmeni olarak tayini çıkmıştır (1 Ekim 1888).

1914'te Darülfünun (Üniversite) Türk Edebiyatı müderrisliğine (Profesör) tayin edildi. (5 Ocak 1914) Hariciye Nezareti'ndeki vazifesinden kendi isteğiyle emekli oldu.

1 Eylül 1917'de Süleymaniye Medresisi'nde Umumi Felsefe Tarihi müderrisliğine başladı. 1918'de "Darül- Hikmet'il-İslâmiye" (İslâm Akademisi) üyeliğine atandı. 1. Dünya Harbi'nden sonraki mütareke döneminde yapılan üniversite ıslahatında verdiği dersler kaldırıldığı için açıkta kaldı. Fakat fazla vakit geçmeden 25 Ağustos 1919'de Edebiyat Fakültesi'ne konan "Metinler Şerhi" müderrisi olarak tekrar üniversiteye döndü. 1922'de Ankara'da "Tetkikât ve Te'lifât-ı İslâmiye Heyeti" üyeliğine tayin edildi ve bu esnada heyetin yayınları arasında bazı eserleri neşredildi. 1923'de Süleymaniye Medresesi'nde "Felsefe Tarihi" dersleri vermeye başladı. 1924'te Darülfünun İran Edebiyatı tarihi müderrisliğine tayin edildi. Dokuz yıl bu vazifede kaldıktan sonra Darülfünun lağvedilip yeni üniversitelerin kurulması üzerine üniversite ve vazife dışı kaldı (31 Temmuz 1933).

Üstâd Ferîd Kam'ın bundan sonraki hayatı kendi köşesine çekilmiş olarak, biraz da yalnızlık ve üzüntü içinde geçti. Vaktini okumak, okutmak ve araştırmakla geçirdi. Talebelerinin eski metinleri anlatmakla karşılaştıkları müşkülleri çözmekte yardımcı oldu; böylece teselli buldu.

Nihayet on senelik bir aradan sonra 1943 senesinde Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ne İran Edebiyatı profesörlüğüne tayin edildi. Zevkle ve hevesle bu dersi vermeye koştu.

21 Mayıs 1944 Pazar günü akşamı seksen yaşında iken vefat etti. Ölümü tam bir sükûnet, iman, teslimiyet ve şuur hâliyle oldu.

İlmî Hayatı ve Şahsiyeti

Ferid Kam okuma ve araştırma sahası olarak şu üç sahayı seçmiştir: Edebiyat, din ve felsefe. Tarih de yardımcı saha olarak bunlara ilave edilebilir. Onun araştırıcı zekâsı, doymak bilmeyen okuma ve öğrenme açlığı, onu küçük yaştan itibaren simyadan kimyaya, nücum ilmine (astroloji), efsaneden tarihe, kelâmdan tasavvufa, edebiyattan felsefeye kadar hak bâtıl her şeyle meşgul olmasına yol açtı; bu gayretle her alâka duyduğu alanın derinliklerine nüfuz etmek için uğraşmıştır.

Ferid Kam'ın araştırma iştahı, kendisinden zevkli bir fikir idmanı hâline gelmiştir; onun bu merakı ve idmanı ona, anlaşılması en güç beyitleri bile, fazla düşünmeden çözme alışkanlığı kazandırmıştır. Dolayısıyla; eski bir beyitte yeni bir anlam keşfetmek için, her defasında yeni bir eser okuyormuş gibi davranır; eski bilgilerin kesirinden kurtulmaya çalışarak zekâsının serbest çalışmasına fırsat verir, zihnini daima uyanık tutardı.

Ferîd Kam, edebiyat tarihiyle yakından ilgilenmiş, fakat o bir edebiyat tarihi meydana getirmeyi düşünmemiştir. Bunun için şairlerin hayat hikâyeleri

yerine, eserleriyle uğraşmış; onların eserlerinde kullandıkları kelimeler, manzumlar ve terimler üzerinde durmuş, böylece edebî metinlerin açıklamasını (şerhini) esas uğraşma alanı seçmiştir. Ferîd Kam, kelimeleri kendisine bir sermaye olarak görür, onları ayrı bir "âlem" olarak kabul ederdi. Böylece zengin bir kaynak olarak şâir Bâki'yi tercih ederek ele aldı.

Onun metin şerhindeki metodu şudur: Şâirleri bizzat kendi eserlerinde tanımak, böylece eserden, eseri yazana yahut "Eserden Müessire" ulaşmaktır. Onu Darülfünûn'daki "Edebiyat", "Asâr-ı Edebiye Tetkikatı" ve "Şerh-i Mütûn" adıyla okuttuğu dersler onu bu metodu devamlı kullanmaya sevk etmiştir.

Ferîd Kam, şairler hakkında konuşurken, peşin hükümlerden kurtulmaya çalışmış, başkalarının etkisinde kalmamaya dikkat etmiştir. Kendisinden önceki fikirleri araştırmadan taklit etmek yoluna gitmemiş, yine de objektif kalamadığı zamanlar da olmuştur.

Bir kısım divan şâirinin hüner göstermek için düştükleri yapmacıklığı (tasannu) hiç sevmemiştir. Kendisi sadelikten hoşlanmasına rağmen, bazı eserlerinde oldukça ağdalı bir dil kullanmıştır.

Sevdiği divan şâirleri arasında Nef'i, Fuzulî ve Şeyh Galip gibi büyük isimler vardır. Nef'i'yi, ahenk ve ihtişamından, Nedim'i zarafet ve inceliğinden dolayı beğenir, Fuzulî'yi derin ve içli bir şâir olarak takdir eder, Şeyh Galib'i renkli ve düşündürücü bulurdu. Fâzıl ve Vasıf'i Türk dilindeki tasarrufları açısından beğenir, ama şiirlerini basit ve bayağı olarak görürdü.

Ferîd Kam, divan şiirinin düşkünü olduğu kadar halk şiirini de çok severdi. Hatta gençliğinde Âşık Ömer'in divanını olduğu gibi bir deftere yazmıştır ve sonuna şöyle bir not düşmüştür: "Aşık-ı billâh şâir-i dilâgâh Âşık Ömer merhumun eş'arı, tabîî ve millî eş'arın fikrimce üs-sül'esası olsa yeridir... " Notun kalan kısmında Osmanlı şairlerinin ekserisinin acemi ve "câm-ı cemi" taklide düştükleri için onların sözlerine tabiî ve selîkî şiir denemeyeceğini ifade eder.

Hakânî'deki ihtişamı takdir ederdi. Hakânî'ye nâzîre yazabilecek kadar Farsçaya hâkim, Farsça ve Arapçada şiirler ve beyitler yazmıştır ki bunlar çok kıymetlidir.

Türk, Fars ve Arap edebiyatlarının derinliğine dalması, onu Batı edebiyatına yöneltmekten alıkoymadı. O, zaman zaman Batı'ya döner ve Fransız şairlerini okurdu. Aynı zamanda felsefî eserleri okumaktan ve filozofların sistemlerini incelemekten geri durmazdı. Daha çok 18. yüzyıl filozofları ile 19. asır romantiklerini beğenirdi.

Eserleri

Asâr-ı Edebiye Tetkikati, M.E.B. yayınları Ankara, 2003)

İran Edebiyatı Tarihi: İstanbul 1927, 296 sayfa,

Avrupa Seyahatında müşahedelerini anlatan mektupları. Bkz: Nergiz Yılmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000, 109 sayfa.

Sâbit ve Bâki Hakkında İnceleme: Bazı ısrarlar üzerine ve zamanın şartları icabı olarak, Ferîd Kam'ın 1922'de bazı gazetelerde yayınlanmış makalelerinden meydana gelmiş bir eserdir.

İran Edebiyatı Tarihi: İstanbul 1927, 296 sayfa.

F. Kam felsefi fikirlerini da çok şu eserlerde ortaya koymuştur *Dini-Felsefi Musahabeler* (1329), *Vahdet-i Vücud* (1331), *Kınalızade Ali Çelebi* (D. Ed. Fak. Mecmuası, Eylül 1332), *Felsefe Tarihi Notları*, *Dini-Felsefi Musahabeler* (1329), *İlm-i Ahlâk* (Emile Boirac'tan, 1339-41), *İlm-i Mabedettabia* (Emile Boirac'tan, 1339-43)

Vaazlar: 1918'de Şeyhülislâmlık tarafından kurulan "Darü'l-Hikmet'il-İslâmiye" (İslâm İlim Akademisi), Mütakere yıllarında, halka dini irşatlarda bulunmak üzere üstad Ayasofya gibi camilerde görevlendirildi. Bu vaazları, her çeşit insana hitap edebildiği için çok ilgi toplamış ve tatmin edici olmuştur. Bu vaazlar Sebilürreşad'da ve sonra da "Ceride-i İlmiye"de yayımlanmıştır.

Felsefe Tarihi Notları: 1917-22 yılları arasında Süleymaniye Medrese-i Mütehassisi'nde verdiği UmûmiUmûmi Felsefe Tarihi notlarından meydana gelmiştir. Bu notların ilk kısmı İlk Çağ Yunan Felsefesine ait olup Thales'ten başlayıp İlk Çağ sonuna kadar gelmektedir. 91 varak olup bazı sayfalar boştur. Ferîd Kam, zaman zaman araya girerek kendi fikrini söylemektedir. Meselâ Elealı Zenon'un zaman ve hereketin yokluğuna dair fikrini kanıta dayanarak tenkid etmektedir. Eser, Dr. Nazmi Özalp arşivindedir.

Hall-i Mesele-i Tabiat: 49 yaprak olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma hâldedir (İ. İ. Hakkı bl. No. 1036).

Felsefe Lügatı Notları: Yazma hâlde Dr. M. Nazmi Özalp Bey'dedir.

Makalelerinin tam listesi Dr. Halil Çeltik'in yayıma hazırladığı "Asâr-ı Edebiye Tetkikâtı" adlı eserinin baş tarafında mevcuttur. Ankara, 2003, S: 16,21

Edebiyatımızda hoca olarak "Rakipsiz bir otorite" olan F. Kam, dili kullanmataki ustalığını ve titizliğini fikri eserlerinde de göstermiştir.

Kendisine "Filozof" denilmesine sebep olan ilk iki eseridir.

Farsça Şiirleri: Ferîd Kam, Farsça şiirler de yazmıştır. Bunlar arasında Afgan Kralı Emanullah Han için yazdığı uzun manzume ayrıca basılmıştır (İstanbul, Efkat Matbaası, 1928).

Hayatı hakkında daha geniş bilgi Dr. Nazmi Özalp'in "Ömer Ferîd Kam, Ankara, 2000" adlı eserinde ve bizim "Ferid Kam, Ankara, 1988" adlı eserimizde mevcuttur.

Manzumeleri

Türrehat: İstanbul, 1303, kerabet ve kapsar matbaası 44 sayfalık bir kitap olup Ferîd Kam'ın 17-22 yaşları arasında yazmış olduğu şiirleri ihtiva eder. "Türrehât" kelime mânâsıyla "önem verilmeyen saçma sapan şey" anlamına gelir. Burada işlediği konular arasında sevgi, hakikat, kabristan, hayret gibi konular başta gelir. Kitaptaki şiirlerde vezin bakımından uzatma, kısaltma ve kafiyelere pek dikkat edilmemiştir. O bu şiirlerin daha çok yenilerinin meselâ o zamanın yenisi olan A. Hamid'in ve diğer bazı şâirlerin tesirinde kalmıştır.

Edebî Cephesi

Doymak bilmeyen araştırma ve okuma iştahı onu simya, kimya, hey'et (Astronomi) ve efsaneden, kelâm tasavvuf ve felsefeye kadar hak ve bâtıl her şeyle meşgul olmaya ve bunlara az-çok nüfuz etmeye sevk etmiştir. Bu bakımdan anlaşılması en zor beyitleri bile zorlanmadan çözme melekesi kazanmıştır. Aynı iştah, tecessüs ve heves onu, Türk, Fars ve Arap edebiyatlarının derinliğine daldırmış, bununla da kalmayıp zaman zaman Fransız şiirlerini okumak ihtiyacını duymuş, bilhassa, 18 ve 19. yüzyıl romantiklerinden hoşlanmış, Lamartin'in bir şiirini de Türkçe'ye çevirmiştir. Divan şiirine çok düşkün olmakla beraber, halk şairlerini de sevmiş. Aşık Ömer'in bütün şiirlerini defterine geçirmiş ve onu "Millî Şiirin Üs-ül-esası" olarak görmüş. Acem taklidinden kurtulamayan çoğu Osmanlı şairini şiddetle tenkid etmiş, şiirlerini de hiçe saymıştır.

Ferîd Kam, felsefedeki "Süreklilik Kanunu"nu edebiyata tatbik ederek geçirdiği değişikliklere rağmen bugünkü edebiyatı anlamak için, önceki edebiyatı sırasıyla gözden geçirmek, aralarındaki münasebetleri ortaya koymak gerektiğini ileri sürmüştür. "Asarı Edebiye Tedkikatı" adlı eserinin önsözünde böyle bir araştırmanın, tarihin delaletiyle milletin sosyal ve ahlâkî durumunun ve medeniyetteki işgal ettiği mevkii ortaya koyacağını belirtmektedir. San'atla ahlâk arasında sıkı bir münasebet olduğuna inanan Ferîd Kam, "İran Edebiyatı Tarihi" adlı eserini, ders notlarını geliştirerek tenkidli bir tarzda neşretmiştir. Baki ve Sabit gibi divan şairleri hakkında müstakil incelemeler yapan F. Kam, Sabit hakkındaki araştırmalarıyla tanınmış olan müsteşrik J. Rypka tarafından ögülmüş ve araştırması taktirle karşılanmıştır.

F. Kam daha sonra yazdığı manzumeleri, kıta ve rubaileri seçmeye tâbi tutarak bir defterde toplamıştır. Bu defterdeki şairliğe dair şu sözleri dikkati çekicidir: "Şairlik mevzuun söz söylemek değildir. Şuûn ve hadisatı tahlil ve tedkik ile ondan his ve hayali tatmin, akla gelmeyen âlemler îcâd eylemek, göstermek demektir." Bu defterde seçtiği manzumeler daha sanatkârane, daha olgundur. Kendisi de eski kararsızlıklarını geride bırakmıştır. Bu manzumeler arasında; "Köylü ile Ayı", "Horozla Doğan", "İki Tilki" başlıklı hece vezniyle yazılmış çocuk masalları da vardır. F. Kam, bütün bu manzumeleri daha ziyâde felsefi fikirlerini ifade için kaleme almıştır. Bunlardan başka, Kıta ve Rubaileri de mevcuttur. Bunlar, onun şahsiyetlerini ortaya koyan vesikalar gibidir. F. Kam bu "hâkimâne/filozofça" ve "Arifâne" kıtalarında eski edebiyatımızdaki klasik çerçevenin dışına taşarak âleme ve insanlara daha geniş bir açıdan bakma imkânı bulmuştur. Bu hâkimane kıtalarından birkaç misal verelim:

Akil geçinen güzide nev'in
Aldanmağa ihtiyacı vardır.
İnsanla doğan bu eski derdin
Zannetmeyiniz ilacı vardır

* * *

Sahte kanaatle çıkıp ortaya
Yoka işin lâf ile kandır beni
Boş yere israfı nefes eyleme
Önce inan sonra inandır beni

* * *

Hurafatı cihâna hakim etmiş
Bakın insandaki bâtıl sebata
Yalanlarla donatmış kâinatı
Düzenlerle düzen vermiş hayâta

* * *

Arkadan dil uzatan itlere verme kıymet
Yedikleri herzeyi göm toprağın altına
Her havlayan köpeğe bir taş atarsan eğer
Taşın dirhemi çıkar gitgide bin altına

* * *

İman ile eyle nazar
Dünya elem dünyasıdır
Dünyada rahat istemek
Divaneler hülyasıdır

* * *

Yerler sağır gökler sağır
İşin yoksa bar bar bağır
Oturacak yer değildir
Yola düzül ağır ağır

* * *

Ne taaccüb ediyorsun buna dünya derler
Yenilen herzelere onda nihayet yoktur
Yerin altında öküz var mı dedi, bir meczub
Onu bilmem dedim, üstünde fakat pek çoktur

Dinî Felsefî Musahabelerin Muhtevası: (İstanbul, 1329, Sırat-ı Müstakim Matbaası)

Ferîd Kam "Sırat-ı Müstakim" Dergisi'nde yayımladığı dinî felsefî mâhiyetteki makalelerini bir araya getirmiştir. Esas itibarıyla eser gençler için hazırlanmıştır.

"*Dinî-Felsefî Muhasebeler*", sekiz sohbetten meydana gelmiştir.

Bu sohbetler, kendi iradesiyle, "İsbat-ı Vâcip", peygamberliğin mahiyeti, kaza ve kader meseleleri ile dinsizliğin mahsurları vs. gibi mühim bahisler üzerinde akla ve nakle dayanarak durmak, derinliğine ulaşılması imkânsız olan dinsizlik gayyasının kenarında dolaşmak isteyen kalplere akıbetin korkunçluğunu göstermek gayesini güder. Ferîd Kam'ın bu kitaptaki fikirlerini şöyle özetleyebiliriz:

Ferîd Kam, *İlk Sohbette*: Kur'an'da her şeyin bulunup bulunmadığı sorusuna cevap arıyor. Dinin üstünlüğünden, insanları huzura kavuşturmasından bahisle, ortadan kalkması hâlinde insanlığın düşeceği kötü duruma işaret ederek Kur'an'ın bir din ve ahlâk kitabı olduğunu vurguluyor.

İkinci Sohbette: Hollandalı şarkiyat bilgini (Müşteşrik) Dozy'nin, İslâm tarihi üzerine yaptığı araştırmalarındaki, İslâm'a dair bazı iddialarına cevap veriyor. Ferîd Kam Hz. Musa'ya veya Hz. İsa'ya da Hz. Peygamber'e yaptığı gibi hücum edip edemeyeceğine sorarak onun garazkârlığını ortaya koyuyor.

Üçüncü Sohbette: Din ve dünya ilişkileri ile dindardaki saadet mayası, ilim ve felsefî münasebetleri üzerinde duruyor.

Dördüncü Sohbette: Kâinatın durumu, yaradılışı, âhenk ve tabiat üstü âlemden söz ederek, maddenin mahiyeti üzerinde yoğunlaşıyor.

Beşinci Sohbette: Ölüm problemi üzerinde duruyor. Kabir hayatı, ölüm ötesi âlem, ruhun durumu, yaradılışın sırrı ve dış âlemin ruha olan etkisinden bahsediyor.

Altıncı Sohbette: Cüz'i İrade ve insan hürriyeti meselesi üzerinde duruyor. Kaza-Kader problemini ele alıyor. Deterministlerin kör kaderci anlayışlarını tenkid ediyor.

Yedinci Sohbette: İyiliğin, kötülüğün kaynağı gibi, çok eski ve çok önemli ahlâkî problemler üzerinde duruyor. İyimserliğin ve kötümserliğin ahlâkî bakımdan durumunu değerlendiriyor.

Son Sohbette: Daha çok dış âlemin varlığı meselesini tartışarak, idealist açıdan bir değerlendirme yapmaktadır.

Bu kitap ele aldığı konuları, metodu ve soruları takdim tarzı bakımından günümüzde de tazeliğini korumaktadır.

Ferîd Kam, araştırmakla doymak bilmeyen bir zekâya ve hiçbir araştırmayla tatmin olmayan bir akla sahipti. Onun esas araştırma sahası edebiyat, din ve felsefe idi. Tarih de yardımcı saha sayılırdı. Aslında zihninde beliren şüpheleri gidermek için dalmadığı saha ve karıştırmadığı kitap yok gibiydi. Kuvvetli Arapçası, Farsçası ve Fransızcası vardı. Tıpta ve hukukta okudu, fakat imkânsızlıklar yüzünden ikisini de bırakmak zorunda kaldı. Eksiklerini cami derslerinden ve özel hocalardan aldığı derslerle tamamladı.

Ferîd Kam'ın kafasında ve kalbinde sık sık beliren şüphelerden kurtulmak için bin bir çareye baş vurduysa da en sonunda Mevlânâ'nın "Mesnevî" si imdadına yetişmiş, Mesnevî'nin tuttuğu ışık, verdiği feyz ile uzun süre huzur ve sükûna kavuşmuştur.

Merhum Ferîd Kam, umumiyetle sohbeti çok sever ve sohbet etmek için bilgisine, ahlâkına, saygısına ve faziletine inandığı kimseleri arar, onlarla iyi münasebetler kurar, sohbetlerini devam ettirir, bundan da büyük haz duyardı.

Ferîd Kam, *vefa*ya, *sadâkat*a çok önem verirdi. Süleyman Nazif gibi bir büyük edîb, bir büyük mücadele adamı, mahrumiyet içinde ölünce, bu vefasızlığa isyan etmiş, belediçe bir mezar taşı yaptırılacağı ilan edilince şu kıt'ayı yazmıştı:

Sağlığında nice ehl-i hünerin
Bir tutam tuz bile konmaz aşına,
Evvel âni öldürürler acından
Sonra bir türbe dikerler bâşına

Üstâd Ferîd Kam, ilmin ticaretinin yapılmasına ve bilimcilere de şiddetle muhalifti. Bu sebeple o, derin âlim gibi görünüp de kendisini pazarlayıp ilmin ticaretini yapan kimseler için "*Nakkâl'ül-ulûm-Bakkâl'ül-ulûm*" (bilimlerin nakilcisi ve satıcısı yani bakkalı).

* * *

Ferîd Kam, millet, milliyet, millî kültür, millî şahsiyet, millî hüviyet (kimlik), Batılılaşma gibi günümüzde de önemini muhafaza eden millî ve manevî değerler üzerinde de fikir yürütmüştür. Hatta bu konuda Celâl Nuri'nin birtakım iddialarını tenkid etmiştir.

Onun düşüncesine göre milletlerin şahsiyetleri, ânî olarak birdenbire çıkıvermiş olmayıp mazinin derinliklerinden intikal ederek miras olarak gelmiştir. Bu, daima geçmiş devirlere has olan halleri ve tavırları birlikte getirir. O da geçmiş büyüklerin özelliklerini o milletin benimsemesi ile kendini gösterir.

Bu bakımdan Ferîd Kam nazarında, bir milletin kendi kimliğinin, başkalarının kimliği içinde erimesine rıza göstermesi ahmaklıktır. Buna rıza gösteren bir millet, kendisine hâkim olan başka bir kişiliğe teslim olmaktan başka bir şey yapamaz.

Burada Ferîd Kam, çok basit ama o derece dikkat çekici güzel bir değerlendirme yapıyor, diyor ki; "Meselâ bir Müslüman, bir Osmanlı, bütün maddî ve manevî hayatını, bir Avrupalının hayat tarzına uydurursa, medenîleşmiş olmaz; ama Avrupalıya bir Avrupalı daha ilave etmiş olur." Ferîd Kam bu hususta formul gibi ezberlenecek şeyler söylüyor:

"Millî hüviyetine/kimliğine sahip olmayan bir millet de er geç zevâle/yıkılmaya mahkûmdur. Eğer müstakil bir hüviyet olarak yaşamak istiyorsak, Garb'ı/Batı'yı örnek alan değil, Garb'ın örnek aldığı bir millet olmalıyız.

Ferîd Kam, dil ve sanat meseleleri üzerinde de kafa yormuştur. Dile rastgele müdahalelere karşı çıkmakta ve şöyle demektedir: "Dile gelişi güzel ve câhilâne müdahaleler, Türkçeyi hepimizin dili olmaktan çıkardı ve dilimizi şahsî bir dil hâline getirdi. Dilde rastgele tasarrufta bulunanlar, hiçbir ölçüye uymuyorlar. Lisanımız, günden güne çığrından çıktı."

Bazı Önemli Fikirleri

Ferîd Kam, dili kullanmaktaki ustalığını ve titizliğini fikrî eserlerinde de göstermiştir. O, felsefî fikirlerini daha çok şu eserlerinde ortaya koymuştur: "Dinî Felsefî Muhasebeler" (1329), "Vahdet-i Vücud" (1331), "Felsefe Tarihi notları" "İlm-i Ahlâk" (1341), "İlim-i Maba'det- tabiâ" (1343)

Kendisine "Filozof" denilmesinin yol açan ilk iki eseridir.

Din ve Felsefe Konuları

Din ve Felsefe konuları üzerinde çalışırken daha çok şu meselelere ağırlık verdi: İnsanın kendi varlığını tanıdığı andan itibaren aklını daima meşgul

eden Allah'ın varlığı, kâinatı ve varlıkları yaratması, Allah'ın insan ile münasebet kurması, yani vahiy ve kitap göndermesi, peygamberlik, insanın yapısı, ruhun varlığı, ruhun hayatı, ölüm, ölümden sonraki hayat, kaza, kader, takdir, iman, inkâr, inkârın psikolojik sebepleri gibi birçok mesele. 17-18 yaşlarında yazdığı bir kısım manzumelerinden kafasını bu gibi meselelere verdiğini anlamak mümkün olmaktadır. Meselâ; şu kıt'ası biraz Berkley'i biraz da Descartes'i hatırlatmakla beraber, o yaşta henüz bu filozofları yakından tanımamış olabilir.

"İdrâk iledir vücud-ı âlem
İdrâk iledir şuhûd-ı âlem
Varlık demek, ben varım demektir,
Bâkisi bu feyze hin emektir."

Ferîd Kam'ın, felsefe problemleri üzerindeki inceleme ve araştırmaları Süleymaniye Medresesi'ndeki "umumi felsefe dersleri" ile genişlemiş ve bu münasebetle, eski Hint ve Çin'den başlayarak Doğu ve Batı filozoflarını okumuş, bunlar hakkında tenkidler ileri sürmüştür.

Ferît Kam'ın, yorulmak bilmeyen bir okuma hevesi, doymak bilmeyen bir araştırma ve inceleme aşkı vardı. Bu aşk ve heves dinmeden ömrünün sonuna kadar devam etmiş, araştırmalarından ulaştığı neticelerin bir kısmını kaleme dökmüştür. Ferîd Kam, babasının âni ölümü üzerine yüksek öğrenimini bırakmak ve bir işte çalışmak zorunda kaldı. Onun ilk resmi hayatı Hariciye Nezareti (Dışişleri Bakanlığı) tercüme odasına mülâzemeten (stajyer olarak) girmekle başladı.

Millîyet Anlayışı

Ferîd Kam, millîyet meselesi üzerinde de durmuştur. Bu konuya ait bir yazısında, milletlerin şahsiyetleri ânî olarak hâsıl olmuş değildir, der. Bu şahsiyet ona göre, mazinin derinliklerinden intikal edip gelen umûmiumûmi bir mirastır. Milletlerin şahsiyetleri, daima geçmişteki devirlere has olan halleri ve tavırları birlikte getirir. O da geçmişlerin özelliklerini o milletin benimsemesi neticesini doğurur. Bu bakımdan bir milletin kendi kimliğinin başkalarının kimliği içinde erimesine rıza göstermesi ahmaklıktır. Buna rıza gösteren bir millet, hâkim başka bir kişiliğe teslim olmaktan başka bir şey yapamaz; mesalâ, bir Müslüman, bir Osmanlı, bütün maddî ve manevî hayatını bir Avrupalının hayat tarzına uydurursa, medenîleşmiş olmaz; ama Avrupalı'ya bir Avrupalı daha ilave etmiş olur.

Millî kültürümüzü muhafaza şartıyla tekâmülde devam edebilmemiz için sağlam akıllara ve onların doğru fikirlerinin bizi aydınlatmasına muhtacız. Millî

hüviyetine sahip olmayan bir millet de er geç yıkılmaya (zevâle) mahkûmdur. Eğer bir müstakil hüviyet (kimlik) olmak üzere yaşamak istiyorsak Batı'yı örnek alan değil, Batı'nın örnek aldığı bir millet olmalıyız. Doğulu olduğumuzu unutmamalıyız.

Sanat Anlayışı

Ferîd Kam, Mehmet Âkif'e, san'at ve dil üzerine yazdığı bir mektupta dile, gelişi güzel ve cahilâne müdahalelerin Türkçeyi hepimizn dili olmaktan çıkardığını, dilimizin şahsî bir dil hâline getirildiğini söylüyor. Dilde rastgele tasarruf edenler, hiçbir ölçüye uymuyorlar, lisanımız günden güne çığrından çıkıyor diyor. Sanki üstad, bugünü 85 sene öncesinden görmüş gibi.

Ferîd Kam, sanatta yaratmaya taraftar. Fakat bunu dâhi sanatçılar yaparsa güzel görünür, yenilik olur; sıradan sanatkârlar yaparsa "bir nümûni-garabet" olur. Sanat eserlerindeki mükemmeliyetin, daima "zevk-i sahîh" denilen bir ölçüsü vardır. Sanatçı kendi hayali tasarruflarını en iyiye götürmeye çalışır, fakat asla tabiatın tayin ettiği haddi aşmamalı, sanatın kanunları çiğnememelidir. Dâhî sanatçılar sanatın kurallarını aşarsa belki yeni bir kanun daha getirmiş olurlar. Fakat normal sanatçılar, onları taklide heveslenirse, asla başarılı olamazlar. Heykeltraş olsun, ressam olsun, musikîşinas olsun, o daima sanata has olan özel ölçüyü (mikyas-ı nevîyi) gözetmeye mecburdur. Bu şartlara uymayan sanatkârın eseri, sanat eserinden sayılmaz.

Ferîd Kam, "sanat sanat içindir" deyip sanatta dinî, ahlâkî, siyasî bir gâye aranmasını istemeyenlere karşı çıkıyor. Bu düstur kabul edilirse, yani sanatta gâye aranmayacaksa; sanatın dinsizliğe de, ahlâksızlığa da alet edilmemesi gerektiğini söylüyor ki bu çok yerinde ve mantıklı bir fikirdir. "Sanat sanat içindir" demek, sanatı kayıtlardan kurtarmaz, bağımsız kılmaz, en kötü kayıt ile bağlamış olur, diye ilave ediyor. Burada o bir esas daha getiriyor: "Sanatta gâye aramak yerine gâyede sanat aramak". Zannımca, bu da önceki gibi, Ferîd Kam'ın özgün fikirlerinden birisidir. Çünkü gâye ile estetiği birleştiriyor, sanattan fedakârlık yapmıyor, gâye uğruna sanatı feda etmiyor.

Felsefeye ve İnsan'a Bakışı

Ferid Kam, felsefenin lüzumuna inanır; kendisi zaten şüpheci sayılır. Aklın vazifesinin inkâr değil, tasdik (kabul, doğrulama) olduğunu söyler. Akıllı insanın aldanmaya ihtiyacı olduğunu, bundan kurtulmanın mümkün olmadığını ileri sürer. Aklın, Descartes gibi "iman nuru"; yani inanç ile teyid edilmedikçe,

"kalp akçe" gibi olacağına, işe yaramayacağına kanidir. O, aklın tümdengelim ve tümevarım ile insanın Allah fikrine ulaşmayacağını iddia ediyor; İlâhî vahiy olmasaydı, insan zihnine Allah fikrinin girmeyeceğinde ısrar ediyor. Kanaatimizce onun bu fikri Kur'an'daki Hz. İbrahim'in Allah'ın varlığını buluşu fikrine uygun düşünmektedir.

Ferîd Kam, felsefenin kamu vicdanı ve kamuoyu ile olan münasebetini de şu ifade ile belirtir. "Felsefe, genel vicdanı inkâr, onda yerleşmiş itikadın bâtıl olduğuna hükmedemez. Bilakis, onun kaynağını ve yayılış sebebini açıklar, yorumlar. "Felsefî mesleklerin (akımlar) tecrübeleri ve onlardan çıkarılan sonuçları göz önünde bulundurması gerekir. Ama tecrübenin sonuçları içine sıkışıp kalmamalıdır. Özellikle bir felsefî meslek, insan tabiatından başka bir tabiatın yardımıyla ortaya konamaz. İnsan tabiatının ise, birtakım konuları, sınırları ve ihtiyaçları vardır. Her filozof, bunları göz önüne almak zorundadır. İnsanda zaman ve mekâna tâbi olmayan inançlar varsa, felsefe onu da araştırmak zorundadır. Nitekim Alman filozofu Karl Jaspers (ö. 1969), ölüm ötesi hayatı felsefenin aydınlatması gerektiğini söylemiştir. Şu hâlde Ferîd Kam, felsefenin sahasını genişleterek inançları da bu sahaya dâhil etmektedir. Böylece felsefeyi dinden soyutlamak isteyen pozitivist, materyalist, ateist ve layisist görüşlere karşı tavrını açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

Bu çerçevede Celâl Nuri'nin, filozofları ve felsefe sistemlerini hiçe saymasına şiddetle karşı çıkmış ve "en seçkin dimağların ictihatlarının ürünü, inançlarının hülâsası olan o muazzam ilim", "(...) üç beş bin seneden beri binlerce dâhiyi meşgul eden, bugün Avrupa üniversitelerinde "masal" değil, müstakil bir ilim olmak üzere okutulan muazzam bir ilim" diye nitelediği felsefeyi savunmuştur.

Varlık Anlayışı

Ferîd Kam, âlemde biri diğerine zıt iki türlü varlık (vücud) olduğunu kabul etmektedir; Hudûs (yaradılış) ve kıdem, hareket ve sükûn, Kemal ve noksan, mutlak ve mukayyet (değişken). Burada esas mesele, sonlu ile sonsuzun nasıl mevcut olabileceğinin belirtilmesidir. Bunlar arasındaki zıtlığın büyüklüğüne karşı, insan idraki o kadar zayıf ve sınırlıdır ki problemin içinden çıkamıyor.

Ferîd Kam, sonlu varlığı inkâr etmeyi, hayatı inkâr etmekle bir görür; hiçbir soyutlama fikrî şahsiyetimizin sesini yok edemez, kanaatindedir.

Bununla beraber, peyderpey ortaya çıkan değişken ve yokluğa mahkûm varlık türlerini anlamak için, hatta hareket fikrinin idraki için bile sabit bir asıl varlık lâzımdır. Ayrıca O, varlık kategorilerini kabul eder. Bunlar arasında perdeler olduğunu söyler.

Bundan dolayı Ferîd Kam, sonlunun inkârını aklen, sonsuzun inkârını da mantıken mümkün görmez. Bunlar birbirlerine nazaran tasavvur olunur.

Ferid Kam, bu noktada hem Seneviyye (Dualizm) hem Panteizmi tenkid ederek Allah'ın varlığını, bütün varlıkların temeli olarak alır, bunu da vahdet fikrine dayandırır. Vahdet fikrini insan aklının ve eşyanın kanunu olarak görür.

Ferid Kam, maddenin, maddi varlıkların mevcudiyetini kabul etmekle beraber, maddeci değildir. Hatta maddeciliğe karşıdır. Bundan dolayı Materyalizmi savunan Celal Nuri'yi tenkid eden yazılar yazmıştır. Madde âleminin ötesini, yani metafiziği pozitivist tesirlerle inkârına karşı çıkar; insan düşüncesinin her türlü metafizikle bir ölçüde ilgisi olduğunu söyler. "Metafizik yoktur" tarzındaki bir sözün bile metafiziğin kanunlarından olduğunu, metafiziğin inkâr edilmeyeceğini iddia eder.

Ferîd Kam, âlemde bir bütünlük, bir vahdet, bir gizli intizam ve âhenk bulunduğunu, Allah'ın yarattığı evrende ve yaradılışta bir noksanlık bulunmadığını, onun bir şeyin kemalinde görülen mükemmellik ile ancak anlaşılabileceğini ileri sürer.

Ferîd Kam, bu açıdan maddî varlıkların mevcudiyetinin çeşitli unsurlara dayanması gibi; insan düşüncesinin silsile hâlinde uzaması da peygamberlerin şeriatlerine (dinlerine) dayanır. Çünkü O'na göre insanların maddî-manevî sahip oldukları her şeyin, dinî telkinin eseri olan esasların asırlara göre değiştirilip yorumlanmasından ibarettir. Öyle ki; "din" elden giderse insanlarda fazilet namına bir şey kalmaz, düşüncesindedir. İnsanlığın bilgilerinin temelinde dinî esasları gören Ferid Kam, "Aklın kemali, faziletlerle, bunlar da dinle, dindarlıkla ayakta dururlar" demektedir. Din ortadan kalkınca her şey mubah olur, bir ruhî disiplin kalmaz. Böylece Ferîd Kam, ahlâkın temelini de dinde aramaktadır.

Bilgi Anlayışı

Ferîd Kam, madde dünyasına ait bilginin duyularla ve tecrübe ile elde edildiği fikrini benimser. Fakat bunların da esasında ilâhî bilginin etkili olduğunu kabul eder. Ayrıca varlık sınırları arasında perdeler olduğunu, bu perdelerin, "kıyas ve akıl yürütme merdiveni ile" sonuna kadar açılabileceğinden endişe eder; akıl yürütmeyi son sınırına kadar zorlamanın zaruretine inanır, ama ulaşılan son noktanın en son perde veya basamak olmadığını bilmenin zarûretine kani olarak Ferîd Kam, filozof John Locke (Ö. 1704) gibi, insan bilgisinin temelinde, ondan önce, ilâhî bilginin bulunduğu kanaatini ileri sürmüş olmaktadır.

Ruh-Madde İlişkisi

Ferîd Kam "Kainatın bir iç yüzü" olduğunu, maddecilerin bunu kabul edemediğini söyleyerek ruhla beden arasındaki ilişkiyi iyi bir piyanistin piyano ile olan ilişkisine benzetir. Piyano bozuk ya da akortsuz ise, piyanist iyi bir melodi çalamaz.

Bunun gibi, ruhun mahiyeti değişmemekle beraber, vücuttaki tasarrufu o vücudun yeteneklerine göredir. Ferîd Kam, buradan şu neticeyi çıkarır: Ruhla beden arasındaki mükemmellik arasındaki ilişkisinden dolayı ikisinin tek bir şey olduğuna hüküm olunmaz. Ruhun üstünlüğünü ve beden üzerindeki tasarrufunu kabul edince Ferîd Kam, buradan tıpkı Sokrat'ta olduğu gibi insanın bedeniyle değil, ruhuyla insan olduğu kanaatine varır. Tecrübecilerin zihni boş bir levhaya benzetmeleri gibi Ferîd Kam da ruhu sadece (boş) bir levhaya benzetir. Ruh bedene girince maddî şekiller, varlıklar, duyular yoluyla onda nakşolunur; böylece ruh, dış âlemin varlığından haberdar olur. Şu hâlde Ferîd Kam'a göre ilk bilgi, dış dünyanın varlığının şuuruna ermek sûretiyle elde edilmektedir ki, bunu da idrak eden ruhtur. Ruh, bu hâliyle kabirde de bedensiz olarak kabir hallerini idrak eder, neşeyi, acıyı duyar. Ruh dış dünyayı, kategorilere uygun bir temsil ile tahayyül eder ve onlardan etkilenir. Ruh bu etkileri tek başına kaldığı kabirde gözden geçirir. Ruh buradan ebediyete uzanır, çünkü ölümsüzdür.

Bizden doğacak fiillere ezelî ilmin taalluku, o fillerin bizden ihtiyarî olarak sâdır olması itibariyledir; yoksa fiillerin meydana gelmesi ezelî ilmin o şekilde taallukuna dayanmamaktadır. "Türkçesi; ilim malûma tâbidir". Cenab-ı Hak bizim bir fiili kendi ihtiyarımızla işleyeceğimizi bilir. Biz o fiili Cenab-ı Hak öyle bildiği için işlemeyiz. Öyle olsaydı, cebr; "zorlama" olurdu. Şu hâlde kaza ve kader vardır. Tabiî bu fikirleriyle Ferid Kam, bu konuda önceki birçok fikir adamı gibi, meseleye tatminkâr bir çözüm getiremiyor.

Ahlâk Anlayışı

Ferîd Kam, iyimserliğe dayanan bir ahlâk anlayışına sahiptir. (Dörtlüklerinde kendisi iyimser gözükmese de) Ahlâkın temeli, fazilettir. Faziletler de gücünü dinin esaslarından alır. Bu bakımdan Ferîd Kam, ahlâkın ilk öğreticilerinin büyük peygamberler olduğunu söyler. Çünkü çeşitli zamanlarda yetişen filozofların fikir ortaya attıkları yer ve zaman, ya bir peygamberin zuhur ettiği vakit, yahut ortaya çıktığı zamanın hâkim ve etkili olduğu bir devreye rastlamaktadır. Bu bakımdan filozoflar tarafından ortaya konan ahlâk kaideleri peygamberlerin dinî telkinine dayanır.

Ferîd Kam'a göre; önceki filozofların bu ciheti sukût ile geçiştirmeleri, pek açık olan bu gerçeği itirafa yanaşmamaları, bu gerçeğin aksini doğrulamaz.

Ferîd Kam, ahlâkın zaman ve mekân içinde değişmeler göstermesinin sebebini, yani ahlâkta göreli (izafî) gibi görünen davranışları, insan tabiatında aramıştır, "ilmi ahlâk" tercümesine koyduğu bir notta ahlâk ile insan tabiatı arasındaki münasebeti şöyle açıklıyor: İnsanda sevginin başlangıcı olan duygu, bilmek arzusu veya "şevk-i kudret" denilen üç meyil vardır. Bunlara uygun olarak his, akıl ve faaliyet denen üç meleke vardır. İnsanın iyiliği bu meyil ve melekeleri muntazam geliştirmektedir. İyiliği gerçekleştirmek için onu istemek gerekir ki, "fazilet budur." Bunun için insan, faziletle mükellef ve mes'uldür. İnsan dış tesirler ve engellerde faziletlerin çok azını gerçekleştirmiş olsa bile.

İyiyi insanlardaki yetilerin akla dayanarak gelişmesiyle açıklayan Ferîd Kam, ahlâktan izafîliği kabul etmemekte evrensel ve değişmez bir ahlâk kanunun olduğunu kabul etmektedir.

Kelâma Bakışı

Ferîd Kam Kelâmı (İlm-i Kelâm) "İslâmî itikadın ana direğinin özüne inme" olarak görür ve kelâmın nakle dayanmakla beraber daha çok akla dayanması gerektiğini söyler.

Tasavvuf Anlayışı

Ferîd Kam, tasavvufun derunî bir hal, yaşanan bir edeb, nizam, nefis terbiyesi (temizlenmesi) olup daha çok nakle (âyet ve hadise) dayandığına kanidir. O, Mevlâna ve Şems gibi zatların kelâmı ve tasavvufu kendi bünyelerinde birleştirdiklerine kanidir. Ferîd Kam, bazı Batılıların tasavvufu "vicdanî hislere uyma mesleği" şeklindeki tarifine itiraz eder ve İslâmî tasavvufu bu anlayıştan ayırır; İslâmî tasavvuf, manevî hakikatin ve binlerce ledünnî gerçeğin ifadesi olan irfandır, der.

Felsefenin Savunucusu

Ferîd Kam, tenkidci bir kafaya sahip olan bir kimsedir. Celâl Nuri'yi, felsefeye hücumu ve onu hiçe sayması dolayısıyla eleştirirken bağımsız düşünmenin önemine işaret eder. Şu filozof, şöyle dedi, öteki böyle dedi, şu haklı,

bu haksız yerine, insanın kendisi hepsinden müstakil düşünebilmelidir, mânâsında şöyle der: "(...) Bunların ikisi de makbul değildir. Hüner odur ki insan aklî muhakemelerde kendi kafasını yorup tasdikini de, inkârını da sağlam delîller üzerine bina etmeli." Görülüyor ki Ferîd Kam, sâlim düşünebilen bir düşünürdür. Celâl Nuri'nin, Nietzsche'nin delirmesini ileri sürerek felsefeyi delilik (cinnet) ile süt kardeş saymasına karşılık, gayet olgun ve tarafsız davranışı takdire değer. "(...) binlerce felsefe erkânının seçkin sözlerini ihmâl ediyor da, Niçe gibi bir bîçarenin hastalık buhranı ânında söylediği saçmaları felsefenin butlanına (bâtıl olduğuna) delil olarak getiriyor" sözüyle, Celal Nuri'nin davranışını akla ve mantığa uygun bulmaz. Bu konuda onun "Niçe bir filozof, aynı zamanda bir divane olabilir. Bunların ikisi de insan içindir." sözü hadiselere ne kadar tarafsız ve olgun bir şekilde baktığını gösterir. Felsefenin haklarını 20 asırda, böyle İslâmcı bilinen bir kişinin müdafaa etmesi, günümüzde büyük önem ve mânâ kazanmaktadır.

DEĞERLENDİRME

Ferîd Kam, *"İslâmcı"* sayılan, İslâm'ı günlük hayatta rahatça yaşanabilir hâle gelmenin şartlarını hazırlamak için uğraşan düşünürler arasında yer alan, bir kimsedir. Daima şüphe edebilen, bunun için edindiği bilgilerle kanmayan, bilgilerini ve terkip hâlinde ortaya koyabilen, felsefî düşünmeyi seven, bu sebeple felsefî mesleklerin özüne inebilen bir düşünürümüzdür. Müslümanın ferdî ve sosyal meselelerine, devrine göre alışılmışın dışında çözümler araması felsefî muhtevalı araştırmalarında bile, psikolojik ve pedagojik esasları göz önünde bulundurması ona, günümüz insanına dahi hitab edebilme imkânı vermiştir. En ağır felsefî ve kelâmî meseleleri sohbet havasında ele alarak tartışması ve fikirlerini geniş tabakaların anlayabileceği bir seviyede ifade edebilmesi, kelâmı toplumsal hayata indirmek ve daha da aklîleştirmek gayreti içinde olması, bunun bir delili sayılabilir.

Celâl Nuri'nin Nietzsche gibi nihilist bilinen bir filozofun hastalığını bahane ederek onun şahsında felsefeye hücum etmesine karşı, o dönemde Filibeli Ahmet Hilmi ile birlikte felsefenin haklarını savunan bir kimsedir. Ferîd Kam, bu özellikleriyle maneviyatçı (spiritualist) ve idealist grubun ve bilhassa, bu grupta yer alan Mehmet Akif neslinin en kuvvetli temsilcilerinden olarak, yakın dönem fikir tarihinde kendisine yer ayırabilen bir kimsedir.

MEHMED ALİ AYNÎ

Abamüslim Akdemir*

HAYATI

Mehmed Ali Aynî, 1869 (Hicri 25 Zilkade 1285) yılında Manastır Vilâyetine bağlı Serfiçe Kasabasında dünyaya gelmiştir. İlköğrenime doğduğu kasabanın Taşlık Mahallesindeki Sibyan Mektebi'nde başladı. Sonra ailesinin Serfiçe'den göç etmesi üzerine Selanik'te o zaman aydın ve genç bazı dönmelerin açmış oldukları mektebe devam etti. Ailesi Selanik'te fazla durmayınca, sırasıyla; İstanbul'da Çiçek Pazarı Rüştiyesi'nde, San'a (Yemen) Askeri Rüştiyesi'nde ve İstanbul Soğukçeşme Gülhane Askeri Rüştiyeleri'ne devam ederek eğitimini sürdürmüştü. Lise öğrenimine Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'de başlamış ve İdadî bölümünde bitirmiştir. Daha sonra Mülkiye'nin yüksek kısmını da okudu.

Aynî, mülkiyeden mezun olduktan sonra sırasıyla; marifle ilgili şu görevlerde bulunmuştur: İstanbul Hukuk Mektebi'nde muallim yardımcılığı, 1889'da Edirne İdadisi öğretmenliği, 1890'da Dedeağaç idadisi ve 1892'de Halep Sultanisi müdürlüğü, 1893'te Diyarbakır Maarif müdürlüğü, 1895'te İstanbul'da Maarif Nezareti İstatistik Kalemi Başkâtipliği görevinde bulundu. Sekiz yıla yakın süren bu eğitim ve öğretim hizmetinden sonra, 1896'dan itibaren de idarecilik hayatı başladı.[1]

---

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı.

1. Ali Kemal AKSÜT, Profesör Mehmet Ali Aynî Hayatı ve Eserleri, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1944, s. 11

1898'de Kosova mektupçuluğu ile başlayan, Aynînin idari görevleri 1913 yılına kadar devam etmiştir. Bu süre içinde yaptığı idarî görevlerse şunlardır: Kosova mektupçuluğundan sonra, 1899'da Kastamonu, 1902'de Sinop Sancağı Mutasarrıf Vekilliğini yürütmüştü. Daha sonra, 1903'de Taiz (Yemen), 1904'de Ammâra (Basra), 1906'da Karasi (Balıkesir), 1908'de Lazkiye Mutasarrıflıklarında bulundu. 1910'da Elâzız, 1911'de Bitlis, 1912'de Yanya Valilikleri görevi yaptı. Yanya valiliği sırasında buranın idaresi Arnavut ırkından olanlara bırakılması prensip olarak kabul edilince, 1912'de Trabzon Valiliğine nakledildi. Burada iken, bir gece Trabzon idadisi konferans salonunda Spinoza hakkında konferans dinlediği sırada, İstanbul'dan "Bâb-ı Âli Baskını" ile hükûmet darbesi yapıldığını, yeni kabine kurulduğunu, bu itibarla vilâyet dâhilinde emniyet ve asayiş yönünden çok sıkı tedbirler alınması gerektiğini bildiren ve altında sadece, "Talat" imzası bulunan bir şifre telgraf aldı. İstanbul'da meydana gelen bu önemli değişikliğin mahiyetini öğrenince, sonradan Dâhiliye Nâzırı, Sadrazam olan Talat Bey'in hiçbir sıfatı olmadığı hâlde vilâyetlere imzasıyla emirler vermesini telmih ederek, "Talat Bey'in bu hareketi Patrona Halil Vak'asını hatırlatıyor!..." sözünü sarf etti. Bu söz, bir müddet sonra Dâhiliye Nazırı olan Talat Bey'e (Paşa) abartılı bir şekilde ulaşınca "Tensikat Kanunu"na dayandırılarak 1 Haziran 1913 yılında emekliye sevk edildi.[2] Böylece idarecilik hayatı da son bulmuştu.

Aynî, 1913 yılında emekliye sevk edilerek ayrıldığı idarî görevlerinden sonra, aynı yıl Maarif Nazırı Şükrü Bey'in teklifi üzerine İstanbul Darülfünunu'nda Felsefe müderrisliğine başladı. Böylece hayatında yeni bir dönem daha açılmıştı. Eğitim ve öğretimde aktif olarak görev aldığı bu dönemde sırasıyla şu görevlerde bulundu: İstanbul Darülfünun'da felsefe müderrisliği. 1915'te Edebiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi Reisi, 1923'te Tedkikât ve Te'lifat-ı İslâmiyye Heyeti üyesi oldu. Üniversitede felsefe ve felsefe tarihi derslerinden başka, Çamlıca Kız Lisesi'nde edebiyat, Medresetü'l-İrşad ve İlahiyat Fakültesi'nde tasavvuf tarihi, Harp Okulu'nda ahlâk dersleri. Harp Akademisi'nde siyasî tarih, İslâm İlimleri Tetkik Enstitüsü'nde Ordinaryüs profesör olarak dinler tarihi okuttu.[3] 1931'de Milletlerarası Felsefe Kongreleri Teşkil Komitesi daimi üyeliğine de seçildi. 1935'te ikinci kez emekliye ayrıldıktan sonra, 1937'de İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu Başkanlığı görevini üstlendi. M. Ali Aynî için, 75. doğum yıldönümü dolayısıyla 20 Ocak 1943 günü Eminönü Halkevi'nde büyük bir jübile tertiplendi. 30 Kasını 1945'te vefat etti ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

---

2. Mücellidoğlu Ali ÇANKAYA, Yeni Türkiye Tarihi ve Türkiyeliler, Cild. III, Mars Matbaası, Ankara, 1968–1969, s. 296
3. İslâm Ansiklopedisi, 1991, s. 273

ESERLERİ

Nazarî ve Amelî İstatistik (1306), Malûmatı Nafiaî Fenniye (1890), Fakir (Nicolas Meyra'dan tercüme–1316), Küçük Tarih (Ernest Lavisse'den tercüme–1317), Tarih-i Edebi-i Âlem (Fredric Laliee'den tercüme–1319) *Ziraat* Dersleri (J.Barral. H. Saniye'den tercüme–1319), Hüccetü'l İslâm (İmamı Gazâli'den tercüme–1327), Hükm-i Cumhur (J. Giraud'dan tercüme–1327), Örfiyât-ı Siyâsiye ve Ahlâkiyye (Maurice Block'dan tercüme–1327), İlim ve Felsefe (Charles Bourdel'den tercüme-1331), Terbiyeye Aid Tatbikat ile Birlikte Ruhiyat Dersleri (E. Rubaud'dan tercüme-1331), Muallim-i Sâni Fârabî (Baron Karabet'den Tercüme-1332), Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim? (1339), İntikad ve Mülâhazalar (1923), Tasavvuf Tarihi (l. cild 1341, 2. cild 1342), Ahlâk Dersleri (1343), Hacı Bayram Veli (1343), Reybiilik, Bedbinlik, Lâ-ilâhilik Nedir? (1927), Felsefe Tarihi (1330), Dârülfü'nûn Tarihi (1927), Ruhu'l Beyan Müellifi Bursalı İsmail Hakkı Hakkında Bir Tetkik (1928), Türk Mantıkçıları (1928), Celâlüddin-i Devvanî (1930), Siyasi Tarih (1928), Demokrasi Nedir? (1934), Her Gün Bunu Oku (1936), Abdulkadir Geylânî (1939), Türk Ahlâkçıları (1939), Milliyetçilik (1943), Türk Azizleri: 1. Kitap Bursalı İsmail Hakkı (1944), Hayat Nedir? (1945), M. Ali Aynî 1945'de öldüğünde çalışma masasında üç kitap müsveddesi bulunuyordu: 1-A. le Moine'ın (Precis de Droit Maritime International et de Diplomatie) adlı kitabın çevrisi. 2-Nizam-ül Mülk'ün (Siyasetnâme) adlı eserinin çevrisi 3-Türk Azizleri dizisinin ikincisini oluşturacak, Aziz Mahrnud Hüdâi üzerine kitabı.

M. Alî Aynî makalelerini ise İntikad ve Mülâhazalar adlı eserinde toplamıştır. Bunların dışında Edebiyat ve İlahiyat Fakültesi mecmualarında yayınlanmış makaleleri de mevcuttur.

Bunların dışında Fağfur, Milli Mecmua gibi dergilerde ve Yenigün, Akşam Milliyet ve Cumhuriyet gazetelerinde yazıları çıkmıştır.

M. ALİ AYNÎ'NİN ESERLERİNDE FELSEFÎ TENKİTLER

M. Ali Aynî'nin felsefî eserler, düşünürler ve kavramlar üzerinde içerik ve fikir yönünden yaptığı tenkidlerin ilmî çalışmalarının yanında önemli bir yeri vardır. Çeşitli makalelerinde dile getirdiği bu düşüncelerini daha sonra İntikad ve Mülâhazalar adıyla yayınladığı eserinde toplamıştır. Söz konusu eserde topladığı makalelerinde, özellikle Fransızcadan tercüme edilen felsefî eserleri, bir taraftan terimlerin kullanışı açısından, diğer taraftan da materyalist düşünceyi memleketimizde yayma çabası içinde olan Baha Tevfik, Memduh Süleyman ve Subhi Edhem'in yaptıkları tercümelerdeki tahrifatlardan dolayı tenkid eder.

Bu faaliyetleri onun felsefe ve literatürüne ne derecede hâkim olduğunu göstermektedir. Aynî'nin felsefi tenkidlerini sadece yazdığı makalelerle sınırlandıramayız. Zira müstakil olarak yazdığı eserlerde de bu yönü hemen dikkati çeker. Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadim'ine reddiye olarak kaleme aldığı Reybiilik, Bedbinlik ve La-ilahilik Nedir? ismi ile yayınladığı eseri, felsefî tenkidleri için iyi bir örnek sayılır. Böylece o, felsefi eserlerle ilgili olarak yaptığı ciddi tenkidleriyle, bir taraftan kendi ilim ve felsefe alanındaki gücünü ortaya koymuş diğer yandan da bu tenkidleri ile yaşadığı dönemdeki felsefî faaliyetler üzerinde bir kontrol vazifesi görmüştür. Bu ise hem kendi düşüncesine hem de döneminin ilmî hareketine yeni bir boyut kazandırmıştır. Aynî, sadece felsefî tenkidleriyle değil, aynı zamanda ahlâkî, dinî ve toplumsal tenkidçiliği ile de dikkatimizi çeker. Ama biz burada onun sadece felsefi yönden yaptığı tenkidleri üzerinde duracağız. Araştırmamızın bu kısmında "Kamus-î Felsefe Hakkında", "Gülşen-i Râz", "Felsefe Tarihi", "Felsefe Kitapları", "Bergson Felsefesi", "Şuur ve Vicdan" isimli makaleleri ile Tevfik Fikret'in, Tarih-i Kadim isimli eseri konusunda yaptığı tenkidler söz konusu edilecektir.

Kâmus-i Felsefe Hakkında

Aynî, Rıza Tevfik'in yazmış olduğu Kâmus-i Felsefe adlı eserinin, Türk düşüncesinde önemli bir yeri olduğunu vurguladıktan sonra eserde ele alınan bazı kavramlara yanlış anlam verildiğini ve dolayısıyla, bu kavramlar konusunda yapılan bilgilendirilmenin de hatalı olacağını göstermek için izahlarda bulunur. Onun, söz konusu eserde tenkid ettiği kelimeler arasında imsak, nirvana, fenafillâh ve Mutlak meseleleri özellikle dikkati çeker.

Aynî, Kamus-i Felsefe'nin imsak bahsinde, bu husus üzerinde ilk duranların Stoacılık ve daha sonra da Hıristiyanlık olduğunun ifade edildiğini, oysa durumun böyle olmadığını ileri sürer. Çünkü ona göre Stoalı Zenon'dan yaklaşık olarak iki asır önce yaşamış olan Pythagoras'ın koymuş olduğu perhiz ve bilhassa et yememe yasağıyla bu kavrama yer verilmişti. Bu sebeple 'imsak' kelimesinin kullanımının Stoalılarla değil, Pythagoras ve Pythagorasçılarla başlatılması daha uygun olur. Böylece imsak konusundaki yanlış bilgilendirme önlenmiş olacaktır.

Aynî, Budizm ve Brahman mezheplerinde zühd ve onun ahlâkının gereği olan imsakın, aşırıya gittiğinden, insana tahammül gücünün üzerinde eziyet verdiği şeklindeki iddianın da hatalı olduğunu belirterek, zühdün Budizmin ascetismesi (zahitliği) ile bir ilişkisinin olmadığını savunur. Zira Kâmus-i Felsefe'de anlatılan, insanın kendisini ağaca asarak, aç ve susuz kalarak, vücuduna çivi çakarak yaptığı çeşitli işkencelerin, tasavvuftaki imsak ve zühdle

bir ilgisinin olmadığını ve bunların Brahman ve Hindu mezheplerine ait olduğunu söyler.[4]

Kâmus-i Felsefe'de anlatılan "ruhun ve küllî ruhun karışması ve onda yok ve kayıp olması fenafillâhtır. Bu, Hind lisanında tasavvufa karşılık olan nirvanadır", iddiasına karşı çıkan Aynî, söz konusu meselenin dikkatle incelenmesi gereken bir konu olduğunu ifade ederek öncelikle İslâm'da hiç kimsenin ölümü temenni etmediğini belirtir. Bunu ise "ölmeden önce ölünüz" hikmetini açıklayarak izah eder. Burada kastedilenin insanın hiçbir şeyi ahirete götüremediği için, iyi amel sahibi olmanın şartı olarak ölümün önceden hatırlanması olduğunu ifade eder. Zira ölüm hatırlanmazsa insan dünyaya aşırı bağlanır. Bu ise onun ahiret hayatını unutmasına sebep olur, der. O, her Müslümanın salih amelini çoğaltması için yaşamayı temennî ettiğini de vurgular.

Fena meselesinin Aynî, tasavvufta farklı tanımı olduğunu belirterek, Risaley-i Kuşeyri'deki fenadan maksat, bir tarife göre; insanın mahlûkatın hepsini Hakk'ın mahlûk görmesinde ve diğer bir tarife göre de kötü sıfatlardan ve ahlâkı redden vazgeçmekten ibarettir, ifadelerini hatırlatarak, Fenada esas olanın salih birinin Hakk'a vasıl olmasıdır, der. Ancak o, bu kavuşmayı Allah ile birleşmek veya Allah'a dâhil olma şeklinde anlamanın yanlış olacağını da belirterek, bunun mânâsının insanın kalbinde ve nazarında ilâhtan başka hiç bir şeyin kalmaması olduğunu ileri sürer.[5]

Aynî, Kâmus-i felsefe'de üzerinde durulması gereken bir kavram olarak da Nirvana'yı gösterir. O, Nirvana'nın Hint mezheplerinde farklı anlamlarda kullanıldığını, bunun ise Tanrı, ruh, ezelîlik konusundaki düşüncelerin birbirine benzememesinden kaynaklandığını söyler. Genel olarak bu dünyanın elemlerinden kurtulmak için verilen çaba sonunda ulaşılan nokta Nirvana'dır. Ruhun bedenden bedene geçeceğine inanılan Hind düşüncesinde, temel olarak varlığın inkâr edilmesi, ayrıca dünya nimetlerini gereksiz görmesi ve insana yasak etmesi fikrinin sûfiyenin fenafillâhı ile karıştırıldığını belirten Aynî, Nirvana ile fenafillâh arasında büyük farkın olduğunu ileri sürer. O, islâm düşüncesinde hayatı yok ve gereksiz sayma anlayışının olmadığını, kaldı ki peygamberin bizzat hadislerinde dünya hayatının önemini vurguladığını ifade eder.[6] Bu ise Aynîye göre, fenafillâh ve Nirvana'nın aynı şey olmadığının önemli bir delilidir. Bununla beraber o sûfilerin ilmî çalışmalarında ahlâk ve terbiyeyle ilgili öğütlerinde nefsin istek ve arzularından kurtulmayı önermeleri ve bu yönde bir hayatı tercih etmelerinin bir hakikat olduğunu belirterek, bunun Nirvana ile karıştırılmamasını da hatırlatır.

---

4. Mehmet Ali AYNÎ, İntikad ve Mülahazalar, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1339, s. 4
5. *A.g.e.* s. 5–6
6. *A.g.e.* s. 8–10

Aynî, Kâmus-i Felsefe'de, kavramların önemlilerinden biri olan "Mutlak" kelimesinin de incelendiğini belirterek, önce bu kavrama Rıza Tevfik'in verdiği mânâları hatırlatarak, mutlak'ın metafiziğe delalet eden mânâlarını ortaya koyup, Mutlak Varlığın mümteni olduğundan idrak edilemeyeceğinin beyan edildiğini söylüyor. O, Kâmus-i Felsefede dinin ve âlimlerin görüşlerinin de bu yönde oldukları iddia edilerek, bunun Kuran Kerim'de, "Ona benzer bir şey yoktur" ve "Onun niteliği her şeyden yücedir" mealindeki âyetlerle desteklenerek bu mânânın verildiğini belirtir. Aynî, Allah'ın mutlak zâtının birliği her türlü tasavvur ve anlamın üstünde ise de, İslâm Âlimleri "Ona benzer bir şey yoktur" âyetinin tamamlayıcısı olan, "O duyan ve işitendir", âyetine istinaden yine zâtı itibariyle idrak edilemeyen Allah'ın sıfatları ile bilinebileceğine itimat ve bu meseleyi tenzih ve teşbih yönüyle açıklamaya çalışmışlardır, der.[7] Böylece o, Rıza Tevfik'in Mutlak kavramını bütün yönleri ile göz önünde bulundurmadığını belirterek felsefe tarihinden verdiği örneklerle eleştirmiştir.

Gülşen-i Raza Dair

Aynî, Rıza Tevfik'in, "Peyami Sabah"da yazdığı Gülşen-i raz adlı makalede şüpheli birkaç noktanın bulunduğunu belirterek, bunlar hakkındaki tenkidlerini bu makalede dile getirmeye çalışır. O, Rıza Tevfik'in bu makalesinde Ortodoks mezhebinin hanif mezhebi olarak tercüme edilmesinin yanlış olduğunu belirterek, bunun sebeplerini şöyle izah eder: Hanif kelimesi lügatte sapmak, eğilmek mânâsındadır. Ortodoks lafzındaki orta lafzı Yunanca'da bunun zıddı doğru demektir. Yani biri Arapça diğeri Yunanca olan iki kelimenin evvelâ lügat mânâları birbirinden farklıdır.[8] Aynî, aralarındaki bir diğer farkı ise şöyle izah eder: Eskiden hanif unvanı İslâm dininin ortaya çıkışına kadar, Araplarda putlara tapmayan muvahhit insanlara verilen isimdi. Bu nedenle de Ortodoks mezhebine hanif mezhebi demek uygun değildir.

Aynî, Gülşen-i raz'da tenkid edilecek bir diğer noktanın ise, şeriatçılar ile tasavvufçuların Mutlak Vücûd hakkındaki ihtilaflarından bahsedilmesini gösterir. O, bu bahis sırasında şeriatçıların, Allah'ı mevcudatın farkında ve mahlûkattan ayrı ve gayrı bir Mutlak Varlık olarak kabul ettikleri hâlde, tasavvufçuların Allah'ın mümkün varlıklarda mündemiç (içkin) olduğu düşüncesine sahip oldukları iddia edilmektedir, der. Aynî, bu ifadeyi tamamen kapalı-görüp tenkide muhtaç olduğunu belirtir. O, "Ehl- i Sünnet âlimleri Allah'a iman bahsinde, Allah'ın Vacib-ül Vücûd olduğunu ve zâtının malûm olanı kâmil sıfatıy-

7. *A.g.e.* s. 12
8. *A.g.e.* s. 18

la muttasıf bulunduğunu söylerlerse de hiç bir vakit Vücûd kelimesine mutlak sıfatını ilhak ettiklerini bilmiyorum" der.[9] Aynî, şeriatçılar indinde Allah'ın Vücûdu kadim ve bâki, eşyanın vücudu ise hadis ve fânidir, diyerek mutasavvıfların Allah'ın mümkün varlıklarda içkin değil, bunun aksine mümkün varlıkları Allah'ta içkin görmekte olduklarını ileri sürer. Mümkün varlıklarda beşer basiretiyle görülen şey ise, ilâhî sıfat ve isimlerin tecellisinden ibarettir. Aynî, tasavvufçuların düşüncelerinin kendisine göre bu şekilde olduğunu ifade eder.

Felsefe Tarihi Hakkında

Aynî, Bohor İsrail Efendi'nin Fransızcadan tercüme ettiği, Felsefe Tarihi adlı eserin üzerine çeşitli makalelerde yapılan tenkidlerin asıl hedefine ulaşamadığını savunarak bu konuyla ilgi makalesini kaleme alır. Bu tercümenin bazı kısımları aslına uygun olarak yapılırken, birçok yerde ise yazarın maksadının oldukça dışına çıkıldığı belirtilmektedir. O ayrıca bu tercümede, kavramların aslına uygun olarak yerine oturtulmadığı görüşündedir.[10]

Aynî, Bohor İsrail'in yaptığı tercümeden özellikle İslâm felsefesiyle ilgili kavramların doğru kullanılmadığına da işaret ederek, yazarın maksadının saptırıldığını iddia etmektedir. O, tasavvufla ilgili olan mükaşefe, temaşa, vecd kavramlarının tasavvufî anlamlarının dışında kullanıldığını ve bu kavramlarla Batılı düşünürlerin fikirlerinin izaha çalışıldığını söyler. Bunun ise doğru sonuç vermediğini, zira filozofların kavramlara yükledikleri mânâ ile sûfilerin verdiği anlamın değişik olduğunun iyi bilinmesi gereğini vurgular.[11] Aynî, bu makalesinde vermek istediği mesaj bu tür tercümelerde dil bilmenin yeterli olmadığını, bunun yanında alan bilgisine de sahip olmanın da zarurî olduğunu anlatmaktır.

Felsefe Kitapları

Aynî, felsefe kitaplarının, II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra Kanun-i Esasiye'nin getirdiği basım ve yayın hürriyetiyle beraber yazılmaya başlandığını belirterek, bunların hemen hemen hepsinin Fransızcadan tercüme edildiğini söyler. O, kendi döneminde bir felsefe eserini tercüme etmenin zor bir iş olduğunu, o işle uğraşanların bildiğini hatırlatır. Bunun başlıca sebebi olarak da, medreselerde öteden beri okutulmakta olan mantık ve hikmet kitapları müstesna

9. *A.g.e.* s. 19
10. *A.g.e.* s. 21
11. *A.g.e.* s. 22–26

olmak şartıyla, felsefenin o dönem okullarına henüz tam olarak girmemesine bağlar. Bu yüzden de Aynî, kendi döneminde; seneler geçmedikçe felsefeyi aydınlatacak çalışmalar gelişmedikçe, arzu edilen seviyeye çıkılmadıkça yetkin bir tercümenin yapılamayacağını savunmuştur. Bu fikrini destekler mahiyette geçmişten örnekler de getirerek, felsefenin Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edildiği zamanlarda da aynı problemlerin görüldüğünü ifade eder. Bu nedenle de bir eserin birden fazla tercümelerinin yapıldığını örnek olarak gösterir.[12]

Aynî, kendi döneminde felsefe ile ilgili yapılan tercümelerin yetkin olmadığını ve bunların da daha sonra yeniden tercüme edileceğini vurgulayarak, bu tercümelere yönelik tenkidleri yapmasındaki amacının tercüme faaliyetinde bulunanların daha dikkatli olmalarına yardımcı olmak ve gelişigüzel yapılan tercümeleri önlemek olduğunu söyler. O, bu bakış açısına uygun olarak kendi döneminde yapılan felsefî tercümeleri dil ve anlam açısından tenkide tâbi tutarken, özellikle de kitapları, asılları ile mukayese ederek aslına ne derece uygun ve ne derece uzak olduğunu da göstermeye çalışmıştır. Aynî, sonuç olarak da amacının tercüme faaliyetine teşebbüs edenleri iyi niyetle uyarmak ve bu yolla hizmet etmekten ibaret olduğunu söyler.[13]

Bergson Felsefesi

M. Ali Aynî, Dr. Subhi Edhem'in Bergson Felsefesi hakkında yayınladığı eserini, "Türk Dünyası" Gazetesi'nde yazdığı makale ile tenkid eder. O, Ali Canip Bey'in kitap hakkında, "Türk Dünyası"nda övücü sözler söylemesi üzerine kitabı incelediğini belirterek, başlangıçta kitabı zevkle okuma niyetinde iken, ancak daha sonra her sayfayı çevirdikçe rahatsız olduğunu ve Subhi Edhem Bey'e kızdığını söylüyor. Zira Aynî böyle ağır ilmî meselelerin yayınlanmadan önce iyice tetkik edilmesi gerektiğini ifade ederek, bu hususu dikkate almayan Subhi Edhem Bey'in birçok hata yaptığını ileri sürer. O, yazarın bu kitabı nereden ve kimden tercüme ettiğini belirtmediğini ve bu durumun ise kitabın, ta başından itibaren belirsizlik içinde kaldığını söyler.[14]

Aynî, Subhi Edhem'in Bergson hakkındaki eserini baştan sona inceledikten sonra, bu eserin birçok yanlışlarla dolu olduğu kanaatine varır. O, sayfa sayfa yanlışları gösterirken bu hataların sebebi olarak da Subhi Edhem'in, Bergson Felsefesini bilmemesini, felsefî kavramları yerinde kullanamamasını ve felsefe diline hâkim olmamasını gösterir. Aynî, kitaptaki ifadelerin eksik ve yoru-

12. *A.g.e.* s. 40
13. *A.g.e.* s. 41–64
14. *A.g.e.* s. 66

ma muhtaç olduğunu ileri sürerek, bu durumu kitaptan aldığı pasajlarla ortaya koyar. Bu duruma örnek gösterecek olursak; Subhi Edhem'in, "artributu" "mahmul" kelimesiyle tercüme etmesinin yanlış olduğunu söyleyen Aynî, mahmul (konu) kelimesinin mantığa ait olduğunu belirterek, artributa karşılık, "sıfat" kelimesinin kullanılması gerektiğini iddia eder. Bir başka örnek ise; Suphi Edhem'in, Fransızca bir kelime olan, "Simultaneite" karşılık olarak, "mevakıa" (olgu) kullandığını, ancak, "Simultaneite" iki hadisenin bir anda vukua gelmesidir ki buna muayyet, akran veya daha iyisi "hemzamanlık" demek lazımdır, der.[15] İşte Aynî, Subhi Edhem'in söz konusu eserinde buna benzer örneklerin pek çok olduğunu ve bu sebeple de kitabın, baştan başa hatalı bulunduğunu iddia eder. O, amacının ise, Subhi Edhem'i yermek olmadığını, okuyucuya aydınlatıcı bilgi vererek Bergson'un doğru anlaşılmasını sağlamak olduğunu ifade eder.

Şuur ve Vicdan Meselesi

Aynî, Müderris Şerafettin Efendi'nin, İkdâm'da yayınlanan "Din", isimli makalesinde izah ettiği; "Felsefe kitaplarının ekserisinde ihtisâsât-ı insaniye için iki kaynak gösterilmektedir. Birincisi beş duyu vasıtasıyla hariçten alınan ihtisâsâtı tanzim eden akıl, ikincisi vicdanımızın idrakine kaynak olan şuurdur ki bu ayrımı kabul edenler, ittifak hâlinde ilmin fonksiyonunu aklın, dinin ve ahlâkın fonksiyonunu da şuurun idaresine vererek, akıl ile şuuru ayırmış oldukları gibi, ilim ile dini de birbirinden ayırmış ve bunları birbirine karşılık tutmuşlardır".[16] şeklindeki açıklamalarının tenkidde açık olduğunu ileri sürerek, bu düşünceye nereden hareketle varıldığının açık olmadığını belirtir. O, bu makalede kavramlara yüklenilen anlamların da tam, açık olmamasından dolayı meseleyi izahı zorlaştırdığını vurgulayarak tenkid eder.

Aynî, bu meseleyi açıklarken, iki kavram üzerinde durur. Bunlardan birisi ihsas (duyum) diğeri ihtisas (duygu); o, bu kavramlardan ihsası "sensation", ihtisası "sentiment" kelimesinin karşılığında kullanır. Aynî, ihsasların bir kısmının açlık, susuzluk, nefes almak, sıcaklık, soğukluk, yorgunluk, asabi ağrılar ve dinlenmek gibi, hayatımızı devam ettirmeye yarayan Batı'nın duygular olduğunu ve bunların sıhhatimizi muhafaza etmeye yarayan şeyleri teşvik ettiğini belirtir, ihsasların diğer bir kısmı da dış âlemle ilişkimizi temin eden beş duyunun kavradıklarından ibarettir, der. Bununla beraber, o, ihsasların hepsinin tessüri ve infiali olmayıp, bazılarının da eşya hakkında bize bir şeyler öğ-

15. *A.g.e.* s. 67
16. *A.g.e.* s. 115

rettiğinden tasavvurî olacağını belirtir. İhtisâsâta gelince Aynî, bunların kalbî ve ruhî olduğunu söyleyerek, bunları bedenin muayyen bir noktasına tahsis etmenin mümkün olamayacağını ifade eder.[17]

O, şuur kavramının müderris Şerefeddin Efendi tarafından "Din" adlı makalede yanlış kullanıldığını iddia eder. Çünkü ona göre, Fransızca felsefe kitaplarındaki "conscience'i" kelimesi iki anlamda tercüme edilmiştir. Bunlardan birincisi ahlâktaki conscience'e ki buna, "vicdan" adı verilir. İkincisi ise ruhîyatta (psikoloji) karşılığı olan ki buna da, "şuur" adı verilir. Aynî, şuurun hayvanların hepsinde olduğunu ve bu şuura "sensitif' denildiğini ileri sürerek, insandaki şuurun zihnî ve aklî olduğunu söyler. O, bu açıklamalarından sonra Şerefeddin Bey'in, şuur kavramı yerine kalb (coeur) tabirini kullanmasının daha uygun olacağını savunur. Aynî, insandaki muhtelif ihtisasların en yükseği ve en şereflisi olarak dinin ihtisaslarını gösterir. Din ve ilim arasındaki ilişkiyi ise bir başka makalesinde ele alır.[18]Aynî, ilim ve din arasındaki, 'Münaza' (çatışma) ismi ile kaleme aldığı makalesinde, ilim ile din arasındaki çatışmanın uzlaşmaya dönüşüp dönüşmeyeceği meselesi üzerinde durur. O, bu durumu şöyle izah eder: "Mademki ilmin dayanağı akıldan başka bir şey değildir, mademki aklın kanunları tabiatın her noktasında hâkim ve muteber olan esas kaynaktır, o hâlde din, nasıl akla muhalefet edebilir? Bundan başka bir insanın bir dine girmesi asıl yaradılışının icabından olmasa idi. Paleontoloji ve arkeoloji bilginleri eski tarihe mensup zamanlarda yaşayan insanların bile bir dine inanan olduklarını göstermeye nasıl kuvvetli delil getirebilirlerdi? O hâlde akıl dinin kendisine değil, bazı din bilginlerinin, bilhassa, âlemlerin yaradılışına ve tabiatla ilgili verdikleri çeşitli haberlere hücum etmektedir".[19] Böylece o, din ve ilim arasındaki ayrılık ve çatışmanın kaynağı olarak, dinin kendisinin değil, din adına yapılan hatalı yorumların sebep olduğunu iddia eder.

Reybiilik, Bedbinlik, Lâ-ilâhilik Nedir?

M. Ali Aynî, bu eserini, Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadim adlı kitabına reddiye olarak kaleme almıştır. O, istek üzerine yazdığı bu eserinde Tarih-i Kadim'i okuyarak ruhen zehirlenen genç neslin korunmasını gâye edindiğini söyler. Aynî, Tevfik Fikret'in isyankârane bir üslûpla yazdığı bu eserindeki düşüncelerinin sadece ona ait olmadığını, ondan önce de mevcut olduğunu ve özel-

17. *A.g.e.* s. 115–116
18. *A.g.e.* s. 116–117
19. Mehmet Ali AYNÎ, İlim ve Din Arasındaki Münazara, Cild. 2, Sayı.7, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Tarihsiz, s. 142

likle Nietzsche'nin bu salgını daha önce başlattığını ifade eder. Şüphe ve isyanı ön plana çıkaran bu anlayışı savunanların hayatlarının düzenli olmadığını vurgulayan Aynî, örnek olarak, Nietzsche'nin cinnet, hezeyan nöbetleri ile can verdiğini belirtir.[20]

Aynî, gençler üzerinde olumsuz tesirler bırakan Tevfik Fikret'in, Tarih-i Kadîm'deki şiirlerinin felsefî tahlilini yaparak, tenkidini bu şiirlerden çıkardığı felsefî kavramlar üzerinde yoğunlaştırırken, genel olarak reybiilik, bedbinlik ve lâ-ilâhîlik üzerinde durur.

Reybiilik (şüphecilik)

Ben ki hepsinden iştibah ederim
Kime sorsam diyor ki yok haberim
Kim bilir belki hepsi vehmiyyât
Belki aldanmak ihtiyacı hayat

Varı yok bilmek istedim, yoku var
İştibah işte töhmetim, ne zarar
Şüphe bir nura doğru koşmaktır
Hakkı tenvir ukûl için haktır

Aynî, Tevfik Fikret'in yukarıda zikredilen beyitlerinin fikir olarak reybiiliği ihtiva ettiğini belirterek, bu fikri tahlil eder. O, Tevfik Fikret'in şiirlerinde şüphe ile yetinilmeyip, hiçliğe doğru gidişin de dikkati çektiğini vurgular. Bu anlamda Tevfik Fikret'in kullandığı "hiç" kelimesinin bir anlamı olmadığım söyleyerek, kaldı ki üzerinde yaşadığımız âlemin başlangıcı olduğu gibi, sonunda geleceği açık bir şekilde bilinmektedir, der. Şüpheyi, bu denli anlaşılmaz bırakan Tevfik Fikret'e şüpheyi bir metot olarak kullanan Descartes'ı örnek gösterir. Böylece onun şüpheyi metodu gereği kabul ettiğini, kendi varlığını açık ve seçik olarak (Mademki düşünüyorum o hâlde varım) ortaya koyduktan sonra da şüpheden vazgeçtiğini hatırlatır.[21]

Aynî, şüpheye başlangıç olması itibariyle insanın yaradılışında bilme merakının olduğunu ve bunun sonucu olarak da çocukluktan başlayan bu tavrın ilmin gelişmesine olan katkısının inkâr edilemeyeceğini savunur. O, Tecrübe yoluyla elde edilen bu bilginin, hisler ve duyular yoluyla da dış dünyayla temasa geçtiğini söyler. Başlangıçta bu tecrübeler beş duyunun verdiği bilgi ile yetinirken am-

20. Mehmet Ali AYNÎ, Rebiilik, Bedbinlik, Lâ-ilâhilik Nedir?, Yeni Matbaa, İstanbul, 1927, s. 3-4
21. *A.g.e.* s. 12–13

pirist bir yaklaşım içinde kaldığını belirtir. Ancak daha sonra tecrübelerin ilerlemesi ile duyuların yanılgısının ortaya çıktığını iddia eden Aynî. bu durumda duyuların yetersizliği karşısında hakikatin başka şeylerde aranmasının söz konusu olacağını vurgular. Böylece o, uzaktan küçük görünenin büyüklüğü, hareketli görünen şeylerin sabitliği, sabit görünen şeylerin hareketliliği ortaya çıkar ki bu, duyu yanılmasıdır, der. Aynî, duyu yanılmasına, hafızanın hataları ve aklın yanlış kıyasları ile filozof ve bilginlerin değişik düşünceleri de eklenince şüphenin kuvvetli bir hâl alacağının bilinmesi gerektiğini vurgular.[22] O, bu şüphe durumunun ise, insanı azar azar kemiren, ağır ağır öldüren korkunç bir hastalık olduğunu söyler. Aynî, Spinoza'nın "Agnostik'in vazifesi susup oturmaktır" sözünün şüphecilere iyi bir nasihat olacağına inanır. O, bu nasihati dinleyenlerin zararları, sadece kendilerine olur, diyerek, şüphecilerin bütün insanlara tembellik ve ilerlemeye mâni olmak şeklindeki zararlarının ortadan kalkmasını ister.[23]

Aynî şüpheyi fertle sınırlı bırakmayarak, toplumsal neticelerine de dikkati çekerek, hayatın bazı durum ve hadiselerinde tesadüfen şüpheye düşmüş olan bir kimsenin, gerek menfaatleri, gerekse vazifesinin ihmâle maruz kalacağını söyler. O, şüphecinin tembellikle yetinmeyip başkalarının da hareketlerine müdahale ederek tenkidleriyle onlardaki çalışına azmini söndüreceği kanaatindedir. Sonuç olarak Aynî, şüphecilere acımak gerektiğini belirterek, onların manevî hayatlarının daima ıstırap içinde olduğunu ifade eder.[24]

Bedbinlik (Pessimizm-kötümserlik): M. Ali Aynî, Tevfik Fikret'in manzumesinde tartışılacak ikinci bir nokta olarak da, cismanî ve manevî ıstıraplardan şikâyet etmesini gösterir. O, Tevfik Fikret'in;

Kim bilir belki aslımız toprak
Buzu bir muzdarip çamur yapmak
Kim mesammâtı kanla yapla dolu
Hangi hain tesadüfün işi bu?

Şeklindeki beyitlerinden anlaşılan şey, şairin kötümser olduğudur, der. Aynî, kötümserliğin Tevfik Fikret'ten önce asırlarca zihinleri meşgul ve işgal ettiğini ve Hindistan'da, Budha'nın kötümserliği bir mezhep derecesine yükseltiğini ileri sürer. Ona göre, bedbinlik felsefesi sadece Hint düşüncesiyle sınırlı kalmayıp Mısır'da, eski Yunanda ve günümüze kadar değişik bölgelerde varlığını sürdürmüştür.[25]

---

22. *A.g.e.* s. 45–47
23. *A.g.e.* s. 48
24. *A.g.e.* s. 50–52
25. *A.g.e.* s. 53

Aynî, kötümserliğin ortaya çıkmasına sebep olan şeyin, fenalık olduğunu söyler. O, fenalığın metafizikî, cismanî ve ahlâkî olabileceğini ifade ederek, "Metafizik fenalık yaratıkların noksanlığından, cismanî fenalık elemden, ahlâkî fenalık da günahtan ibarettir. Bizzat fenalık bir varlık değildir, ancak varlığın bir arazıdır" der.[26] Aynî, Tevfik Fikret'in "hain tesadüfünün kendisine Schopenhauer ile Hartman'ı hatırlattığını belirterek, Schopenhauer'un bu dünyayı mümkün dünyaların en kötüsü olarak kabul ederek, bu dünyayı akılsız ve maksatsız kör bir kuvvete bağladığını söyler. Hartman'a gelince; bu filozofun da âlemin sebebi olarak kendini bilmeyen bir fikri gösterdiğini ifade eder. Aynî, Schopenhauer ile Tevfik Fikret arasında büyük fark olduğunu, Alman filozofun kendi bedbinlik felsefesinden bir ahlâk ve merhamet anlayışı çıkardığını, oysa Tevfik Fikret'in hayatının son senelerinde herkesten ve her şeyden şüphe eden bir tavır sergilediğini söyleyerek, onun kötümserliğinin hiçbir anlam taşımadığını ve kendisine bile fayda vermediğini ileri sürer.[27]

Lâ-ilâhilik (Ateizm);

Ne sava'ık, Be bir hubûb-ı jiyan
Ne cehennemlerinde bir galeyan
Ne nazarlar habirin mateminin
Ne kulaklarda bir tanîn-i hazin
Kopsa bir zerre cism-i hîkatde
Duyular bir tazallu olsun, sen
Göçüyorsun da arş ve fenşinle
Yok tabiatda bir inilti bile
Bilâkis her tarafta "kah kah"lar
Kizbe yalnız riya vü huzuk ağlar

"İnsanlar Allah'ı azamet arşından indirdikleri ve inkâr ettikleri hâlde ne burçlar yıkılıyor, ne yıldırımlar düşüyor, ne kasırgalar esiyor, ne cehennemler kaynıyor. Kimsenin aldırdığı yok! Aksine her tarafta bu manzaraya karşı kâh kâh gülüyorlar." Tevfik Fikret'in bu anlamdaki beyitlerinin Aynî, kızıl bir Ateizmi gösterdiğini ifade ediyor. O, onun bu isyanını överken nasıl bir hisse kapıldığını bilmek isterdim, diyor. Aynî, hiç şüphesiz Tevfik Fikret'i bu tür isyana iten şeyin, onun insanlara dargın olması ve onun nazarında insanların hepsi ahmak, hepsi hilekâr, hepsi bencil ve belki hepsi kirli, şeklindeki düşüncelerinin olduğunu ileri sürer.[28]

---

26. *A.g.e.* s. 54
27. *A.g.e.* s. 60–61
28. *A.g.e.* s. 64

Aynî, Tevfik Fikret'in bu tür isyanları hayatta istediği şeyleri elde edemeyişinden kaynaklandığını belirterek, onun kendi kıymetinin bilinmediği zehabına kapıldığını ve yakalandığı şeker hastalığı ile de bedensel rahatsızlık duymasının bu tür fikirlerinin ortaya çıkmasında etkili olduğunu söylüyor.

Aynî, Yunan mitolojisinin bâtıl efsanelerini Tevfik Fikret'in yaşadığı asrın insanlarına mâl etmek istemesini, üzülecek bir davranış olarak değerlendiriyor. O, fikrî ve medenî gelişmesini yeterli ölçüde tamamlayan bu insanların Tevfik Fikret tarafından totem inancına sahip ilkel kabileler gibi basit görülmesinin çok yanlış bir davranış olduğunu vurgular. Aynî, Allah'a inanan ve seven bunu her türlü tecrübenin üzerinde kabul eden bu insanlar topluluğuna Tevfik Fikret'in bu tür ateist inançlarını aktarmasını çok anlamsız bulurken, kaldı ki şurada burada Allah'ı inkâr edenler olmasına rağmen, bilginlerin ve filozofların büyük çoğunluğunun Allah'ı kabul edip ona inandıklarını belirtir.[29]

M. Ali Aynî, Tevfik Fikret'le şiirlerinde ortaya çıkan sonuçların Türk gençliği üzerinde olumsuz tesir yaptığını ileri sürerek, bu tür düşüncelere Batı'da gelişen kötümser ve inkârcı akımların sebep olduğu kanaatindedir.

M. ALİ AYNÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

M. Ali Aynî'de Felsefe ve Tasavvuf

Felsefe kavramı, bilim kavramı gibi herkesin hemfikir olduğu bir tanımı ihtiva etmez. Çünkü bilimde olduğu gibi insanın bilip sahip olabileceği, herkes için geçerli neticeleri olan yargılara, felsefe binlerce yıllık çabalara rağmen, hâlâ ulaşamamıştır. Felsefe için kabul edilecek olan şey; felsefede, herkesin hemfikir olduğu bir yargının olmayışıdır. Ancak bu demek değildir ki, felsefe gelişi güzel ve tesadüfî olarak ortaya çıkmış bir çabadır. Onun sağlam delillere dayanan, epistemolojik anlamda çelişkileri olmayan birtakım temelleri vardır. Bu temeller felsefeci ve filozof tarafından belli bir kültür çevresi içinde mânâ ve muhtevaca belirlenip, sürekli bir dinamizmle ele alınır. Felsefe kavramının gelişimi, düşünürlere, çağlara ve sistemlere göre farklı anlayışla yorumlanmış ise de, felsefe evrensel bir bilgi olma niteliğini de taşımaya devam etmiştir. Çünkü ferdî ve göreli bir yaklaşımla da olsa, felsefî temellendirmeler, amaçları itibariyle geneli kucaklamak durumundadır.

Bu genel çerçeve açısından baktığımızda, felsefe yahut hikmeti en genel tanımı ile ele alan M. Ali Aynî, söz konusu bilgi alanı için; "(...) insan aklına taal-

29. *A.g.e.* s. 66

luk eden ilmî meselelerin tetkikidir" der.[30] Bu yaklaşımında O, felsefenin özünü sadece herhangi bir bilgiye sahip olma olarak değil, aynı zamanda bilginin aranması temeline de dayandırır. Yani felsefenin amaç ve kapsamını dar çerçeveye bağlamaktan ziyâde, onun faaliyet şeklini tasvirle verme çabası olarak görür. Ona göre; "(...) felsefe, insan şahsının cinsi, rengi ve akîdesi ne olursa olsun taarruzdan mahsuniyetini ilan etmiş. Birçok çeşitliliğe ve eşitsizliğe rağmen, insanlık mahiyetinin genelde birleştiğini keşfederek, hukukta eşitliği bu birliğe binâ eylemişti. İnsan inkişaf etsin, fert ehil olduğu yüksekliğe ve saadete erişsin. İşte felsefe bunu temenni ediyor. Felsefe, sosyal hayatı; duygu ve menfaatler arasında kardeşliği, mubalağa (abartı) ile destekler ve över. İnsanoğullarının kalplerinde hak fikrini idame eyler. Haksız farklar ve imtiyazlara karşıdır. Kendine mahsus silahlar, yani ilim ve irfan nurları yardımı ile insanları hürriyete ve hukuk eşitliğine sevk eder".[31] Bu tasvir ise, felsefenin insanı, bütünüyle varlığın, kendisinin, kendi bilgisinin ve hürriyetinin sınırlarının şuurlarına vararak saadete erişmesini sağlayan bir vasıta olması anlamında alındığını gösterir. Bütün insanları renk, dil, ırk ayrımı yapmadan mutluluğa götürme çabası olarak yaptığı felsefe yorumu, Eflatun'dan Farabi'ye kadar uzanan çizginin devamı gibidir.

M. Ali Aynî, ilmî gelişme ve ilerlemenin bilginler arasındaki işbirliği neticesinde daha yüksek düzeye çıkacağına inanır. O, gerek ilmin gerekse insanlığın menfaati için, her çağda yaşayan bilginlerin bir araya gelerek birbirlerinin çalışmalarından haberdar olmalarının başarıyı arttıracağı görüşündedir. Bilginler arasındaki böyle bir ilişkinin spesifik ilimlerde değil de, felsefe gibi küllî ve her ilmî çalışmanın üstünde olan bir ilme ait olması durumunda bundan meydana gelecek faydanın çok yüksek olacağı açıktır. Çünkü O, son asırların ilimler için bir ihtisaslaşma çağı başlattığını ve bundan da ilmin büyük fayda gördüğünü savunur. Ancak bunu şarta bağlayarak her ilmin kendi alanı dışındaki çalışmalardan da haberdar olması gerektiğini söyler. İlimler üstü bir alanı ihtiva ettiğini belirttiği felsefenin ise, zorunlu olarak çok iyi araştırılması gerektiği üzerinde durur.[32] M. Ali Aynî'nin, felsefenin yerini teshil etme yolundaki bu açıklamasına göre felsefe, "bilgi üstü bilgidir" anlamına gelmektedir.

M. Ali Aynî, felsefeyi dar çerçeve içine sıkıştırmaktan ziyâde, insanın, ilişkili olduğu bütün alanlara hâkim kılma çabası içerisindedir. Bu sebeple de O, varlık, bilgi ve değerler gibi felsefenin temel problemlerini kendi iç gerekliliği

---

30. Charles BOURDEL, İlim ve Felsefe, çev. M. Ali Aynî, Matbaa-î Âmire, İstanbul, 1331, s. 3
31. Mehmet Ali AYNÎ, Demokrasi Nedir? Gazetecilik ve Matbaacılık T. A. Ş., İstanbul, 1934, s. 29
32. Mehmet Ali AYNÎ, Altıncı Beynelmilel Felsefe Kongresi, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Cild. 2, Sayı. 7, tarihsiz, s. 89–90

ile değil, insan-varlık, insan-bilgi, insan-değer ilişkisine[33]uygun olarak ele alırken, döneminin genel tasnifine uyarak felsefeyi dört bölüme ayırır. Bu bölümlerden birincisi; psikolojidir ki, bu ilim insan ruhundan bahseder. İkincisi; mantıktır ki, söz konusu ilim, ilmin metodu ve yakînin şartlarını araştırır. Üçüncüsü; metafiziktir ki, insan, oluş ve Allah hakkındaki ulaşılan neticelerin bütününden bahseder. Dördüncüsü; ahlâk ilmidir ki, bu ilim de, bilgilerimizi, eylemlerimize uygulamaktan ibarettir.[34] Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi; O, psikolojiyi (insanın ruhî yapısı), mantığı, metafiziği ahlâki felsefenin bölümleri olarak kabul etmektedir.

Ancak M. Ali Aynî, salt felsefe yapma yerine, yaşam tarzı olarak pratik hayatta görmek istediklerini düşüncelerinde yansıtmak arzusundadır. Bu ise onun, tasavvufa olan bağlılığından kaynaklandığı için, onun düşüncelerini tasavvufî bakış açısından ayrı düşünmek mümkün değildir. M. Ali Aynî, İslâm tasavvufunun nasıl teşekkül ettiğini tayin edebilmek için, öncelikle tasavvufa meyli görülen şahsiyetlerin yaşama biçimlerini incelemeyi önemli bir keyfiyet sayar. O, tecrübî olan ve insanın iç yapısını araştıran bu ilmin metodunun tanım itibarıyla hedefinin, bizzat hakikati, diğer bir tabirle, insanın içyapısının mahiyetini ve gerçekliğini ortaya koymak olduğunu söyler. Bu gerçekliği ise M. Ali Aynî, sûfilerin işaret ve imâsı altında tamamen ruhanî olan bir güzelliği aramada görür. Zira O, tasavvufun, sûfilerin her birinin samimiyeti ölçüsü üzerine kurulduğunu kabul eder. Bunun içinde tasavvuftaki gelişmenin şartını tasavvufu öğrendiklerini iddia edenlerin geçirdikleri hayat ve bıraktıkları eserlerin ince ve derinden araştırılmasına bağlar.[35]Bu araştırmalardan hareketle tasavvufun birçok tanımının yapıldığından bahseder. Bunlardan bazıları şunlardır,

"Tasavvuf, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaktır".

"Tasavvuf, hiçbir şeye sahip olmamak, hiçbir şey tarafından sahip olunmamaktır".

"Tasavvuf, nefsî Allah'tan başka her şeyden muhafaza etmektir ve Allah'tan başka hiçbir şey yoktur".[36]

M. Ali Aynî, bu tanımlardan hareketle, tasavvufun kaynağını İslâm dinine bağlarken, "(...) peygamberin hayatında bâtınen bir tasavvuf eğiliminin olup olmadığını araştırmadan önce, Kur'an'da tasavvufî düşünceyi içine alan bahislerin olup olmadığı incelenmelidir" der.[37] O, Batılı düşünürlerin birçoğunun

---

33. Kenan GÜRSOY, Ekzistans ve Felsefe üzerine Görüşler, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, s. 7
34. BOURDEL, İlim ve Felsefe, s. 3
35. Mehmet Ali AYNİ, Tasavvuf Tarihi, Cild II, Darülfünun Matbaası, İstanbul, 1342, s. 4–5
36. Mehmet Ali AYNİ, Tasavvuf Tarihi, Cild I, Vatan Matbaası, İstanbul, 1341, s. 184
37. AYNİ, Tasavvuf Tarihi, Cild II, s. 7

Kur 'an'da tasavvufî eğilimin genel olarak olmadığı görüşünü savunduklarını ve bu anlayışın ise, Arapça'ya tam olarak vâkıf olmadıklarından dolayı mecazî olan kelimeleri kavrayamayışlarından ileri geldiğini belirtir. Ancak sadece Batılı düşünürlerin değil, İslâm dünyası içinde de bir hâl ilmi olarak ifade edilen tasavvufun hem ilim hem de hâl olarak İslâm düşüncesinde mevcut olmadığı, sonradan idhal edilen fikirlerle gelişip İslâmîleştiğini iddia edenlerde vardır. Bu iddiayı savunanlar Peygamber'den sonra hızla büyüyen İslâm Devleti'nin çeşitli kültürler ve medeniyetlerle karşılaşması sonucunda karşılıklı kültür tesirlerinin olduğunu, felsefî alanda büyük tesirleri görülen tercüme faaliyetlerinin tasavvufta da etkili olduğunu ileri sürerler. Ayrıca Yunan, Bizans, İran ve Hind kültürünün de tasavvufî fikriyatın oluşmasında etkili olduğu görüşündedirler.[38] Kısacası; etkinin olup olmadığı konusunda kavgaya varan tartışmalar olmuştur. Ancak bizim burada bu tartışmaya girmemiz hem konumuzla alâkalı olmadığından hem de bize bir fayda getirmeyeceğine inandığımızdan gereksizdir.

Bununla beraber M. Ali Aynî, gerek mekkî gerek medenî birtakım sûrelerde mecazî mânâlara yönelmiş nice âyetlerin olduğunu iddia eder. O, müfessirlerin birçoğunun âyetlerdeki kelimelere mecazî mânâ verdiğini, ayrıca küçük düşünme ile bu âyetlerde irade sahibi olanların aklî olan ahlâkî ve şer'i hükümlerin dışında içkin olarak mânânın bulunduğunu bileceklerini belirtir.[39] M. Ali Aynî, bu açıklaması ile, tasavvufta asıl müracaat kaynağı ve değişmez ölçü olarak Kur'an'ın bâtını yorumunu gösteriyor.

Her ne kadar M. Ali Aynî'nin iddiası bu yönde ise de, felsefe ile tasavvufun aynı olmaması gerçeği, aralarındaki farkı bir sistem ve sistemsizlik farkı hâline getirmeyi de pekâlâ engellemez. Tasavvufun işin başında da sonunda da akılla fazla alışverişi yoktur. Yani aklı tatmin etmek onun davası değildir. Aynı şekilde felsefede de aklın kavrayamayacağı hakikatleri sezgi ile bilme çabası vardır. Bu çaba, her iki alanın aynı iddiayı paylaştıklarını gösterir. Zaten M. Ali Aynî'nin kendisi de tasavvufî düşüncenin geçerliliğini ispatta sürekli felsefî çalışmalardan faydalanır. Bu ise aslında hem M. Ali Aynî'de hem de tasavvufçularda kaçınılmaz bir sonuçtur "(...) Zira insan kendi tecrübelerine başkalarını ortak etmek, hatta bizzat kendini inandırmak durumunda kalınca onu aklî bir sistemin gerekleriyle teçhiz etmek zorundadır".[40] Bundan dolayı biz de, M. Ali Aynî'nin tasavvuf ağırlıklı düşüncelerini, felsefî temellendirmelerle değerlendirmeye çalışacağız.

Bu çerçevede M. Ali Aynî'yi, incelediğimiz zaman ilk karşımıza çıkan şeyin onun hayat hakkındaki düşünceleri olduğunu görürüz. Zira bir hâl ilmi

---

38. Hayrani ALTINTAŞ, Tasavvuf Tarihi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 13
39. AYNÎ, Tasavvuf Tarihi, Cild II, s. 8
40. Erol GÜNGÖR, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1987, s. 18

olan tasavvufta da esas, düşüncelerin pratik hayatta yansımasıdır. Ancak M. Ali Aynî'nin özendiği hayat anlayışında genel tasavvufî çizgiden farklı olarak, kötümserlik karşısında, iyimserliğin, Batı düşüncesi ile mukayeseli olarak verildiği dikkati çekmektedir.

M. Ali Aynî'nin Hayat Anlayışı

M. Ali Aynî, "Hayat nedir?" sorusuyla bu konudaki fikirlerini vermeye başlar. O, bu soruya bağlı olarak, insan ne için yaşamaktadır? Gerçekte insanın hayattan beklentisi nedir? Hayatın bir gâyesi var mıdır? Yaşamak iyi midir, kötü müdür? gibi sorular üzerinde de duruyor. Söz konusu edilen sorulara M. Ali Aynî'nin fikrî bütünlüğü içerisinde cevap aramamız gerekmektedir.

M. Ali Aynî, hayatın fizyolojik ve biyolojik fenomenlerin toplamı olarak tanımlanmasının yeterli olmadığını belirtir. Çünkü onun anlayışına göre, fizyolojik ve biyolojik fenomenlerin izahı, hayatın niçin ve ne şekil üzere olduğunu incelemekte yetersizdir. Bununla beraber, bütün canlı varlıklar arasında "ortak bir zemin" olduğunu da ileri sürer. Bu fikrinin doğru olduğunu göstermek için de derslerine devam ettiği Fransız fizyolojisti Claud Bernard'ın, hayvanlar ve bitkiler arasında ortak kanunların bulunduğu şeklindeki ifadesini delil olarak gösterir. Genel bir kanaat olarak M. Ali Aynî, "(...) hayatın ayırt edici sıfatı birtakım hassasiyetlerin hep birlikte bulunmasıdır ki, bunun başlıca fiili, canlı bir varlığın tamamen belirli bir tekâmüle tabiî olmasıdır" der.[41] Bu tekâmül bütün canlılarda ortaktır. Her canlı doğar, büyür, gelişir ve ölür.

M. Ali Aynî, hayatı izah eden teorilerin genel olarak üç grupta toplandığını bunların animist, vitalist ve determinist veya fiziko-şimik doktrin olarak sıralandığını bildirir. O, Animisme ve Vitalisme teorilerinin ilimle ilişkisinin pek fazla olmadığını, çünkü bu teorilerin tecrübeye dayanmaktan ziyâde, felsefî temeller üzerine kurulduğunu belirtir. Fiziko-şimik doktrinin ise, fizik ve kimyanın genel kanunlarına müracaat ederek açıklamalarda bulunduğunu söyler.

M. Ali Aynî'de Felsefe Problemleri

Varlık: Aynî, varlık anlayışını Tanrı-âlem ilişkisi açısından ortaya koyarken, Mutlak Varlık, yokluk, mümkün varlık, yaratma, hareket, aynîyet, gayrîyet, tenzih, teşbih gibi önemli metafizik problemleri de, İbn'ül Arabî'nin Vahdet-i Vücud anlayışını esas alarak temellendirmiştir. Ona göre; İbn'ül

41. Mehmet Ali AYNÎ, Hayat Nedir? Ahmed Said matbaası, İstanbul, 1945, s. 10

Arabî, meseleleri basit ve açık bir görüşle muhakeme etmiştir. Aynî, her ne kadar varlık anlayışında İbn'ül Arabî'ye bağlı kalmakla yetinmiş görünüyor ise de problemleri, sistemli bir şekilde ortaya koyamamıştır. Özellikle, varlığın hangi noktasında aynîyet ve gayrîyetin başladığı, İbn'ül Arabî'de, "Varlık Mertebeleri" ile açıklanır. Aynî'de bu izah bölük pörçüktür. Buna rağmen biz araştırmamızda İbn'ül Arabî'yi esas alarak, onun bu düşüncelerini sistematize etmeye çalıştık. Sonuç olarak da gördük ki, Aynî, İbn'ül Arabî'yi esas almakla beraber, Herakleitos, Parmenides, Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Descartes gibi filozoflara da atıfta bulunarak İbn'ül Arabî'nin haklılığını isbat etmeye çalışmıştır. Ayrıca O, müsbet ilimler sahasından Galile, Ostwald, Clausius, Helmholtz, Fehner gibi düşünürlerden örnekler getirerek de, İbn'ül Arabî'nin görüşlerini delillendirmeye çalışmıştır. Aynî'nin, bu tür izahları her ne kadar tutarlı değil ise de, metafiziğe ait itirazlara çağdaş ilmin neticelerine dayanarak, bu problemleri kendine özgü metoduyla cevaplandırması, onun salt nakilci olma yerine, problemler üzerinde kendine özgü yorumlar getirdiğini gösterir.

Bilgi: Aynî'nin bilgi problemlerini ele alışına gelince; O, tasavvufa olan yakınlığından dolayı bilgi anlayışını bu çerçevede ortaya koymuştur. Aynî, dış dünyanın bilinmesine yönelik çabaları yetersiz görürken, bilgide asıl önemli olanın, insanın kendine dönmesi olduğunu savunur. İbn'ül Arabî'yi hareket noktası olarak ortaya koyduğu bu düşüncenin, Sokrates'in "kendini bil" sözündeki uyarıcı tepki ile başladığını söyler. Ayrıca O, İbn'ül Arabî'nin düşüncelerini destekler açıklamaların Berkeley'in Sübjektivizm anlayışında mevcut olduğunu da iddia eder. Ancak solipsizme kayan Berkeley sübjektivizminin, eşyayı Mutlak Varlığın tecellisi olarak gören İbn'ül Arabî ile birleştirilmesi pek tutarlı bir tavır olmayacağı kanaatindeyiz.

Aynî, bilgi anlayışında tasavvufdaki duyu ve aklın ötesinde ilâhî hikmeti "keşf" ve "müşahede" ile idrak etme çabasını esas alır. Bununla beraber keşf ve müşahedeye "gönül marifeti" adını verir. Aynî, "gönül marifeti"ni, Bergson'un "sezgi" bilgisine karşılık olarak gösterirken, Bergson'daki sezginin tasavvufî bilgideki keşiften farklı olduğuna dikkati çekmez. Bunu yapmadaki amacı ise, bilgi anlayışını sadece İslâm düşüncesi içinde bırakmayıp felsefi sistemlerle de isbata çalışmasıdır. O, "gönül marifeti"nin okulu olmadığını, kitapla öğrenilemeyeceğini belirterek, ona hal-dili, ilm-i esrar adını verir. Aynî, hakikatin bilgisini elde etmede son merhale olarak kabul ettiği "gönül marifeti"nin bilgisine herkesin sahip olamayacağını da iddia eder. O, bu bilgiye mürşitlerin ve büyük sûfilerin sahip olabileceğini savunur. Örnek olarak da, İbn'ül Arabî'nin bu bilgiye sahip olmasını gösterir. Marifet bilgisine sahip olanların, olağanüstü şeyleri bilebileceklerini belirten Aynî, bu iddiasını da müsbet ilimlerin keşif ve icatlarından örnekler getirerek temellendirmeye çalışmıştır. Ancak, bu temellendirme-

sinde her ili alan arasındaki metod farklılığını gözden uzak tutar. Sonuç olarak diyebiliriz ki Aynî, bilgi konusunda İbn'ül Arabî'yi çıkış noktası olarak almasına rağmen, kendine özgü yorumlarına da yer vermiştir. Bu ise onun bilgi konusuna farklı bir bakış açısı getirdiği sonucuna bizi götürür.

Ahlâk: Traştırmamızda dikkatimizi çeken önemli noktalardan biri de, Aynî'nin görüşleri içinde ahlâka büyük yer verilmesidir. O, ahlâkta esas olan şeyin hareket ve davranışlarımızda hangi prensiplerin belirlenip rehber alınması lazım geldiğini tayin ve tespit etmek olduğunu söyler. Farklı ahlâk anlayışlarından bahsetmesine rağmen Kant'ın ahlâkla ilgili düşüncelerini temele alır. Ancak Aynî, Kant'tan farklı olarak, onun ahlâkı sağlam bir köke oturtmadığını iddia ederek, ahlâkın temeline "Mutlak Varlığı" koyar. O ahlâkı genel olarak iki kısma ayırarak birincisine, "nazarî ahlâk"; ikincisine de, " ilmî ahlâk" adını verir. Ancak bu ayrımı kesin çizgilerle ayırmanın yanlış olacağını savunarak, her ikisinde de pratiğe yönelmenin esas olduğunu ileri sürer. Aynî'nin ahlâk anlayışında dikkatimizi çeken şey onun vazife kavramına yüklediği fonksiyonlardır. O, bu fonksiyonlarla hem subjektiv hem de objektiv değerleri ön plana çıkarır. Bunu ise vicdanî sorumluluk etrafında toplum ve kişinin kendine karşı olan vazifeleri altında değerlendirir. Ayrıca o, iradenin vazifedeki rolünü de ihmâl etmez. Ahlâk anlayışında sadece teorik açıklamalarla da yetinmeyip pratik hayatta faydalarına inandığı ahlâkla ilgili birtakım nasihatlerde de bulunur. Amacının insana mutlu olarak yaşamanın yollarını göstermek olduğunu söyler. Aynî'nin ahlâk anlayışında dikkatimizi çeken bir başka nokta ise, onun öncelikle müsbet ilimlerden faydalanarak ahlâkî prensiplerin haklılığını savunmasıdır. Sonuç olarak da diyebiliriz ki; Aynî, ahlâk problemine daha derinlemesine ve daha geniş boyutlu bir bakış açısı getirmiştir.

Milliyetçilik: Milliyetçilik anlayışına gelince; farklı ve dağınık biçimde de olsa o, milliyetçiliği Türkçülük, İslâmcılık ve Garpçılık zaviyesinden ele almaya çalışmıştır. Ancak düşüncelerine bütüncül yaklaştığımızda ilk bakışta dikkatimizi çeken nokta, onun İslâmcı bir fikir adamı imajı uyandırmasıdır. Fakat onun İslâmcılığı ittihad-ı İslâm'ın aklî ve ilerlemeci yorumu çerçevesinde değildir. O, geleneksel yapı içinde kalırken, İbn'ül Arabî'nin "Vahdet-i Vücud" nazariyesine olan bağlılığını her vesilede vurgular. Bununla birlikte bu bağlılığını entelektüel yakınlığın ötesine de taşırmamıştır. Gökalp ve İsmail Hamdi Danişmend'in Türkçülük anlayışlarına da, düşüncesinde yer ayırırken de bunu, Atatürk'ün inkılâpları çerçevesinde çizilen Türk milliyetçiliğine bağlılığı ile yansıtmıştır. Ayrıca Batı'daki ilmî ve felsefî gelişmelerin göz ardı edilemeyeceğini de tasavvuf anlayışını Batı düşüncesiyle kurduğu ilişkiyle izah etmesinde göstermiştir. Sonuç olarak o, İslâmcılığı, Türkçülüğü ve Batıcılığı, milliyetçilik anlayışında bir pota içerisinde değerlendirmiştir diyebiliriz.

SONUÇ

Bütün bu açıklamalardan sonra Aynî'nin felsefi problemleri, insan-varlık, insan-bilgi ve insan-değer açısından ele aldığını söyleyebiliriz. O, düşüncelerini Vahdet-i Vücud etrafında temellendirmekle beraber, bu temellendirmede kendine özgü yorumlar getirmekte ve yorumlarını yaparken, filozof ve ilim adamlarından savunduğu fikirleri destekleyici mahiyette deliller verir. Bütünüyle orijinal fikirler geliştiren bir filozof olmamakla birlikte, yaşadığı dönemin ilim ve felsefe dünyasını tanıması dolayısı ile yeterli ölçüde, tahlil yapabilme imkânına sahip olduğundan Çağdaş Türk Düşüncesi içinde kendine özgü bir yer işgal etmiştir. Böylece kendisinden sonra bütünüyle Türkiye için yeni ve gerçek eserler hazırlayanlara yardımcı olacağından, Aynî'nin, Türk düşüncesinin olumlu yönde gelişmesine katkıda bulunduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Aksüt, Ali Kemal (1944) Profesör Mehmet Ali Aynî Hayatı ve Eserleri, İstanbul, Ahmet Sait Matbaası.

Altıntaş, Hayrani (1986) Tasavvuf Tarihi, Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Aynî, Mehmet Ali (1339) İntikad ve Mülahazalar, İstanbul, Orhaniye Matbaası.

Aynî, Mehmet Ali (1341) Tasavvuf Tarihi Cild I, İstanbul, Vatan Matbaası.

Aynî, Mehmet Ali (1342) Tasavvuf Tarihi Cild II, İstanbul, Darülfünun Matbaası.

Aynî, Mehmet Ali (1343) Ahlâk dersleri, İstanbul, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası.

Aynî, Mehmet Ali (1927) Rebiilik, Bedbinlik, Lâ-ilâhilik Nedir? İstanbul, Yeni Matbaa.

Aynî, Mehmet Ali (1934) Demokrasi Nedir? İstanbul, Gazetecilik ve Matbaacılık T. A. Ş.

Aynî, Mehmet Ali (1945) Hayat Nedir? İstanbul, Ahmed Said Matbaası.

Aynî, Mehmet Ali (Tarihsiz) "Altıncı Beynelmilel Felsefe Kongresi", Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Cild. 2, Sayı. 7.

Aynî, Mehmet Ali (Tarihsiz) "İlim ve Din Arasındaki Münazara", Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Cild. 2, Sayı. 7.

Bourdel, Charles (1331) İlim ve Felsefe, çev. M. Ali Aynî, İstanbul, Matbaa-î Âmire.

Çankaya, Mücellidoğlu Ali (1968–1969) Yeni Türkiye Tarihi ve Türkiyeliler, Ankara, Mars Matbaası, Cild. III.

Güngör, Erol (1987) İslâm Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul, Ötüken Yayınları.

Gürsoy, Kenan (1988) Ekzistans ve Felsefe üzerine Görüşler, Ankara, Akçağ Yayınları.

İslâm Ansiklopedisi (1991)

DÂRULFÜNÛN'DA BİR ANSİKLOPEDİST MÜDERRİS/ DÜŞÜNÜR: İZMİRLİ İSMAİL HAKKI*

Bayram Ali Çetinkaya**

Çağdaşlaşma projesi, Osmanlı'dan başlayarak Cumhuriyet Dönemi'nde devam eden bir süreçtir. Bu süreç toplumsal ve kamusal alanların bütünü üzerinde tesirini göstermiştir. Özellikle de eğitim ve öğretim, bu modernleşme çabalarının en çok etkilendiği bir saha olmuştur.

Medreselerin eski işlevlerinden büyük oranda güç kaybetmesi, çağdaş eğitim kurumlarının inşasını da zorunlu kılmıştır. Yüksek eğitimin çağdaşlaştırılması talepleri, 1848 yılında Osmanlı'nın modern anlamdaki üniversitesi olan Dârulfünûn'un[1] açılmasıyla neticelenir. Akabinde, Fransızca öğretimi yapan Mekteb-i Sultânî Galatasaray'ın eğitime başlaması tarihî basamaklar olarak ele alınabilir. Üniversite'de pozitif bilimlerle birlikte din ilimlerinin de öğretimi kapsamında Dârulfünûn'da bazı bölümlerin kurulması söz konusu olmuştur. Bu çerçevede Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi'nin öğretime başlaması, kayda değer bir gelişmenin işaretlerini vermektedir.

---

* Dârulfünûn'da Bir Ansiklopedist Müderris/Düşünür: İzmirli İsmail Hakkı", *Dârulfünûn İlahiyat Sempozyumu (18-19 Kasım 2009) Tebliğleri*, İstanbul 2009, 315-351.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1. Dârulfünûn hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Aynî, *Darülfünun Tarihi*, haz: Aykut Kazancıgil, İstanbul 2007, 7 vd; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitim*, İstanbul 2003; Ali Arslan, Dârulfünûn'dan Üniversiteye, İstanbul 1995; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünûn", *Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslâm Ansiklopedisi*, 1993, VIII, 521-525; Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000, 136 vd, 200-2008.

Cumhuriyet'le beraber 1924 yılında çıkarılan Tevhîd-i Tedrîsât, bu alanın şekillenmesi ve sınırlarının tespiti açısından belirleyici bir kanun olmuştur. Ne yazık ki, Türkiye Cumhuriyet'inin eğitim politikası ve projesinin hukukî zeminini oluşturan kanunun muhtevâsı, insanlarımızın zihninde ismi kadar detaylı bir malûmat olarak algılanmaktan uzak olmuştur. Hâlbuki bu Tevhîd-i Tedrîsât'la birlikte din öğretiminin hudutları, belirgin bir hâle dönüşmüştür. Nihayetinde Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi'nin öğretim hayatına başlaması gerçekleşmiştir. Din alanındaki eğitimin, modern anlamdaki miladını bununla başlatmak mümkündür.

DÂRULFÜNÛN İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

Türk eğitim tarihinde bilindiği kadarıyla "İlâhiyat Fakültesi" tabirinden ilk defa Said Paşa bahsetmektedir. Said Paşa, II. Abdülhamid'e sunduğu 2 Şubat 1310/(1890) tarihli lâyihasında, Batı'da yükseköğretimin yapıldığı yerlere akülte dendiğinden bahsederek Türkçe'de buna Dârülicâze denilebileceğini belirtir ve şu beyânâtıyla bazı isimler teklif eder:

"Her merkezî eyâlette bir Dârülulûm, bir Dârülffünûn, bir Dârülmuallimîn... tesis olunacaktır ve her eyâletin Dârülulûmu beş Dârülicâzeden teşekkül eder. Bunlar İlm-i Hukûk, Ulûm-i Tabîiye ve Riyâziye, Ulûm-i Tıbbiye, Ulûm-ı Hikemiyye ve Edebiye ve Ulûm-i İlâhiye Dârülicâzeleri'dir. Mevcut olan Medâris-i İslâmiye ile cemâat-i gayri müslimenin Ulûm-ı İ'tikâdiyye tedrîs olunan mektepleri, her sınıf ahali için İlâhiyat Dârülicâzesi addolunur. Said Paşa, üniversite bünyesinde açılacak fakültelerden (dârülicâze) birinin de ilâhiyat fakültesi olduğunu hatırlatır. Bu lahidan on yıl sonra Said Paşa'nın tavsiye ettiği 'Dârululûm' yerine Dârulfünûn ismi benimsenir."[2]

II. Mahmut'un yönetim tarzının bir sonucu olarak ulemânın bürokratlaştırılması, sonraki zamanlarda etkilerini gösterdi ve ulemâ küçük memurlar kategorisine indirgendi.

Nihayetinde, 1924 yılında medreseler kapatıldı. Bununla birlikte aynı tarihte Dârulfünûn'un bünyesinde bir İlâhiyat Fakültesi tanzim edildi. Bu fakülteden amaç; "lâik ve Batılı bir cumhuriyete daha uygun, yeni, modernleştirilmiş ve bilimsel bir dinî eğitim merkezi olarak hizmet görmekti." Nitekim, 1928 tarihli Dinî Islâhât Beyannâmesi'yle İslâm dininde reform ve modernleşme sorununu incelemek üzere bir komisyonun varlığı söz konusu oldu. Komisyon-

2. Said Paşa, *Hâtırât*, İstanbul 1328, I, 204, 572; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul 2004, 66.

da, başkan Prof. M. Fuat Köprülü olmak üzere çok sayıda ilâhiyatçı, psikoloji ve mantık profesörleri bulunmaktaydı.[3]

Dinin toplumsal bir kurum olduğunu ifade eden rapor, 1928 tarihinin Haziran'ında hazırlandı. Rapor bu kapsamda "camilere oturacak sıralar ve org konulmasını önermekteydi..."[4]

1929 yılında okullarda Arapça ve Farsça kaldırıldı. 1933'te Fakülte'nin kapatılmasıyla birlikte, onun yerine Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslâm Tedkikleri Enstitüsü kuruldu. Yine imam-hatip okulları da 1932 yılında kapılarını kapattı.[5]

II. Meşrûtiyet Dönemi'nde (1908), Dârulfünûn, bünyesinde yeni kürsüler eklenerek edebiyat, felsefe, tarih ve coğrafya şubelerinden oluşan ve üç yılda tamamlanan bir fakülte haline getirildi. Aynı yıllarda Emrullah Efendi'nin düşünceleriyle Dârulfünûn beş şubeden müteşekkil bir hale getirildi: Ulûm-ı Şer'iyye, Ulûm-ı Hukukiyye, Ulûm-ı Tıbbıye, Fünûn, Ulûm-ı Edebiye.[6]

"Emrullah Efendi'nin kurmuş olduğu Dârülfünûn henüz muhtar değildi. Mütâreke yıllarında son Osmanlı Hükümdarı Mehmet Vahideddin'in tasdîki ile son Osmanlı Meb'ûsân Meclisi'nden çıkan kanun Dârülfünûn'a muhtariyat vermekte idi. 11 Ekim 1919'da çıkan bu kanun, Dârülfünûn'un Hukuk, Tıp, Edebiyat ve Fünûn medreselerinden meydana geldiğini belirtmekte ve bu sûretle İlâhiyat veya Şer'î İlimler Fakültesi'ni kaldırmaktaydı.

Şer'î İlimler Fakültesi'nin kaldırılması; bu devirde reaksiyoner bir zihniyetin hâkim bulunmasından, medreselerin bu vazifeyi yeteri kadar gördüğü ve Üniversitede onlardan ayrı bir fakülteye lüzûm olmadığı, kanâatinden ileri gelmekte idi. Vâkıa Emrullah Efendi tarafından organize edilen Şer'î İlimler Fakültesi ânî ve fevrî bir kararın eseri değildi. Böyle bir fakültenin kurulmasını zarûret hâline getiren fikir hazırlıkları uzun zamandan beri mevcuttu.

Şu da bir gerçektir ki, medrese artık eski güçlü ve donanımlı bir müessese olarak devam etmiyordu. Yeni medreseliler arasında modernist ve Garpçı zihniyette âlimler yetişiyordu. Hoca Tahsin Efendi, Garp psikolojisini okutuyordu. Şevket Efendi, Almanya'da tahsil yaptıktan sonra Ebbinihaus'tan tercüme ettiği psikolojiyi medresede okutmakta idi. İzmirli İsmâil Hakkı *Yeni İlm-i Kelâm*'da

---

3. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev: Metin Kıratlı, IV. Baskı, Ankara 1991, 409.
4. Beyannâme'nin tam metni için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, II. Baskı, İstanbul 1989, II, 497-499. Beyanname'nin varlığı ile ilgili tartışmalar için bkz. Kara, "Dinî Islah Beyannamesi Üzerine Yusuf Ziya Yörükan'nla Konuşma", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler(Ekler)*, II, 500-502.
5. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 409-411.
6. Mehmet Ali Ayni, *Darülfünun Tarihi*, 91-92; Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXI, Ankara 1989, 2.

Garp felsefesi ile kelâm doktrinlerini mukâyese ediyor ve felsefesinin yeni delillerinden faydalanıyordu. Yine aynı şekilde Mantık sahasında Ali Sedat Bey'le başlayan yeni mantık ve metodoloji temâyülü İzmirli tarafından genişletiyordu. Bu hareketler bir yandan medreseyi modernleştirdiği gibi, bir yandan da Dârülfünûn'da öğretim vazifesini omuzlarına almış olanlar arasında gerek medrese gerek mektep tahsili görmüş olanların yeni bir hamle yapmalarına sebep oluyordu. Bunlara ilâveten, dinler tarihi okutan Ahmet Midhat Efendi, hikmet-i tarih okutan Ahmet Vefik Paşa, tasavvuf okutan Mehmed Ali Aynî'yi zikretmek gerekir. Bütün bu hazırlıklar İslâmî ilimlerin bir Fakülte hâlinde ve modern zihniyetle uzlaşmış olarak okutulmasını zarûret hâline getirmekte idi. Mütâreke yıllarında Emrullah Efendi ve Ziya Gökalp'da[7] Dârülfünûn'a karşı uyanan reaksiyon, Şer'î İlimler Fakültesi'nin kaldırılması şeklinde kendini göstermiştir."[8]

Cumhuriyet'in ilanından sonra TBMM, İlâhiyat Fakültesi'nin açılması kanununu tekrar müzâkere gündemine aldı. Yapılan görüşmelerden sonra kanun 21 Nisan 1924/(7 Ramazan 1340) tarihinde kabul edildi:

"Madde 1- İstanbul Dârülfünûn'un müteşekkil bulunduğu tıp, hukuk, edebiyat, ilâhiyat ve fen medreselerinden her biri envâl-i menkûle ve gayrı menkûle tasarrufuna ve teberruât kabulüne me'zûndur."

Kanunun hükümlerine tâbi olarak yasalaşan "İstanbul Dârulfünûn Talimatnâmesi"ndeki hükümlerde şu ifadeler bulunmaktadır:

Madde 1- İstanbul Dârülfünûnu Tıp, Hukuk, Edebiyat, Fen ve İlâhiyat fakültelerinden müteşekkildir.

Madde 2- İstanbul Dârülfünûn ilmî muhtâriyeti hâizdir.

Kanundaki "medrese" ifadesi, talimatnâmede "fakülte" kavramıyla yer değiştirmiş; "Şer'î İlimler Şubesi" ismi, İlâhiyat Fakültesi ifadesiyle yer değiştirmiştir.

Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi'nin öğretim kadrosu, alanlarında yetkin hocalardan teşekkül etmiş nitelikli bir ekipten oluşmaktadır:

Meclis-i Müderrisîn Reisi Müderris Şemseddin (Günaltay)-İslâm Dini Tarihi ve Metafizik[9]

Kâtib-i Umûmi (Genel Sekreter) Muallim Yusuf Ziya (Yörükan)-İslâm Mezhepleri Tarihi

Prof. Dumesile- Dinler Tarihi

---

7. Ziya Gökalp'in Felsefî Düşüncesi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 281-308.
8. Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", 4-5.
9. Şemseddin Günaltay hakkında geniş bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay,* Ankara 2003.

Müderris Muâvini Hilmi Ömer (Budda)- Dinler Tarihi

Müderris Mustafa Şekip (Tunç)-Din Psikolojisi

Müderris İsmâil Hakkı (Baltacıoğlu)-Dinî İctimâiyat (Din Sosyolojisi)

Müderris İzmirli İsmâil Hakkı-İslâm Felsefesi Tarihi[10]

Müderris Şerafeddin (Yaltkaya)-Kelâm Tarihi

Şevket Efendi-Fıkıh Tarihi

Müderris Mehmed Ali Aynî-Tasavvuf Tarihi

Köprülüzâde M. Fuat-Türk Dini Tarihi

Kilisli Rif'at-Arapça

Müderris Mehmed İzzet-Ahlâk[11]

Müderris Mehmed Emin-Felsefe Tarihi[12]

Dokuz yıl süren (1924-1933) Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi kapatılarak yerini, Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslâmî Tedkikleri Enstitüsü'ne bıraktı. Enstitüdeki hocalar, akademik kadrolarını ve unvanlarını korumuşlardır:

Ord. Prof. Şerafeddin Yaltkaya-Kelâm Tarihi

Ord. Prof. Mehmed Ali Ayni-Tasavvuf Tarihi

Prof. Baki-İran Edebiyatı

Doç. Yusuf Ziya Yörükan-İslâm Mezhepleri Tarihi

Doç. Hilmi Ömer Budda-Dinler Tarihi

Şerafeddin Yaltkaya Diyanet İşleri Reisliğine tayin edildiği, Mehmed Ali Aynî ve Baki Beyler emekliye ayrıldıkları, öğrenci yokluğu ileri sürülerek iki doçent de lise felsefe öğretmenliğine atandıkları için İslâm Tedkikleri Enstitüsü 1936 yılında lağvedildi."[13]

Kapatılmanın arkasında Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi'nde[14] okutulan derslerin muâdilleri ne İstanbul ne de Ankara Üniversitelerinde yer aldı. 1933 yı-

---

10. İsmail Hakkı İzmirli'nin Felsefî Düşüncesi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı, Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları*, İstanbul 2000.
11. Mehmet İzzet hakkında geniş bilgi için bkz. M. Coşkun Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalcı Sosyal Felsefesi*, Ankara 2002.
12. Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi'nde Felsefe Eğitimi için bkz. Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 136 vd, 200-2008, 247-265; Ömer Mahir Alper, "Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi'nde Felsefe Eğitimi", *İstanbul'un Fethi ve İstanbul Üniversitesi'nin Kuruluşunun 550. Yılı Sempozyumu*",(24 Aralık 2003), İstanbul 2004, 140-166.
13. Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi", 7.
14. Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi'nin Türk Kültür ve Düşüncesine Katkıları için bkz. Hidayet Aydar, "Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", *İÜİF Dergisi*, sayı: 13, İstanbul 2003, 23-43.

lında İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde Hilmi Ziya Ülken'in[15] Türk Tefekkürü Tarihi derslerini okuttuğu görülmektedir.[16] Bu ders de 1942 yılından itibaren Felsefe Tarihi kürsüsüne bağlı Türk-İslâm Felsefesi Tarihi dersi ismini aldı.[17]

TEVHÎD-İ TEDRÎSÂT KANUNU

3 Mart 1924 yılında TBMM, halifeliği kaldırmakla birlikte 430 sayılı kanunu çıkardı. Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nun ilgili en önemli maddesi şudur:

Madde 2. "Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti veya hususî vakıflar mütevellîleri tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektepler Maârif Vekâleti'ne devir ve raptedilmiştir."

Madde 4. "Yüksek dîniyyât mütehassıslarının yetiştirilmeleri için Dârülffünûn'da bir İlâhiyat Fakültesi kurulacak, imamlık ve hatiplik (imâmet ve hitâbet) gibi dinî hizmetleri gören memurların yetiştirilmesi için ayrı mektepler açılacaktır."

Bu kanuna dayanarak Maârif Vekili Vâsıf (Çınar) medreseleri kapattı.[18] Ancak her türlü olumsuz gelişmelere rağmen, Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi, kendi bünyesinde *İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*'nı çıkardı. Bu mecmuadaki makaleler, gerçekten nitelikli bilimsel yazılardan oluşmaktaydı. Mecmua, 16 yıllık fakülte hayatında 125 sayı çıkmıştır. Fakülte'de Arapça ve Farsça'nın kaldırılması, bu dillerin Fakülte'ye girişinde aranmamasını beraberinde getirdi. 1933 yılında fakülte, İslâm Tedkikleri Enstitüsü'ne çevrildi. 1941 yılında Şerafeddin Yaltkaya'nın, Diyanet İşleri Başkanı olmasına kadar, o, Edebiyat Fakültesi'nin Şarkiyat Enstitüsü'ne bağlı olan bu Enstitü'nün başkanlığını yürüttü.

"430 numaralı kanunda öngörülen imam ve hatip okulları 1924 yılında İstanbul'da (Sultan Selim Camii yakınında 4 sınıflı olarak) ve başka 28 yerde açıldı. Ama çok geçmeden bunlarda da öğrenci sayılarında gerileme başladı; 1924'te bu okullarda 2258 öğrenci (300'den fazla öğretmen) varken, 1932'de sadece 2'si kalmıştı (İstanbul ve Konya'da). Bu yıldan sonra bunlar da kapandı.

Din adamı yetiştirmek için kaynak olarak Kur'an kursları kalmıştır (Dârül'l-Kurrâ). Milli Eğitim Bakanlığı 430 numaralı kanuna dayanarak bunları da

---

15. Hilmi Ziya Ülken için bkz. Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, 311-358; Nazmi Avcı, *Düşün Anaforunda Bir Adam Hilmi Ziya Ülken*, İstanbul 2005.
16. H. Ziya Ülken'in okuttuğu dersle aynı ismi taşıyan eseri için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, II. Baskı, İstanbul 1997.
17. Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi", 8.
18. Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev: Hayrullah Örs, Ankara 1972, 74-75; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 65.

almak istemişse de, Başkan Rifat Efendi bunların meslek okulları olarak kendi emrinde kalmasını sağlamış, hattâ sayılarını da yavaş yavaş arttırmıştır."[19]

7 İlkteşrîn (Ekim) 1925 tarihli Dârülfünûn Talimatnâmesi'nin birinci maddesinde fakülte sıralaması, Tıp, Hukuk, Edebiyat, Fen, İlâhiyat şeklini almış; kanunda bütün şubelerin adı medrese olarak geçerken talimatnâmede fakülte olarak değiştirilmiştir. Talimatnâmenin üçüncü maddesiyle Hukuk, Edebiyat, Fen fakültesi mezunları isterlerse ve şartları tamamlayarak başarılı olurlarsa icâzet ruûsu (doktora) alırlarken İlâhiyat Fakültesi mezunları böyle bir imkândan yararlanamıyorlardı.[20]

Talimatnâmenin sekizinci maddesine göre, İlâhiyat Fakültesi'nde okutulan dersler şunlardır: Tefsir ve Tefsir Tarihi, Hadis ve Hadis Tarihi, Fıkıh Tarihi, İctimâiyat, Ahlâk, Dîn-i İslâm Tarihi, Arap Edebiyatı, Felsefe-i Dîn, Kelâm Tarihi, İslâm Feylesofları, Tasavvuf Tarihi, Felsefe Tarihi, İslâm Bedîiyyâtı, Hâl-i Hâzırda İslâm Mezhepleri, Akvâm-ı İslâmiyye Etnografyası, Türk Târîh-i Dînîsi, Târîh-i Edyân. Programla tefsir ve hadis hem tarih ve hem de ayrı ayrı birer ders olarak bulunurken; fıkıh tarihi dışında ayrıca fıkıh dersi programa konulmamıştır. Zaman içinde derslerde küçük oranlarda değişiklikler söz konusu olduysa da mevcut durum ve program, 1933 yılında kapatılana kadar sürmüştür.[21]

Dârulfünûn'un Cumhuriyet'le gerçekleştirilen inkılâplara güçlü destek vermemesi, gerek hükûmetin gerekse basının dikkatini çekmiş ve bu husus kurumun kapatılmasına yönelik çalışmalarda gerekçe olarak kullanılmıştır.[22]

YÜKSEK EĞİTİMİN YENİ TEMSİLCİSİ İSVİÇRELİ EĞİTİMCİ: ALBERT MALCHE

1924'den 1933'e kadar olan dönemde yaşanan tecrübeler ışığında Dârulfünûn'da köklü değişiklikler yapmak amacıyla 1929 yılında Dârülfünûn Dîvânı tarafından hazırlanan ıslahat projesi, Maârif Vekâleti tarafından uygun bulunmadığı için kabul edilmemiştir. Bunun yerine yabancı uzmanlardan destek alınması arayışına gidilmiştir. Hükûmet mevcut hâli kendi politikası çerçevesinde şekillendirmek amacıyla İsviçreli bir eğitimci olan Albert Malche'i Türkiye'ye çağırmıştır. Malche, 1932 yılında 66 sayfalık bir rapor hazırlamıştır.[23]

---

19. Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, 75; Ayhan, *a.g.e.* 65.
20. Ayhan, *a.g.e.* 67.
21. Ayhan, *a.g.e.* 67.
22. Ayhan, *a.g.e.* 71.
23. Mehmet Kısakürek, "Üniversitelerimizde Yenileşme", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1971, 14 (Naklen; Ayhan, *a.g.e.* 73).

Rapor, tek parti yönetiminin ideolojisiyle paralel bir anlayışı yansıtır.[24] O, İlâhiyat Fakültesi hakkında şu düşünceleri rapora ekler: "Birtakım îcâbât-ı âliye sebebiyle İlâhiyat Fakültesi muhâfaza edilmek isteniyorsa, vaz'iyyet-i hâzıranın idâme edemeyeceği muhakkaktır. İlâhiyat Fakültesi Ulûm-ı Dîniyye veya Diyanet ve İslâm Felsefesi Tarihi Şubesi adıyla Edebiyat Fakültesi'ne raptedilebilir. Ayrıca talebeler için hayattan ve istikbâlden mahrum şartlar içinde tedrîsâtta bulunmak cesâreti kıran bir şeydir. Elyevm üç talebesi bulunan (aslında 20 talebe) İlâhiyat Fakültesi'nin İslâm Tarihi, Felsefesi ve Dini Şubesi teşkil etmek üzere, Edebiyat Fakültesi'ne bağlanması ve okutulacak sâbit kürsü derslerini de şu şekilde teklif etmiştir: İslâm Tarihi, Felsefesi ve Dinî zümresi, Edebiyat Fakültesi'ne merbut (6 sâbit kürsü) 1. Metafizik ve Din Felsefesi, 2. Kur'an Tarihi ve Tefsiri, 3. İslâm Dini ve Hukuku Tarihi, 4. Arapça, 5. Acemce, 6. Hadis"[25] Ancak raporda teklif edildiği şekliyle İlâhiyat Fakültesi'nin durumu gerçekleşmemiştir. 31.5.1933'de çıkarılan 2252 sayılı kanunla, Dârülfünûn kapatılmış ve yerine İstanbul Üniversitesi ikâme edilmiştir.[26]

İşte kuruluşu Osmanlı'da başlayıp Cumhuriyet'in ilk on yılına kadar devam eden Dârulfünûn'da hem idarecilik (İlâhiyat Fakültesi Dekanlığı) hem de hocalık (müderris) görevlerinde bulunan İsmâil Hakkı İzmirli, çalışmamızın ana muhtevâsını oluşturmaktadır. O, Dârulfünûn'un çeşitli şubelerinde (fakültelerinde) müderrislik vazifelerinde bulunmuş, farklı disiplinlerde hocalık yapmıştır. O, Batılılaşma ve çağdaşlaşmanın erken başladığı bir coğrafyada dünyaya gelmiştir.

Hayatı, Tahsilive Bulunduğu Görevler

Osmanlı'nın son dönemi (Meşrûtiyet) ile Cumhuriyet Dönemi neslinin önde gelen ilim ve fikir adamlarından İsmâil Hakkı İzmirli, 1868 yılında, İzmir'de İkiçeşmelik Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir. Babası yedek yüzbaşı İzmirli Hasan Efendi olup, büyük babası İzmirli Çubukçu Hüseyin Efendi'dir. Babası Hasan Efendi, 1867'de Girit'e gittiğinde Kandiyeli Hafize Hanım'la evlenir. İsmâil Hakkı'nın annesi Hâfıze Hanım, Hasan Efendi'yle evlendiğinde (birçok Giritli gibi) Türkçe bilmeyip Rumca konuşmaktaydı. Evlendikten sonra eşinden Türkçe konuşmayı yavaş yavaş öğrenmiştir. Kültürlü bir aileden gelen İzmirli'nin atalarının nereli olduğu hakkında yeterli bilgi bulunmamakta-

24. Ekmelüddin İhsanoğlu, "Darülfünûn", VIII, 525.
25. Albert Malche, *İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor*, İstanbul 1939, 44, 52 (Naklen; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 73-74).
26. Ayhan, *a.g.e.* 73-75.

dır.[27] İlk ve orta öğrenimini İzmir'de yapan İsmâil Hakkı, İkiçeşmelik İbtidâî ve Rüşdiyesi'ni bitirmiştir. [28]

İzmirli İsmâil Hakkı, babasının amcası Âmâ Hâfız'dan Kur'an hıfzını tamamlayıp, medrese derslerine devam ederken, Kâmil Efendi adlı bir zattan Farsça dersleri okumuş; Rüşdiye'yi bitirdikten sonra İzmir'de Farsça öğretmenliğinde bulunurken Ahmet Âsım Efendi isimli bir sûfiden de on yıl tasavvuf dersleri almıştır.[29]

İzmirli, İstanbul Mercan Lisesi'nde öğretmenlik vazifesini sürdürürken, 1897'de Necati Bey'in kızı Nuriye Hanım'la evlenmiştir. Düşünürümüzün bu evliliğinden üç çocuğu olur: Celâleddin, Necmeddin ve Nûreddin'dir. Nûriye Hanım'ın 1908'de hayatını kaybetmesiyle, bu evlilik (1897-1908) ancak on iki yıl sürebildi. Nûriye Hanım'ın hayatını kaybetmesinden 9 ay sonra İzmirli, Aziz Efendi'nin kızı Kadriye Hanım'la evlenmiş; bu evlilikten de Hayreddin isimli bir oğlu olmuştur.[30]

Dört yaşında ilkokula giden İsmâil Hakkı, ilk tahsilini yaptıktan sonra, babasının amcasından hâfızlık dersleri alarak kısa zamanda hâfız olmuştur. Bir taraftan rüşdiyeyi sürdürürken diğer taraftan medrese tahsilini de yapan İzmirli, Sultan Selim Medresesi müderrislerinden Hâfız Şâkir Efendi'den şer'î ilimleri tahsil etmiştir. Düşünürümüz öğreniminin nihayetinde biri hadis ilminden, diğeri de Şazali tarikatından iki icâzetnâme almıştır.[31] İzmirli, lise öğrenimi sırasında İzmirli bir Yahudiden karşılığında Türkçe öğretmek şartıyla Fransızca öğrenir. Bununla birlikte o, Arapça, Farsça, Rusça, Rumca ve Latinceyi de bilirdi. Bu dillerden Rusça ve Rumca'yı–Giritli olan- annesinden öğrenmiştir.

İsmâil Hakkı İzmirli'nin tahsil hayatında okuduğu, ilmî disiplinlere gelince: İslâmî ilimlerin yanında, yaşadığı dönemdeki "Batılılaşma ve Çağdaşlaşma" faaliyetleri sebebiyle mektep programlarına dâhil edilen Batı düşüncesini de tanıma fırsatı olur. Altı yabancı dil bilmesi, İsmâil Hakkı'ya -değişik kaynaklardan beslenmesi sebebiyle- geniş bir ilmî perspektif kazandırır: Kur'an ilimleri başta olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis usûlü, kelâm,

---

27. Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dînî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, İstanbul 1946, 5; Sabri Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, Ankara 1996, 1; İbrahim Alaeddin Gövsa, "İzmirli İsmail Hakkı" mad., *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün Neşriyatı, (Basım yeri ve tarihi yok), 196.
28. "İsmail Hakkı' mad., *Ana Britanica*, İstanbul 1988, XII, 182.
29. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II. Baskı, İstanbul 1989, II, 91; "İzmirli İsmail Hakkı" mad., *Anabritannica*, 182; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 281.
30. Sabri Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (1), *Millî Eğitim ve Kültür Dergisi*, yıl:5, Sayı:18, Ankara 1982, 22.
31. Hizmetli, *a.g.m.* 23; Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dînî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı*, 6-7.

ilm-i hilâf, tasavvuf, hikmet, İslâm tarihi, hikmet-felsefe, İslâm felsefesi, mantık ve Batı felsefesi gibi dersleri tasil eder. O, klasik medrese programını sürdürürken, bunun yanında felsefe, mantık ve çağdaş düşünce ve ekoller hususunda da bilgi sahibi olur.[32]

Rüşdiye'yi İzmir'de bitiren İsmâil Hakkı Bey, yüksek tahsilini yapmak amacıyla İstanbul'a gelir[33](1892)[34]. 1894'de Yüksek Öğretmen Okulu'nu (Dâru'l-Muallimîn-i Âlî) bitiren İzmirli, aynı zamanda Hâfız Şâkir'in Medrese'deki derslerine devam eder. Maârif Nâzırı Zühtü Paşa kendisini İstanbul'da alıkoyarak çocuklarına öğretmen tayin eder. O, daha sonra Mülkiye'de Manastırlı İsmâil Hakkı'nın yerine, fıkıh usûlü okutur. Meşrûtiyet'in başında 1911'de Emrullah Efendi Maârif Nâzırı olunca onun yerine Dârülffünûn Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, Hukuk Fakültesi'nde fıkıh usûlü, sonradan Medresetü'l-Mütehassisîn'de felsefe ve 1915'de Dârülffünûn Edebiyat Fakültesi'nde İslâm felsefesi tarihi müderrisliği yapar ve 1933 yılında üniversite bünyesinde aynı Fakülte'de İslâm felsefesi ordinaryüs profesörü olarak emekli olur.[35]

İzmirli'nin hayatı bir taraftan öğrenmek diğer taraftan da muallim ve müderrislikle geçmiştir. Mülkiye Mektebi'nde (14 Haziran 1904-11 Kasım 1908) Arapça, kelâm, İslâm tarihi, fıkıh usûlü, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye; Dârüşşafaka'da mantık, kelâm, İslâm tarihi; Dârülffünûn İlâhiyat (Fakültesi'nde) Şubesi'nde, fıkıh usûlü, ilm-i hilâf, hikmet-i teşrî', siyer-i nebî, Arap felsefesi, hadis, ve hadis tarihi, fıkıh tarihi, İslâm tarihî; Dârülffünûn Edebiyat Şubesi'nde (1911-1915) felsefe, mantık, mâbadettabîa, Arap edebiyatı; Hukuk Şubesi'nde fıkıh usûlü; Sahn'da (*Yüksek Medrese*), İslâm felsefesi tarihî; Vâizîn Medresesi'nde ilm-i kelâm, felsefe ve dinler tarihî dersleri vermiştir. Ayrıca Dârülffünûn'un 1933'de üniversiteye dönüştürülmesi üzerine Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslâm Tedkikleri Enstitüsü'nde hadis ve tefsir tarihleri ve Müslüman-Türk âlimlerinin hayatlarıyla ilgili dersleri vermeyi sürdürmüştür.[36]

İzmirli, hocalığının yanında, idârî görevlerde de bulunmuştur: Dârüşşafaka, Dârü'l-muallimîn, İlâhiyat ve Edebiyat Fakülteleri, Medresetü'l-Mütehassisîn, İstanbul Üniversitesi İslâm Tedkikleri Enstitüsü vb. yerlerde müdürlük yapmış ve birçok ilmî komisyona da (Maârif Nezareti Teftiş ve Muâyene Heyeti, Medreseler Teftiş Heyeti, Dârü'l-Hikmeti'-l-İslâmiyye, Maârif Neza-

32. Hizmetli, *a.g.e.* 7.
33. Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı (1)", 23.
34. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 282.
35. Ülken, *a.g.e.* 282.; Celaleddin İzmirli, *İslâm Âleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar*, Ankara 1951, 54.
36. Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1968-1968, II, 1000-1001; "İzmirli, İsmail Hakkı", mad., *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1972, XX, 477; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 92.

reti Tedkîk-i Kütüp, Islâhât-ı İlmiyye Encümeni, Şer'îye ve Evkâf Vekâleti, Tetkîkât ve Te'lîfât-ı İslâmiyye Heyeti,...) üye olarak katılmıştır.[37]

Ömrü boyunca bir çok öğrenci yetiştiren İzmirli'nin daha sonra önemli görevlere gelen talebelerinden bazılarının isimlerini, oğlu Celâleddin şöyle vermektedir: Başbakan Şükrü Saracoğlu, Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel, Diyanet Reisi Muâvini Aksekili Ahmed Hamdi, felsefe öğretmenlerinden Fâika İsam Onan, Mahmut Celâlettin Ökten, tarih öğretmeni Zekai Konrapa... [38]

Bunun yanında İsmâil Hakkı İzmirli, 1932 ve 1937 yıllarında düzenlenen Türk Tarih Kurumu Kongreleri'ne katılarak tebliğler sunmuş; *İslâm Ansiklopedisi*'ne tepki olarak çıkarılan *İslâm-Türk Ansiklopedisi*'nin[39] ilmî heyet başkanlığında görev almış[40]ve çok sayıda madde yazmıştır (1940-1946). 8 Aralık 1944'de Kadıköy Halkevi'nde kendisi için bir jübile yapılan İzmirli, 3700 ciltlik kütüphanesini ve basılmamış eserlerini Süleymaniye Kütüphanesi'ne vakfetmiştir.

1935 yılında emekliye ayrılan İsmâil Hakkı Bey, sağlıklı bir hayat sürdürmüştü. Ancak 1940 yılında diyabetik hastalığına yakalandı; emekli olduktan sonra da ilmî faaliyetlerini devam ettirmiş; çeşitli kongrelere katılarak vaktini değerlendirmeye çalışmıştı. 31 Ocak[41] 1946 yılında Ankara'da vefat etti.[42]

Çeşitli Sahalarda Kaleme Aldığı Eserleri

Kur'an-ı Kerim'e Dair Eserleri

a) *Maânî-i Kur'ân* (Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemesi, Âyât-ı Kerime'nin Mebde'leri, Şerh ve İzahları: II cild). İstanbul, I. c: 388; II. c.: 631 sh.

---

37. Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dînî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, 31, 33.
38. Celaleddin İzmirli, *a.g.e.* 8.
39. Bkz. *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1360 (1941).
40. Eşref Edip, İzmirli'nin bu ansiklopedideki rolünden şöyle bahsetmektedir: "İslâm-Türk Ansiklopedimizin temelleri onun himmet ve kudretiyle kuruldu ve gelişti. O, bu esere ne kadar ehemmiyet veriyordu. Maddelerin toplanması ve tesbît edilmesi hususunda ne büyük himmetleri vardır. İlim aşkı o kadar taşkındı ki mümkün olsa her maddeyi kendi yazacaktı... Ansiklopedik yazı yazmakta da büyük kudret ve mahareti vardı..." Edip Eşref, "İlim Güneşi, Ord. Prof. İsmail Hakkı İzmirli", *Sebilürreşâd*, c:2, sayı:30, İstanbul 1949 (şubat).
41. İzmirli'nin ölüm tarihindeki ay ve gün konusunda farklılıklar var: İsmail Kara'ya göre' 31 Ocak/1 Şubat', Hizmetli ise iki tarih veriyor: *Millî Eğitim ve Kültür Dergisi*'n de '31 Aralık' (s.22).
42. Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 3.

Bu eser daha sonra "Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercümesi" ismiyle 1932'de; "Kur'an-ı Kerim ve Türkçe" adıyla 1977'de tekrar yayımlanmıştır.

b) *Târîh-i Kur'ân*, İstanbul, 1927 (*Maânî-i Kur'a*n'la beraber yayımlanmıştır.); III. Baskı, 1956, 23 sh.

c) *Tahlîl-i Kur'ân*

Hadis İlmiyle İlgili Eserleri

a) *Hadis Tarihi* (basılmamıştır.)

b) *Mevzû Hadisler* (basılmamıştır); 106 varak olup, Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İsmâil Hakkı (İ. İ. H.) bölümü, 357, 297 ve 3-9435 numaralarda bulunmaktadır.

c) *Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Ahâdis Hakkında* (basılmamıştır), 103 varak olup, Süleymaniye Kütüphanesi, İ. İ. H bölümü, no: 9435'de kayıtlıdır.

İslâm Tarihine Ait Eserleri

a) *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, İstanbul, 1332, 155+5.

b) *Târîh-i İslâm* (basılmamıştır); Süleymaniye Kütüphanesi, İ. İ. H. bölümü, 3756 numarada kayıtlıdır.

c) *Şark Kaynaklarına Göre Müslümanlıktan Evvel Türk Kültürünün Arap Yarımadasında İzleri*, İstanbul 1937, 129 sh.

d) *Altınordu Devleti'ne Ait Metinlerin Tenkidi*, İstanbul, 1941.

e) *Müslüman Türk Din Alimleri*, İstanbul, 1936, 95 sh.

Fıkıhla İlgili Eserleri

a) *Kitâbu'l-İftâ ve'l-Kazâ*, İstanbul, 1910, 38 sh.

b) *Usûl-ı Fıkıh*, İstanbul, 1911.

c) *Usûl-ı Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1913, 230 sh.

d) *İlm-i Hilâf*, I.c., İstanbul,1330 (1914), 306+6 s.; II.c., İstanbul, 1332 (1916),

e) *Müslüman Türk Hukûku ve Dinî*, Ankara, 1935.

f) *Hikmet-i Teşrî'*, İstanbul, 1912, 1916, 1930. (Eserin farklı tarihlerde farklı baskıları vardır.)

g) *Gınânın Cevâzı* (basılmamıştır.)

Kelâma Dair Eserleri

a) *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul, 1917.

b) *Mulahhas İlm-i Tevhîd*, İstanbul, 1924 (Sultânî 9. Sınıflar için).

c) *Yeni İlm-i Kelâm*, 1.cilt, İstanbul, 1339-1341, 309 sh.; II. cilt, İstanbul, 1340-1343, 240 sh. (Bu eser Sabri Hizmetli tarafından Latin harflerine çevrilmiştir.)

d) *İlm-i Kelâm Sualleri*, Süleymaniye Kütüphanesi, İ. İ. H. bölümü, no: 3731/1, 15 varak.

e) *Risalât et-Teselsül*, Süleymaniye Kütüphanesi, İ. İ. H. bölümü, no: 3741/8 varak

Mezhepler Tarihîyle İlgili Eserleri

a) *Dürzî Mezhebi*, İstanbul, 1926.

b) *Küllâbiye Mezhebi*, *Dârü'l-fünûn İlâhiyat Fakültesi Dergisi (DFİFD)*, İstanbul, 1925.

c) *Nusayriyye, Şeyhiyye, Babaiyye, Vehhâbiye* (basılmamıştır), Süleymaniye Kütüphanesi, İ. İ. H. bölümü, no: 11 varak, no: 3738.

d) *Kadı Ebu Ya'lâ Mezhepleri*, DFİFD, İstanbul, 1925.

e) *Ta'âlîm-i Mu'tezile* (basılmamıştır.) Süleymaniye Kütüphanesi, İ. İ. H. bölümü, no: 3760, 17 varak.

Din Derslerine Ait Eserleri

a) *Tezkere-i Hak*, İstanbul, 1917,

b) *el-Cevâbu's-Sedîd fi-Beyânı Dinî't-Tevhîd*, Ankara, 1919.

c) *Din Dersleri*, İstanbul, 1927, (Lise 6. Sınıfları için; I baskı, İstanbul 1922).

d) Dîn-i İslâm ve Dîn-i Tabîî (basılmamıştır), 17 varak.

e) *el-Furkân beyne't-Tevfîk ve'l-Hızlân* (basılmamıştır), Süleymaniye Kütüphanesi, İ. İ. H. bölümü, no: 3761, 98 varak.

f) *Amme Cüz-i Şerîfi*, İstanbul,1931.

g) *Kadsemi'a cüz'ü*, İstanbul, 1931.

h) *Tebâreke Cüz'-i Şerîfi*, İstanbul, 1931.

ı) *İnâye fi Şerhi'l-Bidâye*, İstanbul,1931.

i) *Nâr'ın (ateş) Ebediyyet ve Devamı Hakkında Tedkîkât*, İstanbul, 1341[43]

Ahlâk ve Tasavvufa Dair Eserleri

a) *Gâzîlere Armağan*, İstanbul, 1915.

b) *Mulahhas İlm-i Ahlâk* (basılmamıştır), Süleymaniye Kütüphanesi, İ. İ. H. bölümü, no: 3762, 30 varak.

c) *Tasavvuf Tarihi* (basılmamıştır.)

d) *Tasavvuf Zaferleri mi Mustasvıfa Sözleri mi?* (Şeyh Saffet'in "*Tasavvuf'un Zaferleri*" adlı eserine cevap), İstanbul, 1922,

e) *İş ve Meslek Terbiyesi.*

Dinler Tarihî İle İlgili Eserleri

a) *Anglikan Kilisesine Cevap*, İstanbul, 1921. (Eser Fahri Unan tarafından sadeleştirilerek yeniden neşredildi. Ankara, 1995)

b) *Yahudi Tarihî* (basılmamıştır.)

c) *Yahudilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık*, İstanbul, 1926.

Mantığa Ait Eserler

a) *Mantık-ı Tatbîkî veya Fenn-i Esâlîb*, İstanbul, 1909.

b) *İlm-i Mantık*, İstanbul, 1911.

c) *Mi'yâru'l-Ulûm*, İstanbul, 1315.

d) *Mîzânü'l-İ'tidâl*, İstanbul, 1913.

e) *Fenn-i Menâhic* (=Methodologie, Mantık), Hukuk Matbaası, İstanbul, 1329.

---

43. Bu eser, AÜİF Kitaplığı, Ayniyet no: 5661'de bulunmaktadır.

Felsefeye Dair Eserler

a) *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ*, İstanbul, 1329 (1913).

b) *Arap Felsefesi*, İstanbul, 1329-1331.

c) *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330(1922).

d) *Felsefe-Hikmet*, İstanbul, 1333.

e) *Felsefe-i İslâmiyye Tarihî-I* (Ebu'l-Hükemâ Ya'kûb el- Kindî), İstanbul, 1338.

f) *Felsefe-i İslâmiye Tarihi*, İstanbul, 1326.

g) *İhvân-ı Safâ Felsefesi*, İstanbul, 1337.

h) *Türk İslâm Filozofları, Müslüman Türk Hukûku ve Dînî*, (*Türk Tarihînin Ana Hatları* Eserinin Müsveddeleri No:34), Başvekâlet Müdevvenât Matbası, trz.

ı) *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukâyese*, Ankara, 1944.

i) *Müslüman Türk Feylesofları*, İstanbul, 1936.

j) *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, (*Dârülfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*'nda çıkan makalelerdir. 1995'de N. Ahmet Özalp tarafından "*İslâm'da Felsefe Akımları*" adıyla neşredildi.)

k) *Tasnîfu'l-Ulûm* (basılmamıştır), Süleymaniye Kütüphanesi, İ. İ. H. bölümü, no: 3759/1-56 varak.

l) *Risâle-i Hudûs* (basılmamış), Süleymaniye Küt., İ. H. İ. Böl., no: 3742.

m)*İslâm'da İlk Tercüme*, İstanbul,1919.

n) *el-İnâye fi Şerhi'l-Bidâye* (basılmamış), 50 varak, Süleyman Küt., İ. H. İ. Böl., no: 3764.

o. İzmirli, "İslâm İlimleri", *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul, 1941, I (Mukaddime).

İzmirli, bu eserlerinin dışında, *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, *Sebîlürreşâd*, *Cerîde-i İlmiyye*, *İslâm-Türk Ansiklopedisi* (37 madde yazmıştır), *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* gibi mecmualarda ve *Tasvir*, *İkdâm* ve *Ulus* gazetelerinde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.[44] Ancak İsmâil Kara, İzmir-

44. *Türk Ansiklopedisi*, "İzmirli, İsmail Hakkı" mad., XX, 477; Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, II; 1005-1007; Sabri Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (1-2), *Milli Eğitim ve Kültür Dergisi*, sayı: 18, 19, Ankara 1982-1983, 33-35/39-40; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 92-93. İzmirli'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hizmetli, *La Vie Et Les Ouvres d'İzmirli İsmail Hakkı*, Paris 1975 (Basılmamış master tezi).

li'nin *Sırât-ı Müstakîm*'de makaleleri bulunduğunu zikrediyorsa[45] da, düşünürümüzün bu mecmuada hiçbir makalesine rastlayamadık.

İslâm Felsefesi Disiplininin Kurumsallaşması

Türkiye'de İslâm felsefesinin "kurucu"su olarak kabul edilen İzmirli'ye göre, İslâm felsefesi İslâm'ın etkisiyle tâdil edilen felsefe demektir. İslâm felsefesinin diğer mânâsı, İslâm'ın prensipleri (*kavâid*) üzerine kurulmuş felsefedir. Düşünürümüz, müteahhirînin kelâmına da İslâm felsefesi denildiğini bildirmektedir.[46]

Filozoflar, heyûlâ ve sûret ile metafiziği geçip, İslâm düşüncesini felsefe alanına yaklaştırmak, vahiyle aklın uygunluğunu ortaya koymak; Kitab'ın (Kur'an) hakikatini, yaşayan felsefeye uygun bir şekilde açıklama gayesini güdüyorlardı. İzmirli'ye göre bu durum İslâm felsefesinin medâr-ı iftihârıydı.[47] Diğer taraftan mebde' ve meâd, irâde ve ruh gibi bugünkü felsefenin konularıyla serbest bir şekilde uğraşan İslâm felsefesi, yüksek bir ilmî hüviyeti ihtivâ etmekteydi.[48] İzmirli'nin çağdaşı ve yakın arkadaşlarından Şemseddin Günaltay, İslâm felsefesi tabiriyle ifade edilen disiplini, gerçekte İslâmî bir felsefe değil de, bilakis, kadîm Yunan felsefesinin, İskenderiye ekolüne bürünmüş "İslâmî" tabiriyle ifade edilmiş bir uzantısı olarak kabul etmektedir. Ona göre asıl İslâmî felsefeyi kelâm kitaplarında aramak gerekmektedir.[49]

İzmirli, Kur'an'ın bir felsefe kitabı olmadığını, ancak felsefenin konusu olan tevhîdi bildirdiğini ileri sürer. Bu sebeple doğrudan doğruya tevhîdi araştırmak İslâm felsefesi mevzûları içerisinde yer almaz. Ancak vahiyle haber verilen gerçekliği (*hakikat*) çözümlemek; aklın kanıtlanmış bir durumu hâline getirmek; vahiyle aklın uygunluğunu ortaya koymak; Kur'an'ın gerçekliğini izah etmek İslâm felsefesinin temel görevi olmuştur. Ancak filozoflar, fiziğe dalıp bu alanda öne çıkmışlar, matematiksel ve fiziksel bilimlerde kesin aklî kanıtlara ve araştırmaya dayalı bir yöntem izlemişlerse de ilâhiyat sahasında bu yolu koruyamamışlar, kesinlikten uzak (*zannî*) bir yol takip etmişlerdir. İslâm felsefesi, felsefe ile naslar arasında bir uzlaşma noktası bulmak konusunda yoğun-

45. Kara, *a.g.e.* 93.
46. İ. Hakkı İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, İstanbul 1328, 47. İzmirli'nin bir disiplin olarak İslâm felsefesi yorumu için bkz. Ömer Mahir Alper, "İsmail Hakkı İzmirli'nin İslâm Felsefesini Yorum: İslâm Felsefesi Tarih Yazımına Bir Örnek", *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, İstanbul 2003, 119-158.
47. İzmirli, *İslâm Filozofları*, 22.
48. Aynı eser, 5.
49. M. Şemseddin Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslâm Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi.", *Dârülfünûnûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, c. I, İstanbul 1926, 184-185.

laşır. Bu felsefe, din ve vahyi bir filozofa yakıştıracak şekilde izah etmiştir. Bu sebeple filozoflarla kelâmcıların ilişkileri büsbütün kopmamış, akılcı düşünce sınırları içinde İslâm düşünürleri adı altında her iki taraf mücadelelerini sürdürmüşler; nasları kendi bakış açılarına göre yorumlamış ve açıklamışlardır.[50]

İsmâil Hakkı'ya göre İslâm filozofları, oldukça karışık, birbirinden uzak çapraşık düşünceler yığını olan eski felsefeyi süzerek çıkardıkları İslâm ilâhiyatıyla birleştirmişlerdi. Bu hiç de kolay olmayan bir durumdu. İslâm felsefesi, sürekli olarak çevrilen Yunan eserlerinin eklektizmi biçiminde kalmıştı. Felsefî nazariyeler değiştirilmemiş, fakat açığa kavuşturularak uyumlu bir hale getirilmiş; İslâm inançlarıyla birleştirilmişti. İslâm Felsefesi Tarihi, eski Yunan düşüncelerini büyük bir özgürlük ve geniş kapsamlı bir çerçeve içinde âdetâ kendisine mal ederek, öğretim konusunda ilk deneyimi göstermiş, felsefe konularından birçok şey alarak boşluklarını doldurmuştur. Özgün olan bu durumu, İslâm felsefesi tarihçileri de itiraf etmişlerdir. Bu çerçevede İslâm düşünce tarihçilerinin ilk isimlerinden biri olan De Boer, gerçek anlamıyla bir İslâm felsefesinin güçlüğünden yakınırken, Müslümanlar arasında birçok kimsenin tefelsüfte bulunduklarını da inkâr etmemektedir. Ona göre Yunan kisvesi altında da olsa İslâm filozoflarının ileri sürdükleri fikirlerde kendilerine özgü düşünceler vardır.[51]

İzmirli'ye göre ilk ilimlere (*ulûm-ı evâil*) ait tercüme faaliyetleri yeni bir düşünce hareketine sebep oldu. Kelâm okulu yeni bir ivme kazandığı gibi, karşısında ayrıca bir felsefe okulu açıldı. Bu zamana kadar aklî düşünceyi temsil edenlere de "filozof" denilmekteydi. Mütefekkirimize göre İslâm felsefesi denilen bu yeni düşünce akımı, gerçekte İslâmî bir felsefe değildi. Aksine Yunan felsefesinin, İskenderiye kisvesine bürünmüş, Süryânî tesirinde kalmış ve İslâmî kavramlarla dile getirilmiş, İslâm ilâhiyatıyla birleştirilmiş bir şekliydi. Felsefe ayrı bir sistemler toplamı değildi. Aksine tek bir bilimdi. Fakat bunun bir çeşit görünümü vardı. Bu görünümler en pozitif deneycilikten en coşkun tasavvufçuluğa kadar uzanıyordu. Gerçek filozof, çeşitli görünümler arasındaki uyum ve birliği kavrayandı. Felsefe, tercümeler kanalıyla devam etmekteydi. Bu akım gelişme ve olgunlaşma döneminde bile etraflı bir şekilde yayılamadı. Çünkü kelâmcılar karşısına çıkmaktaydı. Felsefeyle ilgili çevirileri takip eden elit bir sınıfta sınırlı kalıyordu. İslâm felsefesinde Aristo hâkimdi. Filozof denildiğinde Aristo anlaşılmaktaydı. Çünkü çevrilen eserler arasında yalnızca Aristo'nun kitapları ansiklopedik bir özellik taşıyordu. Ancak İslâm Meşşâîleri yalnız Aristo açımlayıcılığı ile onun sistemini açıklamakla kalmamışlar; aksine onun öğretisini yorumlarken, bunu kendi öğretilerinin açıklanmasına aracı yapmışlardı. Felsefe eserleri dikkatle incelenirse, İslâm felsefesinin ken-

50. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 25-26.
51. İzmirli, *a.g.e.* 27-28; T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 23-24.

di özüyle var olduğu görülür. İslâm filozofları kendilerine özgü düşünsel öğelerle ayrılırlar; felsefeleri de zamanlarında bilinen felsefeden başka bir felsefesidir.[52]

İzmirliye göre İslâm felsefesi de, metafizik gibi varlığın mebdeinden (*prensib, ilke*) ve meâddan söz eder; nesnelerin aslını ve ereğini araştırır. Şübhecîler (*hisbâniye*), ilk ilke (*mebâ-i evvel*) sorununun çözümlenemeyeceğini öne sürerler. Maddiyyûn (*materyalistler*), ilk ilkenin madde; idealistler (*misâliyyûn*) tam tersine ilk ilkenin ruh olduğunu savunurlar. Fakat onlar, bu ruhun bilinç ve kavrayış sahibi olmasını isterlerken, idealistler arasında yer alan ruhçular, bu rûhun bilinç ve kavrayış olmasını şart koşalar. Panteistler (*vücûdiyye*) ise, madde ve ruh yerine tek bir cevher kabul ederler. Bu tümel töz (*cevher-i külli*) duyumlarımızla algılanabilmesi bakımından madde, vicdanımıza açık olması bakımından da ruhtur. Bütün İslâm düşünürleri ilk ilkenin Tanrı olduğunda birleşirler. Buna karşılık Allah'ın sıfatları ve fiillerinde ayrılığa düşerler.

Öte dünya konusuna gelince, İzmirli filozofların bu konuda kesinlikle uyuşamadıkları düşüncesindedir. Meselâ ruhçular ruhun bekâsını kabul ettikleri hâlde, maddeciler ruhun değil sürekliliğini, kendisini bile inkâr ederler. Şüphecilerle pozitivistler yine sorunun çözümlenemeyeceğinde ısrar ederler. İslâm düşünürleri, ilk ilke sorununda olduğu gibi meâd konusunda da birleşirler ve öte dünya yaşamına inanırlar. Ama anlayış biçiminde ayrılırlar. Din bilginleri, âhiret hayatının cisimsel, bedene özgü olduğunda birleştikleri hâlde, İslâm filozofları meâdın ruhsal olacağında ısrar ederler.[53]

İslâm filozofları, nübüvveti felsefeyle birleştirdiklerinden nübüvveti de zikretmişler; melekler, ilâhî kitaplar rasûller hakkında da Aristo ve takipçileri bu konuda, lehinde ve aleyhinde bir şey beyan etmedikleri hâlde, İslâm filozofları bu mevzûlarla ilgili fikirler ileri sürmüşler. İslâm filozofları, felsefenin konuyu ele aldığı kadarıyla idrâk etmişlerdir.[54]

Bağdad Felsefe Okulu'nun tesisi üzerine İslâm filozofları ahlâk felsefesi yazmışlardı. Fakat mantık, rûhiyât, mâba'de't-tabîa ve nazarî hikmetten aldıkları zevki ahlâkta bulamamışlardı. Bundan dolayı ahlâk felsefesi, nazarî felsefe ile yeni inkişâf etmişti. İslâm filozofları, peygamberleri amelî hikmette filozoflardan yüksek görmeleri sebebiyle, amelî hikmette peygamberlere daha çok itimâd etmişlerdi. İsmâil Hakkı İzmirli, amelî hikmetin nazarî hikmet kadar inkişâf edememesini buna bağlamaktadır.[55]

---

52. İzmirli, *a.g.e.* 63, 325-326.
53. Aynı eser, 19-20.
54. İzmirli, "Ebû Hâmid Muhammed Gazalî", *Cerîde-i İlmiye*, sayı: 56, (cemaziyelevvel), İstanbul 1338, 1796.
55. İzmirli, "Ebu Ali Miskeveyh (İbn Miskevehy) el-Hâzin", *Dârülfünûnûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 3, İstanbul 1928, 31-32.

İzmirli'ye göre, İslâm dünyasında felsefeyi öğretme ve tetebbuu hususlarında başlıca altı felsefî ekol ortaya çıkmıştır;

Salt Felsefe (Hikmet-i Mahzâ) Mesleği

Bu felsefî sistem, felsefeyi doğrudan doğruya ele alıp, din ve Şeriat'ın tesiri altında bırakmayan meslektir. Kelâm kitaplarındaki hukemâ ve filozoflar bu sisteme bağlı olanlardır: Ya'kûb İbn-i İshâk el-Kindî, Ebû Nasr Fârâbî, Ebû Ali İbn-i Sînâ, İbn-i Bâcce, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn-i Rüşd.[56]

Kelâm Felsefesi (Felsefe-i Kelâmiyye) Mesleği

Bu ekol, felsefeyi ilm-i kelâm ile birlikte tetebbu edip, felsefe usûlüyle kelâm usûlünü kaynaştırarak (*mezcederek*) kelâm kuralları dışına çıkan ekoldür; Mu'tezile gibi. Yine Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Câhız, Ebû Ali Cübbâî, Ebû Hâşim İbn-i Ebî Ali el-Cübbâî, Kadı Abdülcabbâr, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, bu meslektendir.

Karmatî Felsefe Mesleği

Bu meslek, felsefeyi tahayyülât-ı vecdiye kelâmî şüpheler ile mezceden ve Müslümanlar arasında ilhâdı yayan ekoldür. Bu mesleğe suluk edenlere "Karmatî" denir. Her yerde isimleri ayrıdır. Irak'ta "Bâtınıye", "Karamita", "Mazdekiye"; Horasan taraflarında "Ta'lîmiyye, Mülâhide" denir. Karamitanın dışı Rafızî, içi Mecûsî ve Sâbiiye'dir. Zanâdıkanın, İbâhiyenin Muattılanın meslekleri budur. Ebû Saîd el-Cübbâî, Hasan Sabbah, Hamdan Karamit bu ekolün önde geleleri arasındadır.[57]

Felsefe-i Muaddile (Safâiyye) Mesleği

Bu meslek, felsefe ve Şeriati birleştiren, böylece inançlarınca kemâli bulan bir meslektir. Safâiyye felsefesi, hicri IV. asrın ortalarında Bağdad'da teşekkül etmiş olan "İhvân-ı Safâ" cemiyetinin ortaya koyduğu bir felsefedir. İhvân-ı Safâ risâlelerini Mu'tezile yaymıştır.[58]

---

56. İ. Hakkı İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, İstanbul 1330, 16.
57. İzmirli, Hikmet-i Teşrî', 27.
58. İzmirli, "İslâm'da Felsefe (16)" *Sebilürreşâd*, c: 14, sayı: 340, İstanbul 1331, 10; Krş. İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, 25.

Kelâmî Felsefe Mesleği

Kelâmî felsefe mesleği, felsefî problemlerle kelâmî meseleleri mezceden, her ikisini bir fen hükmünde tutarak kelâmî kâidelerin dışına çıkmayan meslektir. Müteahhirîn kelâmcılarının mesleği budur. Bu mesleği tesis edenler Gazalî, F. Râzî, Amidî'dir. Diğer önde gelenleri ise, Beyzavî, Kadı Adud, Sadreddîn-i Taftazânî, Şemseddîn-i İsfehânî, Hocazâde, Celâleddîn-i Devvânî'dir.[59]

Tasavvuf Felsefesi Mesleği

Bu meslek, felsefeyi tasavvuf ile beraber tetebbu edip, medârik-i vahdâniyyelerini nazarî meseleleri sırasına ithal eden meslektir. Müteahhirîn mutasavvıfların mesleği budur. İbnü'l-Arabî, İbn-i Seb'în, Sadreddîn-i Konevî, Bedreddîn-i Simâvî, İbn-i Tufeyl, İbrâhim el-Cîlî, Dâvûdu'l-Kayserî, Abdurrahmân-ı Câmî bu sistemin meşhur mutasavvıf düşünürlerindedir.[60]

İslâm filozofları, Orta Çağ'da birçok Batılı filozof ve düşünürü etkilemiş ve Batı'daki yeni sistemlerin kurulmasına sebep olmuşlardır. XIII. yüzyılda Batı'da el-Kindî ve Fârâbî'nin eserleri, XIV. yüyılda İbn-i Sînâ ile İbn-i Rüşd'ün eserleri, XV. yüzyılda yine İbn-i Rüşd'ün eserleri okunmuştu. İngiliz filozofu Roger Bacon ile Alman filozofu Büyük Albert'in en çok faydalandıkları eser Aristo'nun "Organon" adlı kitabı üzerine yazdığı şerhtir.[61] İzmirli, "*İslâm Müteffekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukâyese*" isimli eserinde İslâm düşünürleri ve onların Batılı mütefekkirlerin üzerindeki tesirlerini geniş bir şekilde fert fert karşılaştırmıştır.

İzmirli'ye göre İbn-i Sînâ Felsefesi'nin devamı olan "Endülüs Felsefesi" aracılığıyla İslâm felsefesi Avrupa'ya girmiştir. Renan'ın açıkladığı gibi Tuleytula (Toledo) piskoposu Reymond'un Avrupa'ya ilk getirttiği eser, İbn-i Sînâ eserlerinin tercümeleri idi. İbn-i Sînâ'nın birçok eseri Latince'ye çevrildikten sonra Fârâbî ile Kindî'nin bazı eserleri de tercüme edildi. İlk önce Mihail Scotte, ondan sonra Alman Hermann ile "İbn-i Rüşd Felsefesi" Avrupa'ya geçti. Arapça metinler Skolastik felsefesinde yer aldı. Tercümeler, Endülüs özellikle Tuleytula ile Sicilya ve Napoli yolları ile sürdü. İbn-i Rüşd Felsefesi, Paris ile İtalya'daki Padua Üniversitesi'nde dört asır okutulmaya devam etti.[62]

---

59. İzmirli, *a.g.e.* 26.
60. İzmirli, "İslâm'da Felsefe (16)", 11; Krş. İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, 26-27.
61. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukâyese*, 9.
62. İzmirli, *a.g.e.* 7-8.

İslâm felsefesinde İsmâil Hakkı İzmirli, İslâm düşüncesi ile Batı felsefesi arasında yakınlaşmayı sağlamaya çalışmaktadır. Batı'nın "insancıl dîni" (*religion humaniste*) ile İslâm'ın birtakım görüşleri arasındaki benzerlikleri öne çıkarmaya gayret etmektedir.[63] Şimdi İslâm filozoflarını, sistem ve fikirlerini, düşünürümüzün nasıl değerlendirdiğini kısaca irdelemeye çalışalım.

İsmâil Hakkı İzmirli, Kindî'nin çok eseri olmasına rağmen kendisine mahsûs bir felsefî prensibinin (mebde) bulunmadığı düşüncesindedir. Fakat ona göre, ana kitapları şerhetmek ve onlara tâlik yazmak, problemli olan noktaları izah etmek sûretiyle felsefeyi yaymaya çok hizmet etmişti. Kitaplarında tahlil gözetmediğinden eserleri yeterince istifâdeye uygun olmamıştır. [64]

İbn-i Sînâ'yı değerlendirirken İzmirli, kendi görüşlerini fazla katmayarak, filozofun eserlerinden ve daha çok İslâm felsefesi ile ilgili tabakât kitaplarından aynen nakletmiştir. Bir yenilik getirmemiştir. Yalnız İbn-i Sînâ hakkında oldukça geniş muhtevâlı çalışmalar ortaya koymuştur. Az da olsa İbn-i Sînâ hakkında değerlendirmelerde de bulunmuştur. Bu konudaki çalışmaları felsefe tarihi çalışmalarında kullanılabilecek niteliktedir. Ayrıca aktardığı fikirlerde çoğunlukla kaynak göstermediği için kendi fikirleri ile İbn-i Sînâ'nın fikirleri zaman zaman karışık bir hâl almaktadır.

İzmirli, bir başka İslâm filozofu İbn-i Rüşd'e klasik düşünce tarihçileri gibi bakmayarak, Gazâli'nin filozoflarla ilgili "küfür ve fâsıklık" ithamları hususundaki İbn-i Rüşd'ün bazı değerlendirmelerine hak vermektedir Hatta o, İbn-i Rüşd'ün Şeriat'ı savunmada Gazâli'nin[65] bile ilerisinde olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte İzmirli, İbn-i Rüşdçülüğün İslâm dünyasında yankı bulmaması konusundaki hayretini de gizlememektedir. Âdetâ İbn-i Rüşdçülüğün Batı dünyasında olduğu gibi Müslümanlar arasında da konuşulup tartışılmasını arzuladığını düşünmekteyiz.

Felsefî Kavramlar ve Konular

Felsefî Kavramlar

Felsefe (Tanımı, Konusu ve Taksimi)

İzmirli, çağdaş filozof Spencer gibi insan bilgisini (*ma'lûmât-ı beşeriyye*) üç kısımda değerlendirmektedir:

---

63. Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 45.
64. İzmirli, *İslâm Filozofları, "Türk Tarihinin Ana Hatları" Eserinin Müsveddeleri*, No: 34, 7 (basım yeri ve tarihi yok)
65. Bayram Ali Çetinkaya, "İsmail Hakkı İzmirli Düşüncesinde Gazalî", *İslâmî Araştırmalar*, c: 13, sayı: 3-4, 2000, 483-491.

a) Ma'rifet-i Âmiyâne: Birleşmemiş olan bilgidir.

b) İlim: Kısmen birleşmiş olan bilgidir.

c) Felsefe: Tamamıyla birleşmiş olan bilgidir.[66]

Felsefe, aslında bütün ilimleri kapsamaktaydı. Sonraları hey'et-i mecmuası itibariyle birleşik olan birtakım bilgiler (mârifetler) teşkil edildikçe diğer ilimlerden meydana gelmiştir. Dinî ilimlerden ayrılan ilimler (Ulûm-ı cüz'iyye) böylece felsefeden doğmuş sonradan, küllî ilim olan felsefeden ayrılmış, müstakil ilimler hâline gelmişlerdi. Böylece önce riyâzî ilimler, sonra XVI. yüzyılda Galileo vasıtasıyla fizik, daha sonra Lavoisier vasıtasıyla kimya, yakın bir zamanda fizyoloji ve ilm-î hayat vs. sistematik hâle gelmiştir. Felsefe düzenlenmemiş birtakım bilgilerin (*mârifet*) harmanlanmış kümelerinden ibarettir. Bir ilim sistematik bir disiplin hâline gelince, felsefeden ayrılıyor; bağımsız bir ilim hâline dönüşüyor. Felsefe gerek ayrılmış olsun gerekse müstakil olsun, bütün ilimlerin bünyesinde tutamazsa, mevzuu Aristo'nun isimlendirdiği gibi mebâdi-i küllîyye ve mebâdi-i evvel olamaz. Bütün ilimler eşyânın sebepleri ve dinî sebepleri (*esbâb-ı âhire ve esbâb-ı dîniyye*) araştırır.[67]

Kelâmla karışmış olan Yunan felsefesi, İsmâil Hakkı'nın düşünce dünyasına göre üç asırdan beri gerileme sürecine girmiştir. Yerine İngiliz, Fransız, Alman felsefelerinden meydana gelen Batı felsefesi kâim olmuştur. Bu yeni felsefe Türkiye'ye de girerek mektep ve medreselerde okutulmuştur.[68] İzmirli, üç asırdan beri Müslümanların felsefeyi tetebbuya koyuldukları hâlde Sûfiye, Kelâmiyye ve Mu'tezile'nin dışında ehl-i bid'atin felsefeye aslâ rağbet etmediğini[69] vurgularken, yine de Müslümanların arasında felsefenin yayılmasının tarihinin oldukça eski olduğunu hatırlatmaktadır. Felsefe, 1000 tarihlerine kadar yüksek konumunu sürdürmüştür. Avrupa'da ortaya çıkan modern felsefenin (*felsefe-i cedîde*) Müslümanlara intikaline kadar yeni felsefeye karşı yabancı kalmışlardır. Bununla birlikte İzmirli, yeni felsefe Türkiye'ye girip, okullarda okutulmasıyla birlikte henüz lâyık olduğu düzeye çıkamadığına işaret etmektedir.[70] Modern filozoflar *(felâsife-i cedîde),* İslâm'ın kaynağı olan ilâhiyat konusunda ittifak edememişler. Bundan dolayı İzmirli, modern filozofları "inkâr vâdîsine dalmakla" itham etmiştir. Ona göre bir kısım filozoflar da inkâr ve ispat edemeyip sessiz kalmıştır. Önemli bir kısmı ise, sırât-ı müstakîme sülûk ederek, ilâhiyatı ispat etmiş; hatta burhân-ı tevhîdi bile ikâme etmişlerdir.[71]

---

66. İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 3.
67. Aynı eser, 11-14.
68. İzmirli, *Muhassalu'l Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul 1336, 12.
69. İzmirli, "İslâm'da Felsefe" (14), *Sebilürrşâd*, c: 14, sayı: 341, İstanbul 1331, 19.
70. İzmirli, "İslâm'da Felsefe "(I), *Sebilürrşâd*, c: 13, sayı: 335, İstanbul 1331, 178.
71. İzmirli, "Hikmet-i Teşrî' veya Mehâsin-i Şerai", *Cerîde-i İlmiye*, sayı: 47; İstanbul 1337, 1406-1407.

Hikmet

Mütefekkirimize göre hikmet ilmi, Arapça'ya nakledildiği zaman tıp ve riyâziyât, hikmet ilminden ayrılmış ve başlı başına birer ilim olmuştu. Hikmet ilmi, ancak mantık, tabîiyât, ilâhiyat ve ahlâk ilimlerinden ibaretti.[72] Düşünürümüz hikemi de şöyle tanımlamaktadır: "Hikem, fiili bir illettir ki, iki tasavvuru birbirine bağlamaktadır. Birine mevzû, diğerine kapalılık *(humul)* derler. Ona göre, var olanların (mükevvenât) etkin sebebi *(illet-i fâile)* ve gayesinden bahseden diğer bir ifadeyle mebde' ve meâdı bildiren; sebep ve sonuçları gösteren bir ilim gereklidir. Bu ilim meselâ, "Kâinat nereden geldi? Nereye gidecektir? İnsan bu âleme niçin geldi? Ne olacaktır?" gibi sorulara cevap verecek yüksek bir ilimdir. Bütün ilimlerin üzerinde bir ilimdir (ilimler ilmi) ki, insan için gereklidir. İzmirli, bu âlî ilmi, ilm-i hikmet ve ilm-i hakikat[73] olarak isimlendirmektedir. Muallim-i Sânî Ebû Nasr Fârâbî de hikmeti, "bütün ilimlerin varlığına ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisi"[74] olarak kabul etmektedir. İsmâil Hakkı, "hakîm"i şu şekilde vasıflandırmaktadır: "Bilinmesi gerekeni bilene ve işlenmesi gerekeni işleyene, terki gerekeni terk edene hakîm denir."

"Varlıkların hallerini nefsi'l-emirdeki hal üzere insanın gücü nisbetinde bilmeye hikmet" diyen İzmirli, bu ifadesinden hak ve hakikati araştırmayı kastetmektedir ve hikmeti iki kısma ayırmaktadır: Nazarî (teorik) hikmet, amelî (pratik) hikmet.[75]

Sonuç olarak İzmirli, hikmetin katkı ve faydasını şöyle değerlendirmektedir: hikmet memleketin ilm-i nazariyeleri ve sanayisini, milletlerin fiillerini, hukuk ve vazifelerini tayin eder. Siyasî metânet ve sosyal denge hikmet ilmi ile meydana gelir. İnsan vücuduna gıda nasıl lâzım ise, ilm-i hikmet de insanlık cemiyeti için öylece gereklidir.[76]

Metafizik

İzmirli metafiziği, ilk ilkelerden ve ilk sebeplerden (mebâdi-i evvelden, ilel-i evvelden) veyahut mutlaktan bahseden bir ilim olarak kabul eder. Metafiziğin bahsettiği ilkelerden *(mebâdi)* ve sebeplerden *(illetler)* evvel hiçbir

72. İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, İstanbul 1328, 44.
73. Aynı eser, 6-7, 8.
74. Fârâbî, *Fusûsu'l- Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev: Hanifi Özcan, İzmir 1987, 43.
75. Fârâbî, *a.g.e.* 44.
76. Fârâbî, *a.g.e.* 8.

ilke *(mebde')* hiçbir sebep *(illet)* yoktur.[77] Metafiziğe, "mâba'de't-tabîa" da denir. Çünkü metafizik, tabiat bilimlerinden sonra gelir. Metafiziğe, mutlak ilim (*ilmü'l-mutlak*) de denir. Çünkü metafizik, eşyânın ilk sebebine *(illet-i ûlâ)* ve küllî sebebine *(illet-i külliye)* kadar ulaşır.[78] Düşünürümüze göre metafiziğin konusu, "kendisiyle var olan varlıktır" veya "ilk ilkeler" ve "ilk sebepler"dir. İlk ilkeler ve ilk sebepler, mevcûdun küllî kanunları, yani küllî prensipleridir. [79]

İlimlerin, hangi safhada olursa olsun hiçbir şekilde metafizikten uzak kalamayacağına inanan İsmâil Hakkı, felsefenin karşı karşıya kaldığı problemleri de tek tek zikreder.[80] Ona göre pozitif ilimler eşyâ arasındaki izâfeti araştırır. Metafizik ise, varlık ve bu aslî varlık ile eşyâ arasındaki izâfeti inceler. Böyle yüksek bir mevzuya sahip olan felsefe-i ûlâ, tartışmasız diğer ilimlerin şereflisidir. Fakat en karışık ve en zor olanıdır. O, bundan dolayı Comte'un şu sözlerine katıldığını belirtir: "En basit olan ilim en kolay, en mürekkep olan ilim en güçtür. Felsefe-i ûlâ hem en kolay ve hem de en zor ilimlerdendir.[81]

İzmirli, metafiziğin delillerini, aklın tasavvurlarından çıkarılan deliller olarak kabul etmektedir. Metafiziğin delilleri, cismanî deliller gibi âlemin tam illeti olan Zât-ı Bârî'yi değil, gerçekten mutlak ve en mükemmel olan bir Zât-ı Bârî'yi sonuç olarak verir. İzmirli, metafiziğin delilleri hakkındaki Emile Boirac'ın "metafizik" adlı eserindeki izahatlara aynen katılmaktadır.

Buna göre metafiziğin başlıca üç delili vardır: Ezelî hakikatler delili, sonsuz tasavvuru vâsıtasıyla olan delil, mükemmel varlık tasavvurundan çıkarılan delil.

Sonuç olarak İsmâil Hakkı, felsefeyi hak ettiği yerde konumlandırmıştır: İnsanlığın geleceğini idare etmek vazifesinde olan eski, ilkel, mütekâmil hangi din, kendisiyle beraber hayat, ölüm, kâinat, kader, âkıbet, hak ve hakikat... Hakk'ın da inkârı denilebilecek yeni bir felsefe getirmemiştir. İnsandan insana, toplumdan topluma değişen, felsefenin varlığı değil, belki bu felsefenin konusu ve mâhiyetidir. Felsefesini yapamayan fertler ve milletler, diğer insan ve cemiyetlerin felsefesini almaya ve onu "iğreti bir elbise gibi üzerinde taşımaya" ve bunun en zorunlu sonucu olarak da kendi kıymet ve telakkî elbisesi içinde sıkılmaya mahkûmdurlar. O hâlde ilim karşısında felsefesinin gerekliliği münâkaşa edilmemelidir.[82]

---

77. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ*, 2; Bkz. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 166-167
78. İzmirli, *a.g.e.* 4
79. İzmirli, *a.g.e.* 3.
80. Bkz. İzmirli, *a.g.e.* 272-273.
81. İzmirli, *a.g.e.* 274.
82. İzmirli, *a.g.e.* 70.

Ruh

İsmâil Hakkı, metafiziğin çözmeye çalıştığı, iki büyük problem olarak şunları görmektedir: Ruhun varlığı ve ruhun tabiatı. Bir taraftan materyalistler, "Ruh bedenden başka bir şey değildir." derken, diğer taraftan ona karşı olan spiritüalistler (*rûhâniyyûn*), "Ruh bedenden başka bir şey değildir. Bedenin yok olmasından sonra bile canlı (*hay*) olur." demektedir.[83]

Düşünürümüz, ruh meselesinde materyalist ve spiritüalistlerin görüşlerini etraflıca ele almaktadır. Ancak İzmirli, materyalistlerin ruhla ilgili fikirlerini eleştirerek reddetmektedir. Çünkü materyalistlere göre ruh, bedenden başkadır. Nefis, maddenin gizli eseridir. Vicdan, ihsâs, fikir gibi bütün nefsî ameller dimağın (*şuur, beyin*) fiilleri ve vazifeleridir. Dimağın belirli bir cüz'ünde asla bir fikir yoktur, ne zaman dimağ iyi teşekkül etmiş ise, fikir vardır; ne zaman ki dimağ bozulursa, fikir de bozulur. Dimağın faâliyet ve bünyesine göre fikir az çok sağlam (kavî) ve tam olur. İnsan yüce bir hayvandır (*hayvân-ı âli*); aralarından derece bakımından fark vardır. Mâhiyet bakımından fark yoktur. İddia edilen ruh, asıla mahsus olmakla bir faraziyeden ibarettir.

İzmirli, spirütüalistlerin fikirlerini ise benimsemektedir. Ona göre spiritüalistler nezdinde, ruh bedenden başkadır, beden yok olduktan (*fânî*) sonra bile canlı (*hay*) olur. Fikrin prensibi olan ruh vâhiddir, basittir, bölünmezdir. Tefekkür eden "ben"dir, hisseden "ben"dir, irâde eden "ben"dir. "Ben" üç belirgin (mütemâyiz) varlık (*mevcûd-ı mütemâyiz*) değildir, tek varlıktır (*mevcûd-ı vâhid*). Ruhu çeşitli cüzlerden birleşmiş (*mürekkep*) farz etsek, artık hiçbir idrak, hiçbir fikir mümkün değildir. Her fikir hakikatte duyumlar (*ihsâsât*) veya tasavvurların birçokluğunu, (kesret) şuurun vahdetini reddetmekten ve döndürmekten (*ircâ*) ibarettir.

Düşünmenin prensibi (*ruh*) kendisinin aynıdır. Gerçekte bizde birçok değişiklikler vâkî oluyor; şuurumuzdan durmadan yeni hâdiseler geçiyor; görüşlerimiz, ihtisaslarımıza tadilâta uğruyor. Fakat bu değişikliklerin konusu aynen bâkî kalıyor. Dünkü "ben", bugünkü "ben" değildir.[84] Eski maddeler yerine, hissedilmeden yeni maddeler kâim oluyor. Bunun sonucunda çok uzun bir zamandan sonra evvelemirde bedenimizi düzelten cevherden bir tek atom bile kalmıyor. Beden sürekli yenilendiği (*teceddüd*) hâlde ruh daima kendisinin aynı olarak kalıyor. Hâfıza gücünün bulunması, ahlâkî sorumluluğun teveccühü, ruhun beden gibi değişmeyip aynı kaldığını gösterir.[85]

---

83. İzmirli, İzmirli, *a.g.e.* 139; Bkz. Ferid Kam, *Dînî Felsefî Sohbetler*, (notlar ileve ederek sadeleştiren: S, Hayri, Bolay) 7. Baskı, Ankara 1990, 97-99.
84. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 289-291.
85. İzmirli, *a.g.e.* I, 291.

İsmâil Hakkı, ruhun mâhiyeti hakkında İslâm bilginlerinin ileri sürdükleri çeşitli görüşleri zikrederken, "İnsanların aklı, ruhun hakikatini bilemez." sözünün doğru olmadığında da ısrar etmektedir. Ona göre ruhun bedenden başka olup olmaması, maddî veya manevî olması dinî zorunluluklardan değildir.[86]

Ruhun bekâsı konusunda İsmâil Hakkı şu düşüncelere ulaşmıştır: Ruhun manevî cevher olduğunu söyleyen spiritüalistler, beden olmasından sonra ruhun varlığını sürdürdüğüne inanmaktadır. Bedenin ölüm ile yok olması, ruhun yok olmasını gerektirmez. Ruh canlıdır. Ölüm, ruhun sadece fonksiyonunun türünü değiştirir. Spiritüalizm ve modern felsefe ruhun bekâsını kabule meyillidir. Büyük dinler, İslâmiyet, Hıristiyanlık Brahmanizm de ruhun varlığını devam ettiğini kabul ediyorlar. Eflatun, Descartes, Malebranche, Spinoza, W. James, Bergson ruhun bekâsını kabul ederler. Çünkü ruhun dimağ veya bedeni ircâ kabul olmadığından dimağın inhilâli ile ruh ölmez derler.[87] Düşünce ve hayat prensibi olan ruh basit bir cevherdir, maddî değildir. Ruh zatı bakımından küllî bir şekilde, kendini düşünmek, düşünceler üzerine hareket etmek fonksiyonuna sahip ise de cisimsel alâkalar buna, yani küllîyi (*tümel*) tam olarak düşünmesine engel oluyor. Bundan dolayı, ruh hangi işin gerçekten daha iyi olduğuna zorunlu mukayese yoluyla ulaşamıyor. Bedenin yok olmasından sonra artık bu gibi cismanî engeller kalmıyor.

İzmirli'ye göre ruhu maddî olmayan bir cevher şeklinde düşünen bütün filozoflar, ruhun bekâsını kabul etmişlerdir. Cismanî diriliş, felsefenin değil kelâmın konusu olduğu için, bu mesele felsefî eserlerde yer almamıştır. Bu noktada İzmirli'ye katılmak mümkün değildir. Çünkü Antik Çağ'dan Hegel'e kadar bu problemle ilgili felsefî düşünceler sürekli ileri sürülmüştür. Yine Gazâli'nin filozofları tenkid ettiği konulardan birisi de cismanî haşr meselesidir.[88]

Sonuç olarak İsmâil Hakkı İzmirli, gerek Batı'daki gerekse Doğu'daki İslâm âlimleri arasında güç bir mesele olan ruh konusunu, kadîm ve modern filozoflar arasında da çözümlenememiş bir problem olduğunu düşünmektedir. Ona göre ruh meselesi, dinîn zorunluluklarından değildir; ruh hakkında nasıl inanılırsa inanılsın, tevhîde aykırı bir itikâd hâsıl olmaz.[89]

Akıl

İzmirli, bilginin maddesini, tasavvur ettiğimiz eşyânın kendisi olarak görür. Buna mebnî tasavvur ettiğimiz, eşyadan, yani hâriçten gelir, tamamıyla infiâlî-

86. İzmirli, *a.g.e.* I, 167; Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, II. Baskı, İzmir 1990, 205.
87. Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 213.
88. Bkz. Gazalî, *Tehafetü'l-Felâsife*, 84-87; İbn Kayyim el-Cezviye, *Kitâbu'r-Rûh*, çev: Şaban Haklı, İstanbul 1993, 47-52.
89. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 300.

dir. "Zihindeki eşyânın sadece intibaâtı olan hıfzeden bu kıs-ı infiâiyyeye tecrübe denir." İlmin sûreti kuvve-i müfekkirenin eser-i mahsûsudur ki, eşyâ arasındaki nisbetler vasıtasıyla duyularımızı (ihsâsât) tasavvurlara ve doğrulamalara (*tasdîkât*) tahvil eder. Bu hâlde zihnin özel bir faaliyeti (*faâliyet-i mahsûsa*) vardır ki, ona tecrübeden başka olmak hasebiyle "akıl" denir. İsmâil Hakkı, akıl hususunda Kant'ın akıl ve tecrübe kanunlarına katılarak şunları ifade etmektedir: "İlmin maddelerini tedârik eden tecrübe, fakat ona sûret veren akıldır."[90] Âkil ise, kalbine, tefekküre mürâcaat eden; ârif, ancak mevlâsına mürâcaat eden kimsedir.[91] "Akıl ne kadar parlak olursa olsun sahibine de başkasına da doğrudan doğruya hidâyete ulaştırmak hususunda yeterli olmaz." diyen İzmirli, aklın insan hayatında kemâl derecesine ulaşmak için her zorunlu olanı bilemeyeceği düşüncesindedir. Ona göre akıl, hiçbir hakikatin özünü veremez. İslâm dini aklın nûrunu söndüremez, ancak akla rehber olur; aklın ulaşamadığı hakikatlere insanı ulaştırır; akıl için ilâhî bir ışık olur. İslâm dnî düşünceye meşrû sınırlar içinde özgürlük vermekle, hakikate inanmayı delil getirerek talep eder; kabule davet ettiği her şeye delil gösterir. Düşünce hürriyeti ise, kusurlu, eksik akılla olmaz. Düşünce bakımından özgür olan kişi, hakikati ve doğruyu tanıma, umumî menfaatleri ve zararları ayırdetme hususlarında aklını kullanır. İzmirli, İslâmî hükümlerde ilme aykırı hiçbir esasın ve aynı zamanda aklı esârete düşürecek hiçbir engelin bulunmadığına inanır.[92] İsmâil Hakkı'ya göre akıl ile elde edilen bilgi (ilim), ya zarurî veya istidlâlî ve nazarî olur. Zorunlulukta (*zarûriyyet*) şaibe ve vehmin etkisi vardır. Ancak nazariyyat her zaman vehimden korunamaz. [93]

Düşünürümüz, dinî ahlâkı da akıl ilkeleri üzerine temellendirir ve bu akıl üzerine kurulan ahlâkın; felsefî ahlâktan daha metin, daha sağlam ve genel olduğunu savunur. O, vazifenin de akıldan kaynaklandığını öngörür.[94] Bu çerçevede İsmâil Fennî de, akıl vasıtasıyla her şeyin sebeplerini ve hikmetlerini anlamaya çalışmanın insan için bir şeref olduğunu belirtir.[95] İsmâil Hakkı düşüncesinde insan ancak akıl ile eşyâyı anlar; kendisi de anlaşılır. Akıl vasıtasıyla insan sadece olanı görmez, belki olabileceği, olması gerekeni de görür. Dışa ait hakikatin "mâverâsında" zihnî bir hakikâtin bulunduğunu da tasdik eder.[96]

---

90. İzmirli, *a.g.e.* I, 220; Ayrıca bkz. Pazarlı, Din Psikolojisi, 202.
91. Celaleddin İzmirli, *İslâm Âleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar*, Ankara 1951, 60. (1 nolu dipnot).
92. İzmirli, *Anglikan Kilisesine Cevap*, sad: Fahri Unan, Ankara 1995, 69-70.
93. İzmirli, *Mulahhas İlm-i Tevhîd*, İstanbul 1338; 21
94. Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, 2. Baskı İstanbul, 1980, 99.
95. İsmail Fennî, *Kitâb-ı Ezel-i Şukûk*, İstanbul 1928, 225.
96. İzmirli, *Fenn-i Menâhic*, 44.

İsmâil Hakkı'ya göre, şer'î yol, aklı ayrı düşmekten (*hıcr*) kurtarır; bütün hükümlerinde akla hitap eder; aklı teklif vâsıtası kılar. Akıl yalnız hükmedici (hâkim) olamaz; bir şeyi haram veya vâcip kılamaz. Akıl delil, Şeriat hükmedicidir. Emir ve nehyi uygulayan; sevap ve azâba hükmeden Şeriat'tir. Bazı mezheplerde akıl hükmeden olur, bir şeyi haram veya vâcip bile kılar. şer'î yol da akıl ve mantığın iptâl edeceği hiçbir şey yoktur. Şeriat'ta aklın ispat edemediği, fakat telkinle kabul edeceği hakikatler vardır. Şer'î yol insan aklını fıtrat üzere bırakır. Mükelleflere gerekli olan vâciplerin birincisi teorik (*nazarî*) akıldır. İzmirli'ye göre nazar ve tefekkür hakkında beş yüze yakın âyet vardır. Nazar ve istidlâl dinî gerekliliklerden olmakla birlikte nazar ve istidlâl ile hak ve sevabı bilemeyen âlim değildir. Nazar ve istidlâlde esas, fikir özgürlüğüdür.[97]

İzmirli, sık sık müracaat etmekten çekinmediği İbn-i Teymiyye'nin akl-ı sarîh ile sahih naklin birbiriyle uygunluk içinde olduğunu benimsediğini zikretmektedir. Diğer taraftan metafizikte, aklın yakîne ulaşma meselesi filozofların ihtilâfa düştükleri bir problemdir. Îkâniyye gibi aklın yakîne ulaşmasını iddia edenler olduğu, Pozitivizm (*isbâtiyye*) gibi aksine söyleyenler; Kritisizm (*intikâdiyye*) gibi yakîni izafî kabul edenler de vardır. İsmâil Hakkı, ilim adamlarının bu felsefî ekollerden birini kabullenmelerinin zorunluluğuna dikkat çekmektedir.[98]

İbadet ve ahlâkla ilgili dinî emirlerin teklifle ilgili hükümlerinden sadece akıl sahiplerine yönelik olduğunu hatırlatan İzmirli, Batı düşüncesinin temelinde aklın bulunduğuna inanır. İzmirli, başarılı olması için gayretlerin akla ve akılcı düşünceye dayanması gerektiğine bildirir. Dinî konuların incelenip çözümlenmesinde aklı bir ölçü kabul eden İsmâil Hakkı'ya göre, vahiy Allah'ın zâtının bilinmesi ve ruhî gerçeğin kavranılması konularında aklın yetersizliğini itiraf eder. Aklın ilkeleri ile çatışan bütün tezleri reddeden İzmirli, aklı çağdaş İslâm düşüncesinin iki ayağından biri sayar. Aklı ve aklî düşüncenin, İslâm toplumlarını geliştirecek ve İslâm'ın çağın argümanlarıyla ifade edilebilmesinin tek şartı olarak kabul eder.

İzmirli, pratikte akılcıdır ve akılcılık savunuculuğu onu, iki ilke ortaya koymaya yöneltti. Bu iki ilke onun görüşlerinin hareket noktası olması özelliği taşımaktadır. Birincisi aklın nassa üstünlüğü prensibi, ikincisi din ile aklî düşünce arasındaki işbirliği ilkesi. Akıl ile nass arasında bir çatışma olursa, İzmirli aklı nassa tercih eder.[99] Ancak yukarıda İzmirli'nin eserlerinden aktardığımız fikirler, bize üstâdın "akıl nass çatışmasında aklı tercih etmesi"nin mümkün olma-

97. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 51-53
98. İzmirli, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", *Sebilürrşâd*, c:22, sayı: 549-550, İstanbul 1339, 31; Bkz. Özervarlı, *Kelâmmda Yenilik Arayışları*, 108-109.
99. Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 40-41.

dığı izlenimini vermektedir. Fakat bu ifadeden İzmirli'nin akla yeterince önem vermediği düşüncesi çıkarılmamalıdır. Zira onun dinî fikirleri akılcı ve bilimseldir. Dinî mevzuları akıl ve mantık verileri çerçevesinde izah etmeye itina gösterir; din ile felsefe arasında uzlaşmanın gerçekleşmesine gayret eder. Ona göre insanın karar verme yetisi akıl olduğu gibi, yol göstericisi de akıldır.[100]

Sonuç olarak İzmirli, aklı ve aklî düşünceyi önemsemekle birlikte, salt akılcı (rasyonalist) bir düşünür değildir. Bununla birlikte aklın dinî metinler ve hükümler üzerindeki mutlak gerekliliğine inanan İsmâil Hakkı, İslâm düşüncesinin de aklî düşünce sayesinde ivme kazanacağı düşüncesindedir.

Bilgi

Düşürünümüze göre, sorulan sorulara verilecek cevapların her biri, birer hükmü kapsar. Cevaplar vakıalara uygun ise, hükme "mârifet" adı verilir. Mârifetler başlangıçta birer hükümdür ve doğru bir hükümdür. Bir hüküm doğru olabileceği gibi, yanlış (kâzip) da olabilir. Mârifet, asla yanlış (kâzip) bir hüküm olamaz.[101]

İzmirli, insan bilgisinin üç derecesi olduğunu kabul etmektedir: Günlük bilgi (ma'rifet-i âdiye), ilmî bilgi (ma'rifet-i ilmiiye), felsefe bilgi (ma'rifet-i felsefiyye).[102]

Şer'î Yol-Felsefî Yol

İzmirli, hakikatin araştırılmasında başlıca iki yolun varlığını öngörmektedir: Şer'î yol, Felsefî yol.

Şer'î Yol (Tarîk-i Enbiyâ)

Ne salt akla veya ne de sırf nakle dayanan yoldur; bu yol yalnız akla veya yalnız duyulara hitap etmez. Şer'î yol, hem akıl ve rey, hem de nakil ve vahiy yoludur. Salt akla dayanan yol noksandır; çünkü bu yolun göstereceği itikadda, hareket noktası mütefekkirin kendisidir. Bu yolun değeri, o düşünürün

100. Hizmetli, *a.g.e.* 87.
101. İzmirli, *Felsefe-Hikmet*, 3-4.
102. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 217-219, 226-227. Ayrıca bkz. S. Gölcük –S. Toprak, Kelâm, 88.

özellikleri ve kapasitesine göre indî ve kısıtlı olabilir. İsmâil Hakkı'ya göre bir şeyin künhüne ulaşmak, yani mebde' ve gayesini hakkıyla belirlemek, akıl için güç ve mümkün değildir.[103] Akıl, mutluluğun elde edilmesinde vahye muhtaçtır. Çünkü vahiyde asla imkânsızlık (*imtinâ*) yoktur.[104]

Felsefî Yol (Tarîk-i Hukemâ)

Felsefî yol, şer'î yol gibi kararlı değildir. Akıl delil, Şeriat hâkimdir. İnsan yakîn imana ulaşmak için, aklî eylemlerle mükelleftir. Şer'î yol, aklı evrende bilinen nizam ve tertip ile, sebepler ve müsebbipler arasındakibağlantının tam karşısında Hâkim-i Müteâl'in varlığını istidlâle çağırır. Akıl, bunu inceden inceye araştırır ve istidlâl ile âlemi yaratan Zât-ı Bârî'nin birliğine intikal eder. Bu yolda oluşlar (*mükevvenât*), akıl için ikinci bir metoddur. İzmirli'ye göre nazar ve istidlâl yolu, dinî yükümlülüklerden olduğu için, hak ve sevabı bu yol ile bilmeyen, İslâm'ın nazarında âlim değildir. Akıl yürütme ve istidlâlde esas, düşüncenin özgür olmasıdır. Düşünürümüze göre şer'î yol, felsefî yolun bütün dayandığı noktaları ihtivâ etmesi yönüyle felsefeden daha sağlamdır ve daha geneldir.[105]

Şer'î yol nebilerin yolu, felsefî yol hakîmlerin yoludur. Şer'î yol, hem aklı hem de duyuları tatmin eder; kafayı okşadığı gibi kalbi de okşar. Kalbi okşaması kafayı okşamasından daha fazladır. Şer'î yol, hem akıl ve rey hem de nakil ve vahiyle ile hakikatleri araştırır. Bundan dolayı şer'î yol yalnız düşünceyle yetinen bir yol değildir.[106]

Felsefî yol, şer'î yol gibi değildir. Onda fikirlerin farklılığı (*teşettüt-iârâ*) vardır: Mebde' su mudur? Hava mıdır? Heyûlâ mıdır? Eserin ateşi midir? Madde midir? Esîr midir? Atom (*cevher-i ferd*) mudur? Kuvvet midir? Nefis midir? Cevher-i yegâne midir? Mutlak mıdır? Cenâb-ı Bârî midir? Dolayısıyla; mebde'in ne olduğunu tespit etmek felsefî yol ile mümkün değildir. İlâhiyyûn, mebde'in Cenâb-ı Hak olduğunu kabul ediyor ise de, idrakleri kısıtlıdır. Akılların ulaşamadığı birtakım noktalar karanlık kalıyor. Kendileri (filozoflar) arasında ihtilaf ve çekişmenin şiddeti, aralarındaki bağlantıyı koparıyor. Düşünürümüze göre şer'î yol, daha sağlamdır. Çünkü felsefî yolun bütün dayandığı yol, vahiy ve reyin, his ve tecrübenin, haber ve rivâyet yollarını ihtiva ediyor. Ayrıca felsefî yolda bulunmayan ruhî bir kuvvete de sahiptir. Felsefî yolda fikrî buhrandan kurtulmak kolay değildir.

---

103. İzmirli, *Mulahhas İlm-i Tevhîd*, 15.
104. İzmirli, *a.g.e.* 17.
105. İzmirli, *a.g.e.* 18-19.
106. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 46-47.

Felsefî yol, bir yalanlayanlar silsilesine, şer'î yol da tasdîk edenler silsilesine ulaşır; önce gelen peygamberler, sonra gelen peygamberleri müjdeler, sonra gelenler de önce gelenleri tasdik eder. Filozoflar ise şimdiye kadar daima birbirlerini tekzip edegelmişlerdir. Çünkü enbiyânın kaynağı birdir, vâhiddir; filozofların kaynağı ise muhteliftir, akıl ve insan düşüncesidir.[107]

İzmirli'nin bu düşüncelerinde selefî bir yaklaşım sergilemesi dikkat çekicidir. Aynı zamanda o, aklî düşünce ve felsefe aleyhtarı bir yöntem izlemektedir. Kanaatimizce İsmâil Hakkı'nın, şer'î yolun müsbet yönlerini (fazîletlerini) ortaya koymak için, felsefî düşünceyi alabildiğince eleştirmesi ve gereksiz gibi görmesi, onun genel düşüncelerinde yerine oturmamaktadır. Şer'î yolun faydalarını izah için, aklî düşünceyi acımasızca yermesine gerek yok. Zaten bu durum onun fikir ve eserlerindeki düşünce karakterine de uymamaktadır.

Din ve felsefe ilişkisinde Mehmet Aydın'ın şu değerlendirmesi bize bir açılım kazandırabilir: Din ve felsefe, insanların karşı karşıya oldukları problemleri çözmeye çalışan iki farklı alandır. Felsefe ile dini aynı hakikatin iki cephesi olarak gören ve dolayısıyla birinciyi de bir hayat tarzı olarak kabul eden (Ebû Bekr er-Râzî'nin deyimiyle es-Sîretü'l-Felsefiyye) bir düşünür, söz konusu farkın, bir derece farkı olduğunu söyleyebilir. Felsefenin özü düşünmektir; dinin özü Gazalî'nin deyişiyle ruhanî bir zevk hâlini yaşamaktır. Felsefe yaparken bir fikre sahip oluruz; dini yaşarken, anlar, duyar ve ibadet ederiz.[108]

Din

İnsanlık tarihinin bütün devirlerinde birtakım hurâfeler bulunmakla birlikte, yine de insanda Tanrı fikri ve din inancı var olmuştur. İnsanlık arasında bu uygunluğun tek sebebi Allah'ın varlığıdır. Her dinde ortak bir mânâ vardır. O da insanlar, -bir olsun, çok olsun, sonlu olsun, sonsuz olsun- mahsus olmayan bir kuvvete inanıyorlar. İşte bu mahsus olmayan kuvvet evrende vâki olan hâdiselerin illetidir; Hâlık-ı Azîm'dir, ezelî ve kadîm Rabb'dir.[109]

İzmirli'ye göre "Allah'a iman" ile "din" aynı şey değildir. Allah'a iman edenler arasında vahyi, nübüvveti inkâr edenler vardır. Allah'a iman başkadır, dindar olmak yine başkadır. Dindarlıkta fazla olarak vahye, peygamberliğe iman da vardır. Bugün Allah'a inanan filozoflar arasında semavî dinleri yeterli görmeye-

---

107. İzmirli, *a.g.e.* I, 54-56; Krş. İzmirli, "İslâm'da Felsefe(3)", *Sebilürreşâd*, c: 13, sayı: 335, İstanbul 1331, 177.
108. Aydın, *Din Felsefesi*, 7.
109. İzmirli, *"Lee Vrooman, İlim Adamları Dindar Olabilir mi?" Adlı Eserinin Mukaddimesi*, II: baskı, İstanbul 1946, 4.

rek birtakım ahlâkî nazariyeleri "tabiî din" olmak üzere kabul edenler vardır.[110] İzmirli, din problemini Orta Çağ delilleriyle bırakmayarak aynı problemlerin karşılığı olan Batı Orta Çağ ve modern filozofların delilleriyle karşılaştırmıştır.[111]

İzmirli, din ile fennin insanın farklı ihtiyaçlarını karşıladığı kanaatindedir. Hayatın akışı içerisinde din ile fennin birbirine karşı olması düşünülemez. Üstelik bu iki alan birbirlerini destekler. Fennin gayesi hiçbir garaza tâbi olmaksızın tabiî olaylar ve tabiat kanunları hakkındaki malûmatı tekâmül ettirmektir. Dinin görevi ise, insanın vicdan, mefkûre ve emellerini geliştirmektir. İzmirli, isimlerini zikretmediği bir grup tabiat bilimcinin bu sözlerinin altın harflerle yazılmaya değer birer hakikat olarak görmektedir. Ona göre fennin bildirdiği tabiat kanunları, Allah'ın yaratmasına (*tekvîn*), din kanunları da teşrîine ait kanunlardır; her ikisi de gereklidir. Her iki kanun da Allah'ın emir ve tedbirine yöneliktir. Din, sahih ilimlerin asla düşmanı değil, bilakis, destekleyicisidir. Din Allah'ın indirdiğini, fen Allah'ın yarattığını gösteren kanunlardır. Allah'ın bir kanunu, diğer kanunuyla nasıl çelişir ve karşı durur; tabiî kanunlar insanların ibretlerini tahrik edip, Allah'ın birliğine yönlendirmeleri sebebiyle, dindarlar her halukârda tabiat kitabını ellerinde tutmalı, ilimlerle mücehhez olmalıdırlar.[112]

Din, İsmâil Hakkı'ya göre, evrensel ve sosyal bir olaydır. O, din olgusunun kaynağını, isbât-ı vâcip delillerinde arar. Bizim Zât-ı Bârî'nin varlığı hakkındaki inancı zımnen kapsamış olan hiç bir sezgimiz ve verilerimiz olmasa, ne kıyas ile ne de endüksiyon ile Cenâb-ı Hakk'ı buluruz. Fakat biz de Cenâb-ı Hakk'ı, Vâcibu'l-Vücûd, âlemlerin düzenleyicisi, bir ahlâk kurucusu, sonsuz derecede yetkinlik ile nitelenmiş bir varlık olarak keşfetmiş oluruz. Din bu görünüşüyle toplumların kültür ve medeniyetleri ile ilgilendiği gibi, diğer yandan ahlâk, eğitim, sanat, felsefe gibi değer yargılarıyla yakından ilişki kurmaktadır.[113]

Bu bağlamda İzmirli, dinî ahlâk ile felsefî ahlâkın karşılaştırmasını da şöyle yapmaktadır: Dinî ahlâk, sırf aklî ilkeler üzerine dayanan ve imkânsız olan ahlâk felsefesinden daha sağlam, daha geneldir. Dinî ahlâk, Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerin teblîğ eseridir. Dinî ahlâk, değişme (*tebeddül*) ve bozulmadan (*teğayyür*) korunmuştur. Ahlâk felsefesi az çok değişime maruz kal-

---

110. İzmirli, *"Lee Vrooman, İlim Adamları Dindar Olabilir mi?" Adlı Eserinin Mukaddimesi*, II, 5; Bkz. İzmirli, *Din-i İslâm ve Din-i Tabiî, Süleymaniye Kütüphanesi*, no: 3761, trz. 5-11 (yazma); Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve "Din-i İslâm ve Din-i Tabiî"Adlı Eseri", 86-88.

111. Başçı, Vahdettin, "İsmail Hakkı İzmirli'de Felsefe, İlim ve Mantık Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19, Erzurum 1993, 423; Bkz. Din-i İslâm ve Din-i Tabiî, Süleymaniye Kütüphanesi, no: 3761, trz (yazma).

112. İzmirli, *"Lee Vrooman, İlim Adamları Dindar Olabilir mi?" Adlı Eserinin Mukaddimesi*, 6.

113. Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 44-45; Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 33.

mıştır. Dinî ahlâk, ilim için bir tarikat mesleğidir. Ahlâk felsefesi, hiçbir zaman toplumun kalbinde dinî ahlâk kadar etkili olamamış, yerleşememiştir. Dinî ahlâkın kaynağı, kutsal ve şüpheden uzak olan ilâhî vahiy; ahlâk felsefesinin kaynağı şek ve şüpheye yakın olan insan aklıdır.

Sonuç olarak din ile ahlâk arasında sıkı bir bağlantı kuran İzmirli'ye göre, dinî ahlâkımızda Yaratan'a, peygambere, kendine, ebeveyne, evlâd u ıyâle, insanlara karşı sorumlu olduğumuz ahlâkî vazifeler, mükemmel bir şekilde düzenlenmiştir.[114]

Felsefî Problemleri Tahlili

İlimlerin Sınıflandırılması

"Tasnîfu'l-Ulûm" adlı -yedi varaktan oluşan- bir risâle de yazan İzmirli'ye göre; hakikat alanında ne kadar çeşitli saha varsa o kadar muhtelif ilim vardır. Çeşitli ilimler birbirlerinden mevzuları itibariyle temâyüz etmiştir. İlimlerin sınıflandırılması (*tasnîfu'l-ulûm*) konusunda İsmâil Hakkı, filozofların fikirlerinin farklılığına işaret etmektedir. Ona göre her filozof, felsefî sistemine göre ilimleri sınıflandırmıştır. Buna bağlı olarak "tasnîfu'l-ulûm" hakkında çeşitli sistemler ortaya çıkmıştır. İsmâil Hakkı, bazı filozofların ilimleri tasnifine de yer vermiştir.

Ona göre Aristo'nun tasnifi hakkında Arapça eserler ile Fransızca eserler arasında ihtilaf vardır. Fransızca eserlere göre Aristo, ilimleri üç kısma ayırır: Nazarî ilimler (*ulûm-ı nazarî, hikmet-i nazarî*), amelî ilimler (*ulûm-ı amelî, hikmet-iamelî*), sanaat. Nazarî ilimler de üç kısımdır: İlâhiyât (*ulûm-ı ilâhî*), riyâziyyât (*ulûm-ı ta'lîmiyye*), tabîiyyât (*ulûm-ı tabiîiyye*).

Amelî ilimler de üç kısımdır: Ahlâk ilmi, siyaset ilmî, ilm-i tedbîr-i menzil. Sanata ise, şiir, musiki vb. ilimler dâhildir.

İslâm filozoflarının aklî ilimlerin (İslâmî ilimlerin dışındaki ilimler) tasnifinde Aristo'yu esas aldığını söyleyen İzmirli, başlangıçta Müslümanlara taallûku itibariyle ilimleri ikiye ayırmaktadır: İslâmî ilimler, dahilî ilimler. Daha sonra Müslümanların ortaya koydukları "İslâmî ilimleri" iki kısma ayırıyor: Yüce ilimler, yardımcı ilimler (âlet ilimleri).[115]

İzmirli, İslâm âlimlerinin de ilimleri, başlıca iki kısma ayırdıklarını bildirmektedir: Aklî ilimler ve naklî ilimler. Aklî ilimler, felsefî ilimlerden ibarettir.

---

114. İzmirli, *Mulahhas İlm-i Tevhîd*, 63-64.
115. İzmirli, *Felsefe-Hikmet*, 20-22; Bkz. İzmirli, "İslâm İlimleri", *İslâm Türk Ansiklopedisi* (mukaddime), I, 17-20.; Bkz. İzmirli, *Tasnîfu'l-Ulûm*, 6a,7a

İki kısma ayrılır: Nazarî hikmet, amelî hikmet. Naklî ilimler de iki kısma ayrılır: Yüce ilimler (*ulûm-ı âliye*), yardımcı (âlet ilimleri).

Yardımcı ilimleri, Arapça ilimlerden; yüce ilimler de, şer'î ilimlerden ibarettir. Arapça ilimler, lügat, nahiv, ilm-i edep, kısımlarına ayrılmış; sonradan 12 ilme kadar ulaşmıştır: Lügat, sarf, iştikâk, nahiv, meânî, aruz, ilm-i kavâfî, hat, şiir, inşa, ilm-i mühazerât (edebî hikaye ve fıkralar anlatma, faydalı bilgiler); şer'î ilimler ise, başlangıçta Kur'an, hadis, fıkıh kısımlarına, sonradan birçok bölüme ayrılmıştır.[116]

Sonuç olarak İzmirli'nin ilimleri tasnifi, İslâm düşünürlerinin ve diğer Batılı düşünürlerin tasniflerinden yararlanılarak yapılmış kapsamlı bir tasniftir.

Tekâmül Nazariyesi

Düşünürümüzün yaşadığı zaman kesiti, giriş bölümünde de işaret ettiğimiz gibi, materyalist ve pozitivist düşüncenin yaygın ve etkin olduğu bir dönemdir. "Yaratılış" probleminde çıkış noktası bulamayan bu fikir akımları, evrim (*tekâmül, evoulutionisme*) nazariyesine bir can simidi gibi yapışmışlar. Diğer taraftan bu nazariye ile birlikte, reddiyeler, tenkidler yazılmış ve cevaplar verilmiştir. Aynı zamanda anti-materyalist olan İsmâil Hakkı da, bu teori üzerinde geniş şekilde durmuştur. Fakat onda bir farklılığa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Zira düşünürümüz diğer fikir arkadaşları gibi "evrim" teorisine doğrudan karşı çıkmayarak, bu nazariyenin İslâm düşünce tarihindeki temellerini aramıştır.

İzmirli'ye göre mahlûktın yoktan yaratılmayıp daha önce mevcut bir sûretle meydana gelmesi, yani bir asıldan iştikâk etmiş olup, bilâhare istihâle (*metamorphose*) etmesi keyfiyetlerine tekâmül denir. Tekâmül nazariyesi bilindiği gibi Darwin (1809-1882) tarafından ilk defa ortaya atılmış değildir. Yunan filozoflarından Anaximandros (M. Ö: 610-547), Darwin'e dayandırılan evrim teorisini genel olarak ifade etmiş ve hatta bu filozofa göre bütün hayvanların, yavaş yavaş bir değişmeyle (*tahavvül*) meydana gelmiştir. İnsan en sona kalır, en eski hayvan balık olduğunu söylüyor.[117]

Değişme (*transformisme*) sistemi, İzmirli'ye göre, ilk önce Fransız düşünür Buffon ile başlamış, diğer bir Fransız düşünür Lamark ardından gitmiştir. Değişme sisteminin asıl kurucusu Lamark'tır. Bu sistem, canlı olan türlerin (*espece*) sabit olmayıp, önceki türlerden meydana gelebileceğini ileri süren sistemdir.

---

116. İzmirli, *Fenn-i Menâhic*, 4-5; Krş. İzmirli, *Mi'yârü'l-Ulûm*, 2.
117. İzmirli, "İslâm'da Tekâmül Nazariyesi", *Sebilürreşâd*, c: 2, sayı: 30, İstanbul 1949, 67.

Bu sistem Darwin tarafından geliştirilmiştir. Darwin, Allah'a inanmış; Allah'ın bir nevîyi, diğer bir nevîden yarattığını kabul etmiştir. Bundan dolayı Darwin sistemi, birtakım İslâm düşünürleri tarafından yürütülmüştür. İsmâil Hakkı'ya göre evrimci görüş eskiden beri El-Cezîre'nin (Mezopotamya) dinî hurafelerinde kalıntı olarak bulunmuştur. Darwinizmi ilk defa ortaya atan Müslüman düşünürler olmuştur. Düşünürümüz, bu tezini Amerikalı ilim adamı Draper'in "İlim ve Din Kavgaları" adlı eseriyle desteklemiştir.[118]

İhvân-ı Safâ, evrim teorisini müteaddid risâlelerinde zikreder. Yalnız Darwin'in tabiî seçkinleşmesine (*tabiî ıstıfâ, selection naturelle*) karşılık, "inâyet-i Rabbâniyye, hikmet-i Rabbâniyye" kaydını koyar. İzmirli'ye göre İhvân-ı Safâ, tekâmül nazariyesini Darwin gibi metamorfozu yalnız canlı cisimlere hasretmez. Maddî cisimlere de teşmîl eder; kâinatın elemanları arasında tertip gözeterek, insanı dört elemanın cüz'lerinden meydana geldiğini söylerler. Maddeden başlayarak sırasıyla nebâtı, hayvanı geçip insan mertebesine kadar bir silsilenin varlığına dikkat çekerler. Böylece maden toprağa, toprak nebata, nebat hayvana, hayvan insana ve sonunda melâikeye ittisâl kesbeder; o hâlde bir cismanî varlık madendir. Nebattan hayvana en yakın bitkinin hurma ağacı olduğu kabul edilir. Maden ve toprağa en yakın mantarı kabul edilir. İnsanın anatomik yapısı itibariyle kendisine en yakın olan hayvanın maymun olduğuna, maymunlarda insanın fiillerini çağrıştıran hal ve hareketlerin varlığına dikkat çekilir. Yine at, ahlâk-i nefsiyyesi ile fil; kuşlardan güvercin, papağan zekâlarıyla; balarısı sanatıyla insana yakındır.

İhvân-ı Safâ'ya göre melekler mertebesindeki insan, gaflet uykusundan uyanmış, cehaletten kurtulmuş, ilim ve maarif ile hayat bulmuş, ruhanî işleri ve aklî varlıkları (mevcûdât-ı akliye) kalp gözleriyle görmüş, nefsinin cevheriyle ruhlar âlemini müşahede etmiş kimselerdir.[119]

İzmirli, İslâm düşünce tarihinde tekâmülden bahseden İslâm düşünürlerinden Câhız, İbn-i Miskeveyh, İbn-i Heysem, Nasreddîn-i Tûsî, Kınalızâde Ali Efendi, Abdülkâdir-i Bîdil ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın fikirlerine de başvurmaktadır.[120] Bunlardan Nasreddîn-i Tûsî, Sûdânîleri hayvana bitişik ilk insan olarak görür. Büyük Türk düşünür ve bilimadamı Erzurumlu İbrâhim Hakkı (1781-1868) riyâziyyât, tabiat, ilâhiyyâttan bahseden *Mârifetnâme*'inde, "istihâleden" (*bir hâlden, başka bir hale geçme*) bahseder: Madenden başlayarak

---

118. Bkz. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukâyese*, 35-38.
119. İzmirli, "İslâm'da Tekâmül Nazariyesi", 67; Bkz. Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, 69; Çağdaş evrim teorileri için bkz. Ülken, H. Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968, 377-382; Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 109.
120. Bkz. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukâyese*, 35-38; Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, 66-69; Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 23.

nebat ve hayvan mertebelerini geçerek insan mertebesine çıkar. Bununla da yetinmeyerek, hayvanların türleri ile insanın mertebeleri arasına "nesnâs" (*yaban adam*) ile maymunu koyar.[121]

Sonuç olarak, İzmirli, evrim teorisini doğrudan reddedip savunmaya geçmez. Farklı bir yöntem izleyerek Materyalizmin dayanaklarından olan bu nazariyenin kaynağını İslâm düşünce tarihinde bulmaya çalışır. Bununla birlikte düşünürümüz, tekâmül sisteminin gözden düşüp, yetersizliği kanıtlanmış bir nazariyeye sahip olduğunu bildirirken, insan ile maymun arasındaki biyolojik farklılıkların bu teoriyi toptan yıktığına inanır.[122]

Düşünce Sistemleri

Çağdaş Felsefe Ekolleri ve Tenkidi

Materyalizm

İzmirli İsmâil Hakkı, XIX. ve XX. yüzyılı en çok etkileyen düşünce akımlarından birisi olan Materyalizmi Demokritos'la başlatmıştır. Her ne kadar eşyayı mekanik (*mihanikî*) olarak açıklamak Anaksagoras'tan başlamış ise de Anaksagoras, Heraklit gibi hareketi eşyanın illeti görmemiş, bilakis, bir ma'lûl görerek âlemi tahrik eden bir muharrik-i evvel, yani Zât-ı Bârî'yi ispatlamıştır. Eşyanın mekanik olarak izahı meselesinde Materyalizmin önderi olan Demokritos, -muharrik-i evveli bir nevi faydasız kabul ederek- onu ilgâ ederek, "Âlem kendiliğinden ezelî olarak müteharriktir." prensibini ortaya koymuştur. Materyalizmi ilk defa bilimsel bir kavram olarak kullanan da Demokritos'du. Demokritos'a göre atomlar sonsuz, ezelî, nev'an (cinsce) mültehid, şekil ve mikâar bakımından çeşitlidir. Atomlar kesintisiz bir hareketi hâiz olmakla ictimâ ile cisimleri terkip eder, tabiatta ne kast ne de bir gâiyyet vardır. Tabiatta hiçbir şey, sebepsiz meydana gelemez, her şey sebep ile zorunlu olarak hâsıl olmuştur. Bu illet asla kâinattan hariç, atomlar haricinde lâhûtî bir illet değildir. Böylece Demokritos ulûhiyyeti inkâr; maddiyyâtı izhâr eylemiştir. Artık her şey atoma, madde ve harekete râci olmuştur. [123]

---

121. İzmirli, "İslâm'da Tekâmül Nazariyesi", 68; Krş. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukâyese,* 37-38; Bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme,* Sad. Faruk Meyan, İstanbul 1981, 242-250; Hayrani Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul 1992, 47.
122. İzmirli, *a.g.e.* 39.
123. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 75-76; Bkz. Hizmetli, Sabri, *Les İdees Theologioues D'İsmail Hakkı İzmirli Dans Le "Yeni İlm-i Kalâm"*, Paris, 1979, (Basılmamış Doktora Tezi) 242-243.

İsmâil Hakkı'ya göre atomculuk Sokrates, Eflatun, Aristo gibi ilâhiyatçı filozofların ortaya çıkmasıyla Materyalizm gerilemiş ise de, Aristo'dan sonra gelen Epikür ile yeniden canlanmıştı. Bu filozofa göre bütün varlıklar maddeye râcidir. Madde, ezelî olarak hareket eden atomlardan mürekkeptir. Atomlar sonsuzdur, birbirlerinden halâ ile ayrılmıştır. Bu noktada Epikür, üstadı Demokritos'dan ayrılmış, Demoritos'un zarûreti yerine ittifak va'zetmiştir. Atomların maddî keyfiyetlerinden başka bir kudreti, hafif bir sûrette hareketin istikâmetini tahvile iktidarı zaman ve mekânın belirli bir noktasında sebepsiz bir inhiraf kudreti bulunuyor. Atomlar, şuursuzdur. İttifâkî olarak hareket eder. Kâinatın kanunları mekaniktir, bir gayeye yönelik değildir. Demokritos'un kâinat kanunları kadîm, Epikür'ün tabiat kanunları hâdistir. Kadîm zamanlarda çok taraftar kazanıp güçlenen Materyalizm, İskenderiye Medresesi'nde Plotin'in eleştirileriyle karşı karşıya kalmıştır. Orta Çağ'da da dinin hâkimiyeti bu düşünce sisteminin yayılmasını ve faaliyetlerini engellemiştir. Ancak Yeni Çağ'da modern felsefe ile Materyalizmin yeniden canlandığı görülmüştür. XVII. yüzyılda İngiltere'de Hobbes, Fransa'da Gassendi Materyalizmi temsil etmişler. Gassendi, Aristo'ya hücum ederken, Epikür'ü savunmuştur. Fakat Allah'ı "Hâlık-ı Madde" olarak kabul etmiştir. XVIII. yüzyılda, Fransa'da da materyalist hareketin yayıldığı görüldü. Bacon, d'Holbach, La Mattirie, Helvatius gibi ansiklopedistler, materyalist idiler. Ancak düşünürlerin çağdaşları Voltaire, Montesquieu, J. J. Rousseau gibi sosyal felsefeciler ise Tanrı'ya inanmışlardır.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Materyalizm hızlı bir yayılma kazanmıştır; çünkü tıp doktorları ve hayat ilimleri bilginleri, Materyalizmi kendileri için gerekli saymışlardır. Almanya'da Hegel'den sonra tabiî bilimlerin yayılması, sanayinin ilerlemesi, Materyalizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Feurbach materyalist sistemin alt yapısını inşa etti. Molescholt, Bucher yeni Materyalizmi temsil ediyorlardı. Ancak XVII. yüzyılda Auguste Comte ile ortaya çıkan Pozitivizm, Materyalizmin yetersizliğini ispat etmekle bu akıma büyük bir darbe indirerek, onun yerine almıştır.[124]

Her şeyin madde ve maddî olduğunu iddia eden materyalistler, her zaman fikrin tezahürlerini, madde ve maddenin hareketleriyle açıklamaya çalışırlar. Eski atomculuk sistemine dâhil olanlardan, yeni materyalistlere kadar bu düşünce sisteminin esası değişmemiştir. Ruhun varlığını kabul etmeyen materyalistler, Allah'ı da inkâr ederler.[125]

Materyalizm, maddecilik düşüncesini benimsemekle yegâne varlığın madde olduğunu, maddeden başka hiçbir cevherin bulunmadığını kabul eder. Ayrıca Materyalizm her türlü maddî ve manevî gerçekliğin özünü ve temelini

124. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 76-77.
125. İzmirli, *Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar (giriş bölümü)*, 16.

madde görür; maddeyi hareketli ve âlemde belli bir yer etmiş ferdî varlıklar gibi tasavvur eder. Zihnî varlıkların, süreçlerin, olayların dolayısıyla her şeyin kesin sebebinin madde olduğunu; zihnî ve tabiatüstü hiçbir şeyin olmadığını; her şeyin hareket hâlindeki maddeyle veya madde ve enerjiyle açıklanabileceğini kabul eder.[126]

Materyalist felsefe Meşrûtiyet Dönemi'nde -öncesi ve sonrasında- çok sayıdaki mütefekkirimizi etkilemiştir. İsmâil Hakkı, -yaşadığı zaman diliminde yükselen bir düşünce akımı olan- Materyalizmin aslâ ilmî incelemeye tahammül etmediğini, tahlil ve tecrübeye de zıt bir fikir sistemi olduğunu düşünmektedir. Ona göre materyalistlerin ileri sürdükleri düşünceler "faydasız fikirler, mantığın reddettiği safsatalar, ilme zıt olan faraziyelerdir". Şimdi düşünürümüzün ortaya koyduğu materyalist felsefenin zaaflarına ve ona getirdiği eleştirilere geçebiliriz[127]:

1. İzmirli'ye göre Materyalizm, maddenin bizâtihi mevcut olduğunu iddia eder. Kuvvet ise, maddenin evsâfında bulunuyor. Hâlbuki yeni fizik[128] maddeyi imha etmiştir. Yeni fizikte kudret bütün maddî hâdiseler altında gizlenen cevherî bir hakikat olmakla eşyanın hakikati, eşyanın "tabîat-ı ahîreleri" oluyor. Atom nazariyelerinin zerreleri yerine kâim oluyor. Madde kendisini meydana getiren atomların inhilâli ile maddelikten çıkıyor, onun yerini kudret işgal ediyor. Dolayısıyla maddenin ebedîliği de, ezelîliği de bizâtihi varlığı da kalmaz, madde yok olup gider. Maddenin zâtı denilen evsâfı, kudretin evsâfı olur. İlmin bu son keşiflerinde de ezelî madde yokluk âlemine (*diyâr-ı adem*) gider.
2. Materyalizm, âlemin başlangıcı (mebde'-i âlem) olarak maddeyi kabul eder. Hâlbuki filozofların çoğu farklı bir mebde' kabul ederler. Spinoza "cevher"; Hegel "fikir", Schopenhauer "irade"yi madde yerine koyarlar. İdealizm (*misâliyyûn*) de maddeyi inkâr edip, Materyalizme zıt bir mesleğe sâlik olurlar.
3. Materyalizm, kuvvet ile maddenin ezelî ve ebedîliğini, fenle ilgili nazariyeler (*faraziyyât-ı fenniyye*) bilimsel sonuçlar üzerine kurmak ister. Hâlbuki devamlı değişmeye mâruz kalan bir nazariye hatadan uzak değildir. Bir fikirde gördüğümüz zarûret ve bedâhât bile bir kısım mü-

126. Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 12; Bkz. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ*, 146-147.

127. Ahmet Mithat, İsmail Ferit, Harputizade Mustafa Efendi'nin Materyalizmi tenkidleri için bkz. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 216-221, 251-272;Uludağ, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalzm*, 177-178.

128. İzmirli, "yeni fizik"i şöyle tanımlıyor: Tehavvül-i kavî nazariyesini takip eden amel ihdas etmek kabiliyeti olan kudrete müstenid olan fizik.

tefekkirlere göre âfâkî değil, enfüsîdir. Kâinatta değil, ancak idraklerimizdedir. Bugün tabiat kanunları olup, kesin kanunlar şeklinde telakkî edenlerin ilkeleri bile sarsıntıya uğramıştır. Poincare (1854-1912) ile E. Boutroux'un (1845-1921) eserleri artık tabiat kanunlarında zorunluluğun olmadığını ortaya koymuştur.[129]

4. Materyalistler, yüksek kavramları (*suwer-i âliye*) basite (*şerâit-i sâfile, altkoşullara*) indirgerler (*ircâ ederler*). Fikrî duyumlar (*ihsâs*) ile, duyumları hayat ile, hayatı kimyasal bileşenlerin hareketleri ile, bu hareketleri de fizik kanunları ile, fizik kanunlarını da mekanik hareketler (*harekât-ı mihâhikiye*) ile açıklarlar. İzmirli'ye göre bu durumda insan düşüncesi tamamıyla mekanik bir şekilde ifade edilir. Elem, lezzet, tefekkür, irade gibi ruhsal olayların hakiki varlıkları kalmaz. Hayatı düzenleyen bütün hareketler, maddî hareketlere ve basit birleşimlere indirgenir. Özel kanunlardan ortaya çıkan olaylar genel kurallarla açıklanır. Dolayısıyla Materyalizm vicdanî hâdiselerin hiçbirini izah edemez. Yaratılış, yaratılış bilgisi *(levh-i hilkatî)*, tabiat kanunlarının düzeni gibi asıl meseleleri kesin ve nihaî olarak izah edememe acziyetine düşer. Fakat bu değişimin keyfiyeti karanlık kalıyor; "Nasıl oluyor da şuursuz kuvvetler, şuura münkalip oluyor? Nasıl oluyor da kuvvetler tabiat kanunlarının (kavanîn-i tabîat) âhengini tesis ediyor? Nasıl oluyor da bu bedâyı' şuursuz vâki oluyor?".[130]

5. Materyalizm, inorganikten (*gayr-ı uzvî*), organizmanın (*uzvîyet*) doğduğunu da iddia eder. İzmirli'ye göre bu durumda materyalistler yeni ilimlerin (*ulûm-ı cedîde*) en önemlilerinden olan ilm-i hayatın kesin kanunlarına, yani Pasteur tarafından ortaya konulan kendi kendine üremenin (*tenâsül binefsihî*) imkânsızlığı kanununa karşı gelir. "Kendi kendine üreme yoktur. Fakat vâki olmuştu." denilebilir. Düşünürümüz ise, bunu doğruluğu tecrübe edilemeyen bir faraziye olarak nitelendirir. Ona göre tecrübenin ispat etmediği bir nazariye, sistemini tecrübeye dayandırma iddiasında bulunan Materyalizm için de bir değer ifade etmez. Dolayısıyla bu faraziye kendisinin kanunları tarafından iptal edilmeye mahkûmdur.

---

129. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 63-64. Ayrıca bkz. Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev: H. Ziya Ülken, II. Baskı, İstanbul 1998; S. Hayri Bolay, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktirini*, İstanbul 1989; Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev: Hasan Katiboğlu, İstanbul 1983; Bolay, *Felsefî Doktirinler ve Terimler Sözlüğü*, 7. Baskı, Ankara, 1997, 292, 293; Poincare, *Henrı Bilim ve Varsayım*, çev: Fethi Yücel, İstanbul 1946; Poincare, *Bilimin Değeri*, çev: Fethi Yücel, 3. Baskı, Ankara 1949; Poincare, *Bilim ve Metot*, çev: H.Ragıp Atademir, S. Ölçen, İstanbul 1986; Poincare, *Son Düşünceler*, II. Baskı, çev: H.R. Atademir, İstanbul 1986.

130. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 64-65; Bkz. Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 90.

6. Materyalistler, düşüncelerini ispata gerek görmeyerek kesin bir şekilde ifade ederler. Buna bağlı olarak da bilimsel eleştirilere tahammül edemezler. Maddenin öncelikle varlığını ispat etmeleri gerekirken, maddeyi ispat edilmiş gibi göstererek koskoca bir âlemi, onun üzerine binâ ederler. Maddeyi meydana getiren atomlar öncelikle kadîm farz ediliyor, bunu da hemen ispatsız kabul etmezler. Materyalistler, öncelikle maddeyi, yeni fiziğin ve birçok yeni felsefî düşüncenin saldırılarından kurtarmaları gerekir ki, sonra maddenin ezeliyeti fikrini ortaya koyabilsinler. Çünkü ileri sürdükleri bu düşünce ne maddeyi ne de kuvveti açık bir şekilde ortaya koyabilmiştir.[131]
7. İzmirli'ye göre madde ile hareketin zamana nisbetleri üç veçhile olur:
   a) Her ikisi de ezelî olur.
   b) Madde ezelî, hareket gayr-ı ezelî olur.
   c) Her ikisi de gayr-ı ezelî olur.

Madde ile hareketin her ikisi ezelî olur ise, Cenâb-ı Bârî'ye ihtiyaç kalmaz. Madde kadîm olup, hareket gayr-ı ezelî olursa, hareketin maddeye tesiri (intibâ) için yine bir yaratıcıya ihtiyaç vardır. Her ikisi de gayr-ı ezelî olursa bir yaratıcıya ihtiyaç zorunlu olur. Materyalizme göre hem madde hem hareket ezelî olursa, Cenâb-ı Hak kaldırılır (ref' olunur). Onun yerine esası meçhul bir cevher; madde ikâme edilir. Artık asıl kadîm, madde oluyorsa da bütün cisimler, ezelî hareketleri sebebiyle maddeden oluşuyorlar; yalnız maddenin cisimlere tenevvüü (çeşitlenmesi) hâdis oluyor. Madde de, hareketin sebebi de kendisi oluyor. Hâlbuki madde zorunlu bir müessire, kendisinden zorunlu olarak sadır olan bir illet olsaydı, ondan sâdır olan tenevvüât-ı ecsâm da madde gibi kadîm olacaktı. Çünkü tam olan bir illetten ma'lûlün geri kalması imkânsızdır. Maddenin yer ve gök cisimlerinin tenevvüü ittifakla hâdis olunca, maddenin zorunlu illet olmayacağı tabiî olur.

İzmirli, gerçekte materyalistlerin bu konuda şöyle bir iddiayı da ileri sürebileceklerini belirtmektedir: Madde ezelde tenevvüâtın hudûsuna medâr olan kâbiliyeti (*isti'dâd*) kazanamamıştır. O, yetiyi kazanıncaya kadar doğal olan çok zaman geçer. Ona mebnî cisimlerin tenevvüâtı hâdis olur. Bu teze karşı düşünürümüz şu cevapları vermektedir: İllet-i kadîm olan madde ezelde niçin bu isti'dâda hâiz değildi. Bu isti'dâd niçin bu kadar gecikmeye uğradı. İsti'dâd-ı tabîiyye sonradan hangi şeyi meydana getirdi. İsti'dâd-ı tabîiyyenin husûlünden önce kadîm olan maddenin ve ezelî olan hareketin hâli ne idi? Bir müddet sonra bu isti'dâdı maddeye kazandırmak için maddeyi kim ıslah etti? İzmirli, bu sorulara Materyalizmin cevap vermekte aciz kaldığını belirtir. Ona göre Ma-

131. İzmirli, *a.g.e.* II, 66-67.

teryalizm bu çıkmazdan kurtulmak için, tabiî seçkinleşme (*intihâb-ı tabiî*) kanunu ile cevap vermeye, bunun sonucunda de evrimcilik (*tekâmüliyye*) fikrini kabule mecbur kalırlar. Fakat, "Tabiatı tekemmüle, kâinatın bölümleri arasında daima en lâyık ve aslah olanı seçmeye sevkeden saik nedir?" denildiğinde cevapdan aciz kalırlar. Bu durumda bütün varlıkları, üzerinde mutlak tasarrufu hâiz olan, varlıkları ilâhî hikmet gereğince düzenleyen (*tedbîr*) mutlak bir ilâhın varlığından başka bir şekilde izah etmekten başka çare ve aklı tatmin edecek hiçbir sûret yoktur.[132]

8. İsmâil Hakkı, materyalistlerin âlemi izah konusunda kabul ettikleri üç prensibe dayandıklarını kabul etmektedir:

   a) Sonsuz atomlar vardır.

   b) Atomlar ezelîdir.

   c) Atomların tabiî hareketleri vardır.

Bu hükümlere göre âlem sonsuz atomlardan meydana gelmiştir. Bu atomların evvelî yoktur; bunlar hâdis değildir. Her birinin tabiî hareketleri vardır. Bu hareketler de ezelîdir, hâdis değildir. İzmirli, materyalistlerin bu iddialarına karşı şu eleştirileri ileri sürmüştür: Mekanik fizikte şöyle bir kanun vardır. "Harekette bulunan bir cisimler manzûmesinin hareketi dengeyle sonuçlanır. Her hareketli cismin az çok bir zamandan sonra sükûn hâline gelmesi tabiîdir". Deneysel fizikte (tecrübî *fizik)* cisimde atâlet hassasını gösterir. İşte bu kanun ile atâlet kanunu, materyalistlerin kabul ettikleri hükümleri temelinden yıkar. Bununla âlemde hareketin ezelî olmadığı sabit olur. Çünkü âlem hareket hâlinde bulunan bir cisimler manzûmesidir. Bu, fennen sabittir. Mekanik fiziğin kanunlarına göre bu hareketin dengeyle sükûn hâlinde sonuçlanması zorunludur. Hâlbuki âlem, henüz sükûn hâline gelmemiştir. O hâlde dengenin (*tevâzin*) sükûnet hâlini kazanmak için gereken zaman henüz gelmemiş demektir. O hâlde atomların hareketi de ezelî olamaz. Eğer hareket ve atomlar ezelî olsaydı, bu zamanın çoktan gelip geçmesi gerekirdi. Çünkü ezelden beri geçen zamanın, sükûn için gereken müddetten çok fazla olduğu şüpheden uzaktır. Bunun için âlemin şimdi ve her zaman denge (*tevâzin*) ve sükûn hâlinde bulunması gerekir. Buna karşılık, "Bu zaman gelip geçmiştir. Âlem, denge ve sükûn hâlini bulduktan sonra yine maddenin eser-i îcâbı olarak harekete geçmiştir."[133] faraziyesine İzmirli, şu cevabı verir: Bu izah atâlet kanununa aykırıdır. Çünkü âlem, bir kere denge ve sükûn hâline girdikten sonra sırf maddenin iktizâsıyla harekete geçemez. Düşünürümüzün bu sözlerine karşılık materyalistler de, "ya atomların, hareketlerin ezelî olmasıyla sükûn ve denge hâlinde kalması ve-

132. İzmirli, *a.g.e.* II, 67-69; Bkz. Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 82.
133. İzmirli, *Mulahhas İlm-i Tevhîd*, 94-96; Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 70-71.

ya atomlar ile hareketlerin ezelî olmamasını" kabul etmelerinin zorunluluğuna dikkat çekerler. Bu durumda ise, belirtilen ikinci hüküm ile üçüncü hüküm arasında derin bir çelişki ortaya çıkar: Atomlar, hem ezelî olur, hem de tabiî hareketleri bulunursa, ezelden beri devam eden hareketleri, âlemin her zaman denge (*tevâzin*) ve sükûn hâlinde kalmasını gerektirir. Bir taraftan bulunduğumuz âlemin, ikinci hüküm gereğince ve mekanik fizik kanunlarına uygun bir şekilde sükûn hâlinde bulunması iktizâ etmekte iken, diğer taraftan üçüncü hükümdeki tabiî harekete nazaran yine bu âlemin hareket hâlinde bulunması gerekmektedir. İzmirli, bu durumda materyalistlerin bu tenâkuzdan kurtulmak için üçüncü hükümden veya ikinci hükümden vazgeçmesi gerektiğini belirtir. İkinci hükümden de vazgeçerlerse, atomların ezelî olmadığını kabul etmiş olacaklar. İzmirli, burada bir soru yöneltir: O hâlde atomların muhdisi kimdir? Hudûsunun illeti nedir?

Düşünürümüz, bu soruya karşı materyalistlerin bir muhdis ve yaratıcı aramak zorunda olduklarını ileri sürer. Ona göre aksi takdirde illiyet prensibini inkâr etmiş olurlar. Eğer üçüncü hükümden vazgeçerlerse, hareketi inkâr etmiş olurlar ki, bu âlemin yokluğunu kapsamaktadır. Bunu öncelikle tecrübe yalanlamaktadır.[134]

İzmirli, materyalistlerin kabul ettikleri üç hükümden kurtulsalar bile, ilmin imkânı için dördüncü bir hükme mecbur kalacaklarını bildirir: İlim, tabiatın kanunlarının sâbit olması şartıyla tahakkuk eder. Materyalizm, atomların tesâdüfî imtizâclarını, hareketlerini kabul etmekle üstü kapalı olarak tabiatın kanunlarının sabit olmasını inkâr etmiş olur. Çünkü âlem tesadüf eseri olunca, bugüne kadar müessir olan kanunları kim temin eder? Tesadüfün, kuradan farkı yoktur. Temin edilemeyen kanunlar sabit kanunlar olamaz; sabit kanunlar olmayınca ilim mümkün olamaz. İzmirli, materyalistlerin buna dayanarak, "Tabiatta sabit kanunlar vardır." hükmünü dördüncü bir hüküm olarak kabul etmelerinin gerekliliğini belirtiyor.[135]

9. İzmirli, materyalistlerin "Tecrübe bize madde ve kuvvet hâricinde hiçbir şey göstermiyor. Haricî bir müessir göremiyoruz. Bu hâlde haricî bir müessîre nasıl inanalım?" sözlerinden de vazgeçtiklerini zikrederken de onlara şu soruları yöneltmektedir: Görüşlerini dayandırdıkları atomun şekli, vaziyeti, hacmi görülmüş müdür? Şimdiye kadar görülmediği gibi görülmesi de mümkün değildir. Demek ki bazı varlıklar görülmez, görülmesi de mümkün değildir.
10. Materyalistlerin, "Madde ile kuvvet vücûden ve ademen bir diğerine bağlı olmakla madde kuvveti lizâtihî müstelzimdir, telâzumları da ka-

134. İzmirli, *Mulahhas İlm-i Tevhîd*, 96-97; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 71.
135. İzmirli, *Mulahhas İlm-i Tevhîd*, 97-98; Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 73.

dîmdir." sözlerine de üstad şu cevapları vermektedir: İki şey arasında irtibâtın (vücûden ve ademen) deverân etmesi, bir diğerinin tefâülünü yani birinin müessir, diğerinin eser olmasını gerektirmez. Çünkü deverân müessir ile eser arasında münhasır değildir; sebeplerde de şartlarda da bulunur.

Materyalistlerin, "İlim Allah'ın varlığını kabul etmez." sözlerini reddeden İsmâil Hakkı, bunun ilme karşı büyük bir iftirâ olduğunu düşünmektedir. Ona göre, "İlk sebepten (*illet-i ûlâ*) bahsetmeyen ilim nasıl olur da Allah'ı inkâr eder? İlim maddeyi inkâr eder, fakat Cenâb-ı Hakk'ı değil. Nüfûz-ı nazara sahip olanlar maddeye, atoma, esîre değil, onu harekete geçiren kuvvetlere nazar eder; fakat burada kalmaz. Yine seyrine devam eder, buradan da kâinat-ı tabiaya suûd eder (yükselir). Oradan da ilerleyerek âlemin düzenleyicisi olan Hâkim-i müteâle yükselir."[136]

Netice olarak İzmirli'nin yaptığı şey, daha önce Materyalizme getirilen eleştirilere bir ek ve katkıdır. Kısaca o, materyalistlerin kesin kanunlar olarak kabul ettikleri bazı tabiî kanunların kaynaklarının sarsıntıya uğradığını ve bu düşüncedeki insanların tartışma ve tetkike tahammüllerinin bulunmadığını; kadîm zamandan beri gelen bu felsefî sistemin, bugün kifâyetsizliğinin sâbit olup ortaya çıktığını düşünmektedir.

Mekanizm

İsmâil Hakkı'ya göre Mekanizm, her şeyi hareket hâlinde atomlara indirgemekle açıklama iddiasında bulunur. Böylece âlemin hareketlerinin tamamı, hayatın tamamı ve düşüncelerin tamamı hareket durumunda atomlara indirgenir. Âlem ve âlemin kanunlarının düzenlenişi, akıllı olmayan atomların tesadüfü ile açıklanıyor; âlem tamamıyla ittifâkî olarak meydana gelir.[137]

Pozitivizm

İzmirli'ye göre Pozitivzm (*isbâtiyye*) hisden başka haber alma vâsıtası (*vâsıta-iistihbâr*) tanımaz. Bundan dolayı Pozitivizm aklın (*nefs-i nâtıka*), "Cenâb-ı Hak olsun, madde olsun, kuvvet olsun ne olursa olsun Mutlak'ı id-

136. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 73-75; Bkz. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ*, 150; Hizmetli, *Les İdees Theologioues D'İsmail Hakkı İzmirli Dans Le "Yeni İlm-i Kalâm"*, 249-250.

137. İzmirli, *a.g.e.* 172.

râke kabiliyeti yoktur." iddiasında bulunur. Ancak akıl tecrübe yoluyla kazanılan gerçeklere ulaşabilir. Fakat metafizik problemleri gibi tecrübeye dayanan bir araştırmaya yetenekli olmayan kimse, başka sorunları çözümleyemez. Akıl olayları açıklayabilir. Bu yolla genel olaylardan başka bir şey olmayan kanunları ortaya koyabilir. Fakat illetleri bilemez. Olayların ve vâkıaların belirlenmiş sınırları dışında metafiziğin illetlerinin ulaşması ve bilinmesi mümkün olmayan bir bölümü genişliyor. İlim bu konuda bir şey söylemez.[138] Bu iddia karşısında düşünürümüz, pozitivistlere karşı birtakım sorular yöneltir: Acaba hissî tecrübe hakikati bilmek için yegâne bir vasıta mıdır? Hâdiseleri tayin eden atomlar, esirler bunların hareketleri "ilel-i gayr-ı mahsûsa"yı idrak etmiyor muyuz? Tecrübemiz olduğu hâlde bir hakikate ulaşamıyor muyuz? Işığın elektrik hakikatlerini biliyor muyuz? Hakikatini bildiğimiz şeyleri inkâr mı edelim? Akıl mebde-i vücûdu keşfedemez ise, insan bilgisi iflasa uğramaz mı? İsmâil Hakkı, mutlak hakkında da pozitivistler arasında görüş ayrılıklarının bulunduğunu kanaatindedir. Ona göre bir defa bilmemek iki şekilde cereyan eder: Ya, "Öyle bir mutlak yoktur ki bilelim." denir; yahut "Evet bir mutlak vardır. Ama onun hakikatine muttalî olmak insan için kolay değildir." denir. Comte, Hume gibi filozoflar, "Mutlak mevcut da değildir; kâbil-i tasavvur da değildir." fikrini ileri sürerler. Hamilton, Spencer gibi filozoflar ise, bilakis, "mutlak mevcûddur, fakat kâbil-i tasavvur değildir." inancında bulunurlar. Hamilton, inancı (itikat) marifetten ayırır; Spencer ise, mutlaka inanır. Bütün hâdiselerde tecellî edeni, değişmez varlık sayar da İngiliz Empirizm (*tecrübe*) ekolünü, Panteizm (mâba'de't-tabîay-ı vücûdiyye) ile ikmal eder. İzmirli'ye göre pozitivistlerin bir kısmı, pozitif ilimlerin sayesinde mutlağın yavaş yavaş bilinebileceği fikrini ortaya koyar; böylece Pozitivizmi kökünden yıkmış oluyor.[139] İzmirli, Pozitivizmi bir fizikî dogmacılık (*îkâniyye-i tabîiyye*) ve bir metafizik şüphecilik (*hisbâniyye-i mâba'de't-tabîa*) olarak kabul ediyor. Tabiat âleminde dogmacılık (*îkâniyye*), metafizikte şüpheciliktir (*hisbâniyye*). Birinci olarak fizikî dogmacılıktır; çünkü tabiî âlemin haricinde varlığını kabul eder. İkinci olarak metafizik şüpheciliktir; çünkü metafiziğin ve mevzularının varlığı hakkında fikir beyan edemez. O hâlde Pozitivizm, bir taraftan dogmacılığın bir bölümü, diğer taraftan şüpheciliğin bir bölümü olur. Böylece üç isim ile anılır; metafizik şüphecilik, fizikî dogmacılık, objektif Rölativizm (*izâfe-i âfâkiyye*).[140]

Auguste Comte, Pozitivizmi izah ve din tasavvurunu, metafiziği insanın bilgi sınırlarının dışına çıkarmak için birtakım sebepler ileri sürer. Bu sebepler, bi-

138. İzmirli, *a.g.e.* 22-23.
139. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 79-80; Bkz. Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy-History and Problems*, Fourt Edition, New York 1989, 355.
140. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ*, 23-24.

limsel gelişmeler tarihinden çıkarılmış olan "üç hâl kanunu" adını verdiği prensip üzerine kurulur; Turgot'tan alınan bu kanun aklın (*nefs-i nâtıka*) birbirini takip eden üç hâl geçirdiğini destekler: Teolojik hâl (hâl-i ilâhî), metafizik hâl (*hâl-i mâba'de't-tabîa*), pozitivist hâl (*hâl-imüsbet*).

1. Akıl (*nefs-i nâtıka*), teolojik hâlde hâdiseleri ilâhî istekler (*irâdât-ı âliyât*) ile izah ediyor. "Her hâdiseyi kendisine benzeyen bir tabiatüstü ilâhî bir iradeye (*irâde-i âliyeye*) dayanır. Nefs-i insâniyye, bütün araştırmalarını varlıkların ilk sebeplerine, tabiatı yöneltir." Hâdiseler, o tabiatüstü âmillerin doğrudan doğruya sürekli tesirleri altındadır.
2. Akıl (*nefs-i insâniyye*), metafizik hâlde hâdiseleri, içteki gizli sebepler (nevâmis tabiattaki gizli kuvvetler ve özellikler) ile açıklar.
3. Akıl (*nefs-i ins3aniyye*), "pozitivist hâlde hâdiseler pozitivist olarak açıklanmış ve tecrübî olarak delillerle ispatlanmış olan kanunlara dayanarak izah eder; artık mutlağı araştırmaktan vazgeçer. "Mebde'" ve "meâd" meselelerini terk eder, yalnız hâdiseler arasındaki sâbit oranı (*nisbet-i sâbite*) müşahede eder.[141]

Bütün ilimler, meydana gelmek için öncelikle iki hâli geçmiş ve ancak üçüncü hâle gelince kurulmuştur. Meselâ; bir zamanlar gök gürültüsü Jüpiter'e dayandırılarak, onun isteğiyle meydana geldiği söylenmişti; bu hâl teolojik hâldir. Sonra elektrik ile açıklanmış; bu da metafizik hâldir. Bugün pozitivist ve negatif olarak elektriklenmiş olan iki bulutun çarpışması ile izah edilmiştir; bu da pozitif hâldir. Bundan dolayı pozitivist hâl, aklın tecrübe (*deney*) biriminden ortaya çıkmış bulunan ilmî bir tavır (mizaç) sayesinde kesin seviyesini bulmuş bir hâl gibi ortaya çıkar.[142]

İsmâil Hakkı İzmirli, pozitivist düşünceyi bazı noktalarda eleştirmiştir: Ancak ona göre gerçekte "üç hâl kanunu" tarih ilmi hakkında gayet mâhirâne bir görüştür. Tabiat ilimleri, ilâhî (*rubûbiyye*) ve metafizik nazariyeler dışında teşekkül etmiştir. Üç hâl (*hâlât-ı selâse*) kanunu, tabiatın teşekkülü için bir zarûret olur. Müsbet ilimler hâdiselerin kanunlarını izah eder; fakat menşe', gayeyi izah edemez. İlim hâdiseleri ısı ışık, elektrik vb. gibi tabiî sebepler (*illet-i tabîiyye*) ile, yani ondan gelen ve onu tayin eden diğer hâdiseler ile izah eder. Böylece kesilmeksizin bir ikinci sebepten (*illet-i sâniye*) diğer bir ikinci sebebe yükselir. Tabiî sebepler ki, ikinci sebeplerdir. Âlemin menşeini ve inkişâfını beyana kâfi değildir. Acaba bize âlemin menşei ve inkişâfı hakkında bir haki-

---

141. İzmirli, *a.g.e.* 26-27; İzmirli, İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ,* II, 80-81; Weber, Felsefe Tarihi, 397-398; Janet Paul-Seailles, *Gabriel, Metalip ve Mezâhib (Histoire de la Philosophie,)* çev: Elmalı Hamdi Yazır, İstanbul 1978, 383; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe (Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları)*, III.Baskı, İstanbul 1994, 101-103.
142. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ,* 27; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* II, 251-252.

kat gösterebilir mi? Hâdiselerin sûretleri, hissî cihazlara bağlıdır. O hâlde nasıl olur kâinat hakkında ilim nefsü'l-emre mutâbık olur? Tabiî deliller kendi varlığı ile, hareketiyle arasındaki düzeni ve gâiyyeti ile ikinci sebeplerin bu hakikati izah edemediğini ispat eder.

İzmirli, A. Comte'un felâsifenin birinci döneminde bu fikirleri taşıdığı kanaatini taşır. Ona göre Comte, dinin unsurlarını kaldırmak niyetindeydi. Fakat ikinci safhasında artık dinin unsurlarını tamamen kaldırmak isteğinde bulunmaz. Bilakis, insan ruhunu uygun bir inkılap ile tatmin etmek isterdi. Böylece akla değil, duyulara (ihtisâsât) dayandı da yeni bir din çıkardı ve ona "insanlık dini" adını verdi. Fakat bu dinde "Allah, ruh yoktur, vücûd-ı alâ-insâniyyettir ki, bu vücûd-ı a'zamdır. En büyük varlığın (*vücûd-ı a'zam*) menşei bütün varlıkların ortak kaynağı olan arzdır ki, vesni-i a'zamdır. Arz, fezâdadır. O da muhît-i a'zamdır (*yüce kuşatıcı*)." İzmirli, Comte'un insanlık dininin, putperestliğe dönmekten başka bir şey olmadığını ifade eder. Comte'un bu dini, din fikrini insanlığın gelişmesinin (inkişâfât-ı insâniyye) en aşağılık safhası sayan kendi kanununa, felsefesine, dinine esas edindiği üç hâl kanununu bozma ve iptal için yeterli bir darbedir.[143]

Pozitif ve cismanî ilimler (*ulûm-ı müsbeteve cismâniyye*), İsmâil Hakkı'ya göre, aklın açıkladığı teorilerden birine cevap verir. Meselâ; "Bu hâdise nasıl meydana geliyor?" sorusuna cevap verir. Olayın şeklini ve kanunlarını bildiriyor. Fakat akıl, buna kanaat getirmeyip, sormaya devam ediyor: "Bu hâdiseyi kim meydana getirdi? Bu hâdise niçin oldu?" gibi soruların cevabını istiyor. Menşe', gaye, etkin sebep (*illet-i fâiliyye*), gaye sebep (*illet-i gâiyye*) soruları devam eder durur.

Teolojik hâl ile metafizik hâl ortaya çıkış sebebini bildirirler. Teolojik, metafizik ve pozitif hâller ayrı ayrı şeyler olduğundan birinin ispatı, diğerini yok etmez. Bir kimse hem teolojik hâle inanır; hem filozof hem de fen bilimleriyle uğraşan biri olur: Leibnitz (1646-1716), Newton (1642-1727), Amper... Hem Hıristiyan, hem metafizikçi hem de büyük bilim adamları değil midir? Bu kimseler, her ilmin sınırlarını ayırıyorlar ve bütün araştırma düzeni içinde ona uygun geleni muhafaza ederler.

Sonuç olarak üç hâl kanunu, fiziğin ve pozitif ilmin teşkili için zorunlu şarttır. Fakat metafiziği ortadan kaldırmak için tam bir sebep değildir.[144] İzmirli'ye göre Pozitivizm, hakikatte küllî metod şekline dönüşmüş fizik ilimleri metodudur. Hiçbir şekilde metafizikçilerin araştırmalarına engel olma-

---

143. İzmirli, *a.g.e.* II, 81-83; Bkz. Janet, Seılles, *Metalip ve Mezâhip*, 384-395. Elmalı Hamdi Yazır, tercüme ettiği bu eserin belirtilen sayfalarında (1-5 nolu dipnotlarında) Pozitivizmi tenkid etmiştir.

144. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ*, 28-29

ya hakkı yoktur. Zaten aklın ortaya koyduğu meseleyi ne fizik, ne de matematik hâlledemiyor. Metafizik özel metoduyla, o meseleyi uygulama hakkına sahiptir.[145]

Dualizm

İzmirli Dualizmin çelişki içerisinde bulunan felsefî bir sistem olduğunu; bu eksikliğini gidermesinin de imkânsız olduğunu düşünmektedir. Çünkü mükemmel bir varlığın kendisinden ayrılmış başka bir kâmil varlığı meydana getirmesi imkânsızdır. Ayrıca maddenin var olabilmesi için şekil hâlinde bulunması gerekir. Dolayısıyla da, maddeye şekil veren bir sebebe ihtiyaç vardır. Dualizm ise, bu noktada suskun kalır.

İzmirli, "duailist" anlayışın İslâm düşüncesinde de problemlere sebep olduğunu da hatırlatmaktadır. Ona göre Aristo, evrenin yaratılışı hususunda özüyle var olan, birbirinden tamamıyla ayrı iki öğenin, güç ile maddenin ortaklığını, yani Dualizmi (*seneviyye*) savunur. Hâlbuki bu düşünce, İslâm felsefesinin temel taşı "tevhîd"e ters düşer. "Tevhîd"i kaldırmak mümkün olmadığına göre ikiciliği kaldırmak gerekmiştir. İslâm filozofları, Aristo öğretisinin kalan kısmına da ters düşülmekle birlikte, zorunlu olarak evrenin yaratılışı düşüncesini Aristo'nun Dualizminden arındırmışlar; güç ile madde arasındaki boşluğu sudûr nazariyesi ile doldurmuşlardır.[146]

Panteizm

Panteizme (*vücûdiyye*) göre âlem tek bir cevherdir. Âlemde tek bir cevherden başka bir şey yoktur. Cenâb-ı Bârî, küllî cevherdir; küllî cevher Cenâb-ı Hakk'dan başkası, Cenâb-ı Hakk'ın ilintisi a'râzıdır. Bundan dolayı ne vicdan vardır, ne de irâde. İzmirli, Panteizmi, klasik anlayışa uygun olarak iki kısımda değerlendirmektedir: İdealist Panteizm (*vücûdiyye-i misâliyye*), Naturalist Panteizm (*vücûdiyye-i tabîiyye*).

İdealist Panteizme göre, bir cevherin esâsı (*künhü*) nefs, fikir gibi düşünebilir. Kâinatın olayları ancak görünenlerdir (*zevâhir*). Plotin (205-270) ve Fichte'nin Panteizmi yaklaşık olarak böyledir. Natüralist Panteizme göre de, bu cevherin esası madde gibi düşünülebilir. Fikir, kanunlar ancak görünenler (*zevâhir*) veya soyutlamalardır (*tecrîdât*). Shelling'in (1770-1834) Panteizmi böy-

145. İzmirli, *a.g.e.* 33-34.
146. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 325.

ledir.[147] Ancak Fichte'nin Panteizmi ahlâkî, Hegel'in Panteizmi mantıkî, Plotin'in Panteizmi metafiziğidir. Bu fikir ayrılıkları nasıl olursa olsun, Panteizm kâinatta ancak bir cevher tanır. Bu cevhere Cenâb-ı Hak adını vermesi sebebiyle Cenâb-ı Bârî'den başka bütün eşya, Allah'ın sıfatı ve ilintisi (*a'râz*) olur. Buna bağlı olarak Panteizm, "Her şey Allah'tır.", "Allah küll'dür." ilkesini benimsediği söylenebilir. Temelleri Hind'de aranması gereken bu düşünce, İsmâil Hakkı'ya göre stoacılar (*revâkiyye*) ve Yeni Eflatuncular (*nev-Eflâtuniyye*) tarafından sistematik bir felsefe hâline dönüştürüldü; Spinoza tarafından da yenilendi (tecdîd edildi).

Stoacılara (*revâkiyye*) göre âlem ve Tanrı iki manzara altında telakkî edilmiş bir varlıktır: âlem maddededir, Cenâb-ı Hak bir kuvvettir ki, o maddeye düzen ve hareketini tabiat olarak verir. Böylece madde ile kuvvet birbirinden ayrılmaz. Madde ile kuvvetin her biri belirginleşince bir soyutlamadan (*tecrîd*) başka bir şey olamaz.

Spinoza'ya (1622-1677) gelince; ona göre yalnız bir varlık vardır. O varlık vâcipdir, sonsuzdur. Onun sonsuz sıfatlarından ancak iki sıfatını biliriz: Fikir, yer kaplama (*tahayyüz*). Âlem bu iki sıfatın a'râzlarının toplamıdır. İnsan, fikir ve yer kaplama a'râzlarının toplamıdır. "Nefisler" diye adlandırdığımız şey Allah fikrinin a'râzları, cisimler diye adlandırdığımız şey de Allah'ın yer kaplamasının a'râzlarıdır. Ruhlar ve cisimler âlemi, bu iki sıfatın a'râzlarıdır.[148]

İzmirli'ye göre bütün bu ekoller, Cenâb-ı Bârî'nin metafizik sıfatlarını tanıttırır ise de, ahlâkî sıfatlarını inkâr ederler. O Panteizmi, âlemde birliğin (*vahdet*) varlığını açıklayarak, bu birliğin, değişici birlik (vahdet-i gâire) olduğunu doğrular. O vahdet, bu birliğin ya yüksek bir gerçekleşme (tahakkuk) gibi sayar da ondan zâhire ait çokluk doğuyor; veyahut bilakis, o birliği bir görünüş (zâhir) gibi sayar da birlik gerçekleşmiş (*mütehakkık*) birçokluktan meydana gelir. Bundan dolayı birbirinden oldukça farklı iki ayrı Panteizm ortaya çıkar.

İzmirli, Panteizmi öncelikle deneye (*tecrübe*) ters düşmekle suçluyor. Çünkü tecrübe bize vicdanların çokluğunu ve bundan dolayı cevherlerin çokluğunu, insanî hürriyeti ve insanî manevîliği gösterir. İkinci olarak kendisi ile çelişkilidir. Çünkü Tanrı'yı mutlak ve sonsuz gibi gösterdiği hâlde, zâtı bakımından sonlu (*mütenâhî*) ve göreceli (*izâfî*) olan tabiat ile birleştirir. Hâlbuki Zât-ı Bârî eşyanın cevheri değil, belki sebebidir. Üçüncü olarak evrenin şeklî birliği (*vahdet-i sûriyye*) değişici (*gâir*) olması özelliği ile sırf bir soyutlamadır (*tecrîd-i mahz*).

---

147. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ*, 211; Panteizm (İdealist Panteizm, Naturalist Panteizm) hakkında geniş bilgi için bkz. Golloway, George, *The Philosophy of Religion, Sixth Edition*, Edinburg 1945, 460-466.

148. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ*, 211-212; Bkz. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 168; Kam, *Vahdet-i Vücûd*, 37-38; Weber; Felsefe Tarihi, 230-232.

Yalnız gerçekleşme (*tahakkuk*) gibi sayılan çokluktan meydana gelmiş olamaz. Çünkü zıt bir şey, başka bir zıddı ortaya çıkarmaz. O zaman şeklî birliğin çokluktan uzak, çok yüksek bir sebebi olmalıdır; bu ise Cenâb-ı Hakk'tır. Yani şeklî birlik, ancak değişici (*gâir*) ise, bir soyutlamadan (*tecrîd*) ibarettir; bir tasavvurdur, zihnî bir varlıktır (vücûd-ı zihnî). Yoksa dışarıda bir varlık (*vücûd-ı hâricî*) değildir. Eğer bu birlik dışarıda gerçekleşen varlık ise, bu durumda yüksek bir sebep (*illet*) olmalıdır. Çünkü birliğin sebebi âlemin kesretinde bulunamaz.[149]

İsmâil Hakkı, Panteizm ile Materyalizm arasındaki ayrılık ve farklılıkları da şöyle tespit etmektedir:

1. Panteizm, varlığın mutlak birliğini (*vahdet*); maddeyi tek bir varlık, yalnız atomların bir yığını gibi tasavvur eder ki, aralarında mantıkî bir gereklilik (lüzûm) görmez. Onlar için "birleşmiştir" de denmez. Buna bağlı olarak Panteizm, eşyada ittisâl ahenk hatta gâiyet gördüğü hâlde; Materyalizme göre bilakis, eşya birbirine yabancıdır; eşya aralarında ahenk yoktur. Eşya mâhiyet bakımından bir diğerine zıttır. Onlarda görülen düzen tamamıyla arızî ve haricîdir (dışsal).
2. Panteizme göre hayat, ihtisâs (*duyular*), fikir bütün evrende şâyîdir, madde canlıdır. Bizzat Allah maddede hareket (*seyr*) eder. Materyalizme göre ise hayat, ihtisâs, istisnaî ve tesadüfî bir fikirdir, kaba bir makinedir. Orada her şey birbirine yaklaşan ve uzaklaşan zerrelerin hareketlerine tabiîdir.
3. Panteizm ve Materyalizm, her ikisi de ahlâkî hürriyetleri olumsuzlamakla (*selb etmek*) beraber yine de ihtilafa düşerler. Panteizm ferdi, âleme tâbi kılar, ona "küllî hayrı" gaye kılar. Materyalizm ise, lezzet ve şahsî menfaatlerden başka bir kural tanımaz.
4. Materyalizm, bütün dinî duyuları (*ihtisasât-ı diniyye*) atar, Panteizm ise, belirsiz (müphem) biri din anlayışı (*diniyyet*) öngörür; bir nevî Mistisizm (tasavvuf, bâtınîlik) telkin eder.
5. Panteizme göre "Allah heptir", Materyalizmde ise "Allah hiçtir". Fakat Panteizmin kabul ettiği Tanrı'da irâde yoktur. Allah'ın yalnız metafizik sıfatı olup, ahlâkî sıfatı yoktur.[150] Panteizm eşyanın menşei hakkında somut ilâh (*ilâh-ımüşahhas*) yerine cevher ve düşünceyi ikâme etmekle, Hıristiyan kelâmcılar ile spiritüalist filozoflar tarafından ilhâd ile itham edilir.

İzmirli, Panteizm denilen "vücûdiyye" ile sûfilerin kabul ettikleri "vahdet-i vücûdu" birbirinden kesinlikle ayırır. Çünkü "ittihâd". "hulûl" yoktur. Yalnız

149. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ*, 212-213; Bkz. Kam, *Vahdet-i Vücûd*, 41-47; Özervarlı, *Kelâmmda Yenilik Arayışları*, 93.
150. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 169-170.

bir tek varlık (*mevcûd*) vardır, o da Allah'tır. Panteizmde ise "İttihâd" vardır; bunlar Allah kül'dür, kül Allah'tır." dedikleri hâlde, mutasavvıflar "la-mevcûde illâ hû" derler. Buna rağmen bazı noktalarda ortak noktaları vardır. Meselâ her iki tarafça taayyünât (*belirlemeler*) âdemîdir. Âlemin kendisine zıt (*mübâyin*) bir "Yaratıcı"sı yoktur, insanî özelliği (*şahsiyyet-i beşeriye*) yoktur; yalnız sırf ruh (*rûh-ı mahz*) yoktur.[151]

Sonuç olarak İzmirli, farklı anlayışlardaki panteist düşüncelere vurgu yaparken, bu düşünce sisteminin deney ve tecrübeye aykırı olduğuna inanır; Panteizmin mutlak ve sonsuz varlığı zâtı bakımından sonlu ve izâfi olan tabiat ile birleştirmesinin kendi içinde bir çelişki oluşturduğuna dikkat çeker. Panteizmi, Materyalizmle karşılaştırırken vahdet-i vücûdla arasındaki farklılıkları kesin hatlarıyla ortaya koyar.

Septisizm

Septisizme (*hisbâniyye*) göre ilmin kıymet-i hâriciyyesi yoktur. Fikirlerimiz, metafizikî düzeye (menzile) kadar ulaşamaz. Fikirlerimizin ve ilmin (*bilgi*) meydana gelmesine, bir "yakîn"e ulaşmamız gücümüzün dışındadır. Dolayısıyla; şüpheciliğe (*septisizm*) göre kesin bir bilgi (*mârifet-i yakînî*) mümkün değildir. Çünkü bu ekol ne kesin bilgi (*yakînî*), ne ilmi, ne hakikati, ne de metafiziği kabul ediyor; her şeyden şüphe ediyor.[152]

İsmâil Hakkı'ya göre hakikatlerin karışık (*muhtalât*) ve ulaşılması problemli (*müşkil*) olması kadîm şüphecilerin; aklın (*nefs-i nâtıka*) "zayıf" olması ise, yeni şüpheciliğin (*hisbâniyye-i cedîde*) özel vasfıdır. Septisizme göre akıl, fikirleri, tasarımları (*istihzârât*) toplayabiliyorsa da tasarımların arasında her nasıl olursa olsun bir oranın bulunduğundan emin olamaz. Akıl, hikmetlerin (*hikem*) vâki olmasının sebepleri ile vâki olmamasının sebeplerini tartar (vezneder), dikkate alır. Fakat meydana gelenlerin ve meydana gelmeyenlerin sebeplerini tahavvül eder de, akıl karar veremez. Artık "bilmiyorum" veya "ne bileyim" der. Bunun sonucunda akıl yetersiz kalır.

Kısa bir girişten sonra, Septisizmin ileri sürdüğü birtakım delilleri İzmirli nasıl değerlendirmiş ve onlara yönelik nasıl eleştirilerde bulunmuş ona bakabiliriz:

---

151. İzmirli, *a.g.e.* II, 171-172; Ayrıca bkz. İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i vücûd ve İbn Arabi*, haz: Mustafa Kara, İstanbul 1991, 65-104; Kam, *Vahdet-i Vücûd*, 53-55; Erdem Hüsameddin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukâyesesi*, Ankara 1990, 90-116.

152. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ*, 11; Bkz. İzmirli, *Müslüman Türk Feylesofları*, 97-98; Ülken, *Varlık ve Oluş*, 130.

1. Birinci delil, akıl zaafından çıkarılmış bir delildir. Buna göre akıl gerçekten tam (*müsâvık*) bir vecih ile hiçbir şeyi bilemez. Çünkü bütün eşyâ, illet ve ma'lûl olmak üzere bağlı olduğundan (*mürtebit*) birini bilmemek diğerleri arasında ona merbût olanı da bilmemektir.

İzmirli, bu delilde üç yanıltıcı noktayı tespit ederek tenkid eder: Birincisi, her şeyden şüphe eden Septisizmin (*hisbâniyye*) beşerî bilginin müsbet sınırlarını (*hudûd-ı müsbete*) kabule hakkı yoktur. Hem şüphe etmek, hem de insanî bilgiye müsait sınırlar koymak, çelişkiden başka bir şey değildir. İkincisi, her şeyi bilmemekten "küllü" bilmemek sonucu çıkarılırsa da bu bir şey bilmemek anlamına gelmez. Her şeyi bilmemekten hiçbir şeyi bilmemek sonucunu çıkarmak muğâlatadır; münâzara kurallara göre bu delilin bahanesi (*takrîbî*) tam değildir. Üçüncüsü, her şeyden şüphe eden Septisizm "îcâbiyye-i külliyye" mezhebini kabul edilmiş teoremler (*kâziyye-i müselleme*) şeklinde göstermeye hakkı yoktur. Hem şüphe etmek hem de îcâbiyye-i külliyye mezhebini, kabul edilmiş hükümler gibi sunmak çelişkiyi kabul etmektir.[153]

2. İkinci delil, aklın hiç bilinmezlerinden (*cehl-i mürekkeplerinden*) çıkarılmıştır. Bu delile göre akıl, bazen aldanıyor. Artık aklın devamlı aldanmadığını kim garanti (temin) eder. Septisizmin delili doğru ise, yani akıl daima aldanabilir, hiçbir hakikati idrak edemez ise delilin kavillerini yalanlıyor demektir. Çünkü bir hakikati idrak etmiş oluyorlar. Eğer Septisizm delili yanlış (*kâzip*) ise, delilin yanlışlığını kabul etmiş olurlar. Sonuçta; delil ister yanlış isterse doğru farzedelim, her iki durumda da Septisizm yanlıştır (*kâzip*).
3. Üçüncü delil, aklın tenâkuzundan çıkarılır. Buna göre insanlar, çelişkili (mütenâkız) fikirlere sahip olurlar. Yalnız iklimin etkisi ile bir insanın kendisi bile çelişkiye düşebilir. İki çelişki de doğru olamayacağından hiç olmazsa akıl, bir kere yanlış hüküm (*kaziyye-i kâzip*) demiş olacaktır. Bu delile karşı "Tenâkuz mutlak değildir." diyen İzmirli'ye göre insanların her şeyde fikirlerini doğrulamadıkları (*adem-itesâduk*) söylenemez. Eğer bir mutlak olarak hiçbir şeyde müşterek fikirlere sahip olmaz isek, birbirimiz ile aslâ anlaşamayız. Akıl bazı aklî ve aslî hükümlerde asla çelişkiye düşmez. Bundan dolayı, "Akıl çelişkiye düşer." hükmü doğru olur ise, çelişkinin aklın bütün işlemlerini (*haytalarını*) kapsadığı ve bütün hükümler üzerine vârid olduğunu iddia etmek şüphesiz ki yanlış olur. Matematik ve fizik ilimlerinin kanunlarında küllî ve zorunlu prensiplerde, birbirlerini doğrularlar. Bu hükümler her yerde, her zaman doğru olarak bilinir. Akl-i selîm sahibi hiç kimse bu hükümleri inkâr edemez. Kısaca "Çelişki var." demek doğru oluyor. Fakat "Bü-

153. İzmirli, *a.g.e.* 12-13.

tün hükümlerde çelişki vardır." demek çelişkiyi aklın bütün işlemlerine (*haytalarına*) kadar yaymak doğru değildir.[154]

4. Dördüncü delil, düşünürümüze göre Septisizmin dayandığı en kuvvetli delildir. Bu delile göre akıl kendi değerini bir delille ispat edemiyor. Ancak değerini varsayılan bir prensibe (*mebde'-i mefrûza*) bağlar. Bütün deliller aklın değerini kabul edilmiş bir husus olarak kabul ederler. Bütün burhânlar yanlış bir kıyasa (*kıyâs-ıfâside*), bir hiç bilinmezliğe dayanırlar. Artık delil vardır demek, yanlış bir hüküm olmaz mı?

Mütefekkirimize göre her şeyden şüphe eden Septisizm nasıl oluyor da bu delilden şüphe etmiyor? Mantığa uymazlığa (*kıyâs-ı fâside*) dayanan bir kıyasın yanlış olması gerekir mi? Ancak delille ispat edilmiş olması gerekir. Her hakikatin delillendirilmiş olması şart değildir. Metodolojide (*fenn-i menâhic*) belirtildiği gibi bir kısım delilsiz hakikatler vardır. "Aklın bir değeri vardır" hükmü de bu hakikatlerden biridir, delille sâbit değildir.[155]

İzmirli, şüpheciliği mutlak şüphecilik (*hisbâniyye-i mutlaka*) ve izâfî şüphecilik (*hisbâniyye-i izâfîye*) diye iki kısımda değerlendirmektedir. İzafî şüpheciliğe ihtimâliyye (*probabilizm*) de denir. Probabilizme göre her zan, zorunlu olarak kesin bilgi (*yakînî*) değildir. Fakat kesin olmayan bilgide, birtakım dereceler vardır ki, her zan kendisine kabul edene göre, daha çok veya daha az muhtemel olur. O hâlde bir zan, olabilirliliğin fazlalığı nisbetinde fiiliyatta zayıf bir zanna tercih edilir.

Mutlak şüpheciliğe göre kuvvetli zan (*zann-ı gâlip*) ve zayıf zan (*zann-ı zaîf*) diye bir şey yoktur. Zan, kesin olmayan bilgiye eşittir; kesin olmayan bilgide dereceler yoktur. Bundan dolayı mutlak şüphecilik hüküm vermede çekinik kalıyor; Probabilizm ise, hüküm verir.

İsmâil Hakkı'ya göre Probabilizmin iddiaları sınırlandırılmış olsaydı, meselâ; "İnsan için ihtimal asıldır, kesin bilgi istisnadır." demiş olsaydı, Probabilizm bir hakikat olacaktı. Fakat Probabilizm, ihtimali kabul edip kesin bilgiyi men etmekle çelişkiye düşmüş oluyor. Gerçekte ihtimal, az çok takrîbî olarak kesin bilgi (*yakîni*) demektir. Probabilizm, hâdiselerde kesin bilgiyi kabul ediyor. Probabilizm, asıl şüphecilik (*septisizm*) değildir. Çoğunlukla Septisizm, Probabilizm ve Dogmatizme (*îkâniyye*) tekâbül olarak kabul edilir. Probabilizmin (*ihtimâliyye*) delilleri, Septisizm (*hisbâniyye*) delilleri gibidir. Mutlak şüpheciliğe bağlı olanlar şunlar: Sofistler, Pironizm, Enesidem, Agrippa, Empicus (M.Ö. 200), Monteigne (1533-1592), Pascal (1623-1662).

Probabilizme bağlı olan da Arkesilaos (M. Ö. 318-244), Karneades (M.Ö. 215-130), Çiçero'dur (M.Ö. 106-43). Kısaca; mutlak şüpheciliğe göre hükmün iki ta-

154. İzmirli, *a.g.e.* 13-15.
155. İzmirli, *a.g.e.* 16-17.

rafı eşittir. Probabilizme göre de, hükmün bir tarafı râcihtir. (Burhân ve delillerin tercihinde delile önce ve makbûl olan taraf). Her iki ekole göre, kesin bilgi yoktur.[156]

İzmirli'ye göre şüphecilerin ortaya attıkları delillerin sadece tarihî bir değeri kalmıştır. İlimlerdeki gelişmeler, Septisizme büyük bir darbe vurmuştur ki, bu düşünce iddialarını sürdürememiştir. Kısmen şüpheci olunabileceğini savunan İsmâil Hakkı, ancak tam şüpheci olmanın anlamsız olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre üç çeşit şüphe vardır:

a) Mutlak şüphe (*şekk-i mutlak*)

b) Kesin şüphe (*şekk-i kat'î*)

c) Geçici şüphe (*şekk-i muvakkat*)

Mutlak şüphe veya kesin şüphe Septisizmin şüphesidir. Mutlak şüphe, şüphecilik için uygulanması kâbil olmayan bir fikirdir. Şüpheciler, kendi fikirlerini ispata çalışmakla çelişkiye düşüyorlar. Çünkü delil her iki tarafın kabul ettiği prensiplere, açık ve küllî olan kâidelere zorunlu olarak başvurur. Geçici şüphe ise, Descartes ile taraftarlarının şüphesidir. Septisizmin şüphesinden farklıdır. Descartes'e göre şüphe, hakikate ulaşmak için bir vesîledir. Fakat Septisizme göre şüphe bir gayedir. Şüphe, Descartes için geçici ve bir meslek (sistem), Septisizm için kesin ve bir metottur. Descartes, ancak zanlarından şüphe ederken, Septisizm aklın kendisinden şüphe eder.

Kısaca düşünürümüz, Septisizm ekolüne mensup olmadan da şüphe edilebileceği kanaatini taşımaktadır. O, Bernard'ın, "Bilim adamı şüphecidir." ve Bousoutte'in, "Gerektiği zaman şüphe etmek, iyi hükmetmenin bir parçasıdır, bir kimse kesin olanı kesin olarak, şüpheliyi şüpheli olarak hükmederse, iyi bir hâkimdir." sözlerini kendisi için bir prensip olarak kabul etmektedir.[157] Sonuç olarak şüphenin âlemde, hayatın yaşayan kısmında kanunî bir yerinin olduğunu savunuyor ve Septisizmin ileri sürdüğü fikirlerde yeterli delilleri sunamadığını ve çelişkiye düşmekten kurtulamadığını düşünmektedir.

İslâm Felsefesi Ekolleri

Meşşâî Felsefesi

İzmirli, Meşşâî felsefesini "asıl felsefe" olarak kabul ederken, İslâm'a özgü düşünceleri de ihtivâ eden bu ekolü, salt Aristocu olmayan, orijinal bir düşünce sistemi olarak nitelendiriyor.

---

156. İzmirli, *a.g.e.* 17-18.

157. İzmirli, *a.g.e.* 18-19; Bkz. Weber, *Felsefe Tarihi*, 215-218; Bolay, *Felsefî Doktirinler ve Terimler Sözlüğü*, 266-267.

İşrâkî Felsefesi

İşrak felsefesi, akıl ve nazar yolunu yeterli görmeyip, hads (*sezgi*) ve keşif yolunu tutan özel bir felsefe olup, Şehâbeddîn-i Sühreverdî el-Maktûl (1153-1191) tarafından kurulmuştur. Yeni-Eflatuncu tasavvufun İslâm'a uyarlaması olduğunu söyleyen İsmâil Hakkı'ya göre İşrâkîliği yürütenlerin çoğunu Türkler oluşturmuştur.[158]

Kısaca İzmirli'ye göre Meşşâîlik tam anlamıyla Aristo sistemi, İşrâkîlik de tam anlamıyla Eflatun sistemi değildi. Her ikisi de İskenderiye ve Süryânî okullarında aldıkları yeni bir renge (biçime) bürünmüşlerdi. Amaçları bakımından aralarında bir fark yoktu. Hakikat ve hakikatin bilgisi (*mârifet*) her iki yolla elde edilebilirdi. Meşşâîler akıl yürütme (*nazar*) ve çıkarım (*istidlâl*) yolunu, İşrâkîler de doğrudan kavrama, görme ve özdenetim (*müşahede ve murâkabe*) yolunu tutmuşlardı. Meşşâîler deneyi izleyen akla; İşrâkîler sezgi ve doğrudan kavrayışa (*hads ve keşf*) dayanmışlardır.[159]

Kelâmî Felsefe

İzmirli, felsefî kelâm ekolünü bir tür tabiatçı felsefe kabul etmekteyse de o, bu akımın, İslâm düşüncesi ile Yunan, İran ve Hint filozoflarının fikirlerini birer prensip kabul ederek mezceden bir felsefeyi sunduğu sonucuna ulaşmıştır.

Tasavvuf Felsefesi Ekolleri

Ekberî Felsefe Medresesi (İbnü'l-Arabî)

Kısaca İzmirli'ye göre vahdet-i vücûdcular Allah'dan başka bir varlık tanımazlar. Vahdet-i şuhûdda gerçek olan iki varlık vardır: Allah'ın da varlığı vardır, mâsivânın da (Allah'ın dışındaki bütün varlıklar) varlığı vardır. Yalnız sûfilerin görüşünde, nefsinde mâsivâ yoktur. Vahdet-i vücûdda gerçek olarak yalnız Allah'ın varlığı (*vücûd*) vardır. Mâsivâ gerçekte yoktur. Hak ile halk arasında ayrılık gayrılık yoktur. Varlıkların tamamı Hakk'ın görünümleri (*mazhar*), göründüğü yerlerdir.[160]

---

158. İzmirli, *"Uzluk Oğlu Fârâbî" Eserlerinden Seçme Parçalar (giriş)*, 20; Bkz. İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, İstanbul 1328, 7.
159. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 64-65.
160. İzmirli, *a.g.e.* 30.

Müceddidî Medresesi (İmam Rabbânî)

Kısaca mütefekkirimiz, mutasavvıfların mutlak olarak irâde yolunda; kelâmcıların ise mutlak olarak akıl yürütme (*nazar*) ve bilgi yolunda olduklarını düşündüğü için, aralarında büyük bir farkın bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre; genellikle kelâmcılarda irâde gücü, mutasavvıflarda da bilgi gücü zayıftır. Bilgi, ruhî deneyimi aklamazsa sapıklık yolu; irâde, bilgiyi denetlemezse isyan yolu açılır. Bundan dolayı, "Yalnız tasavvuf zındıklığa, yalnız fıkıh fıska sebep olur; her ikisini kendinde toplayan kimsede gerçeklik kendini gösterir." demişlerdir.[161]

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Meşrûtiyet devrinde İslâmcılık taraftarları, problemlerin çözümünde hem akılcı, hem de gelenekçi idiler. Dinî meselelerin sonuçlandırılmasında iki ayrı yol izleniyordu: Gelenekçi İslâmcılar, Modern İslâmcılar. İsmâil Hakkı İzmirli'nin de içinde bulunduğu "Modernist İslâmcılar", "Türkçüler"le birleşiyorlardı; zira onlar da İslâm düşüncesiyle, Batı düşüncesini birbirine yaklaştırıp, uzlaştırmaya çalışıyorlardı. Batıcılıkla Türkçülük arasını uzlaştıran orta bir yol takip ediyorlardı. Ayrıca ictimaî ve siyasî seviyede İslâm'da yenilik yapılması arzu ediyorlardı. Bununla birlikte çok sayıdaki Türk mütefekkiri, çağın yeni gereksinimlere ve meselelerine cevap vermek gayesiyle, birtakım dinî reformlar yapılması fikrini savunuyordu. Bundan dolayı da eğitim sisteminde değişiklik yapılmasını, yüksek derecede medreseler kurulmasını istiyorlardı. Nihayetinde bu münevverlerin gerek fiilî, gerekse fikrî teşebbüsleriyle, memleketin birçok yerinde yeni mektepler ve medreseler açıldı; bu eğitim kurumlarında Batı felsefesi ve modern ilimlerin tahsiline daha çok ağırlık verildi.[162]

Osmanlı'nın son döneminde böyle bir vasatta yetişen bilgin ve düşünürlerin en önemlilerinden birisi, hiç şüphesiz İzmirli İsmâil Hakkı'dır. O, yaptığı çalışmalarla, Doğu Batı ikilemi içerisinde sıkışıp kalmış bir toplum aydınının yeni çıkış yolları ve çözüm yöntemlerini üretme çabalarını belgeler.[163] İzmirli'de daha öğrencilik sırasında kendini gösteren "ilim heyecanı", onun modern okulların yanında, medreselere giden, diğer taraftan da özel hocalardan

161. İzmirli, *a.g.e.* 28.
162. Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", 27; Osman Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve "Din-i İslâm ve Din-i Tabiî" adlı Eseri, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995)*, Ankara 1996, 79-81.
163. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları (sunuş)*, haz. N. Ahmet Özalp, 13.

ders alan ilmî bir kimliğe kavuşmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte o, bir yandan tasavvuf dersleri alırken, diğer yandan Farsça öğrenmiş. Öğrenim hayatını tamamladığında, artık o, İslâm bilimleri, tasavvuf ve felsefe bilgilerinin yanı sıra Arapça, Farsça, Fransızca, Latince, Rusça ve Rumca bilen "bilge" bir insan konumuna yükselmiştir.[164]

İzmirli, zamanında eşine az rastlanır büyük âlimlerden ve her noktadan ilmî salâhiyetine saygı duyulan kabul edilir bir otorite olmuştur. Gerek Şark ve gerek Garp felsefelerine olan vukûfiyeti, kendini "üstatların üstadı" seviyesine yükseltmişti. Her türlü sıkıntılara katlanarak İslâm felsefesini bütün yönleriyle elde ederek, Dârulfünûn'da da bu kürsüyü bütün otoritesiyle doldurmuştur. Senelerce bu yolda en verimli çalışmalarda bulunarak, çok kıymetli eserler bırakmış, kendine has bâkir görüşle de bu felsefede âdetâ bir sistem vücûda getirmiştir. Türkiye'nin dışında da kendisine ilmî meseleler hakkında müracaatlarda bulunulması, düşünümüzün ilmî şöhretinin memleket sınırlarını aştığına delildir.[165]

İsmâil Hakkı, yeni bir zihniyet ve yeni bir felsefe anlayışıyla dünya çağında değeri büyük ve zengin etütlere mevzu olacak İslâm filozoflarını ve sistemlerini metodik bir tarzda incelenmiştir. Ayrıca İslâm filozoflarının getirdikleri delilleri ortaya koydukları problemi Garp düşünürlerinin görüş ve bakış açısı ile inceleyip, "mukâyese ve intikâd" yaparak İslâm felsefesini metodlu bir bilim hâline getirmiştir. Türkiye'de İslâm felsefesinin "kurucusu" olarak kabul edilen İzmirli'nin, İslâm felsefesi okuttuğu döneme ait taş basma notları, bu anlayışla ortaya koyduğu kıymetli bir eserdir. Kendisinden önce bu alanda yapılmış çalışma olmadığı gibi, kendisinden sonraki bu sahayla ilgili bütün çalışmalara öncülük ve kaynaklık etmiştir. Ancak İslâm filozoflarıyla ilgili metodlu ve vukuflu telifleri ve verimli çalışmaları, her biri ayrı ayrı üzerinde durulacak, değerleri belirtilecek birer kaynak niteliğindedir.[166]

Onun Dârülffünûn'da okuttuğu "Felsefe Dersleri, Felsefe-i ûlâ, Menâhic, İslâm Felsefesi, ilim ve hayat bakımından bizde çok önemli bir mevki olan Doğu kültürü ve İslâm felsefesinin anlaşılmasına ve bizim ilim ve kültür hayatımız hakkında verilecek hükümlerin hakikate uygun bir şekilde olmasına hiz-

---

164. İzmirli, *a.g.e.* 13.

165. Çağdaş Iraklı ilim adamlarından Abbas el-Azzavî, onun "Kindî" ile ilgili eserini, 1962'de Arapçaya çevirmiş ve yazarı hakkında da öz biyografik bilgiler vermiştir. Bkz. İ. Hakkı İzmirli, *Feylesu'l-Arab Ya'kûb İbn-i İshâk el-Kindî*, çev: Abbas Azzavî, Bağdat 1963; İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dînî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, 1-2; Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 21.

166. Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dînî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, 35-39; İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları (sunuş)*, 14; Gövsa, "İzmirli İsmail Hakkı" mad.,196.

met etmiştir.[167] Çağdaş Batı düşünce ve felsefesine -sınırlı bir düzeyde de olsa- tanıma imkânına sahip olması zaman zaman gelenekçi anlayışın dışına çıkmasına, yeni bir düşünce ve bakışla konuları ele alıp değerlendirmesine sebep olmuştur. İslâm ilimlerini metod ve kapsam bakımından farklı bir görünüşe kavuşturmadıysa da işaret edilen yönlerden kısmen değiştirebilmiştir. Çağdaş düşünceyle ilgili bazı konuları ve yaklaşım tarzlarını eserlerine sokabildi. "*Yeni İlm-i Kelâm*" adlı eseri buna en açık örnektir. Bu eserde İslâm inançlarının bazı problemlerini Batı felsefesi açısından ve onun verileri çerçevesinde ele almıştır.

Düşünürümüz hakkındaki değerlendirmelerin birbirinden farklı olması; eserlerine yeni anlayış ve metoda dayanan birtakım konular dâhil etmesinden kaynaklanmaktadır. Fikirlerini kesinlikle delille temellendiren İzmirli, başkalarının sözlerini ve görüşlerini de ancak delile dayanıyorsa kabul eder. Bilginlerin düşüncelerine büyük değer vermekle birlikte, hiçbir âlimin sözünü vahiy gibi veya insan üstü bir gücün sözü gibi değerlendirmez.[168] Onun şu sözleri bu açıdan kayda değerdir: "Hiçbir âlimin şiddetli taraftarı değilim. Hiçbir âlimin sözünü vahiy gibi telakkî etmem. İbn-i Teymiyye'nin şiddetli taraftarı olmadığım gibi, Gazâli'nin de şiddetli taraftarı değilim. Hanbelî de değilim, Eş'arî de. Körü körüne mutasavvıflara da, kelâmcılara da tâbi olmam. Hak taraftarıyım. Her nerede bir hakikat kokusu alırsam hemen ona el atarım."[169] Üstat, dindar, mu'tekid, maneviyâtı sağlam olup, mutasavvıflarla kelâmcıları, özellikle de selefiyye mezhebini müdafaa edenleri muhakeme etmiş ve hep zayıf noktalarını ortaya koymuştur. Kendisi de daha ziyâde selef mezhebine meyletmiştir.[170] Oğlu Celâleddin İzmirli'ye göre "Üstat, ideal ve rasyonel düşünen, düalist bir filozoftur. İdealizmi daima Realizmin üstünde görmüştür, geniş düşünceli bir Müslümandır. Hatta 'İslâm dini, maslahat dindir. Maslahat, nassa takaddüm eder.' dediğine göre muğlak şekilde dinî meseleleri formüle edebilirdi".[171]

Kendi döneminde ulaşabildiği Batı bilim ve düşüncesine, İslâm ilâhiyâtını ispatta bir vasıta olarak büyük bir itimat duyduğu ve modern filozofların görünüşlerini dayanak gösterme hususunda aşırı istekli görünmüşse de kendi geleneğinden kopmamış, İslâmî mirası da sahiplenmiştir. Nakil yapmakla kalma-

---

167. Ahmet Hamdi Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", Selâm s:6-74, İstanbul 1949 (16 Şubat), 5-6.
168. Sabri Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin İlmî Şahsiyeti", *(İ. İ. Hakkı Sempozyumu: 24-25 Kasım 1995)*, Ankara 1996, 3-4.
169. İzmirli, *Mustavsıfa Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi?, Hakkın Zaferleri*, İstanbul 1341, 6-8.
170. İzmirli, *Celaleddin, İzmirli, Celaleddin İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dînî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı*, 27-28; Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", 6.
171. Celaleddin İzmirli, *a.g.e.* 28.

yan İzmirli, tek bir çizgiye bağlanmayarak eklektik bir düşünceyi taşımıştır. Bazen selef tavrı takınırken, bazı konularda akılcı olması, çeşitli mezheplerden ve İslâm filozoflarından yararlanabilmesi, bunu kanıtlamıştır. Usûl ve sistem geliştiren bir filozof olmamakla birlikte, onun yeni ilm-i kelâm arayışı önemli bir başlangıç olmuştur.[172]

İçinde bulunduğu dönemin fikrî ve siyasî çalkantıları içinde, İsmâil Hakkı İzmirli, Batı'da hızlı ortaya çıkan bilimsel ve teknik gelişmeleri takip eden ender münevverlerimizden birisi olmuştur. Duraklama ve geri kalışımızın sorumlusu olarak ahlâkî ve manevî değerlerimizi (dinî) değil, eğitim sistemimizi ve ilimlerin içinde bulunduğu tıkanıklığı görmüştür. Halk ve aydınlar arasında bir uçurumun da mevcut olduğunu da sezen İzmirli, eserlerinde öncelikle anlaşılır olmaya, sade bir üslûp kullanmaya, özet ve sağlam bilgi savunmaya özen ve gayret göstermiştir.[173]

İzmirli, yeni bir ekol kurucusu, bir müceddid, bir teorisyen olmaktan ziyâde ansiklopedist, tarihçi ve kelâmcıdır. İslâmî kaynaklara müracaat etmişse de, bunları analiz ve senteze tâbi tutmamış, aktarmakla yetinmiştir. Bundan dolayı Ferid Kam onun için "nakkâlu'l-ulûm, bakkâlu'l-ulûımdur" ifadesini kullanmıştır. Ancak eserleri, İslâmî ilimler sahasında araştırma yapanlara nakiller yönünden ışık tutan, yol gösteren büyük bir ilim adamımızdır.[174] Ayrıca eserlerindeki yer yer ciddi, etkili ve birikimin verdiği güvenle yaptığı tenkidler ve mukayeseler onun orijinalitesini de ortaya koymaktadır. Bununla beraber, düşünürümüzün Batı felsefesi hakkındaki bilgisi çok ileri düzeyde olmamakla birlikte, bir kısım ilim adamlarımızın iddia ettikleri gibi felsefî kültürünün yok denecek kadar yetersiz olduğu düşüncesi de, onun hakkındaki bir değerlendirme olarak uygun değildir. İzmirli'nin kendi analizlerine geniş yer vermeyip nakille yetinmesi, "selef metodunu takip etmesinden" kaynaklanmaktadır.[175]

Mütefekkirimizin Batı felsefesi konusundaki malûmatı, fazla tanınmayan Fransız felsefecilerinin eserlerinden kaynaklanmaktadır. İzmirli'nin birtakım Batılı filozofların etkisinde kalması, bu filozofları ve sistemlerini tanımadan taklit etme yoluna gitmiş olması ihtimal dâhilindedir. Bundan dolayı İsmâil Hakkı'nın eserlerinde fikrî yenilikler yoktur. İslâm filozofları ve Batı düşünürleri tarafından önceden ifade edilen fikirlerin özet izahlarını yapmakta veya nakletmektedir. Ancak isbât-ı vâcip, Allah'ın sıfatları ve Allah'ın fiilleri gibi

---

172. Said Özervarlı, "İzmirli, İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri", *(İ. İ. Hakkı Sempozyumu: 24-25 Kasım 1995)*, Ankara 1996, 125.
173. Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve "Din-i İslâm ve Din-i Tabiî"Adlı Eseri", 106.
174. Hizmetli, "İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (1), 29.
175. Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve "Din-i İslâm ve Din-i Tabiî"Adlı Eseri", 107.

konularda alışılmışın dışında Batı felsefesinin delillerini de belirtmektedir. O, bu mevzuların sonunda İslâmî görüşleri bu delillerle teyit etmekte, açıklamakta ve karşılaştırmaktadır. Çünkü ona göre İslâm düşüncesi ve Batı felsefesi birbirlerini tamamlamaktadır.[176]

İzmirli'nin Doğu felsefesiyle alâkalı malûmatı, Batı felsefesine ilişkin bilgisine oranla daha zengindir. Külliyyâtına bakıldığında İzmirli, en çok felsefe ve mantık alanında eser vermiştir. Mütefekkirimiz felsefe yapmaktan ziyâde, felsefe tarihi ile uğraşır. Gerek İslâm felsefesi gerekse Batı felsefesiyle ilgili yazılarında fikir nakilciliği yapar. Kadîm Yunan filozoflarının ve İslâm düşünürlerinden geliştirdikleri teorilerden, sistemlerinden ve metodlarından söz ederken, kendisine özgü mütalaaları çok sınırlıdır. Bu açıdan onun felsefeyle ilgili faâliyetleri düşünce tarihi, kültür ve inanç tarihi araştırmacıları için oldukça yararlıdır.[177]

Felsefî kavramları, teorileri, delilleri, metodları ve okulları anlaşılır ve net bir şekilde sunan İsmâil Hakkı, yeni mantık ve felsefeyi İslâm ilimlerinin konuları arasına sokan ve bazı dinî, kelâmî, fıkhî ve ahlâkî konuların açıklanmasında araç ve delil olarak kullanan ilk Müslüman bilginlerden biri olma özelliğine sahiptir. Çağdaş mantık ve felsefeden bazı metafizik konuların açıklanmasında kesinlikle yararlanmak gerektiğini savunmuştur. Yeni (çağdaş) felsefeyi bazen dinî konuların kelâmî ve fıkhî problemlerin açıklanmasında kullanmış bazen de ondan delil getirmiş ve destek sağlamıştır. Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri gibi metafizik konularını önce kitap, Sünnet ve İslâm bilginlerinin fikirleri çerçevesinde ele alıp açıklamış, sonra yeni felsefeye göre ayrı konuları ortaya koymuştur. İzmirli'nin eserlerindeki muhtevâ yönünden öne çıkan yenilik budur. Çağdaş İslâmî ilimlere de bu açıdan yeni bir içerik ve görünüm kazandırmıştır. Bu bağlamda, bazı kimseler İzmirli'nin Batı felsefesini Türkiye'ye aktaran ve temsil edenlerden biri olduğunu ifade etmişlerdir.[178]

İzmirli'nin felsefe alanındaki çalışmaları, İslâm felsefesinin düşünce tarihine getirdiği yeniliklerin ve Türk-İslâm düşünce tarihinin kendine özgü karakteri ile ortaya çıkarılmasında ve gelişmesinde önemli hizmette bulunmuştur. Ayrıca o, İslâm felsefesini Yunan felsefesinin ürünü saymadığı Kindî, Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd gibi Müslüman filozofları, Yunan filozoflarının taklitçileri göstermediği gibi, Türk-İslâm düşüncesini de diğer düşünce sistemlerinin karışımı saymamıştır. Eserlerinde İslâm düşünürlerinin, özellikle de Türk asıllı filozofları birer birer ele almış ve onların felsefelerini, sistemlerini ve düşünce tarihine olan katkılarını göstermiştir. Felsefeyle ilgili eserlerinin yanında, Dârülffünûn İlâhiyat Fakültesi'ndeki Müslüman Türk filozoflarını tanıtan makalele-

176. Hizmetli, "İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (1), 29.
177. Hizmetli, *a.g.m.* 22-23.
178. Hizmetli, *a.g.m.* 22-24.

ri sebebiyle Mustafa Kemâl Paşa'nın takdirlerini kazanmıştır. Ayrıca kendisini Fransız Devleti bir nişanla ödüllendirmiştir. Düşünürümüz, ömrünün son yıllarında "Fatih'in Felsefî Cephesi" adında bir kitap yazmaya başlamışsa da bunu nihayete erdirememiştir.[179]

Dinî fikirleri akılcı ve bilimsel olan İzmirli, dinî mevzuları akıl ve mantık verileri doğrultusunda açıklamaya özen göstermiştir. Din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışırken, insanın karar verme gücünün ve hatta yol göstericisinin de akıl olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre akıl değer ve yapı organı olan dinî hükümlerde temel ölçüttür. Bu zihniyeti taşıyan İsmâil Hakkı İzmirli'nin akıl ile iman arasında da gerçek bir bağ kurma amacını taşımıştır. İzahâtlarından aklî ve naklî delilleri birlikte kullanırken, gerektiğinde aklı, nakle üstün tutmuştur. Ona göre aklın önceliği dinî verilere, Kur'an âyetleri ve sahih hadislerin otoritesine dayanır. Naslar, Müslümanların problemlerine tarihin her devrinde çözüm getirebilecek güçtedir.[180]

Seküler bir Rasyonalizmi kabul etmeyen düşünürümüz, akılcılığını İslâm inancını, inkârcıların ve devrindeki modern felsefî akımlara karşı bir kalkan olarak konumlandırmaktadır. O, bu konudaki İslâmî ilimlerle pozitif ilimler, felsefî değerlerle şer'î kıstaslar arasında, istidlâlin taallukâtı ile mârifet nazariyesi arasında birtakım ilişkiler kurmaya çalışmaktadır. Nitekim, şer'î kaynaklardan içtihâd, kıyas ve icmâya, aklî veriler ve istidlâllere dayanan felsefe ve kelâm ilmine büyük önem vererek bunları ilimlerin temeli olarak mütalaa etmektedir. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse İzmirli'ye göre sahih nakil kesinlikle aklî değerlerle çelişmez. Dinin prensipleri, zamanın müsbet ilimlerinin gelişmesiyle tekâmül eder. Dolayısıyla ilim ve din birbirlerini tamamlar, destekler.[181]

İsmâil Hakkı'nın eserlerinde felsefî formasyon ile dinî konuların işlenmesi ve böylece felsefî yöntemin dinî konulara tatbik edilmesi yerine, onların ayrı ayrı ve belli ölçüde birbirinden kopuk bir şekilde yan yana aktarılması tercih edilmiştir. "Çeşitli bölümlerde verilen bu bilgiler, daha düzenli, sistematik ve epistemolojinin kurallarına daha uygun biçimde ifade edilebilirdi."

"Kelâm" başlığını taşıyan bir eserde, doğrudan felsefî konulara yer verilmesi önemli ve alışılmışın dışında bir yenilik olarak görülebilir. Ancak üstadın çalışmalarında nakilciliğe ağırlık verilmesi, zamanının ilim anlayışı ve nakilciliğinin boyutlarını göstermesi açısından iyi bir numunedir.[182]

---

179. Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli*, 106-107; Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin İlmî Şahsiyeti", 24-25.
180. Hizmetli, *a.g.m.* 7; Akseki, Ahmet, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı" 4.
181. Hizmetli, "İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (1), 30-31.
182. Hanefi Özcan, "İzmirli İsmail Hakkı'da Bilgi Teorisi", 32.

Mütefekkirimiz, İslâm mezheplerini Batı felsefî sistemleriyle karşılaştırmalı bir zihniyetle mütalaa etmiş, İslâmî bir meseleyi incelerken, her iki mezhebin görüşünü beraber veya karşılaştırmalı şekilde belirterek, İslâm mezhepçiliği tarihçiliğinde de yeni bir çığır başlatmıştır. Ancak bu ilmî zihniyet Elmalı Hamdi Yazır'ın, Fransız düşünürleri Paul Janet ve Gabriel Seville'in müşterek olarak yazdıkları *Histoire de la Philosophie*'nin "ecoles et problemes" kısmının Türkçe tercümesi olan *Metâlip ve Mezâhip*[183] adlı eserde de görülmektedir. İzmirli, eserlerinin büyük bir bölümünü Batılı ekollerin ve filozofların fikirleri ile doldurmuş veya doğrudan isim zikretmeksizin tercüme ederek nakletmiştir.[184] Bundan dolayı eserlerindeki fikirlerin hangisinin kendine ait, hangisinin başkalarına ait olduğunu tespit etmek güçleşmektedir. "*Felsefe-i ûlâ*, *Felsefe Dersleri*, *Fenn-i Menâhic* (*metodoloji*), *Mi'yârü'l-Ulûm*, *Mantık-ı Sûrî*, *Yeni İlm-i Kelâm*" bu konudaki somut örneklerdir. Zikredilen eserlerde özellikle *Yeni İlm-i Kelâm*'da Spiritüalizm, Materyalizm gibi felsefî ekollerle İslâmî fırkalardan aynı paralelde olanla arasında zaman zaman uzlaştırma girişiminde de bulunan İzmirli, aynı anlayışı İslâm tasavvufu ile Batı Mistisizmi arasında da gerçekleştirmeye çalışmış. Fakat bu anlayış ve yöntem, zamanın bazı yazarlarının şiddetli tepkilerine sebep olmuştur.

İzmirli'nin eserleri içerisinde "*İlm-i Hilâf*, *Metodoloji*, *Felsefe-i ûlâ* ve *Yeni İlm-i Kelâm*" gibi, o devir Türkiyesi için çok önemli, hacimli ve sahalarında orijinal olanları da vardır."[185] Burada "o devir Türkiyesi için" ifadesine katılmak pek mümkün görülmemektedir. Zira onun eserlerinin büyük bir kısmı ilmî ve akademik çalışmalarda hâlâ bilimsel referans olarak gösterilmekte ve eserleri yeni harflerle sadeleştirilip baskıları yapılmaktadır. Şu noktayı hatırlatmak gerekir ki, onun yaşadığı dönemde felsefeyle uğraşan veya felsefî eserler telif edenlerin sayısı parmakla sayılabilecek kadar az olmakla birlikte, modern felsefenin Türkiye'ye yeni yeni girdiği bir dönemdir.

İsmâil Hakkı İzmirli'nin salt nakilci olarak değerlendirilip, felsefede çok az oranda nasiplenmiş, hatta lise düzeyinde felsefî nosyona sahip olduğu ithamları, "*Felsefe-i ûlâ*, *Yeni İlm-i Kelâm*, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*" gibi eserlerinin ve çok sayıdaki bilimsel makalenin inkârı anlamına gelecektir. Bu ifadeleri İzmirli'yi savunmak veya temize çıkarmak amacıyla kullandığımız düşünülmemelidir. Ancak İsmâil Hakkı'nın eserleri, yaşadığı devir neşriyatının genel karakteristik özelliklerine ve ölçülerine sahiptir. Kitaplarının kâhir ekseriyeti, yeni gayelere ve müfredâta uygun olarak mektep ve üniversitelerin ihtiyaçlarına cevap verilmek amacıyla yazılmış ders kitapları mahiyetindedir. Bu eserlerin yazılışında daha çok çağdaş düşünce ve yaşayış sistemine, yani Batı felsefî

183. Hizmetli, "İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (2), 44-45.
184. Bu tip çalışmalar İsmail Hakkı İzmirli'nin zamanında yaygındır.
185. Hizmetli, "İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", (1), 33.

düşüncesinin halka tanıtılmasına, modern ekollerin öğretilmesine ağırlık verilmiştir.[186] Ayrıca eserlerinde -özellikle felsefe ve İslâm felsefesiyle ilgili olanlarında- yer yer tekrarlamalar yapılmıştır.

İzmirli'nin "Kindî"yle ilgili eserini Arapça'ya tercüme eden Iraklı âlim Abbas Azzavî de, mütefekkirimizi, Türkiye şartlarında "İslâm Felsefesi Tarihi" ve "Arap Felsefesi"ni yeni nesillere aktarmış büyük Müslüman Türk âlimi olarak değerlendirmiştir. Ona göre, ilim ve felsefede derinleşmiş olan İzmirli, kendi sahasında kıymetli bir âlim olarak Arap filozofu Kindî'ye yapılan itham ve iftiralara delilleriyle cevap verip savunmuştur.[187]

İzmirli'nin öğrencilerinden ve kıymetli âlimlerimizden Ahmet Hamdi Akseki de hocasını şöyle değerlendirmektedir: "İzmirli ilim bakımından ne kadar yüksek bir yetkiye sahip olduğu eserlerinden ziyâde derslerinde ve hususi sohbetlerinde anlaşılır. Eserleri, umûmiyetle çok vecizdir, hatta muğlak sayılabilecek derecede kısadır ve hemen hemen fikirlerin ifadesinden ibarettir... Bir meseleyi ele aldığı zaman onu ilmî metod dâhilinde tedkîk ederek esas delillerine ircâ eder, onun hakkında verilecek müsbet veya menfî hükmün ancak deliline nazaran olacağını söyler."[188]

Eşref Edip de, İzmirli'nin ilmî vukûfiyetini şu cümlelerle ifade etmektedir: "Hiçbir mesele, hiçbir İslâm meselesi yoktu ki, açılsın da o, bunu görmemiş, düşünmemiş olsun. Sağı solu biraz dinledikten sonra söze başlar. O mesele hakkında ulemânın nokta-i nazarlarını uzun uzadıya anlatırdı. Öyle bir meseleyi biraz evvel tetkik etmiş sanırdınız. Hâfızası insanı hayrete düşürürdü. Bahsettiği âlimlerin doğum ve ölüm tarihlerini de söylerdi. Bazen naklettiği fikirlerin ibarelerini bile aynen okurdu. Sorduğumuz mesele için mürâcaat edilecek kitapları, hatta bapları, fasılları söylerdi. Âdetâ canlı bir ansiklopedi idi".[189]

Yine öğrencilerinden birisi olan Fuad Köprülü de, "İzmirli'nin sözlerini tedkîke ihtiyaç yoktur, o tedkîkâtını iyi yapar." sözlerini ifade etmektedir.[190]

Günümüz felsefecilerinden ve aynı zamanda düşünürümüzün de öğrencisi Macit Gökberk ise İzmirli'yi şöyle değerlendirmektedir: "Konusunu öğrencilerine zorla kabul ettiren bir bağnazlığı yoktu. Derslerini çok rahat ve elinden geldiğince nesnel biçimde anlatmaya çalışırdı. İskolastik sayılmazdı..."[191]

---

186. Hizmetli, *a.g.m.* (2), 48.
187. İ. Hakkı İzmirli, *Feylesu'l-Arab Ya'kûb İbn-i İshâk el-Kindî*, çev: Abbas Azzavî, Bağdat 1963, 6-7.
188. Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", 4.
189. Edip Eşref, "İlim Güneşi, Ord. Prof. İsmail Hakkı İzmirli", *Sebilürreşâd*, c:2, Sayı:30, (şubat) İstanbul 1949.
190. Celaleddin İzmirli, *İslâm Âleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar*, 60.
191. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif mat. (basım yeri ve tarihi yok).

Sonuç olarak İzmirli, Batı felsefesi ve Doğu İslâm düşüncesi arasında bağlantı kurup karşılaştırmalarda bulunan; en az bir Batı ve Doğu diline bilen; zamanındaki düşünce akımlarından haberdar olup, onları değerlendirip eleştiren; mektep ve medrese anlayışının sentezi olan büyük bir düşünür ve ilim adamımızdır.

O, İslâm filozoflarını ve düşünce sistemlerini yeni metodlarla incelemekle kalmamış, aynı zamanda Türkiye'de bu alanda ilk çalışmaları gerçekleştirmiştir. Diğer taraftan, İslâm filozoflarının sistemlerini mütalaa ederken genellikle ilk kaynaklara ulaşmış, bilgiyi kaynağından orijinal bir şekilde aktarmıştır. Bununla birlikte, İslâm filozoflarıyla Batı filozoflarını cesaretlice mukayese etmiştir. İzmirli diğer ilimlerde olduğu gibi felsefede de fikirlerini delillerle temellendirmeye çalışmış; düşüncelerinin oluşumunda hiç kimseye bağlı kalmaya zorunlu olmadığını özellikle vurgulama ihtiyacı duymuştur. Ancak bunu yaparken de yüzlerce yılda emek ve çaba ile oluşmuş İslâm kültür mirasını inkâr yoluna gitmemiş, gerektiğinde onlara müracaat etmekten çekinmemiştir.

İzmirli, çağdaş Batı felsefesi hususunda çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bununla birlikte o, çağdaş Batı felsefe ekollerini incelerken aynı zamanda onları eleştirmekten çekinmemiştir. Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri konusunda alışılmışın dışına çıkarak bu meseleleri Batı felsefesinin delillerini de göz önüne bulundurarak incelemiştir. Hatta bazı fıkhî ve kelâmî problemleri de bu çerçevede değerlendirmiştir. Ancak onun kendisine ait felsefî bir sistemi olmadığı gibi, aklî düşünce hakkında geniş değerlendirmeleri de yoktur. Çoğunlukla o, fikir ve bilgi nakilciliği yapar. Bu nakilciliğinde bilgi tahrifâtında bulunmaz ve yanlış aktarmalar hususunda çok dikkatli ve titizdir. Kendisine ait düşünceler konusunda cimri davranır. Ancak eserleri, düşünce, kültür ve din tarihçileri açısından yararlanılmaya oldukça elverişlidir.

Şu hâlde, hemen hemen sosyal bilimlerin her sahasında eserler veren İzmirli İsmâil Hakkı, Meşrûtiyet ve Cumhuriyet dönemlerini yaşamış çok yönlü bir ilim ve fikir adamımızdır. Yaşadığı dönemler, fikrî ve siyasî hareketliliğin en yoğun ve en çalkantılı dönemleridir. Yazdığı eserlerin birçoğu bizce alanında Türkiye'de yazılmış ilk eserlerdir. Bununla birlikte İsmâil Hakkı, İslâm felsefesinin, sistematik bir disiplin olarak, Türkiye'de "kurucusu" kabul edilmektedir. Ancak onun genel olarak felsefe alanında özel olarak İslâm felsefesi alanında kullandığı felsefî dil oldukça ağdalı ve ağırdır.

Alanında kurucu olacak kadar vukûfiyetli olan İzmirli, İslâm filozoflarının (Kindî, Fârâbî, İbn-i Sînâ, Gazalî, İbn-i Miskeveyh, Ebû'l-Berekât el-Bağdadî) sistem ve düşünceleri hususunda müstakil kitaplar telif etmiş, uzun makaleler kaleme almıştır. Kindî hakkında hazırladığı eser bildiğimiz kadarıyla Türkiye'de ilk ve tek eserdir.

İzmirli'nin eserlerinde İslâm felsefesi ve İslâm filozofları hakkında verilen malûmatlar, filozofların kendi eserlerinden ve İslâm felsefesi tarihi kitaplarından nakledilmiştir. Düşünürümüzün çoğunlukla nakiller yapması, kendisine has bir felsefesi oluşturmadığının da bir göstergesidir.

İzmirli ayrıca, İslâm filozofları arasında Türk olanları arayan ve İslâm felsefesindeki Türk filozoflar hakkında eser veren ilk düşünürümüzdür. Bununla birlikte İzmirli, bazı eserlerinde Türklerin İslâm düşüncesindeki etkisini ve hâkimiyetini pekiştirmek amacındadır. Ancak o, bu konuda o kadar ileri gitmektedir ki, İbn-i Rüşd'ün bile Türk filozofu olduğunu iddia etme yanlışlığına düşmektedir.

Diğer taraftan, "*İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukâyese*" adlı eseri, onun en orijinal eserlerinden biridir. Eserde İzmirli, bazı genel benzeyişlere işaret etmiştir. İslâm filozofları ile Yeni Çağ filozofları arasında cesaretli ve cüretkâr mukayeseler yapan İzmirli, İbn-i Haldun ile sosyoloji, Câbir ve Razi'nin tecrübe metodlarıyla Roger Bacon arasındaki münasebetler üzerinde geniş şekilde durmayarak geçiştirmiştir. Bununla birlikte, Eflatun'dan gelen Mevlâna ile Erzurumlu İbrâhim Hakkı'da rastlanan "tenâsüh" fikirleri arasında aceleci ve pek isabetli olmayan "tehlikeli" karşılaştırmalar yapmıştır.

İsmâil Hakkı, İslâm filozoflarının, oldukça karışık ve çapraşık düşünceler yığını olan eski felsefeyi süzerek, İslâm ilâhiyatıyla birleştirdiklerini düşünmektedir. Ona göre; sistematik bir disiplin olarak İslâm felsefesi, İslâmî bir felsefe değil, aksine, Yunan felsefesinin İskenderiye kisvesine bürünmüş, Süryânî tesirinde kalmış ve İslâmî kavramlarla dile getirilmiş, İslâm ilâhiyâtıyla birleştirilmiş bir disiplindir. Ancak İslâm Meşşâîleri yalnız Aristo'yu şerhetmekle kalmamış; bilakis, onun felsefesini yorumlarken, bunu kendi öğretilerinin açıklanmasında aracı yapmışlardır. İzmirli, İslâm felsefesini orijinalliğini ve İslâm filozoflarının kendilerine özgü bir felsefeleri olduğuna inanmaktadır. Bu birbiriyle çelişik iki fikir de düşünürümüze aittir. Bu da gösteriyor ki, o, İslâm felsefesinin özgünlüğü konusunda net, tutarlı bir tavır göstermemiştir. Zira o, kimi yerde İslâm düşüncesinin özgünlüğüne inanırken, kimi yerde de bu düşüncenin başka kültürlerden İslâm'a aktarılmış bir fikir sisteminden başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir. İzmirli, belki de bunu kasıtlı yapmaktadır. Zira onun İslâm felsefesi ile ilgili düşüncelerinde, İslâm düşüncesi ile Batı felsefesi arasında yakınlaşmayı sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Ancak hangi gerekçelerle olursa olsun kanaatimizce düşünürümüz, bu hususlaki görüşlerini daha da netleştirmeliydi.

Ayrıca İslâm filozoflarını incelerken İzmirli, onların felsefî sistemlerinin bütün alt birimleri hakkındaki düşüncelerini alt başlıklar çerçevesinde ele alıp aktarmıştır. İslâm filozofları hakkında sunduğu bilgiler içerisinde kendisine ait düşüncelerine çok az rastlanmakta olup, değerlendirmeler daha çok nakiller-

den ibarettir. Ancak onun tenkidçi tavrı genel olarak benimsediği gözükmekte olmasına rağmen kendi tavrını bir bilim dalı olarak İslâm felsefesinin doğuşu hususunda hakkıyla tam olarak gösteremediği kanaatindeyiz.

İslâm felsefesinin orijinal temsilcileri olarak gördüğü İhvân-ı Safâ hakkında birçok inceleme ve araştırma yapan mütefekkirimiz, onları hiçbir ilim ve mezhebe ön yargılı olmayan "bilgi deposu" gizli bir cemiyet olarak değerlendirmektedir. O, İhvân-ı Safâ'yı Şeriat ve felsefeyi birleştirme dolayısıyla aydınlar arasında Mu'tezile görüşlerini, halk arasında da Bâtınîlerin fikirlerini yayanlar olarak görmektedir. Bununla birlikte İsmâil Hakkı, İslâm'daki ahlâk filozoflarının çıkışını İhvân-ı Safâ ile başlatmaktadır.

Diğer taraftan İzmirli, İslâm düşüncesinin kadîm münakaşalarından birisi olan Gazalî ve İbn-i Rüşd'ü değerlendirirken, saplantısız, tenkidçi, nesnel bir tavır sergilemiştir. Nitekim İzmirli, Gazalî'yi ve "*Tehâfüt*"ünü savunur bir tavır gösterirken, İbn-i Rüşd felsefesinin Müslümanlar arasında, Latinler nazarında olduğu gibi bir ekol niteliği kazanamadığını düşünmektedir. Bunun sebebi de İbn-i Rüşd'ün eserlerinin İslâm devletinin yıkılması üzerine Endülüs'ün dışına çıkamadığından geniş bir alana yayılamamasında görmüştür. Ancak İzmirli, Gazalî ile İbn-i Rüşd'ün mukayesesinde Gazâli'nin Şeriat'ın izahında "te'vîl" konusunda belirli kıstaslar getirdiğini belirtirken, İbn-i Rüşd'ün Şeriat'ın açık anlamını izah ettiğini, Şeriat'ın sustuğu hususları da izah etmeyi uygun bulmadığını hatırlatmaktadır. Hatta İbn Rüşd'ün, hakikatin açıklanmasında, filozofları tenkid ettiğini de zikretmektedir. Bununla birlikte İzmirli, Gazalî'nin filozoflara haksızlık yaptığı noktasında, İbn-i Rüşd'e yaklaşmaktadır. Aynı şekilde İzmirli, İbn-i Rüşd'ün âhireti kesinlikle inkâr etmediğini, ceza ve mükâfata da inandığını da belirtmektedir. Ancak o, İbn-i Rüşd'ün cismanî dirilişe halk gibi inanmadığını, mükâfat ve cezanın da dünyada olduğunu kabul ettiği kanaatindedir.

Felsefenin tanımı konusunda, İzmirli, dönemin felsefî tutumunu göz önünde bulunduran bir tanımlama da bulunmuştur. Yaşadığı zaman dilimi, materyalist felsefenin Batı'dan Türkiye'ye yeni girdiği bir dönem olması, onun yazılarını etkilediği gibi, felsefeyi tanımlamasında da etkili olmuştur. Zira Materyalizm, her şeyin merkezine maddeyi koyarken, İzmirli, klasik tanımlara uygun olarak, felsefeyi eşyanın hakikatlerini araştıran ilim olarak tanımlarken, felsefenin konusunu da, "Allah-insan, Allah-evren" ilişkisi olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte o, felsefeyi amelî (pratik) felsefe ve nazarî (teorik) felsefe diye ikiye ayırmıştır. Diğer taraftan zaman bakımından felsefe ona göre, "eski felsefe" ve "yeni felsefe" diye iki kısma ayrılmaktadır.

İsmâil Hakkı'ya göre eski felsefenin yönü eşyadır; evreni araştırmaya özen ve dikkat gösterir. Kendisine telkin edilen tasavvurlara sarf-ı fikr eyler; nazariyelerin sonuçlarını kabul eder; yeni felsefe böyle değildir. Yeni felsefenin metoduna olan hayranlığını gizlemeyen düşünürümüz, bu felsefenin hareket nok-

tasının kendini eleştirmek olduğunu tespit etmektedir. Bu bağlamda onun fikirlerinin Muhammed İkbal ve Elmalı Hamdi Yazır'la fikirleriyle uyuştuğunu ve örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Bacon ve Descartes'i yeni felsefenin kurucusu olarak kabul eden İzmirli'ye göre, kelâmla karışmış Yunan felsefesi üç asırdan beri gerileme sürecine girmiştir; yerine İngiliz, Fransız ve Alman felsefelerinden meydana gelen Batı felsefesi kâim olmuştur. Türkiye'ye girerek mektep ve medreselerde okutulmuş yeni felsefe düşünürümüze göre, henüz istenilen seviyeye ulaşmamıştır. Son üç asırda genelde İslâm dünyasında özelde Türkiye'de, dünya çapında, Muhammed İkbal hâriç, bir filozof ve düşünür çıkaramayışımız da bu durumu isbatlamaktadır. Bunun temelinde aklî düşünceye, İslâm dünyasında yeterince (lâyık olduğu şekilde) yer verilmemesi ve eğitim kurumlarından kaldırılması gibi sebepler önemli yer tutmaktadır. Ancak XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında bu durumun değişmeye başlaması ise sevindirici ve aynı zamanda ümit verici bir gelişme olarak kendisini göstermektedir. Geri kalmamızın sebeplerini araştıran aydın ve düşünürlerimiz, eskiden olduğu gibi "dinden uzaklaşmamız veya dindar oluşumuz bizi geri bıraktı" gibi gerekçelerin arkasına sığınmaktan yavaş yavaş uzaklaşmaya başladılar. Eksikliği, felsefe, aklî düşünce, kendini eleştirme... gibi olguların olmayışında buldular. Düşünürümüz de bu konulardan muzdarip olduğunu yazılarında temas etmiştir.

Mutlak ilim olarak metafiziğin gerekliliğine inanan İsmâil Hakkı, metafiziğin delillerini Batı felsefesi ışığı altında ele alıp incelemiştir. Ona göre ilim karşısında felsefenin gerekliliği tartışma konusu bile yapılmamalıdır.

Ayrıca İsmâil Hakkı İzmirli, Batı'da, Doğu'da ve İslâm dünyasında filozoflar arasında "ruh" meselesinin hâlâ çözümlenmemiş bir problem olarak görmektedir. O ruh meselesi hakkında, "Dinin zorunluluklarından değildir; ruh konusunda nasıl inanılırsa inanılsın tevhîde aykırı bir inanç hâsıl olmaz." diye düşünmektedir. İzmirli'nin bu noktada da Gazâlici bakış açısından uzaklaştığı görülmektedir. Dolayısıyla, onun felsefedeki metodu, objektif, eleştiriye açık ve akılcıdır.

Akıl hususunda, İzmirli, Kant'ın akıl ve tecrübe kanunlarını benimseyerek, aklın insan hayatında kemâl derecesine ulaşmak için her Zorunlu'yu bilemeyeceğini düşünmektedir. Düşünürümüz, akla gereken önemi verirken salt akılcı (rasyonalist) bir konumda da değildir. O, dinî ahlâkı da, akıl ilkeleri üzerine temellendirmiş ve bu akıl üzerine kurulan ahlâkın, felsefî ahlâktan daha sağlam ve daha genel olduğunu savunmuştur. Aklın prensipleri ile çatışan bütün tezleri reddeden İzmirli, aklı çağdaş İslâm düşüncesinin iki ayağından biri sayar. Aklı ve aklî düşünceyi İslâm toplumlarını geliştirecek ve İslâm'ı çağın argümanlarıyla ifade edebilmenin tek şartı olarak kabul etmektedir. O, akıl ile nassın çatışmasını pek mümkün görmeyerek düşünmemeye çalışır. Bununla bir-

likte nassın ancak akılla anlaşılabileceğine inanır. Dinî meseleleri bile akıl ve mantık verileri çerçevesinde izah etmeye özen gösterir, din ile felsefe arasında yaklaşma ve uzlaşmaya gayret eder. Dolayısıyla bir anlamda o, akıl-din uzlaşmasında, Kant'ın kritik akılcılığını benimsemiştir.

Diğer taraftan İzmirli'nin, felsefe ve din ilişkisini izahında hakikatin araştırılması noktasında şer'î yol ve felsefî yol diye iki yolu belirlemeye çalıştığı görülmektedir. Ayrıca onun bu tavrı, hakikatin araştırılması anlamında şer'î yolu, enbiyânın yolu olarak kabul ederken, bu yolun ne salt akla ve ne de salt nakle dayanan bir yol olmadığını göstermektedir. Felsefî yolu da hukemânın yolu olarak değerlendirirken, bu yolun şer'î yol gibi olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ona göre felsefî yolun bütün dayandığı yol, vahiy ve reyin, his ve tecrübenin, haber ve rivâyet yollarını kapsamaktadır. Bize göre İzmirli bu bağlamda bir anlamda felsefe din ilişkisi çerçevesinde din felsefesi denemesi yapmıştır.

Dini evrensel ve sosyal bir olay olarak kabul eden düşünürümüz, dönemindeki yükselen değer materyalist felsefenin tesirini azaltmak için fikirdaşları gibi dinin, insan için gerekliliğini savunan yazılar yazmış, eserler vermiştir. Ona göre din ile fen, insanın farklı ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Dinin görevi insanı vicdan, mefkûre ve emellerini geliştirmektir. Fennin gayesi ise hiçbir müdahaleye bağlı kalmaksızın tabiî olaylar ve tabiat kanunları hakkındaki malûmatı tekâmül ettirmektir.

İlimleri sınıflandırmasında, İzmirli, ilimleri "İslâmî ilimler", "dâhilî ilimler" diye ayırmaktadır. İslâmî ilimler de; "yüksek ilimler" ve "âlet ilimleri" diye ikiye ayrılmıştır. İslâmî ilimler, şer'î ilimlerden müteşekkil olan Kur'an, hadis ve fıkıh ilimleridir. Onun bu tasnifi, İslâm ve bazı Batılı düşünürlerden yararlanarak yapılmış bir tasniftir.

Allah'ın varlığı konusunda, İsmâil Hakkı, cismanî, metafizikî ve ahlâkî delilleri geniş bir şekilde kullanmıştır. Ayrıca bu delilleri, Batı felsefesi ışığında ele alıp incelemiştir. O, Allah'ın varlığı meselesinde muârızlarının delillerini birer birer çürütmüş ve Zât-ı Bârî'nin ispatının Kur'anî öğretiyle mezcederek ortaya koymuştur.

Bunun yanı sıra düşünürümüz, âlemin hudûsunu kabul ederken, bu hususta ileri sürülen delillerden de etraflıca bahsetmiş ve bu delillere karşı itirazlarını bir bir ortaya koymuştur. O, hayvan, nebat, maden gibi sonradan olanların hudûsunu da kabul etmiştir. Ona göre sonradan olanlar için bir muhdis ve bir illet gerekir. Bu da zorunlu olarak malûmdur. Bu hâlde insan zorunlu olarak bilir ki, muhdissiz yaratılmamıştır. Kendi kendisini de yaratmamıştır. Kendisi için bir muhdis tayin eder. O, muhdis de Vâcibu'l-Vücûd'dur. İzmirli, hudûs konusunda bazı klasik İslâm kelâmcılarının görüşlerine de zaman zaman mü-

racaat etmiştir. Bu da bize gösteriyor ki, İzmirli, her ne kadar bazen İslâm mirasını tenkid etse bile kadîm İslâm kültürüyle bağını koparmamıştır.

Onun nesnel tavrını evrim konusunda da görmekteyiz. Evrim teorisi hususunda doğrudan reddiyeci bir tavır sergilemeyen mütefekkirimiz, farklı bir yöntem takip ederek, bu teorinin İslâm düşünce tarihindeki ilk başlangıç nüvelerini bulmaya çalışmış ve bu teorinin gözden düşmüş, yetersizliği ispatlanmış bir teori olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Bununla birlikte İsmâil Hakkı, çağdaş felsefe ekollerini (Materyalizm, Mekanizm, Pozitivizm, Dualizm, Panteizm, Septisizm), günümüzde pek bilinmeyen -çoğunlukla Fransız- düşünce tarihçilerinin Batı felsefesi tarihi ile ilgili eserlerinden naklederek tanıtmıştır. O bu tavrıyla, döneminde mevcut olan Batı felsefesini ve felsefecilerini yakından takip ettiğini göstermektedir. Zikrettiği birçok felsefeciyi -bugün bilinmese de- takip etmesi, İzmirli'nin aktüel felsefeyi çok yakından izlediğinin bir işaretidir. Ayrıca o, bu felsefe ekollerini sadece tanıtmakla ve aktarmakla kalmamış, buna ek olarak, onlara daha önce yöneltilmiş eleştirilere yer yer kendisi de katkıda bulunarak tenkidlerde bulunup, çelişkilerini ortaya koymuştur. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki; İzmirli'nin Batı felsefesine vukûfiyeti, İslâm felsefesi kadar yeterli düzeyde değildir ve sathî bilgilerden oluşmaktadır. Fakat ona haksızlık yapmamak için bir noktayı da açığa kavuşturmalıyız. Zira İzmirli'nin yaşadığı dönem, Batı felsefesinin Türkiye'ye henüz yeni yeni tercümeler kanalıyla girdiği başlangıç dönemidir. Yine de o, Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Kant, Fichte, Shelling, Hegel, Cousin, Jouffroy, Comte ve Spencer gibi filozofların fikir ve düşüncelerine bazı felsefî problemlerde zaman zaman müracaat etmiştir.

Bu durum şunu gösteriyor ki, dönemin ilim adamları, Batılı filozofları takip etmekte ve onları okumaktaydılar. Hatta o derece ki, onları değerlendirip eleştirme tavrını dahi gösterebiliyorlardı. Yani felsefeyi tek yönlü değil, Batı ve Doğu (İslâm) felsefesi olmak üzere çift yönlü olarak değerlendirme seviyesine sahiplerdi. Nitekim, bize göre İzmirli de bu konumdadır. Bundan dolayı düşünürümüz "üstatlar üstadı" diye anılmaktadır. Bütün bunlardan sonra İzmirli'nin Batı felsefesine vukûfiyeti ve felsefî bilgisinin lise seviyesinde olduğunu ileri sürmek bilimsel tavırdan uzaklaşmak anlamına gelecektir.

Fikirlerini kesinlikle delile dayandıran İzmirli, başkalarının fikirlerini ancak delile dayanıyorsa kabul etmiştir. Batı felsefesini İslâm metafiziğini kanıtlamada bir araç olarak kullanmıştır. Eklektik bir düşünce taşıyarak, tek bir çizgiye bağlı kalmamıştır. İzmirli, bir filozof, bir sistem kurucusu değildir. Her sahayla ilgilenip, eserler telif etmesi onu bir "ansiklopedist" konuma yerleştirmektedir. Zira o, yeni bir ekol, yeni bir düşünce yapısı oluşturma çabasında değildir. Ancak İzmirli, gerek İslâm gerekse Batı düşüncesini eleştirel, felsefî, objektif, şümullü ve rasyonel bir tavırla anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

Akseki, Ahmet Hamdi "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", Selâm s: 6-74, İstanbul 1949 (16 Şubat).

Altıntaş, Hayrani *Erzurumlu İbrâhim Hakkı*, İstanbul 1992.

Arslan, Ali, *Dârulfünûn'dan Üniversiteye*, İstanbul 1995.

Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitim*, İstanbul 2003.

Avcı, Nazmi, *Düşün Anaforunda Bir Adam Hilmi Ziya Ülken*, İstanbul 2005.

Aydar, Hidâyet, "Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", *İÜİF Dergisi*, sayı: 13, İstanbul 2003.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, II. Baskı, İzmir 1990.

Ayhan, Halis, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul 2004.

Aynî, Mehmet Ali, *Dârülffünûn Tarihi*, haz: Aykut Kazancıgil, İstanbul 2007.

Başçı, Vahdettin, "İsmâil Hakkı İzmirli'de Felsefe, İlim ve Mantık Anlayışı", *Atatürk ÜİFD*, sayı: 19, Erzurum 1993.

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe (Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları)*, III. Baskı, İstanbul 1994.

Bolay, Süleyman Hayri, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktirini*, İstanbul 1989.

Bolay, Süleyman Hayri, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 7. Baskı, Ankara, 1997.

Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev: Hasan Kâtiboğlu, İstanbul 1983.

Boutroux, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev: H. Ziya Ülken, II. Baskı, İstanbul 1998.

Çankaya, Ali: *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1968-1968, II

Çetinkaya, Bayram Ali, *İzmirli İsmâil Hakkı, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2000.

Çetinkaya, Bayram Ali, "İsmâil Hakkı İzmirli Düşüncesinde Gazalî", *İslâmî Araştırmalar*, c: 13, sayı: 3-4, 2000.

Çetinkaya, Bayram Ali, *Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay*, Ankara 2003.

Çetinkaya, Bayram Ali,"Dârulfünûn'da Bir Ansiklopedist Müderris/Düşünür: İzmirli İsmail Hakkı", *Dârulfünûn İlahiyat Sempozyumu (18-19 Kasım 2009) Tebliğleri*, İstanbul 2009, 315-351.

De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960.

Değirmencioğlu, M. Coşkun, *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalcı Sosyal Felsefesi*, Ankara 2002.

Edip, Eşref, "İlim Güneşi, Ord. Prof. İsmâil Hakkı İzmirli", *Sebilürreşâd*, c:2, sayı:30, İstanbul 1949 (şubat).

Edip, Eşref, "İlim Güneşi, Ord. Prof. İsmâil Hakkı İzmirli", *Sebilürreşad*, c:2, Sayı:30, (şubat) İstanbul 1949.

Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, Sad. Faruk Meyan, İstanbul 1981.

Fârâbî, *Fusûsu'l-Medenî (Siyâset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev: Hanifi Özcan, İzmir 1987.

Gazalî, *Tehafetü'l-Felâsife*, Mısır 1302.

Golloway, George, *The Philosophy of Religion, Sixth Edition*, Edinburg 1945.

Gövsa, İbrâhim Alaeddin: "İzmirli İsmâil Hakkı" mad., *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün Neşriyatı, (Basım yeri ve tarihi yok).

Günaltay, M. Şemseddin, "Felsefe-i Kadîme İslâm Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarîkle Girdi.", *DİFM*, c. I, İstanbul 1926.

Hizmetli, Sabri, "İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (1), *Milli Eğitim ve Kültür Dergisi*, sayı: 18, Ankara 1982 (Ekim).

Hizmetli, Sabri, "İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı" (2), *Milli Eğitim ve Kültür Dergisi*, sayı: 19, Ankara 1983 (Ocak).

Hizmetli, Sabri, "İsmâil Hakkı İzmirli'nin İlmî Şahsiyeti", *(İzmirli İsmâil Hakkı Sempozyumu*,24-25 Kasım 1995), Ankara 1996.

Hizmetli, Sabri, *İzmirli İsmâil Hakkı*, Ankara 1996.

Hizmetli, Sabri, *Les İdees Theologioues D'İsmâil Hakkı İzmirli Dans Le* "Yeni *İlm-i Kalâm*", Paris, 1979, (Basılmamış Doktora Tezi).

Hizmetli, Sabri, *La Vie Et Les Ouvres d'İzmirli İsmâil Hakkı*, Paris 1975 (Basılmamış master tezi).

İbn-i Kayyim el-Cezviye, *Kitâbu'r-Rûh*, çev: Şaban Haklı, İstanbul 1993.

İhsanoğlu, Ekmeleddin: "Dârülfünûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1993, VIII.

İsmâil Fennî Ertuğrul: *Vahdet-i vücûd ve İbn-i Arabî*, haz: Mustafa Kara, İstanbul 1991.

İsmâil Fennî, *Kitâb-ı Ezel-i Şukûk*, İstanbul 1928.

İzmirli, *"Uzluk Oğlu Fârâbî" Eserlerinden Seçme Parçalar (giriş)*, çev: Kıvameddin, İstanbul 1935.

İzmirli, Celâleddin, *İslâm Âleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar*, Ankara 1951.

İzmirli, Celâleddin, *İzmirli İsmâil Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dînî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, İstanbul 1946.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Hikmet-i Teşri*, İstanbul 1328.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Ûlâ,* İstanbul 1315.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341, I.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1340-1343, II.

İzmirli, İsmail Hakkı, "Ebû Ali Miskeveyh (İbn-i Miskevehy) el-Hâzin", *DİFM*, sayı: 3, İstanbul 1928.

İzmirli, İsmail Hakkı, Ebû Hamid Muhammed Gazalî", *Ceride-i İlmiye*, sayı: 56, (cemaziyelevvel), İstanbul 1338.

İzmirli, İsmail Hakkı, "Hikmet-i Teşri veya Mehâsin-i Şerai", *Cerîde-i İlmiye*, sayı: 47; İstanbul 1337

İzmirli, İsmail Hakkı, "İslâm İlimleri", İslâm Türk Ansiklopedisi (mukaddime), I.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Tasnîfu'l-Ulûm*, 6a,7a.

İzmirli, İsmail Hakkı, "İslâm'da Felsefe(3)", *Sebilürreşad*, c: 13, sayı: 335, İstanbul 1331.

İzmirli, İsmail Hakkı, "İslâm'da Tekâmül Nazariyesi", *Sebilürreşad*, c: 2, sayı: 30, İstanbul 1949.

İzmirli, İsmail Hakkı, *"Lee Vrooman, İlim Adamları Dindar Olabilir mi?" Adlı Eserinin Mukaddimesi*, II: baskı, İstanbul 1946.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Anglikan Kilisesine Cevap*, sad: Fahri Unan, Ankara 1995.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Din-i İslâm ve Din-i Tabîî, Süleymaniye Kütüphanesi*, no: 3761, trz. 5-11 (yazma).

İzmirli, İsmail Hakkı, *Fenn-i Menâhic*, İstanbul 1329.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Miyarü'l-Ulûm*, İstanbul 1315.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Feylesu'l- Arab Yakup İbn-i İshak El-Kindî*, çev: Abbas Azzavî, Bağdad 1963.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Filozofları, "Türk Tarihinin Ana Hatları" Eserinin Müsveddeleri*, No: 34, 7 (basım yeri ve tarihi yok)

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukâyese* (Notlar ilavesi ile sad. S. Hayri Bolay), Ankara 1973.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalu'l Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul 1336.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Mulahhas İlm-i Tevhîd*, İstanbul 1338.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Mustavsıfa Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi?, Hakkın Zaferleri*, İstanbul 1341.

İzmirli, İsmail Hakkı, "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", *Sebilürreşad*, c:22, sayı: 549-550, İstanbul 1339, 31.

Janet Paul-Seailles, *Gabriel, Metalip ve Mezâhib (Histoire de la Philosophie,)* çev: Elmalı Hamdi Yazır, İstanbul 1978.

Jaschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev: Hayrullah Örs, Ankara 1972

Kafadar, Osman, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000.

Kam, Ferid, *Dînî Felsefî Sohbetler*, (notlar ilave ederek sadeleştiren: S, Hayri, Bolay) 7. Baskı, Ankara 1990.

Kam, Ferid, *Vahdet-i Vücûd*, 53-55; Erdem Hüsameddin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukâyesesi*, Ankara 1990.

Kara, İsmail: *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, II. Baskı, İstanbul 1989, II.

Kara, İsmail, "Dinî Islah Beyannâmesi Üzerine Yusuf Ziya Yörükan'nla Konuşma", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler(Ekler)*, II.

Karadeniz, Osman, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve "Din-i İslâm ve Din-i Tabîî" adlı Eseri, *İzmirli İsmâil Hakkı Sempozyumu*, (24-25 Kasım 1995), Ankara 1996.

Kısakürek, Mehmet, "Üniversitelerimizde Yenileşme", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1971.

Koştaş, Münir, "Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi", *AÜİF Dergisi*, c. XXXI, Ankara 1989.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev: Metin Kıratlı, IV. Baskı, Ankara 1991.

Mahir, Alper Ömer, "Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesinde Felsefe Eğitimi", *İstanbul'un Fethi ve İstanbul Üniversitesi'nin Kuruluşunun 550. Yılı Sempozyumu"* (24 Aralık 2003), İstanbul 2004.

Özervarlı, Saîd: "İzmirli, İsmâil Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri", *(İzmirli İsmâil Hakkı Sempozyumu: 24-25 Kasım 1995)*, Ankara 1996.

Pazarlı, Osman, *İslâm'da Ahlâk*, 2. Baskı İstanbul, 1980.

Poincare, *Henri, Bilim ve Metot*, çev: H. Ragıp Atademir, S. Ölçen, İstanbul 1986.

Poincare, *Henri, Bilimin Değeri*, çev: Fethi Yücel, 3. Baskı, Ankara 1949.

Poincare, *Henri, Bilim ve Varsayım*, çev: Fethi Yücel, İstanbul 1946.

Poincare, *Henri, Son Düşünceler*, II. Baskı, çev: H.R. Atademir, İstanbul 1986.

Saîd Paşa: *Hâtırât*, İstanbul 1328, I.

Samuel Enoch Stumpf: *Philosophy-History and Problems*, Fourt Edition, New York 1989.

Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, II. Baskı, İstanbul 1997.

M. ŞERAFEDDİN YALTKAYA'NIN SOSYAL KELÂM ANLAYIŞI

Ramazan Altıntaş*

GİRİŞ

Geleneksel kelâm'ın tarihsel süreçteki gelişimine baktığımız zaman ilgilendiği konuların ağırlık merkezinde, *Allah* ve *Kelâmullah* hakkında konuşmak yer alır. Vahye muhatap kılınan insan ve onun sosyal hayata ilişkin sorunlarının çok fazla göz önünde tutulduğu söylenemez. Bizde *sosyal kelâm* yapma XIX. yüzyılın başlarından itibaren gündeme gelmiştir. Maalesef bu çaba, dünya savaşlarının olumsuz şartları, İslâmî ilimlerin kesintiye uğratılması, Batı etkisinde kalma gibi çok yönlü sosyal olay ve olgular neticesinde gelişme gösterememiştir.

Osmanlı'nın son dönemleri, düşünce alanında geç kalınmış bir arayış içerisinde geçmiştir. Diğer ilimlerde olduğu gibi, İslâmî ilimler alanında da bu arayışlar sürdürülmüştür. Fıkıh ve kelâm ilmi alanlarında yapılan tecdîd çabaları buna örnek olarak gösterilebilir. Her ilim dalı, konusu, incelediği problemlerin muhtevâsı, varmak istediği amacı ve izlediği metodu itibariyle diğerlerinden ayrılır. Bu sayılan hususlar, bütün ilim dalları için geçerli olduğu gibi kelâm ilmi için de geçerlidir. Kelâm ilminin konusu, salt aşkın alanla ilişkili konular değildir. Aşkınlıkla birlikte insan ve toplumsal değişim gibi konularla da ilişkilidir.

İslâm düşüncesinde tevhîd, sadece, itikadî konularla değil; ictimaî, siyasî, iktisadî ve kültürel alanlar gibi sosyal hayatın her alanıyla ilgilidir. Ümmetin

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

varlığını devam ettirmesi bu birlik fikrine bağlıdır. Kaldı ki, küresel ölçekte cereyan eden savaşlar, açlık, yoksulluk, etnik ve mezhepsel çatışmalar doğrudan kelâm ilminin muhtevâsını ilgilendirir. İşte bu mânâda Osmanlı'nın son dönemlerinde kökleri olguculuğa dayanan sosyolojinin verileriyle mâlûl bir kelâm denemesi yapan ilim adamları olmuştur. Bunlardan birisi de *Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi* Kelâm Anabilim dalı öğretim üyelerinden Prof. Dr. M. Şerafeddin Yaltkaya'dır (v. 1947). O, bu alandaki görüşlerini *"içtimaî ilm-i kelâm"* adıyla dönemin ilmî ve akademik dergileri arasında yer alan *İslâm Mecmuası*'nda dile getirmiştir.

Bilindiği gibi M. Şerafeddin Yaltkaya, inkırâz döneminin bir ilim adamıdır. Aynı zamanda o, uygarlık alanında Türk milletinin yaşadığı sosyal, kültürel ve siyasal değişimleri ve toplumun dinî hayatta geçirdiği derin sarsıntıları bizzat idrak etmiş bir akademisyendir. Yaltkaya, yaşadığı dönemde, itikadî sorunları çözme konusunda mevcut kelâm geleneğini yeniden üretmek yerine, çağdaş sosyolojiden yararlanma fikrini seçmiştir. İşte bu çalışmamızda, onun *"ictimâî ilm-i kelâm"* adını verdiği projesinin ayrıntıları üzerinde duracağız. Ancak, Prof. M. Şerafeddin Yaltkaya'nın *"sosyal kelâm projesi"*ne geçmeden önce, hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

M. ŞERAFEDDİN YALTKAYA'NIN HAYATI VE ESERLERİ

M. Şerafeddin Yaltkaya, 1879 yılında İstanbul'da doğmuştur. Cerrahpaşa Camii İmam ve Hatibi Hafız Mehmet Arif Efendi'nin oğludur. M. Şerafeddin Yaltkaya, önce hâfızlığını ikmâl etmiş, daha sonra Davut Paşa Rüşdiyesi'nden ve Dâru'l-Muallimîn'den mezun olmuştur. Bu ara cami derslerine devam eden M. Şerafeddin, Fatih dersiâmlarından Manastırlı İsmail Hakkı Efendi'den Tefsir, Şirvanlı Hâlis Efendi'den de *Makâlât* dersi almıştır. Beyazıt Camii'nde Kastamonulu Süleyman ve Trabzonlu Hacı Hasan efendilerin sabah derslerinde bulunmuş ve Arapkirli Hüseyin Avni Efendi'den ikindi derslerini takip etmiştir. Ayrıca 1904 tarihinde İsmail Saib Efendi'den ders okumuş ve icâzet almıştır.

Geleneğe uyarak hem medrese ve hem de mektep eğitimini birlikte yürüterek kendini yetiştiren M. Şerafeddin Yaltkaya, Sadeddin ve Rebîî paşaların desteğiyle Harbiye Nezâreti Muhâsebât dairesi tahrîrât kalemine tayin olunur. Bir süre sonra istifa ederek 1325/1909 tarihinde Dâru'l-İlm ve't-Ta'lîm adında Arapça tedrîsât yapan özel mektebin ders nâzırlığı ile ilk tedrîsât hayatına atılmıştır. Bandırma Numûne Rüşdiyesi'nde başmuallimlik de yapan Yaltkaya, sırasıyla; İstanbul Gelenbevî Sultânîsi Din Dersleri muallimliğinde bulunmuş, bu meyanda Medâris-i İlmiyye'nin 4. ve 7. sınıflarına mahsus Tefsir, Hitâbet, Mev'ıza ve Tarih dersleri okutmuştur. Ruûs sınavını kazandıktan sonra Beya-

zıt Camii'nde ders okutması uygun görülmüş ve Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi'nin zamanında da yeniden yapılanan medrese teşkîlâtında, muhtelif derecedeki medreselerde, ayrıca, Dârușşafaka, Vefâ ve Kandilli liselerinde dersler vermiştir.

1919 tarihinde umûmi kütüphanenin II. Hâfız kütüplüğüne tayin edilmiş, aynı tarihlerde Vefâ Sultânîsi'nde Arapça ve Din Dersleri muallimliği yapmış, Sahn medresesinde Arap dili ve Edebiyatı dersi okutmuştur.

Tevhîd-i Tedrîsât kanunu mûcibince ikinci defa açılan Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi'nde 1924 tarihinde Kelâm Tarihi Öğretim Üyesi, daha sonra da İslâm Dini ve Felsefesi Ordinaryüs Profesörü olmuştur. 1933 üniversite reformunda İlâhiyat Fakültesi'nin kapanması üzerine Yaltkaya, İslâm Tetkikleri Enstitüsü'ne müdür olarak atanmıştır. 1941 yılına kadar Edebiyat Fakültesi'nin çeşitli birimlerinde dersler vermiştir.

Yaklaşık 18 sene Profesörlük yaptıktan sonra, ilk Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi'ye (v. 1941) muavinlik, Börekçi'nin ölümünden sonra ise, 1942 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'na tayin edilmiş, bu görevdeyken 25 Nisan 1947 tarihinde Ankara'da vefat etmiştir.

Pek çok te'lif, tercüme ve makalesi bulunan Yaltkaya'nın Kelâm ve Mezhepler Tarihi'ne ilişkin de çalışmaları dikkat çekmektedir. Bunlar arasında; *İslâm'da İlk Dinî Hareketler ve Dinî Mezhepler*, *Türk Kelâmcıları*, *Kelâm Savaşları*, *Gazalî'nin Te'vil Hakkında Bir Eseri*, *Kaderiye yahut Mu'tezile*, *Kerrâmîler*, *Yezîdîler*, *Batınîlik Tarihi*, *Tanrı Bu Varlığı Niçin Yarattı*, *Selçûkîler Devri'nde Mezâhib*, *Sencer ve Gazalî*, *Mu'tezile*, *Husun ve Kubuh*, *Fâtımîler ve Hasan Sabah*, *Karâmita ve Sinân Reşîdüddîn* vb. gibi pek çok çalışması vardır.[1]

M. ŞERAFEDDİN YALTKAYA'NIN SOSYAL KELÂM ANLAYIŞI

XIX. yüzyıl Batı dünyasında meydana gelen köklü düşünce hareketleri modern bilim alanına da yansımıştır. Özellikle metod, muhtevâ ve düşünce alanında meydana gelen değişimler, başta Türkiye olmak üzere bütün bir İslâm Dünyasını da etkilemiştir. II. Meşrûtiyet aydınlarının,"*Eski deve ile yeni Kâbe'ye*

1. Hayatı ve bütün eserlerinin bir dökümü için bakınız. M. Kemal İnal, *Son Asrın Türk Şairleri*, İstanbul, 1970, IV, 1824–25; Hamit Er, *İstanbul Dârulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Hoca ve Yazarları*, İstanbul, 1993, s. 178-190; Veli Ertan-Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri*, İstanbul, 1976, s. 93-96; Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, İstanbul, 2004, s. 86-89.

gidilmez." sözlerinde de ifadesini bulan; Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi (v. 1914), Abdullatif Harpûtî (V. 1916), İzmirli İsmâil Hakkı (v. 1946) gibi bazı kelâm âlimleri, Kelâm ilmi alanında, gerek metod ve gerekse muhtevâ açısından bu ilmin bugünkü zihniyete göre yenilenmesinin zarûret hâline geldiğini dillendirmişlerdir. Bunlar, Batı'da ortaya çıkan modern felsefe ve tabiat bilimlerinin sonuçlarından istifade etmek sûretiyle geleneksel kelâmın yenilenmesi gerektiğini sözlü ve yazılı olarak dile getirmişlerdir. Bunu yaparken, geleneksel kelâmın kodlarından da kopmamışlardır. Bu yöntemin aksine, M. Şerafeddin Yaltkaya ise, özünde pozitivist bakış açısı olan sosyoloji teorilerini esas almak sûretiyle dönemin "*İslâm Mecmuası*"nda "*İçtimâî İlm-i Kelâm*" başlığı altında yeni ve sosyal kelâmın nasıl olması gerektiğine dair yazılar yazmıştır. Dolayısıyla, yeni ilm-i kelâm taraftarlarıyla ictimaî ilm-i kelâm anlayışını birbirinden ayırmak gerekir. Her ne kadar bu iki yaklaşım arasında yöntem farklılığı varsa da Yaltkaya'nın "*İçtimâî İlm-i Kelâm*" gibi özgün bir kavramı üretmiş olması son derece önemlidir.

M. Şerafeddin Yaltkaya'nın "*ictimâi ilm-i kelâm*" konusuna eğilmesinde sosyolog Ziya Gökalp'ın "*Fıkıh ve İctimâiyât*"[2], "*İctimâî Usûl-i Fıkıh*"[3] başlıklı sosyoloji ile fıkhı sentezlemeyi düşünen yazılarının büyük tesiri olduğu söylenebilir. Bu makalelerde, fıkhın kaynaklarının nas ve örf olduğunu vurgulayan Gökalp, örfün fıkha ne yönde tesir ettiği üzerinde durur. Bir nevi, fıkıh sosyolojisi yapar. O, fıkhın iki kaynağından birisi olan *nassın sâbit, diğer kaynağı olan örfün ise her çağın yaşam biçimlerine göre intibâk edebileceğini dile getirir.*[4] Bir nevi Gökalp'ın bu projesi, fıkhın sosyolojik bir temelde yenilenmesine dayanır.

Bilindiği gibi itikâdî konuları esas alan İlm-i Kelâmla davranışları konu edinen fıkıh arasında çok yakın bir ilişki vardır. İslâmî ilimlerin teşekkül etmeye başladığı Hicrî II. yüzyılla birlikte ayrıntılı ve muayyen delillerden çıkarılan pratik hükümlerden bahseden ilme *fıkıh*; dinî hükümlerin kaynağı olan delillerden bahseden ilme *usûl-i fıkıh*; itikâdî hükümleri delillerine dayanarak anlatan ilme de *el-fıkhu'l-ekber* ya da *kelâm* adı verilmiştir. İtikâdî esasların ehem-mühim açısından önceliğini, "*Dinde fıkıh, ahkâmdaki fıkıhtan üstündür.*" diyen Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) tanımında görebiliriz. İşte itikadla ilişkili olan ilme *el-fıkhu'l-ekber*, amelle ilişkili olan ilme de *fıkıh* adı verilir. Kelâm eylemlere bir temel oluştururken; fıkıh ise, daha çok işin biçimsel boyutuyla ilgilenir.

---

2. Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İçtimaiyat", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 2, (30 Rebiulevvel 1332), s. 40–44.
3. Ziya Gökalp, "İçtimaî Usûl-i Fıkıh", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 3, (14 Rebiülahir 1332), s. 84–87.
4. Bkz. Gökalp, *a.g.m.* s. 84.

Fıkıhla kelâmın en yaygın ortak noktaları, gerek hüküm çıkarmada ve gerekse bu çıkarılan hükümleri savunmada aklı kullanmış olmalarıdır.

Dinde tecdîd fikrinden yana olan Ziya Gökalp'in fakih ve sosyologları işbirliğine daveti, devrin modernist İslâmcı ilim adamları arasında derin yankılar uyandırmıştır. Bunun tesiriyle olacaktır ki, sosyoloji ile ilm-i kelâmı sentez yapma düşüncesi M. Şerafeddin Yaltkaya tarafından gündeme getirilmiştir. Nasıl ki, Ziya Gökalp, E. Durkheim'in, "*dayanışmacı hukuk*" tezini fıkha uygulamak istemişse, Yaltkaya da aynı tezi kelâma uygulamak istemiştir. Hiç şüphesiz, gerek fıkıh ve gerekse kelâm ilmi alanında bu yenilik arayışları, dine, modernleştirme çabalarına katkı yapmada manevra alanı oluşturmak ve destek sağlamak olarak görülebileceği gibi, aynı zamanda dini algılamada eski kalıpların dışına çıkıp dindarlık algısında yeni bir farkındalık bilinci yaratmak çabası olarak da değerlendirilebilir.

Neden "*sosyal kelâm*" yapmaya ihtiyaç duyulmuştur?

Yaltkaya "İctimâî İlm-i Kelâm: Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir" başlıklı makalesinde bu soruya cevap vermeye çalışır. Önce, kelâm ilminin tarihçesine değinir. Yaltkaya'ya göre, artık gelinen noktada geleneksel kelâmın mevcut konuları tarih-dışılığı temsil etmede ve bugünü anlamada yeterli bir birikimi sunamamaktadır. Dolayısıyla, kadîm kelâm yöntemi, çağımızın inanç sorunlarını çözme konusunda yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple kelâmın hem yöntem ve hem de muhtevâsında yenilenmeye âcil olarak ihtiyaç vardır. Yukarıda da temas ettiğimiz gibi hem yeni ilm-i kelâm akımı ve hem de tek başına sosyal kelâmı savunan müellif sorunu teşhiste birleşmelerine rağmen tedâvide farklı yöntemleri önermişlerdir.

Çağımızın en büyük inanç sorunu, tanrıtanımazlıktır. Bu bağlamda M. Şerafeddin Yaltkaya, "*Allah'ı bilmede yeni yöntem ne olmalıdır?*" sorusuna, kudemâdan olan Orta Çağ kelâmcılarının inancı, aklî ve felsefî temele dayandırma çabaları neticesinde ürettikleri isbât-ı vâcip delilleri yerine, dini salt duygu boyutuna indirgeme biçimi olan "*sezgi*" şeklinde cevap vermiştir. Onun bakış açısına göre, Allah'ı bilmede kullanılan aklî ve mantıkî deliller anlamsızdır. Bu yeni bakış tarzı, Yaltkaya'nın, H. Bergson'un (ö. 1941) sezgiciliğinden etkilendiğini gösteriyor. Bergson'un sezgiciliği XX. yüzyıl metafiziğini hayli etkilemiştir. Bergsonculuğa göre, nihaî hakikatin bilgisini doğrudan doğruya kavratacak sezgiden başka bir yol yoktur. Sezgi ise, insan zihninde ve kalbinde tanrısal ışımadır.[5] Bu tanımı, Yaltkaya'nın "*Allah'ın kutsal varlığını insan kavrayamadığı hâlde, insan vicdanı her zaman O'nu hissetmektedir.*" sözüyle, "*Allah, bilinmezlik içinde bilinendir.*" sözleri bunu doğrulamaktadır. Sezgiyi, Al-

5. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, 1979, VI, 75.

lah'ı bilmede bir yöntem kabul eden filozoflardan ayrı olarak Yaltkaya, buna vicdan boyutunu da ekler.[6]

Çağın ihtiyaçlarına cevap verecek olan sosyal kelâm'ın yeniden inşasında İslâm'ın ilk yıllarındaki saflığa dönmek gerektiğini vurgulayan Yaltkaya, Sosyal Kelâm tezini topluma kutsallık atfetmek tarzında *ictimâiyyât* temeli üzerine oturtur. "*Her ictimâdan kuvvet doğar.*" diyen Yaltkaya, İslâm'ın ilk yıllarında geçerli olan teslimiyetçi ruhu da bu teoriye bağlar. "İslâm'ın ilk yıllarında, der Yaltkaya, aashâb-ı kirâm arasındaki sosyal bağlar çok samîmî ve içten olduğundan kudsiyetin tecellîsi her ictimâlarında kendilerini tatmîn etmiş ve bu sebeple hiçbir fert bu kudsiyetin kaynağı hakkında Hz. Peygamber'e delil sormak gibi bir lüzum hissetmemiştir.[7] Çünkü Hz. Peygamber hayattadır ve onun etkileyici manevî otoritesi, metafizik konularda ciddi kuşkular taşımayı engelleyici bir rol oynamıştır. Yaltkaya'ya göre, usûlü'd-dîn konusunda tevakkuf yöntemini benimseyen ilk Müslümanların bu tutumu, Furûu'd-dînle ilgili konularda geçerli değildir. Nitekim, dinin anlaşılması konusunda *miras* ve *asabe*nin durumu gibi fıkhî meselelerde aklî çıkarımlar yapılmak sûretiyle ihtilaf edilmiştir.[8]

Yaltkaya'nın da dediği gibi, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte, İslâm toplumunda ictimaî bağlar zayıflama sürecine girmiş, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer dönemlerinden üçüncü halife Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk altı ayına varıncaya kadar Müslüman toplum arasında geçerli olan teslîmiyetçi ruh anlayışı, yerini tartışmalara bırakmıştır. Sahâbe neslinin son dönemlerinde meydana gelen Sıffin ve Cemel vak'aları ise, adeta bu işin tuzu-biberi olmuş, ilk İslâm toplumlarında sosyal dokuyu derinden sarsıcı görüş ayrılıkları ve itikâdî gruplaşmalar kendisini göstermiştir. [9]

Yaltkaya'ya göre, mezheplerin oluşum süreçlerinin temelinde de "*ictimâîlik*" vardır. Ona göre, Emeviler zamanında Hâricîlerin iman-amel münâsebetindeki katı dindarlık anlayışlarının toplumsal bir sonucu olarak *Mürcie* doğmuştur.[10] Hâricîlerin tekfire dayalı kelâm anlayışı, İslâm toplumlarında büyük sıkıntılar yaratmış, buna karşılık Mürcie'nin hoşgörü ve uzlaşma eksenli din anlayışı, bu çatışmacı din anlayışını tolere eden bir bakış açısı getirmiştir. Bu bağlamda Yaltkaya, İslâm toplumlarında *farklı kelâmlar*ın doğuşunu, toplum-

---

6. M. Şerafeddin Yaltkaya, "İçtimâi İlm-i Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 15, (6 Teşrinisani 1330), s. 434.
7. M.Şerafeddin Yaltkaya, "Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 15, (6 Teşr. Sani 1330), s. 434–35.
8. Yaltkaya, *a.g.m.* s. 435.
9. Yaltkaya, "Cenâb-ı Hak Bilinmez, Sezilir", s. S. 435.
10. Yaltkaya, *a.g.m.* s. 435.

sal nitelikli olgulara bağlamaktadır. O, kutsal gerçekliği toplanma ya da toplum olarak görmeyip de, felsefî bağlamda illet-i ûlâ ve mebde-i evvel gibi nitelemelere ya da isbât-ı vâcib gibi tanımlamalara bağlamanın, Allah'ı nesnelere benzetme biçimi olan Müşebbihelik olarak nitelendirir.[11]

Öte yandan, "*Sosyal Kelâmın içeriği nasıl olmalıdır?*" sorusuna Yaltkaya, "*Kelâm ilmi, yalnız firak-ı muhâlifeye karşı sürekli bir savunma yapma hâlinde değil, Müslümanların itikadlarını güçlendirmeye hizmet edecek bir mâhiyette olmalıdır.*" cevabını verir. "Bunun için de "*ictimâî ilm-i kelâm*" yapmaya ihtiyaç vardır." der. "*Her ictimâdan bir rûhâniyet doğar, bir mukaddesiyet zuhur eder.*" ilkesini kendisine düstûr edinen M. Şerafeddin Yaltkaya, bu teorisini pratik hayattan verdiği örneklendirmelerle açıklar. Ona göre, bayrağın mukaddes olması, bayrağın ne bezinden ve ne de direğinden kaynaklanır. Aksine, mukaddes oluş, genel halk vicdanının bayraktaki tecellîsinden kaynaklanır. "Kâbe'deki kutsiyet ve rûhâniyet de buradaki ictimâdan doğar." diyen Yaltkaya, sahâbe-i kirâm'ın namaz, hac ve cihad gibi ibadetler vasıtasıyla meydana getirdikleri ictimâlarında kudsiyetin tecellî ettiğini, bunun alâmet-i fârikasının da kalplerin ümitle dolması ve korkunun gitmesi olduğunu söyler.[12] Acaba böyle bir sonuca ulaşmada dinin menşeini korku ve ümit duygularına bağlayan Voltaire gibi düşünürlerin ve emsâlinin etkisi olmuş mudur?

M. Şerafeddin Yaltkaya'nın Sosyal Kelâm anlayışının temelinde, Emile Durkheim'in "*Dayanışma Hukûku*" adını verdiği tezi yatar. Bu teze göre, nasıl ki biyoşimik (biyolojik-kimyasal) eleman olan hücreler birleşerek insanı meydana getiriyorsa, insanlar da birleşip toplumu meydana getirirler. İşte bu birleşme bizi cismanîliğin ötesine taşıyarak "*kollektif/cemâi bir şuur*" dediğimiz doygunluk ve dayanışmaya ulaştırır. Çünkü ictimâ/toplanma, müşterek vicdanları birleştirir. Müşterek vicdan ise, ruhlara vecd verir, toplumun bütün fertlerini kutsala karşı saygı duymaya götürür. Bunun neticesinde doğan cemaat şuuru, toplumun sosyal dokusunu güçlendirir.[13]

Eğer toplu hareket etmenin, inançlara etkisini bu zâviyeden ele alırsak, Yaltkaya'nın kelâmı sosyolojik bir zemine oturtma girişimini daha iyi anlamış oluruz. Nitekim M. Şerafeddin "İctimâî İlm-i Kelâm" adlı makalesinde, "*Bütün kudsyetlerin ruhu, mevlid-i ictimâdır.*"[14]diyecek kadar ileri gider. Buna örnek olarak; evlilikten doğan mahremiyeti, hac olayını ve cemaatle kılınan namazla-

---

11. Yaltkaya, *a.g.m.* s. 436.
12. M. Şerafeddin, *a.g.m.* s. 436.
13. Geniş bilgi için bakınız. Ziya Gökalp, "Yaratıcı İçtima", *Küçük Mecmua*, sayı: 15, (11 Eylül 1922), s. 1–3; Niyazi Ökten, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 1928, s. 222-223.
14. M. Şerafeddin Yaltkaya, "İçtimâ-i İlm-i Kelâm-II", *İslâm Mecmuası*, II/18 (1333), s. 491.

rı gösterir. Bu sebeple, dinî hayatımıza sıcaklık ve coşkusallık katmak için dinî toplantı ve ihtifallere önem vermek gerektiğini dile getirir.[15]

M. Şerafeddin Yaltkaya'nın "Ulûhiyetin Sûret-i Telakkîsi Eşkâl-i İctimâiyyeye Göre Değişir" adlı makalesi, görüşlerini yakîni olarak tanımak bakımından son derece öğreticidir. Müellif bu makalesinde *câhiliye, asr-ı saadet* ve *itikâdî ekollerin* dönemlerini ele alarak inançların şekillenmesinde toplumun belirleyici rolünü ve etkisini izah etmeye çalışır. Konunun izahında câhiliye Araplarının inanç dünyalarını ele alan yazar, o dönem insanlarının sahip oldukları *ictimâî hayatla* (kabîle ve haram aylarda da bir nevi cemiyet hayatı), *sahip oldukları inanç* (hem puta tapmaları ve hem de tek tanrı inancına sahip olmaları) arasında bağlantı kurar. Yaltkaya, bu konudaki sözlerine devamla şöyle demektedir: "Ulûhiyet mefhûmunu câmî, nâsır, muîn, kâhir gibi kendisinden, korku ve sevgi duygularının doğduğu sıfatlarla tanıyan ve câhiliye döneminde yaşayan Arapların bu kutsal gerçekliğin her lûtfunu kendilerine özgü bir ilâh olarak telakkî edecekleri tabiîdir. Her kabîlenin ruh hâli bu merkezde olduğundan özel rabler çoğalmış ve her bir kabîle ayrı ayrı özel rablere tapmıştır. Zihinlerinde çok hafif bir iz bırakan genel toplantılarda aralarındaki hususiyet kalkarak mutlak ulûhiyetin bir genel rabbin envârı ilhâmını görür gibi olmuşlardır. Bunun için Yüce Allah'ın kutsal varlığını uzaktan uzağa itiraf ediyorlardı."[16] Bu sözleriyle Yaltkaya, Tanrı anlayışlarının şekillenmesinde mevcut sosyal gerçekliğin payı olduğuna işaret eder. Böylece, inancın oluşumunu toplumsal gerçeklikle temellendirir.

M. Şerafeddîn, "*Rasulullah'ın Tanıttığı Ulûhiyet Anlayışı*" başlıklı makalesinde ise, tevhîde dayalı ulûhiyet anlayışı üzerinde durur. Bu bir nevî Sosyal Kelâm'da *Hz. Peygamber'in tanıttığı ulûhiyet anlayışına yeniden dönmeyi* önermektir. Müellife göre Hz. Muhammed, ilâhî vahye istinâden, kabîleler arasındaki özel rabler edinmeyi doğuran dayanışmanın arkasında, câhiliye bağnazlığını görmüştür. Bundan dolayı o, kabîleler arası çatışmalara ve kan davalarına sebep olan asabiyet duygusu yerine, din kardeşliği hukukunu temel alan bir dayanışma anlayışını yerleştirmiştir. Yaltkaya'ya göre, merhamet sahibi olan Allah'ı tanımak, insanlığı dar kapsamlı alanlara mahkûm etmek değil, aksine, insanlık ailesi arasında genel bir dayanışmayı sağlayan geniş bir sosyal alanı kapsayıcı bir mesajla mümkündür. "İşte Hz. Peygamber de, ilkin Arap kabîleleri

15. M. Şerafeddin Yaltkaya, "İçtimai İlm-i Kelâm", *İslâm Mecmuası*, C: II, Sayı: 18, (13 Sefer 1333), s. 490–91.
16. Bkz. M. Şerafeddin Yaltkaya, "Ulûhiyetin Sûret-i Telâkkisi Eşkâl-i İçtimâiyyeye Göre Değişir", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 19 (1 Kan.sani 1330), s. 506-507. Ayrıca bakınız. Mustafa Bakırcı, "II. Meşrûtiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı *İslâm Mecmuası*", (1914–1918), *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Bayı: 17, s. 181–182.

arasındaki aşîret yönetimine dayalı feodal yapıyı ortadan kaldırıp, bireylerin özgür irâdesiyle şekillenen ve sosyal mukâveleye dayalı genel bir yönetim anlayışının yolunu açmıştır." diyen Yaltkaya, bunu *ulûhiyette tevhîd* anlayışı olarak tanımlar. Zira Yüce Allah, âlemlerin rabbidir.[17]

M. Şerafeddin, *ulûhiyet anlayışının hukûka yansımaları* üzerinde de durur. Onun mantalitesine göre, nasıl ki kamu hukukunun gelişmesine sosyal durum özelinden, genelliğe çıkmak sebep olduysa, aynı şekilde, Arap örf ve âdetine göre şekillenen kapalı hukuk etrafında günden güne geliştirilen örnek bir hukukun oluşturulması, yani İslâm'da ilk hukukun tesisi de ayrıca sebep olmuştur. Zira hukukun temellerindeki orantı ve düzenin yüksekliğinden bir zât-i ulûhiyet çıkarılmıştır. Bir başka ifade ile sosyal hayatta hukuk düzeninin kaynağı olmak üzere zihinlerde bir yaratıcı tecellî etmiştir. "*Ulûhiyet fikrinin dağınık olduğu toplumlarda tam bir hukuk anlayışı tesis edilemez. Ulûhiyetteki ferdiyet (tevhîd) ve mutlakıyet İslâm düşüncesinde fıkıh ve kelâmın temelini teşkîl eder.* Hakikatte tek ve mutlak bir ilâh anlayışı tanınmayınca, mükemmel bir hukukun tesisi de mümkün değildir. Mükemmel bir hukuk, mutlak ulûhiyet inancını hissettirdiği gibi, mutlak ulûhiyet düşüncesi de muntazam ve umumî bir hukukun varlığını gerektirir. Politeist ilâh anlayışının tasavvur edildiği toplumlarda asla adalet temelli bir hukuk anlayışı tesis edilememiştir. Tarihte Hindistan bunun en açık örneğidir." diyen Yaltkaya, ulûhiyette birlik düşüncesinin çağdaş ileri düzeyde bir hukuk anlayışını beraberinde getireceğini ifade eder.[18] Burada da görüldüğü gibi Yaltkaya, ulûhiyette birlik inancını ictimâiyatla temellendirir.

M. Şerafeddin Yaltkaya, Kur'an'a dayalı bir kelâm yapmaktan söz eder. Buna bağlı olarak, "dinin aklî değil, ma'kûl" olduğunu söyler. Bu görüşünü ictimâiyat teorisi ile şekillendirir. Örnek olarak da; Hz. Peygamber tarafından Hudeybiye antlaşmasında müşriklere, daha sonra Rum meliki ve İran kisrasına yazılan davet mektuplarında yapılan birlik vurgusunu gösterir. Yaltkaya, Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerle olan bu birlik çağrılarındaki görüşünü ictimâiyat temeli üzerine gerçekleştirmiş olduğunu şu âyetle delillendirir: "*Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilah edinmesin.*"[19]

Yaltkaya'ya göre bu âyette, hayatın kuru davalar, hayalî faraziyeler ile örülü isbât-ı vâcib gibi kelâm tartışmalarında değil, Allah'tan başkasına kullukta bulunmamak gerektiğinin önemi üzerinde durulmaktadır. "Bütün bu uyarılar, ictimaî gerçekliğin ana ilkelerini içinde barındırır." diyen M. Şerafeddin Yalt-

17. M. Şerafeddin Yaltkaya, "İçtimâî Ilm-i Kelâm: Rasul-i Zîşan Efendimizin Tanıttığı Ulûhiyet", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 25, (2 Nisan 1331), s. 604–605.
18. Yaltkaya, *a.g.m.* s. 605.
19. 3/Âl-i İmrân, 64.

kaya, tekrar tevhîdin hukuk üzerindeki yansımalarına işaret ederek şunları dile getirir: Bir fertte ulûhiyet kuvveti görmek veyahut da ulûhiyet kuvvetinin varlığına inanmak, doğrudan istibdâd ve kanunsuzluğa hükmetmek demektir. Dolayısıyla, ulûhiyet kuvveti, bireyde değil, cemaatte tezâhür eder. Buna bağlı olarak aynı şekilde, insanlar arasında dengeli bir şekilde adaleti sağlamak bütün bir insanlığın Allah'ı bir olarak tanıması ve sadece ubûdiyeti O'na tahsis etmesiyle mümkündür."[20] Yaltkaya'nın bu yaklaşımlarından toplumcu bir tevhîd ve hukuk anlayışını anlıyoruz. Ona göre, eğer Kur'an'a dayalı kelâm yapmanın amelî ve yaşamsal faydaları daha önce kelâm kitaplarına geçmiş olsaydı, şimdi elimizde kaynağını Kur'an'dan almış mükemmel kelâm kitapları bulmak mümkün olacaktı.[21]

M. Şerafeddin Yaltkaya, kaynak itibariyle hangi konuların vahye ve hangi konuların akla dayandığı konusunda bir alan ayrımına gider. Bu kelâmcıların akıl ve nakil alanı dedikleri şeydir. Esasen Yaltkaya, ilâhî vahyin, hidâyet olduğunu, Kur'an'ın bir bilim kitabı olmadığını vurgular. Ona göre, itikad ve ibadetin kaynağı vahiydir; fen ve iktisadın kaynağı ise, akıldır. Her ne kadar, bazı âyetlerin içeriği fenne uygun düşerse de, bu uygunluk, objektif bir amaç gözetmez.[22] Yaltkaya, "Dinimizin esası, vahiy değil de, akıl ve bilim olsaydı, ilâhî varlığı isbât etmeye hiç gerek kalmazdı. Her akıl sahibi O'nu kolayca kabul ederdi." der. Durumun böyle olmadığını söyleyen müellif, vahiy ile aklın bilgi üretme alanları konusunda ayrıma gider. Dinî konuların kaynağının vahiy, bilimin kaynağının da akıl olduğunu vurgular. Buna delil olarak; Hz. Muhammed (a.s)'a hilâlle ilgili sorulan soruları gösterir ve şu âyete atıfta bulunur[23]: "*Sana hilalleri soruyorlar. De ki: "Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir."*[24] Müellife göre, ayın hareketlerini belirlemek hesap-kitap işidir. Bu işlerle ilgilenen bilim dalı ise astronomidir. O da aklı ve gözlemi kullanır.

Yaltkaya'ya göre, her ne kadar, temeli vahye dayanan din ile temeli akla dayanan bilimi birleştirmek isteyen âlimlerimiz varsa da, onlar, bu iki kaynağın birisinden fedakârlıkta bulunmak zorundadırlar. Bilimde güncel doğru olduğu için bilimle vahyi aynı düzlemde göstermek sakıncalıdır. Bu düşünceden hareketle Yaltkaya, İslâm'ın inanç sistemini kanıtlamada pozitif bilimlerin sonuçlarından da delil getirmenin buna benzediğini ifade eder.[25] Yaltkaya, geleneksel Sünnî kelâmı tam da bu noktalarda eleştirir. Gerek Mu'tezile ve gerekse Eş'arî

---

20. Bkz. M. Şerafeddin Yaltkaya, "Din, Aklî Değil, Ma'kûldür", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 28, (14 Mayıs 1331), s. 651.
21. Yaltkaya, a. g. m., s. 651.
22. Yaltkaya, a. g. m., s. 650–651.
23. Yaltkaya, *a.g.m.* s. 651.
24. 2/Bakara, 189.
25. Yaltkaya, *a.g.m.* s. 652.

kelâmının ilk çıkış noktasının Kur'an olduğunu, belli bir tarihî süreçten sonra, bu metodun terk edilerek kadim Yunan ve Süryânî kaynaklarına dönüldüğünü, hatta bu ekollerin, Yahya en-Nahvî'nin tercüme edilmiş kitaplarını, mal bulmuş mağribî gibi karşıladıklarını dile getirir. İlm-i tefsir ve ilm-i kelâmın bilim ve fen ile bir münasebetinin olamayacağını söyler. Görüşüne kanıt olarak da; Hz. Ali'nin,"*Din re'y ile olaydı ayağa giyilen mestin altı, mesh etme hususunda üstünden evlâ olurdu.*" görüşünü gösterir.

Ona göre, din aklî değil, ma'kûldur. Fiil değil, infiâldir. Fen ayrı, din ayrıdır. Din ile fenni birleştirmek her noktada sorunlara yol açar. "Biz eğer dinimizin ulviyyetini göstermek istiyorsak, itikâdımızı fen ile desteklemek için muhal olan şeylerle uğraşacağımıza Yüce İslâm'ı yaşama yolunda güzel örnek oluşturmalıyız."[26] der. Biz müellifin bu düşüncelerden kelâmı değil, akâidi kastettiğini anlıyoruz. Çünkü kelâm, yerine göre hem aklı ve hem de nakli kullanır. Akâid ilmi ise, sadece naklî delil alır.

SONUÇ

M. Şerafeddin Yaltkaya, bir inkirâz döneminin ilim adamıdır. Hem Osmanlı ve hem de Cumhuriyet Dönemi'ni yaşamış, bu coğrafyada fikrî, siyasî, dinî, felsefî, ictimaî, harsî, iktisadî vb. gibi alanlarda yapılan tartışmalara tanık olmuş bir tefekkür insanıdır. Aynı zamanda o, "*uygarlık*" bağlamında Türk toplumunun geçirdiği değişim ve sarsıntıları derinden hissetmiş, özellikle Batı kaynaklı modern sosyoloji kanalından gelen düşünceler karşısında alıcı konumunda bulunmuştur. Onun, "*ictimâî ilm-i kelâm*" adını verdiği projesinin özünde bu etkileri görmek mümkündür. Meselâ Yaltkaya, "*Kudsyetin kaynağı ictimâîliktir.*" derken E. Durkheim'in dayanışmacı görüşlerinden; "*Cenâb-ı Hak bilinmez, sezilir.*" derken, H. Bergson'un sezgiciliğinden; isbât-ı vâcib'in kanıtları arasında yer alan kozmoloji ve teolojik delilleri reddederken I. Kant'ın akıl ve ahlâka dayalı metafizik öğretisinden etkilendiğini söyleyebiliriz.

M. Şerafettin Yaltkaya'yı, *yeni ilmi kelâm* hareketinden ayıran temel vasıf, geleneksel kelâmın kalıplarından kurtulup, sosyolojinin subjektif teorileri ile İslâm inanç sistemini savunmaktır. Hâlbuki sanatta, mimaride olduğu gibi, ilim hayatında da gelenek asıl, yenilik elzemdir. Geleneksiz bir yenilik ise, insanı köksüzlüğe götürür. Bu anlamda onun sosyolojinin henüz oturmamış teorileriyle yaptığı kelâmı, bir adaptasyon denemesi olarak tanımlayabiliriz. Bu da özgün bir kelâm olur mu? Yaltkaya'nın "*ictimâî ilm-i kelâm*" adını verdiği bu proje, özgünlükten uzak olmakla birlikte, kelâmın yenilenmesi gerektiği ça-

26. Yaltkaya, *a.g.m.* s. 653.

basına bir katkı niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle onun yaptığı, kelâm tarihinde bir dipnot düşme olarak görülebilir.

Yaltkaya'nın yaşadığı dönem biyolojik materyalist akımların Allah'ın varlığına yönelttikleri itirazlar bakımından düşünüldüğünde, onun, "ulûhiyet" konusu etrafında kelâm yapması doğal karşılanmalıdır. Burada Yaltkaya'nın tevhîd eksenli ulûhiyet inancının, hem hukuk fikrini ve hem de toplum davranışlarını olumlu yönde dönüştüreceğine değinmesi anlamlıdır. Kaldı ki o, hayatlı bir dinden yanadır. Toplumda dinî hayat canlı tutulursa ferdî ruhlar yerini cemaat hayatına bırakacak, böyle bir atmosfer de müşterek vicdanı kuvvetlendirecektir. Bu bağlamda o, "*Kudsiyetin kaynağı, ictimâdır.*" derken bunu kastetmektedir. Bir nevi onun yaptığı, dinin menşeini 'topluma' bağlayanların görüşünü, din cemaat hâlinde yaşanırsa, ruhanîlik tecellî eder şeklinde yorumlamasıdır. Böyle bir yaklaşımın da ne derece tutarlı olacağı erbâbınca tartışılır. Başkalarına öykünmekten kaynaklanan bu yaklaşım, gelişme gösterememiş ve onunla birlikte bitmiştir.

KAYNAKÇA

Aydın, Ömer, *Türk Kelâm Bilginleri*, İstanbul, 2004.

Bakırcı, Mustafa, "II. Meşrûtiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı İslâm Mecmuası", (1914–1918), *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 17, s. 181–182.

Er, Hamit, *İstanbul Dârulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Hoca ve Yazarları*, İstanbul, 1993.

Ertan, Veli -Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devri'nde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri*, İstanbul, 1976.

Gökalp, Ziya, "Fıkıh ve İctimâiyât", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 2, (30 Rebiulevvel 1332), s. 40–44.

Gökalp, Ziya, "*İçtimaî Usûl-i Fıkıh*", İslâm Mecmuası, Sayı: 3, (14 Rebiülahir 1332), s. 84–87.

Gökalp, Ziya, "Yaratıcı İctimâ", *Küçük Mecmua*, sayı: 15, (11 Eylül 1922), s. 1–3.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, 1979.

İnal, M. Kemal, *Son Asrın Türk Şairleri*, İstanbul, 1970.

Ökten, Niyazi, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 1928.

Yaltkaya, M. Şerafeddin "Ulûhiyetin Sûret-i Telakkîsi Eşkâl-i İctimâiyyeye Göre Değişir", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 19 (1 Kan.sani 1330), s. 506-507.

———, "İçtimai İlm-i Kelâm", *İslâm Mecmuası*, C: II, Sayı: 18, (13 Sefer 1333), s. 490–91.

——— , "Dîn Aklî Değil, Ma'kûldür", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 28, (14 Mayıs 1331), s. 650–651.

———, "Din, Aklî Değil, Ma'kûldür", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 28, (14 Mayıs 1331), s. 651.

——— , "İctimâî Ilm-i Kelâm: Rasul-i Zîşan Efendimizin Tanıttığı Ulûhiyet", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 25, (2 Nisan 1331), s. 604–605.

———, "İctimâi İlm-i Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 15, (6 Teşrinisani 1330), s. 434.

——— , "İctimâ-i İlm-i Kelâm-II", *İslâm Mecmuası*, II/18 (1333), s. 491.

———, "Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir", *İslâm Mecmuası*, Sayı: 15, (6 Teşr. Sani 1330), s. 434–35.

BİREYCİ TOPLUM SAVUNUSU OLARAK PRENS SABAHATTİN SOSYOLOJİSİ

Cevat Özyurt*

GİRİŞ

Prens Sabahattin (1878-1948), Türk sosyoloji tarihinin ve Türk düşünce tarihinin önemli isimlerindendir. Sosyolojik, ekonomik ve siyasi konularla ilgilenmiştir. Entelektüel yaşamı boyunca (Cumhuriyet kurulana kadar) tüm mesaisini, Osmanlı'nın iktisadî kalkınmasının ve modern bir devlete dönüşmesinin önündeki engelleri anlama ve *kurtulma* imkânını bulmaya harcamıştır.

Ziya Gökalp ile birlikte Türk sosyolojisinin iki kurucu isminden biridir. Bu iki isim, günümüze kadar uzanan sosyolojik yaklaşımların temellerini atmıştır. Gökalp, Emile Durkheim'ın dayanışmacı görüşlerinden esinlenerek *kolektivist* bir sosyoloji kurmaya çalışır; Sabahattin ise Le Play'in takipçileri olan *Science Sociale* ekolünden (özellikle de E. Demolins'ten) esinlenerek *bireyci* bir sosyoloji oluşturmaya çalışmış ve *Science Sociale* ekolünün ilkelerinin *İlm-i İçtima* adı altında, Osmanlı'da yayılmasına öncülük etmiştir. Aslında her iki ismin de yaptığı, sosyoloji olduğu kadar, toplum ve siyaset felsefesidir. Zira bu iki kurucu isim, XX. yüzyılın başlarında Osmanlı toplumundaki değişiklikleri analiz etmekle yetinmemiş, aynı zamanda modernleşme sürecindeki değişimin planlanması için önerilerde bulunmuşlar, birbirine zıt diyebileceğimiz düşüncelerin kuramsal temellerini atmışlardır. II. Meşrûtiyet Dönemi'nin siyasal elitleri, bu iki ismin etrafında bir kutuplaşmaya doğru giderken, Durkheim sosyoloji-

* Doç. Dr., Cevat ÖZYURT, Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi.

si ve Le Play ekolü sosyolojisi hakkında bilgi sahibi olmuşlardır. Bu kutuplaşma, *İttihat Terakki* tarafından fikirleri kabul gören ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında resmi ideolojiye kaynak oluşturan Gökalp sosyolojisinin zaferiyle sonuçlanmıştır. Gökalp sosyolojisinin başat konumu 1950'lere kadar devam etmiştir. Prens Sabahattin'in düşünceleri, siyasal platformların dışında akademik çevrelerde hiçbir karşılık bulmamış; 1940'lı yıların sonlarından itibaren üniversitelerde yeniden okutulmaya başlanmıştır (Kösemihal, 1950: 124). yüzyılın ikinci yarısında Sabahattin'in düşünceleri zaman zaman iktidardaki siyasal elitler tarafından, genellikle ona atıf yapılmadan, uygulanmaya konulma imkânı bulmuştur. Örneğin; devletçi bir ekonomiyi savunanlar, Gökalp sosyolojisine yakın dururken, liberal ekonomi taraftarları Sabahattin'in *teşebbüs-i şahsî* ilkesine paralel bir politika izlemişlerdir. Cumhuriyet Dönemi'nin ilk kapsamlı özelleştirme politikasını başlatan Başbakan Turgut Özal'ın 1984 yılında "Prens Sabahattin'in fikirlerini önemle yâd etmesi" (İlyasoğlu, 1998: 89), Türk sosyal düşüncesinde XX. yüzyılın başlarında oluşan toplulukçuluk-bireycilik kutuplaşmasında dengenin değiştiğini göstermektedir. Kültürel hakların tanınması ve yerel yönetimlerin yetkilerinin genişletilmesi konusunda yoğun tartışmaların yapıldığı ve birtakım uygulamaların başlatıldığı XXI. yüzyılın başlarında Prens Sabahattin'in "düşüncelerinin bugün kuvvetle yaşadığı, hatta iktidarda olduğu" (Öğün-Boyacıoğlu ve Boyacıoğlu, 2008: 298) söylenebilir. Ancak, ortada bir entelektüel beslenme yoktur. Keser (2002: 4)'in de belirttiği gibi, onun günümüz düşünce çevrelerinde yeterince tanınmadığı, "yıllar önce söylediklerinin yeni şeylermiş gibi" gündeme getirildiği de doğrudur.

Sabahattin, Türk sosyolojisinin iki kurucu isminden biri olmasına rağmen, ne sosyolojik bir araştırma yapmış ne de sosyolojik analiz yapan bağımsız bir eser bırakmıştır. Onun yazılarının, döneminin siyasal sorunlarına cevap arama ve siyasal bir harekete program sunma gibi iki temel amacı olmuştur. Bu amaçları gerçekleştirirken, bir entelektüel olarak, Osmanlı ve Batı toplumları hakkında sosyolojik tespitler yapmış ve modern toplumların geleceği hakkında öngörülerde bulunmuştur. Sabahattin'in tespitleri ve öngörüleri, hem Osmanlı toplulukçuluk geleneğiyle hem de XIX. yüzyılın sonlarında Batı'da güçlenmeye başlayan kolektivist eğilimlerle çeliştiği için, sert bir muhalefetle ve çeşitli ithamlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu nedenle Sabahattin, uzun yıllar siyasal ve ekonomik değişim için belirlemiş olduğu *âdem-i merkeziyet* ve *teşebbüs-i şahsî* ilkelerini tekrar tekrar açıklamak, kamuoyundaki yanlış yorumları gidermek durumunda kalmıştır.

Sabahattin'in yazıları birbirinin tekrarı niteliği taşımaktadır. Bu durum, Türk düşünce tarihi ve Türk sosyoloji tarihi okuyan kişiler/öğrenciler için bir engel oluşturmaktadır. Bu çalışmada Prens Sabahattin'in kendi yazılarından ve hakkında yazılanlardan hareketle, sosyal ve politik kimliği, sosyolojik düşün-

ce geleneği içindeki yeri, modern toplum hakkındaki tespit ve öngörüleri, toplumsal ve siyasal değişme modeli hakkındaki görüşleriyle Türk siyasî düşüncesi içindeki yeri, sistematik hâle getirilecektir.

LE PLAY SOSYOLOJİSİ VE SCIENCE SOCIALE (İLM-İ İÇTİMA)

Frederic Le Play ve takipçileri, doğa bilimlerinin yöntemini sosyoloji ve sosyal bilimlere uyarlamanın öncülüğünü yapmışlardır. Le Play ve arkadaşlarını diğer sosyal bilimcilerden ayıran en önemli özellik bu olmuştur. Le Play'in öğrencileri, Science Sociale olarak anılan sosyoloji ekolünü oluşturmuşlardır. Bu ekol uygulamalı sosyoloji, endüstri sosyolojisi ve küçük gruplar sosyolojisinin gelişimine zemin hazırlamıştır. Le Play, alan araştırmalarına dayalı sosyolojik yaklaşımın kurucusudur. İstatistik yöntemleri sosyolojik araştırmalarda yaygın biçimde ilk defa kullanan (Tüfekçioğlu, 1998: 21) ve sosyoloji alanında ilk monografi uygulaması yapan kişidir (Çağatay, 1968: 254).

Le Play'e göre tarih, gözlemlenebilir olgulara sahiptir: "günümüzdeki gözlemlenebilir olgulardan yola çıkarak geçmiş hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür". Le Play, toplumsal ve tarihsel olguları gözlemleyip, bunlar arasında bağlantılar kurarak genellemelere ulaşmaya çalışmıştır. Ancak toplumun karmaşık yapısı, genellemelere ulaşmayı zorlaştıran bir özelliğe sahiptir. Le Play, bu zorluğu aşmak için, analizlerini toplumun en küçük birimi kabul ettiği aile üzerine yoğunlaştırır. Ayrıca aile üzerine yapılan sosyolojik araştırmalar nicel verilere ulaşmayı da mümkün kılacaktır. Aile bütçelerini esas alarak, gelir ve giderleri analiz ederek, aile tipleri üzerine genellemeler yapmanın mümkün olduğunu düşünmektedir (Tüfekçioğlu, 1998: 21-2; Çağatay, 1968: 253).

Le Play'e göre üç aile tipi bulunur: 1) ataerkil aile; 2) kök aile; c) kararsız aile (Kösemihal, 1989: 305). Doğal çevre, arazinin yapısı ve iklim koşullarının aile yapısı üzerine etkileri de araştırma konusu olmuştur: bozkırlarda ataerkil aile tipinin, deniz kıyılarında ise kök ailenin yaygın olduğu belirtilmiştir (Çağatay, 1968: 254-5).

Ataerkil ailede miras kuşaktan kuşağa geçerken; kararsız ailede mirasın tüm evlatlar arasında eşit biçimde paylaşıldığı bilinmektedir. Kök ailede ise miras seçilmiş bir evlada geçer. Seçilmiş evlat mülkiyetten pay almayan kardeşlerine yardım sağlamakla yükümlüdür. Mirastan pay almayanlar baba topraklarının dışında yeni fırsatlar arayışına koyulur. Kök aile bu özelliğiyle hem aile topraklarının/işletmesinin parçalanmasını önlemiş hem de bireysel girişime imkân sağlamış olur. Kök ailede aile bireyleri hep bir arada çalışmalarına rağmen, iş dağılımı sonucu bireyler belli alanlarda uzmanlık kazanır. Kök ailede bireyler arasında "dayanışma sağlanmakta, aynı zamanda bireyler kendi ken-

dilerine yeterli hale gelmekteydi. Kök aile az sorunlu, çatışma düzeyi düşük aile olarak tanımlanmıştır (Özavcı, 2007: 237-8). Kök aile, bir yandan Allah'a ve baba otoritesine bağlılığı mümkün kılarak geleneğin devamını, ahlâkî kontrolü ve dayanışmayı sağlarken, öte yandan mirasın parçalanmadan kuşaklara geçmesini mümkün kılarak üretim ilişkilerinde dirlik-düzen sağlar (Kösemihal, 1989: 305). Le Play'e göre en sağlıklı aile tipi kök ailedir. Onun bu inancı, modernliğin eşitlik ilkesinin kararsız aileyi yaygınlaştırarak, aşırı bireyselleşme ve atomlaşmaya (toplumsal parçalanmaya) yol açacağı kaygısını taşır. Kararsız aile daha çok, sanayi bölgelerinde özgür erkek ve kadınların bir araya gelmesi ile oluşur. Bu ailede ataerkil otoritenin olmayışı, güçlü bir ahlâkî otorite olmaması ve çocukların ihtiyaçlarının karşılanmaması anlamına gelmektedir. Bu hedonist bireycilik Le Play'i endişelendirmiştir (Özavcı, 2007: 238). "Le Play pragmatik düşüncesinin neticesi olarak patriarkal aile ile kök aileyi idealize etmiş, kararsız aileyi de yerin dibine geçirmiş, bütün günahları adeta ona yüklemiş" (Kösemihal, 1950:120) muhafazakâr bir kimliğe sahiptir.

Le Play, aile tiplerinden hareketle bir sosyo-ekonomik istikrar kuramına/ideolojisine ulaşır. Bu kuram, yüzyıllardır insanlara denge içinde yaşama imkânı sunan ataerkil aile yapısını, modern zamanlarda da toplumsal dengenin anahtarı olarak sunar. E. Burke, J. de Maistre ve L. de Bonald gibi muhafazakâr düşüncenin öncülerinden alıntılar yapan Le Play'in aile çözümlemesi, toplumsal istikrarın formülünü içeren kılavuza, içinde liberal unsurlar barındıran bir muhafazakâr ideolojiye dönüşmüştür (Akkaya, 2005: 10; Özavcı, 2007: 239). Bu ideoloji ile sosyoloji arasındaki sınır belirgin değildir. Zira Le Play, Auguste Comte gibi, "toplumdaki hastalığın bilim yoluyla düzeleceğine inanmıştır" (Kösemihal, 1989: 303).

Le Play'in takipçileri, Paul Descamps, Henri de Tourville ve Edmond Demolins'tir. Bu isimler, Le Play sosyolojisinin ayrışmasına neden olmuştur. Descamps, Le Play'in yöntem konusundaki izleyicisi olmuş ve tecrübî sosyolojiyi geliştirmeye çalışmıştır. Le Play'den sonra, Science Sociale ekolünün başına gelen de Tourville ise gözlem ve anketçilikten uzaklaşarak tarihsel ve kuramsal bir sosyoloji geliştirmeye çalışmıştır. Demolins de Tourville'in yanında yer alacaktır (Kösemihal, 1950: 121). Prens Sabahattin bu tarihsel ve kuramsal Le Playcilerden (özellikle de Demolins'ten) etkilenmiştir.

De Tourville dörtlü bir aile tipolojisi yapar: a) ataerkil aile, b) yarı ataerkil aile [kök aile-I], c) bireyci aile [kök aile-II], d) kararsız aile. Kök aileyi yarı ataerkil aile ve bireyci aileye ayıran de Tourville, Le Play'in gelenekselci ve muhafazakâr toplumsal anlayışından uzaklaşarak, "özel hayatta *kişisel girişkenliğe*, genel hayatta da *merkez dışılığa* önem veren ilerlemeci (değişim yanlısı) bir kuramı, yani bireyciliği ileri sürmüştür" (Kösemihal, 1989: 308). E. Demolins, de Tourville'in aile tipolojisini olduğu gibi kabul eder (Kösemihal, 1989: 305)

ve bu aile tipolojisinden hareketle bir toplum tipolojisi yapar. Le Play'in sosyal istikrar kuramı, Tourville ve Demolins'in elinde dönüşüme uğrayarak, bireyci aile üzerine temellenen modern bir iktisadî kalkınma kuramına/ideolojisine dönüşür. Bu kuram, geleneğin devamını savunan bir muhafazakârlık değil, yeni bir insan tipinin oluşturulmasını savunan bir Liberalizm öngörür.

Science Sociale ekolü içinde en önemli toplum sınıflaması, Demolins'e aittir. Daha sonra Prens Sabahattin tarafından da benimsenecek olan bu ikili sınıflamada toplumlar, *kamucu toplum (communautaire/tecemmüî/cemaatçi/bütüncü)* ve *infiradîtoplum (particulariste/bireyci)* olarak adlandırılır. Ekol içinde aile tiplerinin belirlenmesi, (özellikle de Tourville'in aile tipolojisi) Demolins'e toplum tiplerine ulaşma imkânı verecektir. *Kamucu toplumlar* ataerkil aile yapısının ve merkeziyetçiliğin hâkim olduğu Doğu (Doğu ve Güney Avrupa, Asya, Afrika, Orta ve Güney Amerika) toplumlarıdır. Ataerkil aile yapısı bireysel girişimi engellediği için, kamucu toplumlarda toplumsal değişme imkânsızdır. Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ise "şahsî teşebbüs sahibi fertlerden teşekkül etmiş, *âdem-i merkeziyete* dayanan, *bireyci toplumları* oluşturur. Bireyci aile, özgürlüğünü kısıtlamadan bireye güven sağlayan bir kaynak olarak değerlendirir. Bu kaynak, bireylerin girişimcilik risklerini üstlenmesini teşvik ederek toplumsal ilerlemeyi mümkün kılacaktır" (Kösemihal, 1950: 122). De Tourville ve arkadaşları liberal bir söylemle, bireysel olmayan, bireysel eylemleri aşan her şeyi, her türlü devlet işlerini, her türlü ortaklıkları, kamucu (communautaire) girişimler olarak adlandırıp değersizleştirme yoluna gittiler. *Science Sociale* liberal iktisadın ısrarlı bir savunusunu yapmıştır. Bireysel girişimi ve özgürlükleri engelleyen her türlü devlet faaliyetini şiddetle eleştirerek, serbest rekabeti savunmuşlardır (Kösemihal, 1989: 308-311).

Demolins, *Science Sociale* ekolünün fikirlerini kitlelere ulaştırmaya çalışan eserler kaleme almıştır. Demolins eserlerinde toplumların genel karakterlerini birey ve aile gibi küçük birimlerden aldığı temasını işlemiştir. Birey ve ailenin iyiliği ve refahı, nihaî olarak topluma yansır. Bunu görmeden toplum adına bireyi veya aileyi feda etmek, toplumsal sorunların kaynağını yanlış yerde aramaya yol açar (Mardin, 2010: 295). *Anglo-Saksonların Muvaffakiyetinin Nedenleri (A Quoi Tient La Superiorite des Anglo-Saxons)* adlı kitap bu eserler arasında en popüler olanıdır. Demolins bu kitapta Fransa ve İngiltere toplumlarını karşılaştırarak, Fransız toplumunun sorunlarını teşhis etmeye ve bu sorunlara çözüm bulmaya çalışır. Demolins'e göre Fransız toplum yapısı kamucu niteliktedir; bireyler sorunlarını kendileri çözme yerine, sırtlarını topluma dayama eğilimindedirler. İngiliz toplum yapısı ise bireycidir; bireyler toplum karşısında özgürdürler, kendi çabaları aracılığıyla bir yere gelirler. Fransa'da kolektif ruh yüceltilirken, İngiltere'de bireysel girişime engel olmayan bir kamu yapılanması mevcuttur.

Science Sociale ekolü, Fransız toplumundaki kararsız aile tipinin yaygınlığından büyük endişe duyduğu için, eğitim sorunlarıyla yakından ilgilenmiştir. Kararsız aile, toplumun ihtiyaç duyduğu nitelikte sorumluluk sahibi ve girişimci bireyleri yetiştiremediği için, bu sorumluluk eğitim kurumlarına yüklenmelidir. Sorunun çözümüne katkıda bulunmak ve bir model oluşturmak için, 1899 yılında Demolins *Ekole des Roches* adlı özel bir okul kurmuştur (Kösemihal, 1989: 311).

De Tourville ve Demolins'in Le Play'in toplum felsefesinde yaptığı değişiklikler, onların modernleşme süreci içindeki bireyselleşme olgusunu daha derinlikli olarak analiz etmelerinin sonucudur. Bu analiz, bireyselleşme olgusunun tersine çevrilemezliğini görmelerini sağladığı kadar, bireysel girişimin toplumsal kalkınma açısından sunduğu imkânları da görmelerini sağlamıştır. Le Play bireyselleşme olgusunu arızî bir durum olarak değerlendirmekte ve Feodal yapının yeniden istikrara kavuşturulmasını mümkün görmekteydi. De Tourville ve Demolins ise tıpkı A. de Tocqueville ve E. Durkheim gibi bireyselleşme olgusunun modernleşme olgusunun olağan bir sonucu olduğunu kavramışlardır. Bencil bireylerin oluşturduğu "kararsız aile"ye yöneltmiş oldukları eleştirilerle, bireycilik ile bencillik arasına sınır çekmeye çalışmışlardır.

Modernleşme sürecindeki bireyselleşme olgusunun analizi Fransız sosyolojisinin ana konularından biri olmuştur. Le Play, "bireyselleşme sorunu"nun ataerkil aile ve kök ailenin güçlenmesiyle çözüleceğini düşünmüştür. Durkheim ise bireyselleşme olgusunun ailenin ahlâkî kontrol işlevini ve kolektif sorumluluk duygusunu giderek zayıflattığını gözlemlemiştir. Ailenin tekrar güçlü bir ahlâkî kontrol aracı hâline gelmesinin mümkün olmadığını düşünen Durkheim, çözümü modernliğin kendi içinde arayarak, meslek kuruluşlarının ahlâkî kontrol ve sosyal dayanışmayı gerçekleştirecek biçimde yapılandırılmasını savunmuştur. Bu yarı-kamusal nitelikli meslek kuruluşları ile yeniden aidiyet kazanan bireyler, hem "anomi"den hem de merkezîleşme eğilimi içindeki devletin baskılarından kurtulmuş olacaktır. Durkheim'ın sosyal sorunların çözümünde meslek kuruluşlarına yaptığı güçlü vurgu Sosyalizm ve çoğulculuk karşıtlığını içerir. Meslek kuruluşları işçiler ile işverenler arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde kilit rol oynayacağı ve her iki kanada ortak bir aidiyet kazandıracağı için sınıf kavgası zayıflayacaktır. Meslek kuruluşlarının ön plana çıkarılması, Durkheim'ın modern insanın boş zaman faaliyetlerine ve bu faaliyetler eksenindeki örgütlenmelerine kuşkulu bakışının göstergesidir. Modernleşme sürecinde bireyselleşme olgusunun kaçınılmaz olduğunu düşünen Tocqueville, 1840'larda Amerikan toplumunu inceleme imkânı bularak, Amerikan demokrasi kültürünün ürünü olan sivil toplum kuruluşlarının (dernekler, gazeteler vb.) bireyin atomlaşmasını önleyecek yeni dayanışma imkânları sunduğunu gözlemlemiştir. Ayrıca de Tocqueville'e göre, bu sivil toplum kuruluşları birey ile devlet ara-

sında aracı kurum işlevi de görerek, modern siyasal yapı içinde bireyin güçsüzleşmesini önlemektedir. Ona göre, bireyleri boş zamanlarında örgütleyen sivil toplum kuruluşları, çoğulculuğu mümkün kılan bir sosyalleşme ve toplumsal bütünleşme aracı olmaktadır. De Tocqueville *Amerika'da Demokrasi* adlı kitabında Anglo-Sakson bireyciliğinin ampirik bir betimlemesini yapmakla yetinmemiş, aynı zamanda bu yapının diğer toplumlar için model olabileceğini savunmuştur. Ona göre Amerikan toplumu, bireyselleşme olgusunun beraberinde getirdiği sorunlarla baş etmenin başarılı yollarını kendiliğinden bulmuştur. Devletin özgürlükleri teşvik eden hukukî düzenlemeleri yapma dışında bu sürece bir katkısı olmamıştır. Tocqueville'e göre; Amerikan demokrasi kültürü, demokrasinin bir yönetim modeli olmanın ötesine geçerek, eşitliği, çoğulculuğu, girişimciliği, sosyal dayanışmayı sağlayan ve sivil toplumu güçlendiren bir toplum modeli hâline gelmesini sağlamıştır.

OSMANLI'DA İLM-Î İÇTİMA AKIMI

Le Play ve *Science Sociale* ekolü, özgün metodolojik yaklaşımının yanı sıra, sahip olduğu tarih ve toplum felsefesiyle de sosyoloji tarihinde anılmaya değer bir ekoldür. Bu sosyoloji Osmanlı'da "oldukça etkili olmuştur". Osmanlı aydınları Descamps'ın tecrübî sosyoloji yaklaşımından ziyâde, ekolün ilkelerini basitleştirip, popülerleştiren Demolins'in çalışmalarına daha yakın durmuşlardır. Bu aydınlar arasında Paris'te bulunan Prens Sabahattin ve arkadaşlarının özel bir yeri vardır. Prens Sabahattin *Science Sociale Derneği'ne* üye olmuş (Kansu, 2009: 157) ve Demolins'in eserlerinin yayınlanmasına para desteği sağlamıştır (Durukan, 2009: 151).

Prens Sabahattin ve arkadaşları, Science Sociale sosyolojisinin Osmanlı'nın modernleşme sürecindeki önemli sorunlarını teşhis etme imkânı verdiğini düşünmüş ve sosyolojik ilgilerini politik ilgilerinin hizmetine sunmuşlardır. Prens Sabahattin ve arkadaşları, Le Play'in ve *Science Sociale*'ın sosyolojik yönteminden ziyâde, tarihsel sosyolojik çözümlemelerinden etkilenmiştir. Prens Sabahattin'deki *âdem-i merkeziyet* ve *teşebbüs-i şahsî* kavramları Demolins'in *bireyci toplum* tipi çerçevesinde inşa edilmiştir. Kurmuş olduğu *Teşebbüs-i Şahsî ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti* de *kamucu toplum*dan *bireyci toplum*a geçmeyi hedef edinmiştir. Cemiyet etrafındaki kişiler *Science Sociale* sosyolojisinin takipçileri olduğu için, *meslek-i içtima-î akımı* olarak adlandırılmıştır. Prens Sabahattin (Demolins gibi), Anglo-Sakson ülkelerin üstünlüğünü inceleyen yazılar kaleme almıştır. Bu yazılar Sabahattin'in "Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişimi için bir kuram geliştirme" arzusunun ürünleridir (Hanioğlu, 1985: 382). Prens, Osmanlı toplumunda modernleşme sorunlarının çözümünde iki anahtar

düzenleme yapılması gerektiğine vurgulamıştır: Özel mülkiyetin yaygınlaştırılması ve girişimci karakter eğitiminin sağlanması (Akkaya, 2005: 111).

Prens Sabahattin İngilizlerin üstünlük nedenleri arasında *teşebbüs-i şahsî (bireysel girişim)* kültürü kadar, *âdem-i merkeziyet (decentralization)* uygulamasının da yer aldığını düşünmektedir (Hanioğlu, 1985: 383). Bireysel özgürlükler kadar, yerel ve kültürel özgürlükler de değerli bulunmaktadır. Sabahattin *âdem-i merkeziyet* ilkesini savunmasından dolayı hem politik hem de bilimsel eleştiriye uğramıştır. Politik eleştiri yöneltenler, *âdem-i merkeziyet* ilkesinin azınlıkların ayrılıkçı eğilimlerini teşvik edeceği endişelerini dile getirmişlerdir. Bilimsel eleştiriyi yöneltenler ise Prens Sabahattin'in modernleşme ve uluslaşma sürecinde devletin (İngiltere de dâhil olmak üzere) her yerde merkezileşmesinin *kaçınılmazlığı*'nı görmekten âciz kaldığını ileri sürmüşler. Prens Sabahattin ise merkezîleşmenin yaygınlaşmasının doğurduğu, idarî bürokrasinin ağır işlemesi, gücün tekelleşmesi (Hanioğlu, 1985: 383) kamucu değerlerle toplumun türdeşleştirilmesi (Keyder, 2003: 10) gibi olumsuz sonuçları eleştirerek, *âdem-i merkeziyet* ilkesini savunmaktadır.

İlm-i içtimacılar II. Meşrûtiyet öncesinde yoğun bir siyasî faaliyet içinde olmuşlardır. *Teşebbüs-i Şahsî ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti*'nin savunduğu ilkeler, mevcut siyasal yapıyı kökten eleştirdiği ve farklı bir siyasal model önerisinde bulunduğu için, bir siyasî parti görünümündedir. II. Meşrûtiyet'in ilanıyla iktidarın *İttihatçıların* eline geçmesiyle uzun bir süre, haklarında *İttihatçıların* başlattığı dezenformasyon ve sindirme kampanyalarının da etkisiyle, sessizliğe bürünen grup, Mütareke Dönemi'nde *Meslek-i İçtimai Derneği*'ni kurmuş, *Meslek-i İçtimai* Dergisi'ni ve *Müşahede* dergisini yayınlamaya başlamıştır. Bu arada Prens Sabahattin daha önce dile getirdiği fikirleri, *Türkiye Nasıl Kurtulabilir?* adlı risalesinde daha sistematik ve ayrıntılı hâle getirerek 1918'de yayınlama imkânı bulmuştur. Cumhuriyet Dönemi'nde, Le Play ve *Science Sociale* ekolünün metodoloji ve felsefesi İhsan Sungu, Avni Başman, Nafi Atuf ve Mehmet Ali Şevki tarafından temsil edilmiştir (Hanioğlu, 1985: 386; Kösemihal, 1950: 128).

SABAHATTİN'İN SOSYAL BİLİM (SOSYOLOJİ) ANLAYIŞI VE TOPLUM TİPOLOJİSİ

Prens Sabahattin *Türkiye Nasıl Kurtulabilir?* (2002) adlı risalesinin başında, *Sosyal Bilim'i (İlm-î İçtima'ı)*, "olayları birbirine bağlayan ilişkileri ve bu ilişkileri yöneten kanunları keşfetmek; bu sayede, geleceği derece derece anlamak" olarak tanımlar. Ona göre, bir toplumun geleceğini kurtarma, sosyal evrime ve ilerlemeye ayak uydurma, *Sosyal Bilim*'in "keşfettiği doğal gerçeklere

dayanmakla mümkün"dür (s.10-1). Osmanlı'nın kurtuluş imkânlarının ortaya konulmaya çalışıldığı 40 sayfalık risalenin 15 sayfası, *Sosyal Bilim*'in ne olduğunu ve yöntemini açıklamaya ayrılmıştır. Bu durum, hem Prens Sabahattin'in bilime verdiği önemi hem de Osmanlı'nın toplumsal sorunları üzerine söylediği sözlerin, bilimsel bir temelinin olduğunu kanıtlama yönünde yoğun bir çaba içinde bulunduğunu gösterir.

Sabahattin için *Sosyal Bilim*, sosyoloji değildir. Sosyolojinin "soyut ve hayalî konularla dolu bir sosyal felsefe" olduğu belirtilirken, *Sosyal Bilim (ilm-i içtima)* ise "kimya kadar pozitif bir bilim" değerinde görülür. Sosyal Bilim, özel bir analiz yöntemine sahiptir ve gözlem tekniğine dayanmaktadır. Bilimsel gözlem, belli bir olayın nedenini tam olarak anlama ve tekrarlanan gözlemler sonucu sınıflama yapma ve senteze ulaşma imkânına sahiptir. Prens Sabahattin'e göre sosyoloji, "sosyal konuları yalnız genel ve ortalama ve ister istemez yüzeysel biçimde kavradığı için meşgul olduğu konuların ruhuna kesinlikle inemez" (Sabahattin, 2002: 11). *Sosyoloji*ve *Sosyal Bilim* ayrımı yapan Prens Sabahattin, Spencer, Tarde ve Durkheim gibi isimlerin monografik çalışmalar yapmadan toplum hakkında geliştirdikler düşüncelerin tutarsızlığına ve bu tutarsızlığın Le Play tarafından geliştirilen uygulamalı sosyoloji yöntemiyle gideri leceğine dikkat çekmek istemektedir.[1] Ayrıca Demolins'in *tecemmüî (kamucu) toplum* ve *infiradi (bireyci) toplum* olarak tasnif yaptığı ikili toplum tipolojisinin, başkaları tarafından geliştirilen toplum tipolojilerinden daha bilimsel olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre, bu tipoloji mevcut toplumların *tecemmüî* ve *infiradi* yapıdan hangisine daha yakın olduğunu; "sosyal gelişmenin hangi yapıdan doğduğunu, sosyal gelişmeyi gerçekleştirmek için hangi yapıya doğru yürümek gerektiğini" anlama imkânı verir (Sabahattin, 2002: 12-4). Sosyal gelişmenin yönünü bilmek, modernleşme sürecinde yapılacak reformlara ışık tutacak ve sorunların çözümü için doğru sentez yapmayı sağlayacaktır. Bu, Prens Sabahattin'in *ilm-içtima* ile ilişkisinin oldukça pragmatik olduğunu gösterir. Zira savunusunu yaptığı bilim ona, doğru bir toplum mühendisliği yapma, *sosyal evrim*in ve *ilerleme*nin yönünü kavrama imkânı verecektir. *Sosyal Bilim*, göstermektedir ki; "ilerleme, zamanın gerçek ihtiyaçlarına ve pratiklerine uymakla başarılabilir, bu da ancak sosyal evrimin yarattığı bireyci yapıya doğru yürümekle mümkündür" (Sabahattin, 2002: 21).

Prens Sabahattin'in hiçbir bir sosyolojik araştırma yapmamış olması, Türk sosyoloji tarihi incelemelerinde, kendisine yöneltilen eleştirilerin başında gelir. Bu eleştiriler, gerçekliğin bir boyutunu gösterir; diğer boyutta ise hayatı boyun-

1. Günümüzde Sosyal Bilim (Science Sociale, İlm-i İçtima) ve Sosyoloji ayrımı yapılmamakta. Bunun yerine uygulamalı sosyoloji, sosyolojinin yaygın bir türü olarak kabul görmektedir.

ca hiçbir sosyolojik araştırma yapmayan Sabahattin'in uygulamalı sosyolojiye büyük önem vermiş ve yakın arkadaşlarını buna teşvik etmiş olmasıdır (Keser, 2002: 4; Hanioğlu, 1985: 386).

SABAHATTİN SOSYOLOJİSİNDE SİYASAL YAPI VE ÂDEM-İ MERKEZİYET

Prens Sabahattin sosyal evrimin *kamucu yapı*dan *bireyci yapı*ya doğru tekâmül ettiğini, Osmanlı toplumunun da bu değişime ayak uydurması gerektiğini belirtir. Ona göre, kamucu yapı, "siyasî zorbalık ve sosyal bayağılaşma" üretir. Şeklî bir Meşrûtiyet getirmekle zulüm, baskı ve anarşiden kurtulmak mümkün değildir. Gerçek Meşrûtiyet, "halkın yönetimi teftiş edebilmesidir". Bu da özel hayatta özgür ve girişimci olmakla mümkündür. Mevcut "sosyal yapımızda bulunan cemaatçilik, yönetimi daima bireylere hâkim kılıyor" (Sabahattin, 2002: 16-7). *Kamucu yapı* "dayanak noktalarını daima kendileri dışında arayan bireylerden oluşmuş, *tembel bir toplum*"dur. *Bireyci yapı* ise "dayanaklarını kendi kendilerinde keşfeden üstün kişilerden oluşmuş bir *fa-al toplum*"dur. *Bireyci yapı* "kişisel girişim ve özel mülkiyet yaratan özel işletme tarzından oluşur" (Sabahattin, 2002: 19). Kamucu toplumlarda Nepotizm ilkesi, bireyci toplumlar ise girişimcilik ve liyakat ilkesi hâkimdir: "Kamucu yapıda varlık sorunu, yani mülk edinme sorunu aile, kabile, parti veya devlet topluluğuna dayanma yoluyla çözülmeye çalışır. Bireyci yapıda ise birey varlık problemini, daha doğrusu bütün yaşam işlerini kişisel gücü ve özel girişimleriyle halletmeye meyillidir. Kamucu yapılarda özel ve kamusal hayatı yönlendirenler, bireylerin hareketsizlik ve yeteneksizliğini ortadan kaldırmayı amaç edinmekte, ancak sonuçta bireylerin hareketsizlik ve yeteneksizlikleri devam etmektedir". Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtulabilir?* adlı risalesinde, "Doğu, tam olarak cemaatçi yapının, Batı ise bireyci yapının etkisi altındadır" yargısını dile getirir. Hemen bir sonraki paragrafta bu yargıyı açıklama ihtiyacı hisseder: Asya'nın tamamı, Avrupa'nın ise Doğusu ve Güneyi kamucu; Avrupa'nın Batısı ile Kuzey Amerika toplumları ise bireyci yapıya sahiptir (Sabahattin, 2002: 22-3). Yani bireyci yapı Anglo-Sakson coğrafyasının bir ürünüdür. Devlet ile birey arasındaki ara kurumları yok eden Fransız/cumhuriyetçi bireycilik anlayışının, kamunun birey üzerindeki tahakkümünü sorgulamadığı ve kişisel girişimi teşvik etmediği için son tahlilde kamucu olduğunu düşünmektedir. Bu düşünce, *Eski Rejim ve Devrim* ile *Amerika'da Demokrasi* kitaplarında XIX. yüzyıl Fransız toplumu ile Anglo-Sakson toplumlarının (İngiltere ve Amerika) karşılaştırmalı analizini yapan de Tocqueville'in tespitleriyle büyük benzerlikler gösterir.

Prens Sabahattin'e göre, bireyci bir toplum, yani "özel hayatın özgürlüğü ve sağlamlığı", *âdem-i merkeziyet*çi bir idare tarzını gerektirir. Devlet bireylerin üstünde değil, hizmetindedir, siyasî gücün yetkisi "kamusal işlerin idaresiyle sınırlı"dır. Özel hayatın üstünlüğü, siyasî gücün görevlerini sınırlamayı gerektirir. Devlet faaliyeti, "özel ve yerel faaliyetle yerine getirilmesi mümkün olmayan işleri kapsayacak biçimde" sınırlandırılmalıdır (Sabahattin, 2002: 37).

Sabahattin'in literatüründe *âdem-i merkeziyet*, "halkın kendi kendini yönetmesi" ve "self government" anlamlarına gelmektedir. Bu sorumlu, keyfi uygulamalara imkân tanımayan, erk ayrımına dayalı bir yönetimdir. Merkezî yönetimlerde kamusal hayat özel hayatı tahakküm altına alır, bireyci toplumlarda görülen âdem-i merkezî yönetimler ise özel hayatın kamusal hayata karşı gerçekleştirdiği üstünlükten doğmaktadır. Sabahattin, *halkın kendi kendini yönetmesi* ilkesi ile *millî egemenlik* ilkesi arasındaki ayrım üzerinde durur. "Halkın kendi kendini yönetmesi, bireyci toplumların kamusal hayatını oluşturan bir olgudur. Millî egemenlik ise cemaatçi zihniyette ortaya çıkan kısır bir teoridir." Birincisi İngiltere'de olduğu gibi özel hayat karşısında sınırlandırılmış iken, ikincisi Fransa'da olduğu gibi özel hayatı tahakküm altına alır (Sabahattin, 2002: 38-9). Devletin kişisel tercihlere, yaşam tarzlarına ve kültürlere müdahale ederek toplumu türdeşleştirmesi; yaşam tarzı, dünya görüşü ve kültür dayatması gibi politikalar nereden kaynaklanırsa kaynaklansın kabul görmez. Prens Sabahattin, Cumhuriyetçi değerlerden ziyâde Demokratik değerlerin; tekkültürcülüğün karşısında çokkültürcülüğün; devletçiliğin karşısında bireyciliğin; yerellikten ziyâde evrenselciliğin; geleneğin karşısında modernliğin savunusunu yapmıştır. Ancak onun modernlik savunusu, Fransız Devrimi ile başlayan merkeziyetçi örgütlü modernlik paradigması değil (Wagner (2005: 41), Anglo-Sakson dünyasının modernlik paradigmasıdır.

Prens Sabahattin'in âdem-i merkeziyetçiliğinin kimlik ve kültürlerle ilgili iki boyutu vardır. O geleneksel kültürü ne kutsallaştırır ne de yok sayar. İnanç gruplarının ve etnik grupların siyasal bir program çerçevesinde bastırılmasına karşı çıkar. Bu anlamda, Otoriterizmin ve Totalitarizmin her çeşidine karşı güçlü bir itirazı vardır. Gündelik ya da kamusal yaşamın aşırı politik düzenlemelere tâbi tutulmasını –bu düzenlemeler hangi siyasal ideoloji adına ya da hangi yönetim biçimiyle yapılırsa yapılsın- sert biçimde eleştirir. O, Osmanlı coğrafyasındaki belli bir kültürün korunması ya da yüceltilmesinin sözcülüğünü değil; Osmanlıların topyekûn kurtuluşunun sözcülüğünü yapar (Akkaya, 2005: 112). Modernliğin milliyetçilik unsurunu değil, özgürlük ve kalkınma unsurunu önemser. Mardin (2003: 100)'e göre, Meşrûtiyet mücadelesi vermiş *Jön Türkler* arasında, *hürriyet teorisi*ne sahip olan tek isim Prens Sabahattin'dir.

Âdem-i merkeziyet düşüncesi, *teşebbüs-işahsî* düşüncesiyle birlikte düşünüldüğünde, özel hayatın kamusal hayata üstünlüğünü ve farklı yaşam tarzlarının meşrûluğunu imler. Sabahattin geleneksel patrimonyal devlet anlayışını XX. yüzyılda sürdürülemez olarak görür. Diğer yandan modern otoriter (ve totaliter) devlet biçimlerinin bireysel özgürlük ve üretkenlik için tehdit oluşturduğunu görmüştür.

Prens Sabahattin, siyasal yapının, bugünün literatüründe *yerinden yönetim* olarak adlandırabileceğimiz *âdem-i merkezi* tarzda teşkilatlanmasını savunmuştur. Vilayetlerin yönetiminde *âdem-i merkeziyet* ilkesi ile birlikte *tevsi-i mezuniyet (yetki genişliği)* ilkesine de vurgu yapar (Sabahattin, 2007: 144).

Onun merkeziyetçilik karşıtlığının temelinde, hem patrimonyal devlet geleneğine hem de modern devlet bürokrasine yönelik eleştiri yer alır. Mevcut Osmanlı Devleti, geçiş sürecinde olduğu için, hem patrimonyal devletin hem de bürokratik devletin olumsuzluklarına sahiptir. Bürokratik elitler arasında yer almak, liyâkatle değil, himaye ile olmakta; buna rağmen memleketin zeki çocukları için devlet memurluğu cazibesini korumaktadır. Merkezi yönetimlerde bürokrasinin gelişmeye ket vurucu rol oynadığını savunmaktadır (Erkul, 1996: 120). Ona göre, "düzenleme yeteneğinden ve etkinlikten mahrum olan merkeziyetçilikten düzenleme yeteneğine ve etkinliğe sahip bir *âdem-i merkeziyete* geçmek" gerekir (Sabahattin, 2002: 43).

İttihatçılar, *âdem-i merkeziyet* anlayışını, muhtariyet yönetimi savunusu olarak anlamış ve Prens Sabahattin'in siyasî itibarını düşürmek için yoğun bir karşı propaganda faaliyeti yürütmüştür. Prens Sabahattin ise yayınlamış olduğu broşürlerde âdem-i merkeziyetten kastının, "siyasi değil, idari *âdem-i merkeziyet*" olduğunu; bunun da valilere yetki vermek, vilayet meclisleri açmak, kamu harcamalarının tayini ve denetiminde halkın rol almasını sağlamak gibi anlamlarının olduğunu belirtmiştir (Kösemihal, 1950: 125-6; Hanioğlu, 1985: 384).

O, *âdem-i merkeziyetçilik* ilkesiyle kamu imkânlarının rasyonel kullanımını amaçlar. Muhalifleri ise *âdem-i merkeziyet*çilik düşüncesini, etnik ve dinî farklılıkların ayrılıkçı taleplerine hizmet edecek bir program olarak algılar ve endişe duyar. Sabahattin *bölgesel planlama* ve *bölgesel kalkınma* gibi hedefleri olan, ekonomik ağırlıklı bir kaygıdan hareket etmesine karşın, muhaliflerinin kaygıları siyasî ağırlıklıdır (Akkaya, 2005: 111). Sabahattin, *âdem-i merkeziyet* uygulamasıyla, farklı unsurların siyasal katılımının mümkün hâle geleceğini, farklılıklar üzerinde baskı uygulamayan bir ulus oluşabileceğini, böylelikle "İmparatorluğun dağılmaktan kurtulacağını" düşünmüş ve bu düşüncesini hep açık biçimde savunmuştur (Erkul, 1996: 90). Osmanlı Devleti'nin tüm Osmanlı unsurlarına ait olduğu prensibine bağlı kalarak, "bütün unsurların kardeşliğini ve eşitliğini" korumaya çalışmıştır (Somel, 2009: 109).

SABAHATTİN SOSYOLOJİSİNDE EKONOMİK YAPI VE TEŞEBBÜS-İ ŞAHSÎ

Prens Sabahattin'e göre, Osmanlı'nın ve diğer Doğu toplumlarının geri kalmışlığının temelinde, kamuculuk sorunu yatmaktadır. Bu sorunun çözümünü, kamucu toplum tipinden bireyci toplum tipine geçmekte görür. Bireyci toplum tipine uygun siyaset tarzı, *âdem-i merkeziyet*çilik olarak adlandırılmıştı. Bu toplum tipine uygun olan ekonomi tarzı ise *teşebbüs-i şahsî*'dir. *Teşebbüs-işahsî* kavramı, "kapitalist ekonomik sistemin insan tipini" imler. Ekonomik hayatta bu ilkenin benimsenmesi, yerel zenginliklerin oluşumunu sağlayarak, ülkenin ekonomik geri kalmışlık ve dış borçlarla ayakta kalma kaderini değiştirme imkânı verecektir. Savunduğu *teşebbüs-işahsî* ilkesi, aslında toplumu bütünüyle değiştirme talebidir (Reyhan, 2009, 149). Bu ise eğitim aracılığıyla mümkün olacaktır.

Prens Sabahattin'e göre *teşebbüs-işahsî*, fertlerin aile, akraba, hükûmet gibi teşekküllere güvenmek yerine, muvaffakiyetlerini kendi teşebbüsünde aramaları anlamına gelir. Bireyci toplumlarda kişisel gelirin, ziraat, sanayi ve ticaret gibi üç temel kaynağı bulunur. Kamucu toplumlarda ise zenginliklerin kaynağı himayecilikte ve istibdada alet olmada aranmaktadır (Erkul, 1996: 122; Kösemihal, 1950: 125-6). Ona göre, devlet memurluğu girişimciliği ve özgürlüğü yok eder; fertlerin bağımsız ve üretici olduğu toplumlarda ise ilerleme hızı yüksektir. Bu nedenle, Tanzimat'tan itibaren memur yetiştirmeye odaklanan eğitim anlayışının yerini girişimci karakter kazandıran bir eğitim anlayışı almalıdır (Kösemihal, 1950: 128). O, memurları üretici tabaka arasında görmez. Türkiye'nin yeni bir medeniyet atılımı yapabilmesi için eğitim, aydın tüketiciler yerine, girişimci ve kapitalist ekonominin koşullarına ayak uydurabilen üreticiler yetiştirmeye odaklanmalıdır. Bu yönde İngiliz toplumunun örnek alınabileceğini belirtir (Sabahattin, 2002: 50-1).

Sabahattin *teşebbüs-işahsî* ilkesinin, ordu da dâhil olmak üzere, toplumun ve devletin her alanında başarılı sonuçları olacağına inanmaktadır. "Ordu kurmak kazanmayı en iyi bilen ve en çok kazanan müteşebbislerin harcıdır." İşletme liderliği ile askeri liderlik arasında kurulan bu benzerlik, bireyci eğitim anlayışının tüm eğitim kurumlarında yaygınlaştırılması gerektiği düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. O kışlayı da, "*şahsî* teşebbüs sahibi şahsiyetler yetiştiren bir mektep hâline sokmak lazım" geldiğini düşünmektedir (Kösemihal, 1950: 128).

Teşebbüs-işahsî düşüncesi, Adam Smith ve fizyokrat ekolün düşüncesiyle önemli benzerliklere sahiptir. *Teşebbüs-işahsî* ilkesi, bireyi mutlaklaştıran bir felsefî tarzda değil, toplumun ortak çıkarına uygun gerekçelerle savunulur. Bu savunun temelinde bir insan hakları ideolojisi değil, kalkınma ideolojisi vardır. Prens Sabahattin'in liberal iktisadın kurucu kişilerinden esinlenmediği bi-

linmektedir (Reyhan, 2009: 151). Onun ekonomi anlayışı, kendi gözlemleri ve Demolins'in kitapları üzerinde temellenir. Sabahattin'in vatanseverlik anlayışı da, Demolins'in Anglo-Sakson toplumlarda var olduğunu düşündüğü, özel hayatın bağımsızlığı üzerine kurulu vatanseverliktir. Burada devlet, bireye üstün bir değer değildir, meşrûiyetini bireyin varoluş hakkına bağlı kalmaktan alır. Bu ortamda vatana ve devlete olan sevgi, bireyin özgürlüklerinin korunuyor olmasından kaynaklanır (Ramsaur, 1972: 101).

Prens Sabahattin'in sahip olduğu kalkınma ideolojisi, onu özgürlük ile dayanışma arasında bir denge arayışına yöneltmiştir. Bu nedenle, kendisine yöneltilen en sert eleştiriler, *teşebbüs-işahsî* düşüncesine değil, *âdem-i merkeziyet* düşüncesine yöneliktir. Ancak bu ilke de eleştirilerden uzak kalmamıştır. *Teşebbüs-işahsî* ilkesi, "sosyal sorunları siyasî sorunların üzerine çıkardığı" ve "Türk toplumunun aile yapısına, çalışma yaşamına, üretim ve eğitim modeline" eleştirel yaklaştığı için, hoşgörüyle karşılanmamıştır (Akkaya, 2005: 12).

SABAHATTİN SOSYOLOJİSİNDE TOPLUMSAL DEĞİŞME VE BATILILAŞMA

Prens Sabahattin, yasal değişiklerle toplumsal yapıda ancak yüzeysel iyileşmeler sağlamanın mümkün olduğunu, siyasî kararlarla toplumsal yapıda değişikliğe gitmenin sıkıntılar doğuracağını sıkça işlemiştir. O hâlde arzulamış olduğu toplumsal değişim nasıl gerçekleşecektir? Onun toplumsal değişme için somut formüller öne sürdüğü söylenemez. Yeni toplumun oluşumu, yeni insan tipinin ortaya çıkmasıyla mümkün olacaktır. Yeni insan tipinin oluşumu ise özel mülkiyetin geliştirilmesi ve girişimci karakter kazandıran eğitim sistemine geçilmesini gerektirmektedir.

Prens Sabahattin'e göre Osmanlı'daki bütün sosyal sorunlar "yapı sorunu etrafında toplanır". Bu teşhisin ardından, tedavi yöntemi de açıklanır: "Cemaatçi yapıdan, bireyci yapıya geçmek". Bireyci yapıya geçmek, bir karakter eğitimi gerektirir. Okullarda "bireyci aile"yi oluşturacak bir eğitim verilmelidir. Bu tarz eğitime, İngiltere'deki *Public School*'ların model oluşturabileceğini; karakter eğitiminde öğrencilerin Anglo-Sakson eğitim ortamlarını, ailelerini, işletmelerini ve çiftliklerini yerinde görmelerinin katkısı olacağını belirtir (Sabahattin, 2002: 50-1). Savunduğu eğitim modeli akademik ve teorik bilgilerin aktarılması yerine, üretim tekniklerinin, ekonomik ilişkilerin ve girişimciliğin kazandırılmasını amaçlar.

Değişimde eğitimin öncü rolüne yapılan vurgu, eğitim kurumlarının devlet tekelinde (ya da en azından devlet denetiminde) olduğu modern dünyada Prens

Sabahattin'in, devlete değişimin planlanması ya da öncülüğü rolü verdiğini akla getirebilir. Ancak Sabahattin eğitim kurumlarının devletin elinde ya da denetiminde olmasını da eleştirmiş, bu alandaki inisiyatifin ailelerde ve yerel yönetimlerde olması gerektiğini savunmuştur (Sabahattin, 2002: 48).

Eğitim aracılığıyla kamucu toplumsal yapıdan, bireyci bir toplumsal yapıya geçişi öngören Sabahattin sosyolojisinin cevaplandırması gereken iki önemli soru bulunmaktadır: 1) Toplumsal yapıyı, iradî olarak değiştirmek mümkün müdür? 2) Anglo-Sakson bireyci toplum modeline geçiş, bir çeşit Batılılaşma (hatta İngilizleşme) anlamına gelmez mi?

Prens Sabahattin'e göre birinci sorunun cevabı olumludur: Bir yapıdan diğerine geçmek mümkündür: "iki yapı arasındaki ana farklılıkları oluşturan ana nedenler bilinmedikçe bir değişimin mümkün olamayacağı doğal! Fakat *Sosyal Bilim (ilm-i içtima)* sayesinde artık bu ana nedenler aydınlatılıyor ve gün yüzüne çıkan bu bilgiyle de bu zamana kadar insan iradesi dışında gerçekleşen bir sosyal değişimi bundan böyle insan iradesiyle gerçekleştirmek imkânına sahip oluyoruz" (Sabahattin, 2002: 26). Böylece, *ilm-i içtima* sayesinde Osmanlı toplumu geri kalmışlık kaderini değiştirebilecek ve ileri toplumlar arasındaki yerini alabilecektir. Bu değişimi sağlamanın hareket noktası, sosyal yapıyı oluşturan öğelerin (birey ve aile) değişimini sağlamaktır. Ülkenin kurtulabilmesi, yeni bir insan algısının yaygınlaşması, özel hayatı destekleyen "yeni bir zihniyet"in (Sabahattin, 2002: 42) kabullenilmesi ve bu zihniyete uygun insan yetiştirmekle mümkün olacaktır. Siyasal alanda ise kamucu idarî yapılanma biçimi, yerini bireysel katılıma ve özgürlüklere imkân tanıyan bir idare biçimine bırakmalıdır. Osmanlı toplumunun değişimi için iki temel uygulama gerekmektedir *âdem-i merkeziyet (yerinden yönetim)* ve *teşebbüs-işahsî (bireysel girişimcilik)* (Erkul, 1996: 124).

Prens Sabahattin'e göre ikinci sorunun, yani bireyci modeli kabullenmek, Batılılaşmak anlamına gelmez mi? sorusunun cevabı olumsuzdur. "Bireyci yapıya doğru yürümek Batılılaşmak demek değildir... Batılılaşmak gereğinden gelişigüzel söz etmek, öncelikle meseleyi yüzeysel bir bakış açısıyla görmektir. İkinci olarak, her ulusun geçmişteki ve şimdiki doğal ve sosyal çevresi bu ulusların kendilerine has özellikler göstermesini sağlıyor.... Demek ki hiçbir milleti taklide kalkışmakla o millet olamayacağımız gibi, yalnız milletimize sarılmakla da olduğumuzdan fazla bir şeye sahip olmayız". Bu cümlelerde Sabahattin'in hem taklide hem de kültür sınırlarını kalınlaştıran bir milliyetçiliğe uzak olduğu görülmekte. Amacının, Batı'da ilerleme ve kalkınma koşullarını sağlayan faktörleri araştırmak ve Osmanlı'nın ilerlemesi ve modernleşmesini sağlamak için bu faktörleri devreye sokmak olduğu anlaşılmakta. Ülkeyi "Batı'nın maddî ve manevî araçlarıyla donatmak" anlamına gelen "Batılılaşma fikri"ne karşı çıkıyor (Sabahattin, 2002: 21-2). "Batılılaşma fikri"ne

karşı olduğunu belirtmesine rağmen, Batı'nın belli bir coğrafyasındaki insan modelini Osmanlı'nın temel sorunlarını çözmede tek yol olarak göstermesi, Doğu'nun kendi kültürü ve geleneği içinde ilerleme imkânının bulunmadığını düşünmesi, bir Batılılaşma ideolojisine sahip olduğunu gösterir. Ancak bu, sınırlı bir Batılılaşma ideolojisidir. O, Tanzimatçılar gibi toptan bir Batılılaşmacı değil, Gökalp gibi bir sentezci olmasına rağmen, Gökalp kadar bile Batılılaşmacı değildir. Gökalp modernleşmenin Batı uygarlığını benimsemekle mümkün olacağını savunurken, Sabahattin böyle bir medeniyet zihniyeti değiştirmeyi bile gerekli görmemiştir. O, tarihten ve gelenekten Gökalp'in düşündüğü kadar bir kopuş öngörmez.

Türkiye Nasıl Kurtulabilir? sorusunu Osmanlı/Türkiye Nasıl Kalkınabilir? biçiminde anlamak yerinde olur. Cevabı gelenekte değil, Batı'da olan bir sorudur bu. Sabahattin Batı'nın ve Batı içinde İngiltere'nin tüm insanlığın kalkınabilmesi için gerekli formüle sahip olduğunu düşünür. Batı'nın veya Anglo-Sakson ülkelerin uygulamaya koyduğu kalkınma ideolojisinin tüm ülkelerde uygulamaya konulabilir, kültür bağımsız bir niteliğinin olduğunu düşünür. Bu nedenle, bireyci toplumsal yapıya geçişi, *âdem-i merkeziyet* ve *teşebbüs-i şahsî* ilkelerini savunmanın İngiliz yayılmacılığını, İngiliz hayranlığını veya İngiliz kültürünü savunmakla bir ilgisi yoktur. *Âdem-i merkeziyet* ve *teşebbüs-işahsî*" kültürü Anglo-Sakson ülkelerde uygulamaya konulmuş olmasına rağmen, İngiliz kültüründen arındırılarak, her bir toplumun doğal ve sosyal çevresine uygun olarak yeniden biçimlendirilebilir. Belli bir yaşam tarzı taklit edilmeyip, o yaşam tarzına üstünlük sağlayan ilkeler yöntemsel olarak kabul edildiğinde, bu alıntının kültürel özelliklerinden soyutlandığı söylenebilir. Eagleton (2005: 67)'in belirttiği gibi, insanî gelişime imkân vereceği düşünülen belli bir yaşam tarzının temel ilkeleri, bir toplumda ortaya çıkmış olmasına karşın, hemen hemen kültürsüzdür. Bu değerler "herhangi bir tikel yaşam biçiminin değerleri değil, yalnızca insan yaşamının değerleridir. Bu insanlığın kendini tümüyle cisimleştirmeyi seçtiği yer, Avrupa kültürü olarak bilinen özgül bir tarihsel kültür de olabilir. Ancak bunun tarihi nedenlerinin tamamen olumsal olduğu da iddia edilebilir". Kültürün evrensel değerleri "soyut olmadığından, bir yere yerleşmeden gelişemez". Sabahattin, Doğu toplumları ile Batı toplumları arasında bütüncül bir karşılaştırma değil, sadece toplumsal yapı karşılaştırması yapmış; sahip olduğu toplumun kültür ve inançlarını ötekileştirmemeye özen göstermiştir. Onun modelinde, Anglo-Sakson toplumlarından yapılan uyarlama, bireyci toplumun felsefi ilkelerinin nakledilmesi düzeyinde kalmakta, Anglo-Sakson yaşam kültürüne ve tarzına davetiye çıkarılmamaktadır.

SONUÇ

Prens Sabahattin Le Play ekolünün Türkiye'deki ilk temsilcisi olarak bilinmesine rağmen, bu ekolün üzerinde yoğunlaştığı uygulamalı sosyolojiye ve saha araştırmalarına önem vermemiş; anket tekniğinden yararlanmamış (Arı, 1986: 177), ardında sadece sosyolojik anlamda "tahkike muhtaç birtakım ıslahat programları" bırakmıştır (Kösemihal, 1950: 131). O, bilimi araç yaparak liberal ve bireyci değerlerin savunusunu yapmıştır. Bu durum, Türk sosyoloji tarihinde Prens Sabahattin'in adının doğrudan Le Play ile ilişkilendirilmesinin yanlış olduğunu gösterir. Prens Sabahattin'in sosyolojiye ilgisi, ikinci kuşak Le Playcilerden E. Demolins'in sosyal yorumlarıyla tanışmasıyla başlar (Hanioğlu, 2006: 93). Nitekim, 1940'larda Z. F. Fındıkoğlu'na yazdığı bir mektupta, "Le Playci olmaktan ziyâde, sadece *Science Sociale* taraftarı kalmayı kendi hesabıma tercih ederim" demiştir (Özavcı, 2007: 257-8). Sabahattin'in yaptığı bu tashihin, onun muhafazakâr ideolojiden ziyâde, liberal ideolojiye yakın olduğunu vurgulayan bir tashih olarak da düşünülmelidir.

Prens Sabahattin ve *ilm-i içtimacılar*, Demolins'in *tecemmüî (kamucu) toplum* ve *infiradi (bireyci) toplum* olarak tasnif yaptığı iki toplum tipolojisinin, başkaları tarafından geliştirilen toplum tipolojilerinden daha bilimsel olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu nedenle Demolins'in toplum tipolojisi ile Durkheim'ın toplum tipolojisi (mekanik dayanışma ve organik dayanışma) arasındaki benzerliklerin farklılıklardan daha çok olduğunu görememişlerdir. Ayrıca bilimsel hizipçilikleri diğer sosyologların empirik çalışmalarını, örneğin Durkheim'ın *İntihar* adlı çalışmasını görmelerine engel olmuştur.

Prens Sabahattin ve *ilm-i içtimacılar* "II. Meşrûtiyet öncesinde siyasal yönü ağır basan bir uğraş" içinde oldukları için, savundukları ilkeler rakipleri ve kamuoyu tarafından kısa vadeli siyasal çıkar ölçeğine konularak değerlendirilmiştir (Hanioğlu, 1985: 384). O, sosyal hayatın derin temellerini anlamaya çalışmış, sosyal tabuları sorgulama cesareti göstermiştir. Görüşleri, çıkarlarını mevcut tabular üzerine kuranları ve onu yüzeysel olarak anlamaya çalışanları rahatsız etmiştir (Mardin, 2010: 291-2). Bu rahatsızlık günümüzde de devam etmektedir.

Prens Sabahattin Osmanlı'nın sosyal barışını ve kurtuluşunu dar bir milliyetçilik ve "basit bir vatanseverlik iddiasından ziyâde", Osmanlı tebaasının kültürel gerçeğine uygun bir değerlendirmeyle sağlanabileceğini düşünmektedir. Gayrimüslim unsurların taleplerini reddetmek yerine, bu taleplerin tüm Osmanlıların menfaatlerine uygun biçimde değerlendirilmesinin mümkün olduğuna inanır (Kuran, 1945: 153). Sadece hâkim unsurun (Türk ve Müslüman) çıkarlarına uygun bir siyasettarzı yürütmenin, Osmanlı'nın kurtuluşu için doğru bir reçete sunamayacağını düşünmektedir.

Prens Sabahattin bir kimlik ideolojisini değil, kalkınma ideolojisini savunmuştur. Genç Osmanlılar, Batı'da görüp olumlu buldukları değerleri İslâm ve Türk geleneği üzerine temellendirme çabası içinde olmuşlardır. Onların reel-politiğe uygun bu çabası kamuoyunda ilgiyle karşılanarak, önce İslâmcılık, ardından da Türkçülük ideolojisinin doğuşuna neden olmuştu. Prens Sabahattin ise gerek İslâmcılığın gerekse Türkçülüğün yirminci yüzyılın başlarındaki Osmanlı sosyal yapısına uygun olmadığı düşüncesindeydi. Ona göre, sorun otuz-kırk yıl öncesine göre daha derinleşmişti. Şimdi farklı inanç ve kültürlerden insanların birer Osmanlı vatandaşlarına dönüşerek, vatanseverlik duygusunu hissetmeleri gerekmekteydi. Geçmişin millet sistemi veya Tanzimat sonrası gelişen İslâmcılık ve milliyetçilik bu ihtiyaca cevap vermekte yetersizliklere sahipti. Sabahattin modern dönemde sorunu, farklılıklarla bir arada yaşama sorunu olarak görmekteydi. Bu sorunun belli bir inanç veya etnik kültürü ön plana çıkararak çözülemeyeceği açıktı. Onun, bireyleri inanç ve kültürün dışında devlete bağlayan bir formül arayışında olduğunu ve bu formülü Anglo-Sakson ülkelerde bulduğunu söyleyebiliriz. Bu ülkelerde bireylerin devlete bağlılığı pragmatik ya da maddî çıkarlara dayanmaktadır. Devlet meşrûiyetini belli bir kimlikten değil, herkesin çıkarlarını gözetme, adaleti sağlama özelliğinden almaktadır. Prens Sabahattin'e göre siyasal bağlılık manevî değerler üzerinden değil, maddî çıkarlar üzerinden kurulmalıydı. Yerel ve geleneksel kültürlerin siyasî değerini yok sayması, bu kültürlerin özel yaşamda hatta kamusal yaşamda değersizleştirilmesini beraberinde getirmemekteydi. Bu onun, kültürel alanda devletin tasarımcı ve planlamacı işlevini yadsıyan, kültürleri rasyonel bir değerlendirmeye tâbi tutmayan liberal yönünü oluşturmaktaydı. Bu liberallik, kültür değişmelerine açık olduğu kadar, kültür planlamasına ve kültürler arasında derecelendirme yapmaya kapalıydı.

Modern toplumlarda "bireyselleşme bir seçenek değil, bir kaderdir; bireysel seçme özgürlüğü alanında, bireyselleşmeden kaçma ve bireyselleşme oyununa katılmayı reddetme seçeneği kesinlikle gündemde *değildir*" (Bauman, 2005: 63). Modernleşmiş toplumlar, bireyselleşmiş toplumlardır. Bu toplumlarda iki birey paradigması vardır: Cumhuriyetçi/kamucu ve liberal/bireyci. Kolektif akıl üzerine temellenen cumhuriyetçi paradigma, eşitliği önplana almakta ve bireylerin çıkarlarını devletin bireylerden daha iyi düşünebileceğini varsaymakta; bireysel çıkar ile genel çıkar çatıştığında, genel çıkarı üstün tutabilmektedir. Kişisel akıl ve kişisel tercih üzerine temellenen liberal paradigma ise bireyler için *iyi nedir?* sorusuna, en doğru yanıtın bireylerin kendisinden gelebileceğini varsaymakta; genel çıkarın sağlanması adına kişisel hakların ve özgürlüklerin ihlâline karşı çıkmaktadır. XIX. yüzyılda liberal paradigma yayılma eğilimi göstermiştir. De Tocqueville, de Tourville ve Demolins gibi Fransız sosyologların Anglo-Sakson Liberalizmini savunmaları bu yayılmanın göstergelerindendir.

1890-1960 arasında cumhuriyetçi/kamucu paradigma tüm dünyada güçlenme eğilimi göstermiştir. Türkiye'de Sabahattin'in düşüncelerine karşı 1950'lere kadar süren ilgisizlik, kamucu eğilimin yükselişinin göstergesi olarak okunabilir. Dünyada 1960'larda kamucu paradigma zayıflamaya başlamış, liberal-bireyci paradigma yeniden yükselişe geçerek 1990'larda zaferini (Fukuyamacı bir yorumla *Tarihin Sonu*'nu) ilan etmiştir.

Bir toplum felsefesinin, siyaset felsefesinin ya da sosyolojik bir paradigmanın tarihin belli döneminde ilgiye mazhar olması veya olmaması, şüphesiz onun doğruluğunu/haklılığını göstermez. Prens Sabahattin Anglo-Sakson ülkelerdeki bireyci-liberal toplumsal yapıyı model alırken coğrafî ve geleneksel olarak yabancı bir paradigmayı Türkiye'nin taklit etmesini mi amaçlıyordu, yoksa modernleşmekte olan ülkelerin kaçınılmaz olarak izleyeceği kamucu ve liberal iki modern toplum paradigması arasında, Osmanlı'nın ve Türkiye'nin sosyal dokusuna uygun ve ihtiyaçlara cevap verebilecek bir model mi arıyordu sorusu güncelliğini korumakta. Prens Sabahattin sosyolojisini analiz ettiğimiz bu makalede hangi sosyal görüşün daha *doğru* ya da *iyi* olduğunu tespit etme gibi bir amacımız bulunmamakta. Bununla birlikte, Prens Sabahattin'in gündeme getirdiği ilkelerin, fırsat oldukça 1910-1950 dönemi muhalefeti tarafından savunulan ilkelerle ve 1950 sonrası sağ kanat iktidarların uygulamaya koyduğu ilkelerle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Bu farklı dönemlerdeki ekonomik kalkınma verileri karşılaştırıldığında, Prens Sabahattin'in ilkelerinin savunulduğu dönemlerdeki ekonomik kalkınma hızının daha yüksek olduğu görülmektedir. Ancak serbest girişimciliğin gelişimi sayesinde elde edilen *gayrı safi milli hâsıla* artışına paralel olarak gelir eşitsizliğinin de artıyor olması, bu kalkınma ideolojisinin sorunlu kısmını oluşturmaktadır. Sosyolojik bakış açısından kamuculuk ve bireycilik çatışmasının toplumsallığın doğasındaki temel dikotomilerden biri olduğu, her bir paradigmanın toplumsal gerçekliğin belli bir boyutunu abartırken diğer boyutunu yadsıdığı söylenebilir. O hâlde, bu paradigmaların başarılı olması karşıt paradigmayı yadsımaya devam etmeleriyle değil, karşıt paradigmanın gündeme getirdiği soruları da dikkate almalarıyla mümkün görünmekte.

KAYNAKÇA

Akkaya, Rukiye (2005), *Prens Sabahattin*, Ankara: Liberte Yayınları.

Arı, Oğuz (1986), "Türkiye'de Sosyoloji Tarihi", *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi* içinde, der. Sevil Atauz, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği, ss. 175-185.

Bauman, Zygmunt (2005), *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alagon, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çağatay, Tahir (1968), "Le Play", *İçtimaî Nazariyeler Tarihi* içinde, der. Hans Freyer, Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, ss. 248-260.

Durukan, Kaan (2009), "Prens Sabahattin ve İlm-i İçtima: Türk Liberalizminin Kökleri", (İç.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-I*, der. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 143-165.

Eagleton, Terry (2005), *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Erkul, Ali (1996) "Prens Sabahattin", *Türk Toplum Bilimcileri-I* içinde, İstanbul: Remzi Kitabevi, ss. 75-144.

Hanioğlu, M. Şükrü (1985), "Osmanlı Devleti'nde Meslek-i İçtima Akımı", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi-II*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 382-386.

———, (2006), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet Siyaset ve Tarih*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

İlyasoğlu, Aynur (1998), "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihini Yazmak: Bir Sorunlaştırma ve Yaklaşım Önerisi", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, İstanbul: Metis Yayınları, ss. 81-97.

Kansu, Aykut (2009), "Prens Sabahattin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin İthali", (İç.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-I*, der. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 156-165.

Keser, İnan (2002), "Takdim", *Türkiye Nasıl Kurtulabilir?*, Prens Sabahattin, Ankara: Liberte Yayınları, ss. 1-4.

Keyder, Çağlar (2003), *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kösemihal, N. Şazi (1950), "Memleketimizde Tecrübî Sosyolojinin Doğuşu ve Gelişimi", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 6, ss. 117-133.

———, (1989), *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Mardin, Şerif (2003), *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

———, (2010), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Öğün-Boyacıoğlu, A. & Boyacıoğlu, L. (2008), "Prens/Sultanzâde Sabahattin Bey", *Türkiye'de Sosyoloji-I*, der. Çağatay Özdemir, Ankara: Phoenix Yayınları, ss. 261-319.

Özavcı, Hilmi Ozan (2007), "Prens Sabahattin'in Fikri Kaynakları: Le Play ve Toplum Bilim", *Doğu Batı*, Sayı 41, ss. 231-258.

Reyhan, Cenk (2008), *Türkiye'de Liberalizmin Kökleri: Prens Sabahattin (1877-1948)*, Ankara: İmge Kitabevi.

———, (2009), "Prens Sabahattin", (İç.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-I,* der. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 146-151.

Sabahattin [Prens Sabahattin] (2002), *Türkiye Nasıl Kurtulabilir*, Ankara: Liberte Yayınları.

———, (2007), *Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne*, haz. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Somel, Selçuk Akşin (2009), "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi", (İç.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-I*, der. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 88-116

Tüfekçioğlu, Hayati (1998), "Frederic Le Play'in Tarih Anlayışı", *Tarih ve Sosyoloji Sempozyumu*, Sabahattin, Sabahattin. 21-28.

HASAN EL-BENNÂ

Ahmet Emin Dağ*

XX. yüzyılda yetişmiş en büyük Müslüman liderlerden biri olan Hasan el-Bennâ, sadece ülkesinin değil, bütün Ortadoğu'nun kaderini derinden etkileyecek izler bırakmış büyük bir dâvetçi, bir teorisyen, bir düşünür ve bir aksiyon insanı idi.

Ekim 1906 tarihinde, başkent Kâhire'nin 140 km kuzeybatısında bulunan Buhayra vilâyetine bağlı Mahmûdiye kasabasında doğmuştur. Babası Şeyh Abdurrahman el-Bennâ es-Sâatî, Muhammed Abduh Dönemi'nde Ezher'de eğitim görmüş hadis ilminde ihtisas sahibi yerel bir cami imamı idi.

Sekiz yaşında Kuttâp okulunda ilk eğitimine başlayan Bennâ, 12 yaşından itibaren ortaokul yıllarında ilk İslâmî çalışmalarla tanıştı. Buradaki hocalarının denetiminde kurdukları Güzel Ahlâk Cemiyeti ile küçük sayılabilecek yaşına rağmen teblîğ ve dâvet çalışmaları yürütmüştür.

Batılılaşmanın etkisine girmemiş taşra kasabasındaki çocukluğu İslâmî bir çevrede geçen Hasan el-Bennâ, babasından ilk dinî terbiyeyi aldı. Dinî okullarda yetişen Bennâ, üniversite eğitimi için gittiği başkent Kâhire'de, zengin bir entelektüel ve fikri ortamda kendini yetiştirmeyi başarmıştı. Çocukluğunun geçtiği taşra kasabasından çıkıp 1923'te Kâhire gibi büyük bir kente gelmesi, o yıllarda İngiliz işgâlini bizzat yakından tanımasına, Mısır'ın sürüklendiği siyasal,

---

* Dr., Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği.

ekonomik ve ahlâkî çöküşü yakından görmesine fırsat verdi. 1920'li yılların işgâl altındaki Mısır'ında yaşanan bütün siyasal ve ekonomik çalkantıya bizzat şahitlik yapan genç Bennâ, Eğitim Fakültesi'nde yaşanan tartışmalar, gençlik hareketleri ve gösteriler sırasında siyasal fikirlerini olgunlaştırdı.

Kâhire yıllarında gençliğinden beri bağlı bulunduğu Hasafiye tarikatına da devam eden Bennâ, büyük kentte bu tarîkatın çatısı altındaki derneklere aktif üye olarak katıldı. Kâhire'deki gençlik yılları Bennâ'nın birçok Müslüman düşünürle ve fikirleriyle tanışmasını beraberinde getirdiği gibi, onu aktif mücadelenin tam ortasına yerleştirmişti. İslâm dünyasının Batı karşısındaki gerileyişine üniversite yıllarında kafa yoran Bennâ, okuldan mezun olduğunda, idealist genç bir öğretmen olarak büyük işler yapmaya hazırdı.

İlk görev yeri İsmâiliye kentine 1927'de ulaştı. Öğretmen olarak bir yanda genç neslin eğitimine kafa yorarken, diğer yandan toplumun bilinçlendirilmesi için neler yapılabileceğini düşündüğü bir dönemde Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimîn) hareketini kurdu.

Yaşadığı dönem İslâm dünyasının ve Mısır'ın en karmaşık ve çıkmaza girdiği dönem idi. Gerçekte İngilizlerin denetimindeki Mısır'da görünüşte bağımsız bir kral yönetimde bulunuyordu. Bağımsızlık yanlısı Vefd Partisi gibi milliyetçi hareketler verilen ilk iktidar fırsatına kanarak ideallerini bir kenara itmiş, Mısır halkını işgâle karşı savunan onurlu sesler azalmıştı. Böylesi bir ortamda Hasan el-Bennâ, 1928'de kurduğu Müslüman Kardeşler hareketi ile kendi toplumundan başlayarak bütün İslâm dünyasının ihyâsı çalışmasına girişti.

Hareket 10 yıl gibi kısa süre içinde bütün Mısır'daki siyaseti etkileyecek bir seviyeye ulaştı. Mısır'ın içinde bulunduğu işgâl ortamı ve hükûmetin işbirlikçi tutumu Bennâ'nın söyleminin halk üzerindeki etkilerini arttırmada yardımcı olmaktaydı.[1] Artık bir dâvet ve teblîğ hareketi olduğu kadar, siyasal bir güçtü de. Onun güçlenmesi, Mısır halkını bilinçlendirmesiyle doğru orantılı idi. Mısır halkının uyanışı ise, sömürgeci güçlerle onların yerli destekçilerinin bütün hesaplarını alt üst etmeye başlamıştı. 1940'lara gelindiğinde teşkilâtın Mısır'daki şube sayısı 3 bini bulmuş, bağlılarının sayısı ise yüz binlere ulaşmıştı.

Bennâ'yı sürgün etmeleri, arkadaşlarını tutuklamaları ve cemaate bağlı kuruluşların kapılarına kilit vurulması gibi baskılar hareketin ilerlemesini engelleyememiştir. Bunun üzerine Bennâ, 12 Şubat 1949 tarihinde düzenlenen bir suikastla şehit edildi.

---

1. A. Zein Al-Abdin., "The Political Thought of Hasan Al-Banna", *Islamic Studies*, Vol, 23, No. 3, Autumn, 1989, s. 220

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI VE ETKİLENDİKLERİ DÜŞÜNÜR VE FİKİRLER

XX. yüzyılın en önemli hareket önderlerinden olan Bennâ'nın fikir adamlığı yönü her zaman aksiyon adamlığının gölgesinde kalmıştır. İhvân'ın devâsâ külliyâtı ve yetiştirdiği büyük müellifler göz önüne alındığında, Bennâ'nın bu külliyâtın temel ilkelerini kuran birkaç eser dışında imzasını taşıyan eser yoktur.

Aksiyon sahibi bir aydın olarak onun hayatını şekillendiren insanlar zinciri çok karmaşık değildir. Bunlar daha çok ailesinden başlamak üzere bazı öğretmenleri ve döneminin yerel imamlarıdır. Kendi kasabasında ilk eğitimine başlayan Bennâ'nın ilk fikrî şekil veren öncüsü Hanbelî âlimi olarak kabul edilebilecek babasıdır.[2]

Bennâ'nın, ileriki yıllarda çatısını oluşturacağı düşünce sistematiğine selefî anlayışı verecek ilk nüve aslında ailede atılmıştır. Asırlar boyu oluşmuş bütün İslâmî birikim ve külliyâtı kabul eden Bennâ, bunları örnek almak yerine sadece ve sadece ilk nesil Müslümanları idealize etmeye özen göstermiştir. Yani Bennâ'nın selefîliği, bugün siyasî bir akım olarak bilinen hareket çizgisi değil, fikrî olarak kendini dayandırdığı zemin olarak karşımıza çıkar.

Mahallesindeki okulda ilk hocası olan Şeyh Muhammed Zahran, Bennâ'nın sonraki yıllarda da zihin dünyasından hiçbir zaman atamayacağı ilk temel taşlarını döşemiştir. Kendi hâtıralarında da hocasının ismini sık sık zikreden Bennâ, ona çok şey borçlu olduğunu vurgulamıştır.[3]

Bu yıllara ilişkin onun düşüncesini şekillendiren ikinci önemli figür Hasafiye Tarikatı ile kurduğu manevî bağdır. Bu bağ, önündeki 20 yıl boyunca onun hayatını ve fikirlerini sûfi eğilimler lehine etkileyecektir. Bennâ, bu cemaatin aktif bir üyesi olarak gerek bölgede İslâm ahlâkının korunması ve gerekse misyonerliğe karşı mücadele azminden etkilenmiştir. Bu yıllarda bölgesel lider Ahmet Sukkerî'nin yönlendiricilik kapasitesi, yine kendi ifadesiyle, 13 yaşındaki Hasan el-Bennâ'nın zihin dünyasında önemli bir devrim gerçekleştirmiştir.[4]

Bennâ, Demenhur kentindeki öğretmen okulunda eğitim almak için gittiğinde tasavvuf çevreleri ve bunlara bağlı ilim adamlarıyla ilişkisini sürdürmüştü. Düşünce dünyasının oluşumunda köklü etkileri olmasa bile öğretmenlerinden Şeyh Süleyman onun manevî gelişiminde önemli katkılara sahip olmuştur. Bir diğer hocası Hasan Hazbek, ilmî konularda Bennâ'nın yolunu çizmesinde rolü bulunan kişilerden biridir. Özellikle hocasının, yerel bir mescidde sabah

---

2. Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, s. 229.
3. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, New York, 1993, S. 2
4. Hasan el-Bennâ, *Hatıralarım*, s. 25-37; Mitchell, *a.g.e.* s. 2

namazlarından sonra verdiği Gazalî'nin *İhyâu Ulûmi'd-dîn* dersleri genç Hasan el-Bennâ'nın manevî ve zihinsel dünyasını oluşturan yapı taşlarından biriydi. Bennâ'nın gençlik yıllarından unutamadığı hocalarından biri de, Abdulfettah Ebû Allâm idi. Genellikle genç liderin tarikatlar konusundaki fikirleri üzerinde bu hocanın etkisi de büyük olmuştur.[5]

Yukarıdaki hocalarının kişisel etkileri bir yana, onların referans aldıkları tarihî şahsiyetler Bennâ'nın bireysel İslâmî yapısının oluşumunda önemli etkiye sahiptir. Büyük İslâm düşünürü İmam Gazalî, Bennâ'nın düşünce dünyasını erken yaşlarında şekillendiren insanlardan en önemlisidir. Özellikle *İhyâu Ulumi'd-Dîn* okumaları onun genç dimağını üzerinde köklü bir yere sahiptir. Bu yönüyle Bennâ'nın sonraki yıllarda, çağdaşı olan birçok Müslüman ilim adamıyla fikirlerini ve eylemlerini ayıran metodolojisinde Gazalî'nin sorgulayıcı ve arayışçı tarihsel kişiliği köklü bir iz bırakmıştır. Bu sayede Bennâ, kendi düşünce sistematiğini oluştururken, hem akıl hem de kalp dengesini Gazalî felsefesinden esinlenerek inşa etmeye çalışmıştır.[6]

Bennâ'nın düşüne dünyasında üniversite eğitimi sırasında okuduğu siyer kitapları, klasik sûfi literatür ve İslâm tarihinin kahramanlık öyküleri onun aktivizmini besleyen temel veri kaynakları olmuştur.[7]

Gençlik yıllarından Bennâ'nın yetişmesinde önemli katkısı olan isimlerden diğeri, Şeyh Muhammed Halef Nuh'tur. Kendisinden fıkıh, usûl ve hadis dersleri alan Bennâ, İbn-i Mâlik'in "Elfiyye"si gibi birçok klasik İslâmî metni bu dönemde hocasının kontrolünde ezberlemiştir.[8]

Üniversite yıllarında Kâhire'de haftalık sohbetlerine devam ettiği Ali Gâlib Efendi, Bennâ'nın en azından yaşadığı ortamı yorumlamasına yardımcı olan figürlerden biridir. Sûfi okula mensup Gâlib Efendi, Bennâ'nın şehir hayatında İslâmî serüvenini tamamlayan bir isim olmasının yanı sıra, diğer düşün ve hareket insanları ile tanışmasında da anahtar rolü oynayan kişilerden biridir.[9]

Son sınıfta Bennâ'nın çokça okuduğu ve etkilendiği kişilerden biri de Yûsuf Decevî isimli bir sûfi âlim idi. Bennâ, bizzat kendi hatıralarında bu ismi özellikle zikrederek kendisinin zihin dünyasına katkılarından bahsetmektedir. Daha önceden almış olduğu sûfi eğilimler Şeyh Decevî'nin katkısıyla Bennâ'nın yaşam haritasında belirgin işaretlerden biri olarak silinmemek üzere yerleşmiştir.[10]

---

5. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 44-45.
6. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers,* s. 3
7. Mitchell, *a.g.e.* s. 4
8. el-Bennâ, *Hatıralarım,* s. 55.
9. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 77.
10. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 93-95.

Kâhire'deki üniversite yıllarında Bennâ'nın düşünce ve gönül dünyasını etkileyen en önemli figürlerden biri sürekli suyolu yaptığı Selefiyye kitapçısıdır. Bu kitapevi Bennâ'nın fikrî açılımında dönüm noktalarından biri olmuştur. Zira Muhibiddin Kâtib isimli bir kişi tarafından işletilen bu kitabevinde Bennâ'nın bundan sonraki dönemde kendi fikir dünyasını üzerine inşa edeceği fikir adamlarının eserleriyle tanışmıştır. Bunlar içinde en önemlileri Muhammed Abduh ve Suriyeli fikir adamı Reşîd Rızâ'dır. Ferîd Vecdî ve Ahmed Teymur Paşa gibi dönemin siyaset ve düşünce figürlerine de büyük bir hayranlık duyan Bennâ, bu kişilerin eserlerini hararetli takip ediyordu.[11]

Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh'un, dönemin Mısır koşullarında reformcu ve kolay anlaşılır çözüm önerileri Bennâ'nın ileriki yıllarda geliştireceği çözüm söyleminde de kendini gösterecektir. Özellikle Abduh'un selefî yaklaşımı ve Reşîd Rızâ'nın İslâmî bir devlet kurulması yönündeki fikirleri Bennâ'ya ilham veren önemli kilometre taşlarıdır. Bu iki düşünürden etkilenmekle birlikte, bütünüyle hemfikir olduğu da söylenemez. Bennâ için Rızâ'nın İslâm'a yönelik saldırılar karşısındaki akılcı ve aktivist tutumu çekicidir.[12]

Bennâ'daki Rızâ ilgisi o derece yoğundur ki, bir ara onun misyonunu sahiplenmeye götürecek boyutlara ulaşmıştır. "1935 yılında, Muhammed Reşîd Rızâ vefat edince ve dergisi kapatılınca Hasan el-Bennâ bundan büyük bir üzüntü duyar. Duyduğu bu üzüntünün sebebi, dergiyi Müslümanlar için çok faydalı bir okul olarak kabul ettiğinden dolayıdır... Derginin mirasçılarıyla görüşür ve derginin yeniden çıkarılması için anlaşma yapar. *Menâr* Dergisi entelektüel mânâda, kültürel mânâda 35 yıldır Müslümanların davalarını, Müslümanların birliğini ve İslâm'ın hâkimiyetini savunan bir okul olmuştur... Hasan el-Bennâ yardımcı olur ve dergi 35 yılını tamamlar. O zamanlar Ezher Camii'nin İmamı olan Şeyh Muhammed Tantâvî o dergiye bir başyazı yazar. O yazıda Hasan el-Bennâ'dan "üstâd" diye bahseder."[13]

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Kendisini bir İslâm filozofu ya da âlimi olarak görmeyen Bennâ'nın düşünce sistematiğini, yazmış olduğu kitaplarla birlikte kurmuş olduğu hareketin uygulamalarından yola çıkarak anlamaya çalışmak daha kolay olacaktır. Bennâ'yı

11. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, s 5.
12. el-Bennâ, *Hatıralarım*, s. 92, Barry Rubin (ed.), *The Muslim Brotherhood, The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, New York, 2010, s. 41.
13. Ömer KÜÇÜKAĞA, "Hasan el-Bennâ'nın İslâm'ı Toplumda Yeniden Hâkim Kılma Mücadelesi", *Hasan el-Bennâ Sempozyumu* tebliği, Mayıs 2012, Ankara.

XX. yüzyıldaki kendi çağdaşı olan Müslüman önderlerden ayıran en belirgin özelliklerin başında İslâm'ı kapsamlı bir hayat tarzı olarak sunmasındaki anlaşılır üslûp ve yöntemi gelmektedir.[14]

Bennâ, kendine ait alternatifi ve çözüm önerisini ortaya koymadan önce, durum tespiti yaparak topluma nasıl bir süreç içinde bulunduğunun izahını yapar. Toplumu ve ortamı tanıma çabası ve tespitleri onun çözüm önerilerini de belirleyecektir.

Ona göre, yaşadığı dönemdeki İslâm toplumlarının mâruz kaldığı başlıca hastalıklar şu alanlarda yaşanmaktadır. Bunlardan ilki olan siyâsî sorunlar, bir yanda İslâm ülkelerinin içinde bulunduğu yabancı güçlerin işgâlini ve öte yanda ülke içinde partizanlığın yol açtığı iç ihtilafları ortaya koyar. Bu ilk ikisi ile bağlantılı ve belki de kaçınılmaz sonucu olan üçüncü sıradaki sorun ekonomik hastalıklardır. Bu marazların başında, Batılı şirketlerin ülke servetini sömürmesi ve faiz gelmektedir. Bennâ'nın Mısır ve İslâm dünyasının hastalıkları konusundaki tespitleri sadece siyasî ve ekonomik alanlardan ibaret de değildir. Bunlar kadar önemli düşünsel ve sosyal hastalıklar ciddi bir eleştiri konusudur. Düşünce alanında inkârcı ideolojilerin yaygınlığı dikkat çekerken, sosyal alanda Batı taklitçiliği en büyük problem kaynağıdır. Yoğun bir laiklik eleştirisi bulunan bu tespitler eğitim ve ruhsal gelişimi de içine alan bir yıkım sürecine dönüşmektedir.[15]

Çağına ilişkin tespitleri ve İslâm dünyasının sorunlarını eserlerinin farklı bölümlerinde farklı ifadelerle tekrar eden Bennâ, başka bir tasnifinde yukarıda bahsi geçen sıkıntıları üç ana başlıkta toplamaktadır: a) Ümmetin birliğinin kaybolmasından kaynaklanan sorunlar, b) Yönetim sisteminden ve işgâlcilerden kaynaklanan sorunlar, c) Bireysel maneviyatın ve İslâmî yaşamın yokluğundan kaynaklanan sıkıntılar.[16]

İçinde yaşadığı toplumu bir eğitimci, ilâhîyatçı ve bir sosyal bilimci olarak çok iyi analiz etmiş olan Bennâ, bireysel ve toplumsal kurtuluş formülünü de oldukça anlaşılır ve basit bir dille izah etmiştir: "Hiç kuşkusuz Kur'an, yüce Allah'ın inanç esaslarını, sosyal ilkeleri, dünyevîyasaların temel prensiplerini içinde topladığı geniş ve kapsamlı bir kitaptır. Bu kitapta çeşitli emirler ve yasaklar vardır. Peki, Müslümanlar Kur'an'daki bu emir ve yasaları uyguluyorlar mı?"[17]

İslâm'ın bir kurtuluş reçetesi olarak her siyasî, ekonomik ve sosyal soruna devâ olarak sunulması, diğer Müslüman lider ve düşünürlerde de rastlanan ge-

---

14. A. Zein Al-Abdin., "The Political Thought of Hasan Al-Banna", *Islamic Studies*, Vol, 23, No. 3, Autumn, 1989, s. 219.
15. Hasan el-Bennâ, *Risâleler*, İstanbul 2013, s. 77-78
16. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 379-429.
17. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 86.

nel bir tutum olmakla birlikte, Bennâ'daki anlayış farklılık gösterir. Ona göre kutsal kitap Kur'an salt ideolojik anlamda soyut bir model değil, aynı zamanda somut dünyevî bir siyasî, sosyal, ekonomik ve ailevî formüller içeren hayat kitabıdır.[18]

Bennâ, her ıslahatçı lider gibi bireyi ve toplumu dönüştürmeyi hedefler. Onu sıradan bir sûfi lider ya da vâizden ayıran temel farklardan biri ise, bireysel ıslaha dayalı maneviyatçılığı siyasî söylemle mezcedip yoğun bir Batı eleştirisi ve yaşam tarzı modellemesi ile sunmasıdır. Bennâ, bunu yaparken salt ideolojik ve yüzeysel gerekçelere indirgemek yerine yaşadığı dönemde Batılı ülkelerin içinde bulunduğu siyasî ve sosyal çıkmazlardan örnekler vererek somut ve anlaşılır kılar.[19]

Hasan el-Bennâ'nın tecdîd projesinde temel özellikler şunlardı: "1. Gelenek hâline gelmiş dinî anlayış ve kurumların yenilenmesi gerekir. 2. Dinî düşünce ile aklî (felsefî) düşünce uzlaştırılmalıdır. 3. İslâm'ın her şartta uygulanabilirlik ve insanlığın birikimine açıklık özellikleri vardır. 4. Anayasaya dayalı parlamenter sistem İslâm'a aykırı değildir. 5. Batılılaşmaya karşı olmak ve maddeci Batı medeniyetine eleştirel bakmak gerekir. 6. Kutsal ve değişmez doğru olan ile düşünceye dayalı mirası ayırmak gerekir, 7. İslâm Devleti'nin tarihine ve İslâm medeniyet tarihi düşünce yöntemine tenkidçi olarak yaklaşmak gerekir. 8. Kapsayıcı mânâda bağımsız medeniyet ve ümmetin egemenliği hedeflenmelidir. 9. Vatan, kavim (etnik köken) din ve insanlıkla ilgili âidiyetlerin bütünleştirilmesi/uzlaştırılması gerekir. 10. Bir kimse "Allah bir, Muhammed O'nun elçisidir." diyorsa aslâ tekfir edilmemelidir. 11. Durum doğru değerlendirilmeli, bir ıslâhat programı yapılmalı ve sosyal adalet gerçekleştirilmelidir. 12. Islâhatın aceleye getirilmemesi, planlı ve sağlam bir hazırlık safhasının geçirilmesi, ıslâhatın uygulayıcılarının iyi yetiştirilmiş olmaları gerekir."[20]

Bennâ, yaşadığı dönemin ideolojik ve siyasî koşulları bağlamında özellikle Avrupalı güçleri hedef almaktadır. Avrupa ülkelerinin İslâm dünyasındaki işgâl siyaseti ve Filistin konusundaki haksızlıklar Bennâ'yı bu ülkelere karşı sert tutum almaya zorlar.[21]

Bennâ'nın düşünsel ve stratejik metodunu belirleyen güncel gelişmeler arasında Türkiye'de hilafetin kaldırılması ardından başsız kaldığına inandığı İslâm ümmetinin birlik ve beraberliği konusu, Batılı yaşam tarzının Mısır'ı gide-

18. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 323.
19. Roxanne L. Euben-Muhammad Qasim Zaman, *Princeton Readings in Islamic Thought: texts from al Banna to ben Ladin*, Princeton Unversity Press, 2009, s. 59
20. Hayreddin Karaman, "Hasan el-Bennâ'nın Medeniyet ve Tecdid Projesinin Esasları", *Hasan el-Bennâ Sempozyumu* tebliği, Mayıs 2012, Ankara.
21. el-Bennâ, *Risâleler*, s. 340-444.

rek etkisine alması ve üniversitelerdeki eğitimin tamamen İslâm dışı bir şekilde belirlenmesi dikkat çeker.[22]

Bennâ, İslâm'ı vicdanî bir konu olmaktan öte, bir nizam, bir yaşam biçimi ve uyulması gereken yasalar bütünü olarak görür. Bunları savunurken, içinde yaşadığı toplumun birçok davranışını eleştirmekle birlikte onları dışlayıcı bir üslûp kullanmaz. Rejimi tamamen yıkmaktansa, onun ıslah edilmesini savunur. Düşman olarak sadece sömürgeci ve Siyonistleri gösterir ve onlara karşı silahlı mücadeleyi teşvîk eder.[23]

Toplumsal ve siyasî ıslahın aşamalarını da sıralayan Bennâ, şunları söyler:

"Tedrîcîlik, eğitime önem vermek ve Kardeşlerin yolundaki aşamaların açık seçik olması Müslüman Kardeşler'in her davanın üç merhalesi olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Bu aşamalar şunlardır: a) Fikrî dâvet, kendini tanıtma ve halkın her tabakasına ulaşma merhalesi, b) Bundan sonra, teşkilâtlanma, yardımcıları seçme, davayı yüklenecek olanların bu dava içerisinde görevlendirilmesi, c) En son merhale uygulama, çalışma ve üretme merhalesidir. Dâvetin birliği ve bu merhaleler arasında insicâm sebebiyle çoğu zaman bu üç merhale birlikte yürür."[24]

Bennâ'nın düşünce dünyasında diğer ideolojilerin toptan reddedilmek yerine, İslâm'la bağdaşan yönleri itibariyle kabul ya da reddedilmeleri söz konusudur. Bir yönüyle pragmatik olan bu eleştirel ama esnek yaklaşım onun ve kendisinden sonra hareketinin siyasî ve sosyal yöntemlerini de etkilemiştir: "Bu çağda yaygınlaşan, kalpleri dağıtıp düşünceleri karıştıran çeşitli düşünce ve ideolojilere karşı tavrımız bunları dâvetimizin ölçüsü ile ölçmektedir. Ona uyanı kabul eder, uymayanı reddederiz. Biz, dâvetimizin ölçüsüne uymayan her türlü düşünce ve ideolojiden uzağız."[25]

Bu ideolojiler arasında Bennâ Dönemi'nde en güncel olanı ve yeni bir İslâmcı düşünceye tehdit oluşturanı, milliyetçilik ve bunun uzantısında vatanseverliktir. Milliyetçiliği kendi kaynaklandığı tarihî koşullar yerine Mısır halkının içinde bulunduğu koşullar bağlamında yorumlayan Bennâ, "(...) eğer milliyetçilikle, kişinin öncelikle kendi akraba ve toplumuna iyilik yapması ve yardımda bulunması gerektiği, bunların başkalarından daha fazla hizmeti hak ettiği kastediliyorsa bu da doğrudur... Eğer milliyetçilikle yok olmaya yüz tutmuş İslâm dışı örf ve âdetleri yeniden diriltmek, geçip gitmiş gelenekleri tekrar canlandırmak, yerleşik yeni medeniyetin izlerini silmek, milliyetçilik ve ırkçı-

22. John Calvert, Islamism: *A Documentary and Reference Guide, Praeger Security Internationa,* Greenwood Publishing Group, Connecticut, 2008, s. 16.
23. el-Bennâ, *Risâleler*, s. 379-396, s. 74.
24. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 299.
25. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 58.

lık gerekçesiyle İslâm inancından ayrılıp dinî bağları çözmek ve etnik kökenle övünmek kastediliyorsa, biz bunu kabul etmiyoruz."[26] demektedir.

Irkçılığı beraberinde getirdiği için bu tür milliyetçiliği saldırgan milliyetçilik olarak niteleyen Bennâ, insanları iki kategoride değerlendirir. Buna göre ilk sınıf inananlar ve diğeri de henüz inancın kendilerine ulaşmadığı kişiler.[27]

Bennâ, yaşadığı dönemin siyasî özelliklerine uygun olarak bir yanda siyasî bağımsızlık vurgusu yaparken, öte yanda kendi ifadesi ile "varoluşsal bağımsızlık" ve "sosyal bağımsızlık" olarak ifade ettiği daha soyut bağımsızlık düşüncesini dile getirmektedir. Bunu yapmanın yolu da Batı da üretilmiş ve İslâm dünyasının bünyesine uymayan milliyetçi ideolojiler değil, İslâm'ın bizzat kendi düşünce sistematiğinden çıkan varoluşsal unsurlardır.[28]

Bennâ, İslâm düşünürlerinden Mâverdî'nin siyasî görüşlerini kendi çağına taşırken, biraz modern dünya sistemlerinden benzerlikler kurmuştur. Bu yönüyle, icrânın bir lidere bağlı olduğu Amerikan başkanlık sistemine benzer bir başkanlık sistemini önermiştir. Tabiî ki İslâmî kuralların uygulanması koşuluyla.[29]

Güncel siyasî tartışmalara fazlasıyla çözümler üreten Bennâ, İslâm'ın ictihad kurumu aracılığıyla sahip olduğu esnek yapıya işaret ederek, sosyal değişimlere göre İslâmî hükümlerin yorumlarının da değişebileceğini kaydetmektedir.[30]

Hasan el Bennâ düşüncesinde Arap Birliği güncel koşullar içinde gerçekleşmesi en kolay seçenektir. Milliyetçi akımların güçlü etkisini bütün gücüyle hisseden Bennâ ve çağdaşı İslâmî düşünürler, milliyetçiliği daha genel İslâmî bir birliğin ilk aşaması olarak görürler. Aşamalı toplumsal dönüşümü bu konuda da oldukça yararlı gören Bennâ'ya göre yaşadığı dönemde kurulması en kolay olan birliktelik önce Arap birliği, ardından İslâm birliği olmalıdır.[31]

Bütün bu siyasî tespit, eleştiri ve çözüm önerilerinden daha önemlisi bireysel ıslahtır. Bennâ, bireysel ıslah ve dönüşüme ilişkin kesin vurgular yapar: "Dinimiz, insanın şahsî yükümlülüklerini, bu sonuçlara ulaştıracak prensipler üzerine binâ etmiştir. Meselâ; ibadetler insanın kalbini Allah'a ulaştıran, vicdanları ve ince hisleri terbiye eden çok kıymetli amellerdir. Çünkü İslâm'a göre kalpleri hassaslaştıran ve onların âlemin gizliliklerini ve varlığın inceliklerini bilmesine imkân tanıyan bazı şeyler vardır... İnsan, yeme, içme uyuma vb.

---

26. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 65-66.
27. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 69.
28. Euben-Zaman, *Princeton Readings in Islamic Thought: texts from al Banna to ben Ladin,* s. 58
29. el-Bennâ, *Risâleler*, S. 389
30. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 500, s. 225.
31. Euben-Zaman, *Princeton Readings in Islamic Thought: texts from al Banna to ben Ladin,* s s. 58

alışkanlıklarda bu esaslara uyarsa bunlar sayesinde tedâvisi mümkün olmayan birçok belâ ve hastalıktan kendisini kurtarabilir."[32]

Bennâ, düşünce ve hareketini ortaya koyduktan sonra, üç yönlü karşı koyuş ve direnme ile karşılaştı. Bunlardan en geneli, işgâlci İngiliz yönetiminin baskıları idi ki; buna karşı onurlu bir karşı koyuş ve direnişi sonuna kadar kullandı. İkinci baskı odağı, iç siyasî baskılardı ki, bunları da bizzat devlet kademelerindeki yöneticilere hikmet ve güzel öğütle, yaptıkları işin yanlışlığını onlara anlatarak ikna etmeye çalışmaktı. Üçüncü halkadaki problem ise cemaatin bizzat içinden kaynaklanan sorunlardı. Bunlar iç ihanet ve ayrılmalardan küskünlüklere kadar çok sayıda sebebe dayanıyordu. İç sorunlarla mücadelesinde kavgacı bir üslûptan ziyâde nasihat ve uzlaştırıcı olmaya gayret ediyordu.[33]

Buna göre onun inanç sistematiğinin üçlü saç ayağı; "bireysel ve toplumsal ıslah", "siyaseti İslâm'a göre yeniden dizayn etme" ve "sömürgeciliğe (işgâle) karşı sözlü ve fiili cihad" olarak özetlenebilir. Bunu yaparken bu çağın gerektirdiği teknik donanımlara sahip olunmasının zorunluluğunu da belirten Bennâ, geliştirdiği örgütlenme modeli ile aileden başlayıp devlet örgütlenmesine kadar devam eden iç içe geçmiş halkalar oluşturmuştur.[34]

Bennâ, kendi hareketinin diğer çağdaşlarından farkını yedi farklı başlık altında izah eder. Bunlar onun deyimiyle, "İhtilaflardan uzak durmak, ileri gelen kişilerin güdümünden uzak durmak, partilerden ve particilikten kaçınmak, aşamalı yöntem uygulamak, reklam yerine çalışmayı tercih etmek, gençlerin ilgisini arttırmak ve İhvân fikrinin en ücra köşelere kadar yayılmasıdır."[35]

Bennâ, düşünce sistematiğinde ve hareket metodunda kadınların özel bir yeri vardır. Hatta ona kadar, kadınların herhangi bir İslâmî siyasî mücadele içinde bu denli yoğun katılımının örgütlendiği bir model neredeyse yok gibidir. Ona göre, "Kadın toplumun yarısıdır. Hatta toplumun hayatında en büyük etkiye sahip olan taraftır. Çünkü kadın yeni nesilleri oluşturan ve yetiştirmekte olan toplumu şekillendiren ilk öğretmendir. Bir milletin yaşantısı, toplumun yönelişi, çocuğun annesinde aldığı bilgi ve terbiyeye bağlıdır. Bu yüzden kadın ister genç ister yetişkin olsun toplumdaki fertleri etkileyen ilk kişidir."[36]

Kadınları aktif İslâmî çalışmaların içine çeken Bennâ, onların eğitimini ve örgütlenmesini öncelemiştir.

---

32. el-Bennâ, *Risâleler*, s. 232.
33. Ahmet Emin Dağ, *Hasan el-Bennâ*, s. 60-61, 76-80.
34. el-Bennâ, *Hatıralar*, s. 132; el-Bennâ, *Risâleler*, s. 315-340.
35. el-Bennâ, *Risalaler*, s. 296-300.
36. el-Bennâ, *a.g.e.* s. 466.

ÖZGÜNLÜĞÜ

Bennâ'nın düşünceleri ve hareket sistematiğini oluşturan kapsamlı metodu hem kendi zamanında hem de kendisinden sonra hareketini özgün kılan en önemli niteliklerden biridir. Bu, Bennâ'nın modern dönem İslâmî akımlara zemin hazırlayan ve İslâm dinini kapsamlı bir model olarak ortaya koyan en önemli katkıdır.[37]

"İmam el-Bennâ, söyleminin programını bu tartışmaların dışında tutmuştur. Gelenekle modernlik arasındaki tartışmalara sıkıştırılmak istenen İslâmî değerlerle ilgili tartışmalara girmemiştir. Var olan İslâmî algıyı, yani Müslümanlığı bütün yönleriyle Batı Emperyalizmi karşısında bir güce dönüştürmek istemiştir. Bundan dolayı hareket bütün Müslümanlara her zaman açık olmuştur. Bir taraftan dervişler, diğer taraftan entelektüeller hareketin kadroları arasında işbirliği yapabilmişlerdir."[38]

Bennâ'nın öğretisinden ortaya çıkan hareket çok yönlü bir yöntem geliştirmiş ve kendisinden sonraki modern dönem İslâmî hareketlerinin hemen tamamına cesaretlendirici bir örnek bırakmıştır. Onun hareketi yerine ve şartlara göre hem yoğun dinî kimlik taşıyan soyut bir söylem, kimi zaman pratik politik bir Aktivizm, çoğu zaman bu ilk ikisini destekleyen ekonomik bir girişim, eğitim hamlesi, sosyal dayanışma kurumu, spor kulübü ve askerî bir yapılanmayı bünyesinde barındırabilmiştir.[39]

Bennâ'yı özel kılan unsurların başında belki de onun İslâm'ı sunmadaki sadeliği ve anlaşılır ifadeleri gelmektedir. Ona göre İslâm, "hayatın bütün yönlerini kuşatan kapsamlı bir nizamdır. Şu hâlde o hem devlet ve vatan, hem hükûmet ve ümmettir. Hem ahlâk ve kuvvet hem rahmet ve adalettir. Hem kültür ve kanun, hem ilim ve hüküm vermedir. Hem madde ve servet hem kazanç ve zenginliktir. Hem cihat ve dâvet, hem ordu ve fikirdir. Hem doğru bir inanç hem de aynı şekilde sahih bir ibadettir."[40]

Bennâ, bir pratik ortaya koyucudur. Kendisi XIX. yüzyılın medrese kökenli ulemâ geleneğinden farklı olarak, Batılı tarzda eğitim veren üniversite mezunu bir öğretmen olarak yeni liderlik tipinin ilk örneklerinden biridir. Daha önceki dönemde geleneksel İslâmî eğitim kurumlarından yetişmiş ulemâ öncülü-

---

37. Barry Rubin (ed.), *The Muslim Brotherhood, The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, New York, 2010, S. 29.
38. Hacı Duran, "Müslüman Kardeşler Cemaati Üzerine Sosyolojik Bir Okuma", *Hasan el-Bennâ Sempozyumu Tebliği*, Mayıs 2012, Ankara.
39. A. Zein Al-Abdin., "The Political Thought of Hasan Al-Banna", *Islamic Studies*, Vol, 23, No. 3, Autumn, 1989, s. 220
40. el-Bennâ, *Risâleler*, s. 606.

ğündeki hareketler, Bennâ'nın ortaya koyduğu fikir ve aksiyon sonrasında bir aydın sınıfının kontrolüne geçmiştir.

Bennâ'nın kişiliğini belirgin biçimde ortaya koyan ve onu çağının diğer Müslüman düşünürlerinden ayıran özelliklerinden biri, dâvâsına bütünüyle adanmış olmasıydı. Yani o, kendi köşesinde teori üreten ve kendine tâbi olanlarla aynı toplumsal sınıfı paylaşmayan fikir adamları tipinden oldukça farklıdır. Kendisi bizzat toplumun ve grubunun içinde, onlar gibi yaşayan, onlarla birlikte sevinip onlarla birlikte üzülen bir lider modelidir. Bunun yanı sıra mükemmel bir zekâsı, hitâbet yeteneği, bitmek bilmez enerjisi ve kişisel karizması en belirgin karakteristik özellikleriydi.[41]

Sonraki yıllarda yaşamış İhvân liderlerinden ve düşünürlerinden Sâid Havvâ onu tanımlarken özgünlüğünü şöyle ifade eder: "Dâvâsına olan aşkı, inancı ve güveni, onun yoluna hayatını fedâ etmesi, zamanını ona ayırması, her şeyiyle, bütün varlığıyla ona yoğunlaşmasıdır. Dâvâ adamlığı ve liderlik için gerekli olan en önemli şart budur. İkincisi: Öğrencileri ve dostları üzerinde bıraktığı derin tesir, eğitim ve üretim alanındaki müthiş başarısıdır. Yepyeni bir nesil yetiştirmiş, bir toplum eğitmiş ve bilimsel, aklî ve kaliteli bir medrese sahibi olmuştur."[42]

Kadınları, İslâmî çalışmalarda aktif hale getirmesi, belki de Bennâ'yı kendi çağdaşı olan diğer İslâmî hareket ve düşünürlerden ayıran en belirgin özelliktir. Bennâ, toplumun yarısı olarak gördüğü kadınlara birçok dernek ve yapı kurdurarak ya da onları İhvân yapılanması içinde istisnaî bir yere koyarak Mısır toplumundaki kadınları mobilize etmeyi başarmıştır. Bennâ modelinin en belirgin özelliklerinden biri, kendi dönemindeki yaygın inancın aksine kadınların eğitimini önceleyip bu alanda çığır açmasıydı.[43]

ETKİLERİ

Hasan el-Bennâ, 43 yıllık kısa ömrüne oldukça büyük işler sığdırmış bir Müslüman önderdir. Düşünsel anlamda dönüştürdüğü Mısır toplumunu yönetmeye aday olan hareketi, onlarca yıllık baskı ve sindirmeye rağmen hâlen en güçlü alternatiflerin başında gelmektedir.

Bennâ'nın İslâm dünyasındaki etkilerini sıralarken dikkat çeken en önemli hususların başında, İslâm'ın modern dönemde algılanmasıyla ilgili katkısı görülmelidir. İslâm'ın kuşatıcı görünümünü ortaya çıkarma, dâvet çalışmalarının

41. Al-Abdin., "The Political Thought of Hasan Al-Banna", s. 222.
42. Vecdi Guneym, "Müslüman Kardeşler Davasında İslâm'ın Kapsamı", *Hasan el-Bennâ Sempozyumu* tebliği, Mayıs 2012, Ankara.
43. el-Bennâ, *Risâleler*, s. 469.

barışçıl bir şekilde yapılmasını sağlama, İslâmî meseleleri itidalli bir şekilde ele alışı, büyük İslâm düşünürleri yetiştirmesi, ümmetin dirilişini ve cihad ruhunu yeniden ihyâ etmesi gibi etkileri özellikle hatırlanmalıdır.[44]

Bennâ'yı ve hareketini bu denli etkili kılan temel faktörler arasında, onun kendi şahsiyetiyle ilgili karizmatik özelliklerine ilâve olarak getirdiği yeni hizmet ve örgütlenme modelinin Mısır halkının ihtiyaçlarına en uygun şekilde kurgulamış olmasıydı. İyi bir hatip olan Bennâ, her ne kadar kendi bağlılarını farklı toplum kesimlerinden oluşturmuş bulunsa bile, hareketin insan kaynağı cami cemaatine dayanmaktaydı.[45]

Bennâ'nın bedeni ortadan kalkmış ve kurduğu cemaate karşı büyük yıldırma operasyonları yapılmış olsa da, Bennâ'nın düşünceleri İslâm dünyasının birçok yanında rağbet buldu ve giderek yayıldı. 1960'lara gelindiğinde hareket kendine yeni fikir adamları ve şehitler kazanmıştır. Özellikle Seyyid Kutub'un Bennâ'dan esinlenerek oluşturduğu yeni İslâmî külliyât, uzun yıllar sadece Mısır topraklarında değil, dünyanın farklı bölgelerindeki Müslümanlara ilham vermeyi sürdürdü.[46]

Bennâ'nın temellerini atarak yükselttiği düşünsel ve eylemsel binâ, 30 yıllık bir kıyım ardından 1970'lerde gücünü yeniden toparladı. Bu toparlanma, Bennâ Dönemi'ndeki gücüne yeniden ulaşacak derecede hareketin önünü açarken, sonraki yıllarda yaşanacak siyasî gelişmeler dengeleri yeniden değiştirecektir. 1980'lerde önemli taktik değişiklikler yapan ve sosyal tabanını geliştirmek için toplumsal projelere yönelen bağlıları, 1990'ların dünyasında Fas'tan Irak'a kadar 20 ülkede siyaset sahnesinde belirleyici konumda bulunuyorlardı. 2000'li yıllarda ise Bennâ'nın fikirleri Mısır'ın geleceğinde hâlen en güçlü alternatif olduğunu göstermiştir. 2011 yılından itibaren başlayan demokrasi gösterilerinde Bennâ'nın hareketi İhvân toplumsal muhalefeti örgütleyen temel güç olduğunu bir kez daha göstermişti.

Bennâ'nın düşüncesini oluşturan yerel koşullar önemliydi. Osmanlı'nın dağılması sırasında ve sonrasında yaşanan savaşlar içinden geçen toplumun yılgınlığı, ağır ekonomik sıkıntılar, siyasîlerin yolsuzlukları ve işgâl yönetiminin baskıcı karakteri Bennâ'nın özgürlükçü söylemini güçlendirmiştir. Bennâ, Ümmetin, içinde bulunduğu koşulları Abbâsîlerden beri süregelen kargaşaların son halkası olarak görmektedir. Ona göre temel sorunlar arasında:

---

44. Ahmet Muhammed Zaid, "Müslüman Kardeşler Hareketi'nin İslâm Dünyasına Etkisi", *Hasan el-Bennâ Sempozyumu* tebliği, Mayıs 2012, Ankara.
45. Mohammed Zahid, *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis*, London, 2010, S. 72-74.
46. Ana Belen Soa.g.e. "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?", *The Muslim World,* Volume 99, Oxford, April 2009.

Müslümanlar arasındaki siyasî ihtilaflar,

Dinî ve mezhebî sorunlar,

Müslüman yöneticilerin lükse ve sefâhate dalmaları,

İslâm'ın liderliği rolünün Araplardan, dini tam anlayamamış Arap olmayanlara geçmiş olması,

Teorik felsefe ile uğraşıp pratik bilimlerin ihmâl edilmesi,

Müslümanların kendi güçlerine fazla güvenip aldanmaları,

İnançsızların taklit edilmesi.[47]

Bu maddelerin her biri aslında Bennâ'nın etkisini gösteren ve basitçe formüle edilmiş çözüm önerileridir. Bugün dahi geçerliliğini koruyan bu sıkıntılar, Bennâ'nın hâlen rağbet bulan düşüncelerinin sırrını da ortaya koyar.

Bennâ'nın etkilerinin en iyi görülebileceği yer, Mısır siyasetinin bizzat kendisidir. Kendi devlet yöneticilerine gönderdiği mesajlarla onları toplumsal ıslahın önünü açmaya ve Batılılaşmanın olumsuz etkilerini en aza indirmeye teşvik etmiş olan Bennâ, yapılan birçok düzenlemelerde temel itici güç olmuştur. Bunu yaparken içinde bulunduğu siyasî gerçekliğin farkında olan Bennâ, devlet başkanlarına "çoban/sürü" metaforu üzerinden sorumluluğunu hatırlatırken, İslâmî referanslarla onları uyarmış ve peygamberin işaret ettiği sorumluluk üzerinden siyaseti yönlendirmeye çalışmıştır.[48]

Düşünce alanı dışında Bennâ'nın en önemli etkisi kuşkusuz, modern dönem İslâm cemaatlerine getirmiş olduğu örgütlenme modelleri ile ilgilidir. Kurmuş olduğu cemaatin sistematiği kendisinden sonraki yapıların neredeyse tamamını etkilemiştir. Yukarıda bahsi geçtiği gibi, Bennâ öncesinde bir grup medrese mezunu ulemâ ya da sûfi tarikatlar çevresinde oluşan Müslüman cemaatler, modern dönemde yeni bir aidiyet duygusuyla tanışmıştır. Bennâ'nın ortaya koyduğu bu model resmiyette bir dernek olmakla birlikte, içeriğinde bütün bir İslâmî devletin minyatürü gibi tasarlanmıştı.[49]

Bennâ'nın düşünceye dayalı ve pratik etkilerinin başında kuşkusuz yaşadığı dönemde insanlara kazandırmış olduğu motivasyon ve idealler gelmektedir. Milliyetçilik akımının en güçlü olduğu ve ulus-devlet ideallerinin büyük imparatorluları parçaladığı bir dönemde dünyaya gelen Bennâ, bütün bu zorluğun içinden farklı bir yapıcı model çıkarmayı başarmıştır. Ona göre, milliyetçilik tam bağım-

47. Al-Abdin., "The Political Thought of Hasan Al-Banna", s. 221.
48. Euben-Zaman, *Princeton Readings in Islamic Thought: texts from al Banna to ben Ladin,* s. 56-58.
49. Rubin (ed.), *The Muslim Brotherhood, The Organization and Policies of a Global Islamist Movement,* s. 39.

sızlığa giden yolda bir aşama olarak kabul edildiği sürece bir süreliğine tahammül edilebilir bir durumdur. Ona göre, niteliği ne olursa olsun İslâm halklarının bağımsızlık kazanmış olmaları prensipte olumludur. Bu olumlu yaklaşım, kendi çağdaşı İslâmcı aydınların milliyetçiliğe tamamen soğuk bakan tavrından farklıdır. Milliyetçilikle olan bu yakınlaşma, nihaî bağımsızlık öncesi bir aşama gibidir.[50]

Sadece sıradan insanlara değil, Mısır'ın o dönemki yöneticilerine de bir şekilde etki etmeye çalışan Bennâ'nın söylemi, İslâm'ı yeni bir formda onlara sunarak daha anlaşılır kılmıştır. Bu dil, yönetici sınıflar ile aydınların İslâmî modeli anlamalarını ve benimsemelerini kolaylaştırmıştır. Nitekim, hem kendi döneminde hem de sonraki yıllarda onlarca aydın, bürokrat ve siyasetçi İhvân saflarına katılacaktır.[51]

Mısır özelinde ve düşünce düzeyindeki bu tür etkilere ilâve olarak, bölgesel politikalar alanında Bennâ'nın etkisi, kendini en fazla, Filistin konusunda hissettirdi. Kendi hayatı boyunca Filistin topraklarının bağımsızlığı için sayısız çaba ortaya koyan Bennâ, İsrail'in kuruluş sürecinde de Siyonist güçlere karşı aktif olarak savaşmak üzere bölgeye savaşçılar dahi göndermiştir.[52]

Bennâ'nın etkilerini en iyi görebileceğimiz alan kuşkusuz, Arap dünyasındaki politik yaşamdır. Bütün Arap ülkelerinde siyasî tabanı bulunan Müslüman Kardeşler hareketi, Bennâ'nın fikirlerinden aldığı esinle, bizzat o ülke parlamentolarında siyaseti belirleme konumuna halen sahip bulunmaktadır. Mısır, geleneksel olarak hareketin ve Bennâ'ya ait siyasî hareketin en güçlü olduğu ülke ve parlamentodaki tabanı yüzde kırklara yakın. Hareketin güçlü olduğu diğer ülkeler, Ürdün, Yemen, Cezayir, Kuveyt, Irak, Suriye, Lübnan, Sudan, Fas, Suudi Arabistan ve Filistin'dir. İhvân'ın politik faaliyetleri sayesinde, bu ülkelerde siyaseti doğrudan etkileme gücüne sahip olan Bennâ'nın fikirleri, Avrupa ve Amerika yapılanmaları ile de çok önemli bir sosyo-ekonomik tabanı yönetiyor. Hareketin bütün ülkelerdeki kolları arasında hiyerarşik bağlantı ve emir-komuta zinciri olmamakla birlikte Mısır'daki liderlik hâlen Bennâ'nın bıraktığı mirasın sahipleri olarak görülmektedir.

Mısır'da doğmasına rağmen fikri, siyasî ve toplumsal etkileri bakımından bütün İslâm dünyasını etkileyen Hasan el-Bennâ, bugün Müslümanların içinde bulunduğu sorunların çözümünde hâlen en önemli alternatiflerden biri olarak gündemdedir.

Direnişçi ama bir o kadar da ılımlı ve yerel değerleri kullanarak yanlışlıklarla hikmetli bir şekilde mücadele eden model olması bakımından Bennâ ve

---

50. el-Bennâ, *Risâleler*, S. 222.
51. Zahid, *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis*, s. 72-75.
52. Abd Al-Fattah Muhammad El-Awaisi, *The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947*, Tauris Academic Studies, New York, 1998, s. 135.

hareketinin anlaşılması çok önemlidir. İslâm'ı terörle özdeşleştiren günümüz Batı dünyasına karşı olsun, aşırı yorumlardan dolayı İslâm'dan uzaklaşma eğilimindeki geleneksel Müslüman toplumlara yönelik olsun, bugün içinde bulunduğumuz metodolojik sorunların aşılmasında da Bennâ tecrübesi eşsiz bir hazine gibidir.

DEĞERLENDİRME

Her sıkıntı ve kaos dönemi kendi kurtarıcılarını da beraberinde getirirmiş. Osmanlı'nın şahsında siyasî otoritesini, sömürge yönetimlerinin kurulması ardından da bütün ekonomik ve sosyal kabiliyetlerini kaybetme riski yaşayan İslâm toplumları, XX. yüzyılda tam da böylesi bir tecrübe yaşadı. Bütün karamsarlığa rağmen, Müslümanların önlerini açacak yeni liderlere ve düşünürlere ihtiyacı olduğu bir dönemde Hasan el-Bennâ bunlardan biri olarak yepyeni bir tecdîd hareketi kurarak ortaya çıktı.

Çöküş karşısında çözümü her şeye sıfırdan başlamakta bulan Bennâ, alternatif bir Müslüman nesil oluşturmak üzere çalışmalar yapmış ve bunda önemli ilerlemeler sağlamıştır. Onun kurduğu cemaat XX. yüzyıl içinde dünyanın en büyük İslâm cemaatlerinden biri olarak yeniden diriliş yolunda inanılmaz katkılar yapmıştır. Onun bıraktığı düşünsel ve siyasî miras kendisinden sonra katlanarak büyüdü ve bugün Arap dünyasının en güçlü İslâmî siyasî hareketi durumuna geldi. Bennâ, bir ideolojik yapı kurmaktan ziyâde, mükemmel bir teşkîlât çalışması ve sistematiği ortaya koyarak, XX. yüzyıldaki mücadele yönteminin sınırlarını çizmiş oldu.

Bennâ'nın fikirleri, bir yandan ıslahçı olduğu kadar diğer yandan oldukça devrimci bir nitelik arz etmektedir. Kendi yaşadığı toplumu ve siyaseti dönüştürmek için yumuşak bir ıslahatçılığı savunan Bennâ, İslâm dünyasının en temel sorunlarından biri olarak gördüğü yabancı işgâline karşı da tavizsiz bir devrimcidir. Bu sebeple onun fikirleri bir yanda demokratik değerlere bağlı partilerden oluşan siyasî bir topluluk ürettiği gibi, İsrail ve İngiltere işgâllerine karşı fiilî cihadı savunan Hamas gibi silahlı grupları da çıkarabilmiştir.

Bennâ'nın samimi bir dâvetçi olarak başladığı mütevazı mücadelesi, hayatı sona erdiğinde bütün Ortadoğu'nun kaderini tayinde siyasî bir deprem oluşturacak güçteydi. Düşünceleri milyonlarca insanı peşinden sürüklerken, sadece bağlıları açısından değil, bütün insanlık açısından Bennâ bir ilgi odağı olmayı sürdürmüştür.

Yoğun bir mücadele içinde geçen ömrü boyunca ciltler dolusu külliyât oluşturmaya fırsatı olmayan Bennâ, az sayıdaki eseri ile büyük bir çığır açmayı ba-

şarmıştır. Yazdıklarının tamamı yine hareketini yönlendirmek için yazdığı risâle ve küçük makalelerden oluşan Bennâ, düşünsel bakımdan bugün bile yüz binlerce insanı etkilemeyi sürdürmektedir.

Onun etkisini hem fikrî hareketlerde hem de aktif mücadele metodunda görmek mümkün. Onun başlatmış olduğu fikrî okul yüzlerce düşün insanı ve yazar yetiştirmiştir. Oluşan fikrî külliyât, sadece İhvân hareketine değil, bu harekete muhalif ya da taraftar olan diğer bütün hareketlere de esin kaynağı olmuştur. Bennâ'nın mücadele sistematiği, tıpkı fikirlerinde olduğu gibi, hem devasa bir taraftar ve hem de muhalif kitlesi oluşturmuştur. Mısır özelinde Bennâ'dan sonra ortaya konulan neredeyse bütün İslâmî modellerde onun etkisi hissedilmektedir.

KAYNAKÇA

Al-Abdin, Zein, "The Political Thought of Hasan Al-Banna", *Islamic Studies*, Vol, 23, No. 3, Autumn, 1989.

Calvert, John, *Islamism: A Documentary and Reference Guide*, Praeger Security Internationa, Greenwood Publishing Group, Connecticut, USA, 2008.

Cemile, Meryem, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1986.

Dağ, Ahmet Emin, *Hasan el-Bennâ*, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Duran, Hacı, "Müslüman Kardeşler Cemâati Üzerine Sosyolojik Bir Okuma", *Hasan el-Bennâ Sempozyumu*, Mayıs 2012, Ankara.

El-Awaisi, Abd Al-Fattah Muhammad, *The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947*, Tauris Academic Studies, New York, 1998.

el-Bennâ, Hasan, *Hatıralarım*, Beka Yayınları, İstanbul, 2007.

———, *Risaleler*, Nida Yayınları, İstanbul, 2013.

Euben Roxanne L. ve Zaman, *Muhammad Qasim. Princeton Readings in Islamic Thought: texts from al Banna to ben Ladin*, Princeton Unversity Press, 2009.

Karaman, Hayreddin, "Hasan el-Bennâ'nın Medeniyet ve Tecdid Projesinin Esasları", *Hasan el-Bennâ Sempozyumu* tebliği, Mayıs 2012, Ankara.

Küçükağa, Ömer, "Hasan el-Bennâ'nın İslâm'ı Toplumda Yeniden Hâkim Kılma Mücadelesi", *Hasan el-Bennâ Sempozyumu* Tebliği, Mayıs 2012, Ankara.

Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, New York, 1993.

Rubin, Barry (ed.), *The Muslim Brotherhood, The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, New York, 2010.

Soage, Ana Belen, *Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?*, The Muslim World, Volume 99, Oxford, April 2009.

Zahid, Mohammed, *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis*, London, 2010.

Zâid, Ahmet Muhammed, "Müslüman Kardeşler Hareketinin İslâm Dünyasına Etkisi", *Hasan el-Bennâ Sempozyumu*, Mayıs 2012, Ankara.

MÛSÂ CÂRULLAH BİGİYEF'İN KUR'AN YORUMLARINA DAİR ELEŞTİREL BİR TAHLİL

Mahmut Ay*

"İnsanın görevi, hakikati aramaktır. Hakikati bulmak, insanın görevi değil bilâkis gayesidir."[1]

GİRİŞ

Mûsâ Cârullah Bigiyef, İslâm toplumlarının ve devletlerinin siyasî, askerî, iktisadî ve kültürel açıdan tam bir çöküş sürecinin içinde olduğu bir dönemde yaşamış, bu çok yönlü çöküşün ızdırâbını duymuş, sebepleri ve hâl çareleri üzerinde kendine has fikirler üretmiş bir ilim, fikir ve aksiyon insanıdır. Kendisi bir din âlimi olduğu için, ictimaî ve siyasî meselelere dinî kaynaklı çözümler üretmeye çalışmış, ayrıca pek çok dinî konuda geleneksel anlayışları eleştirerek kendine özgü birtakım düşünceler ortaya koymuştur. Onun en temel referans kaynağı, Kur'ân-ı Kerîm'dir. O, pek çok Kur'an âyetinin tarih boyunca yanlış anlaşıldığını öne sürerek, bazı özgün yorumlar üretmeye çalışmıştır. İşte bu çalışma, Bigiyef'in, Kur'an ve onun yorumu konusundaki nazarî düşüncelerinin ve bu düşüncelerin pratik uygulamalarının, özet bir şekilde tahlil ve tenkidini konu edinmektedir. Bu konuda, daha önceden bazı çalışmalar yapılmıştır.[2] Ancak bu çalışma, kendine has bir tasnif, tahlil ve tenkidi hâizdir.

---

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Mûsâ Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, Hazırlayan: Abdullah Kahraman, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 35.
2. Bkz. Celal Kırca, "Mûsâ Cârullâh'a Göre Kur'ân'ın Doğru Anlaşılmasındaki Mantık Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler, *Kur'an Mesajı*", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1999/2, cilt: II, sayı: 22, 23, 24, s. 113-118; Ahmet İşleyen, *Mûsâ Cârullah Bigiyef'in Kur'an*

MÛSÂ CÂRULLAH BİGİYEF'İN HAYATI VE FİKİRLERİ

Mûsâ Cârullah Bigiyef, 1875'te Rusya'nın güneyindeki Novoçerkassk şehrinde doğdu. İlk tahsiline Kazan'da başladı. Daha sonra Buhârâ, Semerkand, Kahire, Hindistan ve Şam'da devam etti. Yaklaşık on bir sene süren tahsil hayatını bitirdikten sonra 1904'te memleketi Kazan'a döndü. Petersburg'daki Rus Hukuk Fakültesi'ne başladı. Aynı zamanda, Kazan'da gazetecilik yapmaya başladı. *Ülfet* ve *Tilmîz* gazetelerinde yazdığı günlük yazılar, Kazan Türkleri arasında ciddi etkiler yarattı, özellikle siyasî hürriyet konusunda fikrî uyanışa sebep oldu ve böylece kendisinin tanınmasına da vesile oldu. Bu dönemde Kazanlı Türklerin siyasî-ictimaî toplantı ve kongrelerinde önemli görevler üstlendi. 1907'de *Ülfet Gazetesi*'nin Rus hükûmeti tarafından kapatılması ve siyasî faaliyetlerin yasaklanması üzerine ilmî eserlerin telifine başladı. 1917'deki Bolşevik İhtilâli sonrasında hürriyet beklerken, hürriyetlerin iyice kısıtlandığı bir ortam oluştu. Pek çok Kazanlı âlim, idam korkusuyla memleketini terk ettiyse de Cârullah 1930'a kadar Kazan ve Rusya'da kaldı. Ancak şartlar ağırlaşınca 1930'da Kazan ve Rusya'yı terk etmek zorunda kaldı. Bundan sonra bin bir türlü meşakkatle dolu sürgün hayatı; Afganistan, Hindistan, Japonya, Finlandiya, Türkiye ve Mısır'da geçti. Hayatının son 19 yılının tamamını ailesinden uzakta geçirmek zorunda kalan Cârullah, 1949'da Kahire'de vefat etti. Tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî ilimlere dair yüz civarında eser telif etti.[3]

Mûsâ Cârullah'ın fikirleri, hem Rusya Müslümanları hem de Osmanlı âlimleri ve entellektüelleri nezdinde pek çok tartışma yaratmış ve hem kişiliği hem de fikirleri hakkında lehte ve aleyhte pek çok yazı kaleme alınmıştır. Taraftarlarınca "feylesof, müctehid, sâhibu'r-re'yi'l-musîb"[4], "İslâmiyet'in Luther'i",[5] "rasyonalist bir filozof",[6] "müctehidler müctehidi",[7] şeklindeki ifadelerle medh

---

Anlayışı ve Yorum Yöntemi, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002; Halis Albayrak, "(Mûsâ Cârullah Bigiyef'in) Kur'an'ın Anlaşılması Konusundaki Görüşleri", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyef*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 19-37.

3. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Görmez, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 9-51; Ahmet Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Mûsâ Cârullah*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 21-135; a.g.mlf., "Mûsâ Cârullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, 214-216.
4. Bu ifadeleri, Cârullah hakkında yazdığı uzun bir şiirde Âlimcan el-İdrisî kullanmıştır. Bkz. Kanlıdere, *Mûsâ Cârullah*, s. 95.
5. Bkz. Hâşim Nâhid, *Türkiye İçin Necât ve İ'tilâ Yolları*, Şems Matbaası, İstanbul ts., s. 213.
6. Bkz. Mustafa Rahmi Balaban, "Mûsâ Cârullah, Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, cilt:1, cüz: 1-4, s. 175.
7. Bu ifadeyi, *İctihad* Dergisi yazarlarından Kaya Nuri kullanmıştır. Bkz. Kanlıdere, *Mûsâ Cârullah*, s. 238.

u senâ edilirken; muhâlifleri tarafından "misyonerlere yardım eden ve gençlerin fikirlerini zehirlemeye çalışan",[8] "reform taraftarı ve İslâmî inceliklerin hiçbirisine nüfûz edememiş birisi"[9] tarzındaki ifadelerle yerilmiştir.

Cârullah'ın yaşadığı dönem, İslâm toplumlarının Batı toplumlarına göre bilimsel, siyasî, askerî ve iktisadî yönlerden çok geride kaldığı, tabir caizse hemen her sahada Batı karşısında mağlup olduğu bir dönemdir. Bu durum, kendi döneminde yaşayan pek çok ilim ve fikir adamı gibi, onu da yenilginin sebeplerini aramaya ve bunlar için çareler üretmeye sevk etmiştir. Kendi alanı dinî ilimler olduğu için, bu alanda yenileme (*tecdîd*) ve düzeltme (*ıslah*) için neler yapılması gerektiği üzerinde kafa yormuş ve kendi şahsına münhasır bir üslûp ve yöntemle bazı çözüm önerileri sunmuş, yeni yaklaşım arayışlarına girmiştir.

Cârullah'ı, İslâm geleneği içerisinde ıslahatçı ve yenilikçi ilim adamları arasında değerlendirmek mümkündür. Onun ıslahatçılığında, İslâm toplumlarının hemen her yönden geri kalmışlıklarının etkisi olduğu gibi, bazı ilim adamlarının yaklaşımlarından etkilendiği de anlaşılmaktadır. Meselâ; taklide karşı tutumunda ve akılcılığında Mısır'da iken kendisinden bizzat ders aldığı[10] Muhammed Abduh'un (ö. 1905) görüşlerinin etkisinin olduğu muhakkaktır. Öte yandan, Cârullah'ın kadîm ulemâ arasında fikirlerinden en çok etkilendiği kişi, belki de Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö. 638/1239) olmuştur. Görüşlerini teyîd sadedinde neredeyse hemen hiçbir âlime atıf yapmazken, sözgelimi, tesettürün, kadının vücûdunu ve yüzünü örtmekten ibaret olmayıp, asıl maksadın ona saygınlık kazandırmak olduğunu beyân ederken,[11] taklidi yererken,[12] şeriatta asıl olanın kolaylaştırmak olduğunu isbatlamaya çalışırken,[13] insanlık tarihinin çok eski olduğunu anlatırken,[14] Allah'tan başkasına tapanların, aslında Allah'a taptıklarını söylerken[15] ve cehennemin ebedî olmadığın isbatlamaya çalışırken[16] İbnu'l-Arabî'ye atıflar yapması, onun İbnu'l-Arabî'den ne denli etkilendiğini göstermektedir.

---

8. Bu ifadeler, Muhammed Murad Mekkî'ye aittir. Bkz. Kanlıdere, *a.g.e.* s. 65.
9. Bu ifadeler, Cârullah'ın vefatı üzerine Büyük Doğu Dergisi'nde isimsiz çıkan bir yazıda kullanılmıştır. Bkz. Kanlıdere, *a.g.e.* s. 240.
10. Bkz. Kanlıdere, *a.g.e.* s. 31.
11. Bkz. Cârullah, *Hatun*, Hazırlayan: Mehmet Görmez, Kitâbiyât, Ankara 1999, s. 44.
12. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, Hazırlayan: Abdullah Kahraman, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 26-29.
13. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 32-33.
14. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 41.
15. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 81.
16. Bkz. Mustafa Sabri-Mûsâ Cârullah, *İlâhî Adalet*, Pınar yayınları, İstanbul 1996, s. 267-269.

Her ne kadar kitaplarında kendisinden pek söz etmese de, şer'î nassların anlaşılmasında makâsıdı esas alan Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) de hiç şüphesiz onun etkilendiği âlimlerdendir. Bunu, 1909'da uzun bir mukaddime ile *el-Muvâfakât*'ı ilmî bir tahkikle ilk kez neşreden kişi olmasından[17] anlamaktayız. Yine bazı ilhâdî/heterodoks görüşleriyle dikkat çeken meşhur şair Ebû'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1058) de onun üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır. Öyle ki, hemen her kitabında ondan beyitler naklettiği görülmektedir.

Cârullah'ın, bazı konularda görüş ayrılıkları olsa da, genel itibariyle "Menâr Ekolü"ne yakın bir çizgide olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim, kendisi de Muhammed Abduh'un (ö. 1905) hocası Cemâleddin Efğânî (ö. 1897) hakkında sitâyişkâr ifadeler kullanmakta ve Osmanlı'da onun gibi âlimler bulunmuş olsaydı, Osmanlı'nın bu duruma düşmeyeceğini söylemektedir.[18] Ayrıca *Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif* isimli risâlesinin Abduh ve öğrencilerinin yönetimindeki *Mecelletü'l-Menâr*'da yayımlanması da[19], Cârullah'ın, Menâr Ekolü ile ilmî ve fikrî bir yakınlık içinde olduğunu göstermektedir.

Mûsâ Cârullah, Müslüman toplumların ictimaî, hukukî ve felsefî meselelerine, dışarıdan mülhem fikirlerin etkisiyle değil, "içeriden" ve "yerli" bir bakış açısıyla bakmak gerektiği kanaatindedir. Şu sözler, onun bu konudaki görüş ve duruşunu özetler mâhiyettedir:

> "Dil, öz dilimiz; baş, öz başımızdır; fakat ictimaî meselelerimize bakarken göz, yabancıların gözü olur. Bu hürriyet asrında biz, her konuda yabancıları taklid ettik. Bugün ictimaî, dînî ve siyâsî meselelerimiz hakkında konuşurken, milletimize her zaman yabancıların gözüyle ve tepeden baktık. İslâm'a da yabancıların gözüyle baktığımızdan, (Müslümanların) ıslah hareketlerine muhtaç hastalıklarını da o gözle görmeye başladık. Bütün söz ve fikirlerimize 'dînî ıslâhât' adını verip, hor ve hakîr görülen milletimize ve hasta olarak değerlendirdiğimiz İslâm'a, o söz ve fikirlerimizi çare/ilaç düşüncesi ve azarlama yoluyla vermeye başladık."[20]

Cârullah, Batı medeniyetinin gelişmişliğinden etkilenip ona teslim olmaya asla taraftar değildir. İslâm'ı modern çağa uydurmak gibi bir hevesinin olmadığını, eskidiği ve modern çağın gerisinde kaldığı iddiasıyla şeriatı bırakıp Batı medeniyetini taklid etmeyi aslâ doğru bulmadığını şu sözlerle ifade etmekte-

---

17. Bkz. Görmez, *Mûsâ Cârullah*, s. 63-64.
18. Bkz. Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Hazırlayan: Mûsâ Bilgiz, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 65.
19. Bkz. Mûsâ Cârullah, "Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif", *Mecelletü'l-Menâr*, cilt: 10, sayı: 3 (1907), s. 187-191; sayı: 4 (1907), s. 260-265.
20. Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 15.

dir: "İslâmiyet'i medeniyet nizamlarına tatbîk etmek adıyla tatbîk ettirmek arzuları da bende yok idi. Medeniyyeti, terakkîleri, ufak modalarda aramak sadeliği de bende yok idi. Hayatın zarûretleri huzûrunda şeriatın hükümlerini terk etmek acizliği de bende yok idi. Ben, eskiden beri böyle şeylerden tamâmen âzâd idim, tamâmen berî idim."[21]

Cârullah'a göre, çağdaş hayatla uyumlu yeni bir medenî kanun yapılmak isteniyorsa, bunun temel kaynağı da Kur'an olmalıdır. İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi, Kur'an'a nisbetle yemden bir nem (okyanustan bir damla) gibidir.[22] Bir kanun, Kur'an'da bulunmak cihetiyle medenîlikten çıkmayacağı gibi, "medenî" adı ile kodifiye edilmekle de medenî olmaz.[23] "Kur'ânı Kerîm hükümlerinin bekâsı, elbette mümkündür, elbette zarûrîdir. Kur'ân-ı Kerîm hükümleri, elbette her yerde, her zaman, her hususta kanun olabilir."[24] Ancak bunun için de ictihad müessesesini işlevsel hâle getirmek gereklidir. Zira Müslümanları, yabancı kapılara, komşu illere ihtiyaç ellerini uzatmak mecburiyetinden kurtaracak olan, ictihadtır.[25] Netice itibariyle o, eski yerli fikirleri taklide karşı olduğu gibi yeni yabancı fikirleri taklide de şiddetle karşıdır. Başkaları tarafından yenilenmeyi değil, kendi kendimize yenilenmeyi salık vermektedir.

Ona göre Hıristiyanlıkı taklid edip İslâm'ı da reformasyon sürecinden geçirmeye çalışmak doğru olmadığı gibi gerekli de değildir.[26] Cârullah, kendisinin bir reformist olmadığını, böyle bir şeye teşebbüs ve niyetinin olmadığını ısrarla vurgulamaktadır: "Birçok meselede ehl-i ilmin reylerine, mezheplerine, hatta bazen icmâlarına muhâlefet ettiğim doğrudur. Ancak ben... hiçbir meseleyi kuru iddiâ olsun diye, yahut reformatörlük hevesiyle yazmadım."[27] Kendisinin, İslâm'ın Lutherliğine soyunmak gibi bir iddiasının asla olmadığını, hatta böyle bir şeyin bir mü'min için izzet değil, zillet olacağını şu sözlerle ifade etmektedir: "Yüce Rasûl Muhammed'in, peygamberlik feyzinden feyz alıp duran insan, Luther'in kemâline meskenet ellerini uzatmaz."[28] Geleneğe ait olan her şeyi yıkmak gibi bir düşüncesinin asla olmadığını, bilakis, geleneğin çok değerli hazinelere sahip bir miras bıraktığını ve bunun korunması gerektiğini ise şu sözleriyle ifade etmektedir: "Bize miras olarak, mâsum seleften kalan ol-

---

21. Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, Hazırlayan: Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 55.
22. Bkz. Cârullah, *Hatun*, s. 4.
23. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 5.
24. Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 68.
25. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 20.
26. Bkz. Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 16.
27. Cârullah, *a.g.e.* s. 85.
28. Cârullah, *Mülâhaza*, s. 51-53 (Kanlıdere, *Mûsâ Cârullah*, s. 83'ten naklen).

dukça zengin hazîneler vardır. Bunları da anlamak ve muhâfaza etmek gerekir."[29] Şu hâlde o, kendisinin bir reformist gibi değerlendirilmesinden rahatsızdır. Geleneğin de çok değerli bir hazine olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak kendisi bu ifadeleri kullanmasına rağmen, başkalarının kendisini bir "reformatör", hatta "İslâm'ın Luther'i" olarak tanımlanmasına[30] engel olamamıştır.

Dönemindeki pek çok Müslüman entelektüel gibi o da Müslümanların bilim ve teknolojideki geri kalmışlığının sancısını çekmekte, ancak bunun sebebinin asla İslâmiyet'te olmadığını, bilakis, İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'an'ın, tabiat kitabındaki âyetleri okumaya teşvik ettiğini vurgulamaktadır.[31] Hatta ona göre Kur'an'da anlatılan mucizeler, Müslümanlara ufuk vermek ve bu gibi hâdiselerin kâinat kitabının iyi okunması neticesinde insanlar tarafından gerçekleştirilebileceğini onların bilinçaltına yerleştirmek içindir.[32] Netice itibariyle ona göre geri kalmışlığımızın sebepleri, dinin kendisinde değil, dinin yanlış ve eksik anlaşılmasında aranmalıdır.

MÛSÂ CÂRULLAH'TA DİNÎ ISLAHATIN TEMEL İLKESİ OLARAK KUR'AN MERKEZLİ BİR YENİLENME ARAYIŞI

Cârullah'ın dinde ıslahat projesindeki belki de en önemli ilke, geçmiş dönemlerde din hakkında söylenen söz ve üretilen fikirleri taklid etmek yerine, dinî meseleler hakkındaki çözümleri, doğrudan İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'an'dan çıkarmak gerektiğidir. Bu sebeple onu, her şeyden evvel Kur'an'a, dolayısıyla da öze dönüşü salık veren, din anlayışının merkezine Kur'an'ı koyan bir mütefekkir-âlim olarak değerlendirmek mümkündür.

Cârullah'a göre, geçmiş dönemlerde yazılmış olan fıkıh kitapları, hâlihazırdaki sorunlarımızın tamamına cevap üretememektedirler. Hâlbuki külliyât ve cüz'iyât, geçmiş ve gelecek bütün olayları kapsayan İslâm şeriatı, yeni me-

---

29. Bkz. Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 85.
30. Hâşim Nâhid (ö. 1962), ilk olarak 1913'te basılan *Türkiye İçin Necât ve İ'tilâ Yolları* isimli eserinde şöyle der: "Hıristiyanlar içinde, bir hakikatsever, bir reformcu çıktı; İncil'i tercüme etti. İncil'i anladıkları andan itibaren ağır halkaların zincirlerin çözülmeye, Allah'ın vekili gibi görülen papazlar küçülüp, İncil'in Allah'ı yükselmeye başladı ve nihayet fikrin ve vicdânın esâretini kırmaya muvaffak oldular. İslâmiyet'in Luther'i ise şimdi Asya'da zuhûr etti. Bu reformcu, bu din mücâhidi Kazanlı Mûsâ Bigiyef Efendi'dir." Bkz. Hâşim Nâhid, *Türkiye İçin Necât ve İ'tilâ Yolları*, s. 213.
31. Meselâ bkz. Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 76.
32. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 76.

selelere çözüm üretmekten aciz kalamaz.[33] Öyleyse, bu yeni meselelerde, önce Kur'an'a dönerek çözümler üretmek gerekir. Onun ifadesiyle "tedbirler aranıyorsa, bu tedbirler dindedir. Din aranıyorsa, bu din Kur'an'dadır; hem de sadece Kur'ân-ı Kerîm'de bulunur."[34]

Ona göre, İslâm şeriatı, kıyâmete kadar bâkidir. Fakat bu, kapsamı çok dar fıkıh kitaplarının yardımıyla değil, bilakis, hem Kur'an âyetleri hem de Hz. Peygamber'in Sünnetlerinin bereketiyle olacaktır. Bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

> "Kur'an-ı Kerim'in çeşitli âyetlerinde yer alan 'dinini, bütün dinlerden üstün kılmak için' şeklindeki büyük müjde, bugün elimizde bulunan kelâm ve fıkıh kitapları sayesinde değil, bilakis, Kur'ân-ı Kerîm'in kendi bereketiyle olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm, insanlık âlemi devam ettikçe dâim kalacak ve devamı süresince onun hidâyet kapıları da istisnâsız herkes için açık olacaktır. Dört veya on mezhebin birisiyle ya da hepsiyle Kur'an neshedilecek değildir. Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kendisi, Müslümanların düşünce ve inançlarına, iş ve hareketlerine esas ve rehber olacaktır... Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in Sünnetleri meydanda iken, eskiden kalmış mezheplerden birini taklid etmek hiçbir zaman vâcip olmaz."[35]

Fıkhî meselelerdeki açıklamalarını, fıkıh kitaplarına bakarak değil, doğrudan Kur'an'dan istinbât ederek yaptığını vurgulayan[36] Cârullah, kendi yönteminin esasını şöyle belirtir:

"Bizim yöntemimizin rûhu ve esası, 'dînî kitap' adıyla elden ele dolaşan kitaplarda yer alan asılsız şeylerden İslâmiyet'i arındırma vecîbesine hizmet etmektir."[37] Dini, hurafelerden arındırma gayesiyle mücadele etme azmini ve bu konuda bazı ağır tenkidlerinden dolayı mazur görülmeyi umduğunu da şöyle ifade eder: "İslâmiyet'i hurâfelerden arındırmak için büyük cesâretle yahut delilikle, İslâm âlimlerinin çoğunluğuna ve büyüklerine hücum edersem ilim ehlinin gözünde mâzur görüleceğimi ümid ederim."[38]

Elinde mukaddes Mushaf, gönlünde Kur'ân'ı Kerîm olduğunu, mezhep esaslarını bırakıp, rivâyet elbiselerini tamamıyla çıkardığını belirten[39] Cârullah, en büyük maksatlarından birisinin, Kur'an'ı bir kenara itilmiş olmaktan

---

33. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 23.
34. Cârullah, *Hatun*, s. 82.
35. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 26.
36. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 38.
37. Cârullah, *a.g.e.* s. 47.
38. Cârullah, *a.g.e.ruç*, s. 48.
39. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 118.

kurtarmak olduğunu vurgulamaktadır.[40] Ona göre, İslâm ümmeti, Kur'an'ı her şeyin üstünde tutmalıdır.[41] O, taklîd zincirlerini kırıp, Kur'an'ı çokça mütalaa etmeyi, ezberleyecek kadar iyi bilmeyi tavsiye etmekte ve ümmetin kurtuluşunun Kur'an'a dönmekte olduğunu vurgulamaktadır.[42]

Cârullah'ın "Kur'an'a dönüş" fikri, Kur'an haricindeki diğer dinî kaynakları tamamen saf dışı bırakmamaktadır. Hatta Kur'an dışında hiçbir dinî delil kabul etmeyen ve Sünnetin bağlayıcı dinî bir kaynak olamayacağını düşünenlere karşı, Sünnetin çok önemli bir şer'î delil olduğunu isbatlamak üzere *Kitâbu's-Sünne* adlı eserini telif etmiştir. Ona göre Sünnet asla göz ardı edilmemelidir. Hatta İslâm şeriatında Sünnet, edille-i erbaanın başında yer alır. Kur'an, bu birinci aslı teyîd ve tespit etmek üzere nâzil olmuştur.[43] Kur'an-Sünnet birlikteliğine dair şunları kaydeder:

> "Biz samimiyetle inanıyor ve gerçek anlamda diyoruz ki, bize Allah'ın kitabı yeter ve Kur'ân-ı Kerîm bütün ümmet için yeterlidir. Biz, ne Kur'ân-ı Kerîm'i herhangi bir şeyle değiştirmek ne de onun yerine bir şey koymak isteriz. (Sünneti kabul etmekle bütün isteğimiz) Kur'an'ı bizden daha iyi bilene tâbi olmaktır. Kur'an'ı en iyi bilen de Hz. Peygamber (sav)'dir."[44]

KUR'AN ANLAYIŞI

Cârullah'a göre Kur'an sadece bir din kitabı değildir. O, bir insana ömrü boyunca her konuda rehberlik edecek küllî ilkeleri muhtevî bir hidâyet rehberidir, bir hayat kitabıdır. O, Rızâeddin Fahreddin'in (ö. 1936)[45] Kur'an'ı dinî bir kitap olarak tanımlamasında dinî-dünyevî ayrımının izlerini görür ve Kur'an'ın "dinî" yönünün yanı sıra ictimaî ve siyasî yönlerinin de olduğunun altını çizer. Zira Kur'an'da sadece ibadetlerle alâkalı hükümler yoktur, aile hayatının ve ictimaî hayatın tanzimine, yani muamelâta dair de pek çok hüküm mevcuttur.[46]

Cârullah'a göre mü'min, son derece zengin kaynaklara sahiptir. Ona iki kitap yeter: Biri, kâinat (ve varlık âlemi) ki bu, Allah'ın her yerde müşahede et-

40. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 255.
41. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 110.
42. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 262.
43. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 3.
44. Cârullah, *a.g.e.* s. 17.
45. Hayatı, fikirleri ve eserleri için bkz. Ömer Hakan Özalp, *Rızâeddin Bin Fahreddin*, Dergâh Yay., İstanbul 2001; Goulnar Baltanova, "Rızâeddin Fahreddîn ", *DİA*, XXXV, 70-71.
46. Bkz. Cârullah, *Mülâhaza*, s. 9-10; Kanlıdere, *Mûsâ Cârullah*, s. 85.

tiğimiz en büyük kitabıdır. Diğeri ise bütün insanlığı aydınlatan Kur'an'dır. Bu iki kitaba sahip olan bir mü'minin başka bir kaynağa ihtiyacı kalmaz. Ayrıca mü'min, bunlardan birini diğerine tercih etmemelidir. Zira insanlığın kurtuluş ve saadeti, bu iki kitaptan azamî derecede yararlanmasına bağlıdır. Kâinat kitabının öğreticisi akıl ve ictihad melekesidir. Kur'an'ın öğreticisi ise Hz. Peygamber (sav)'dir. "O, Levh-i Mahfûz'da bulunan Yüce Kur'an'dır"[47] meâlindeki âyette geçen "levh-i mahfûz" ve "O (Kur'an), Ummu'l-Kitâb'tadır"[48] meâlindeki âyette geçen "ümmü'l-kitâb", kâinat kitabıdır.[49] Dolayısıyla ona göre, Kur'an, kâinat kitabıyla paralel bir şekilde okunmalıdır. Zira Kur'an, kâinatın kendisinde mündemiçtir.

Ona göre, Kur'an'ın nazmı mûcizdir, ancak asıl i'câzı, getirdiği hükümlerin insanlığın maslahatına uygun olmasında[50] ve onları her açıdan hidâyet ve irşâd etmeye yetmesindedir. Dolayısıyla Cârullah, klasik tefsir usûlünde, Kur'an'ın i'câzı denilince akla ilk olarak fesâhat ve belâgat yönünün gelmesini doğru bulmamaktadır.

Cârullah'a göre Kur'an, anlaşılması kolay bir kitaptır. Dolayısıyla; tefsirlere ihtiyaç duymadan, eline mushafı alan herkes doğrudan onu okuduğunda rahatlıkla anlayabilir. Bu düşünceyi, şu sözlerle ifade etmektedir: "Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleri, beyyinedir. Râvîlerin rivâyetlerine ve müctehidlerin tefsirlerine ihtiyaç duymaz. O âyetler, anlaşılabilir olup rümuz değildir. Büyüklere ve rûhânîlere mahsus sırlar da değildir. Dolayısıyla eline Mushaf alabilen her insan, aklıyla Kur'an'ı anlayabilir."[51]

Cârullah, usûlüne uygun yapılması şartıyla Kur'an'ın tercüme edilmesine taraftardır.[52] Hatta bizzat kendisi, Kur'an'ı Tatar Türkçesine tercüme etmiş ve 1912 yılında yayımlanmaya hazır hale getirmiş, fakat yayımlama imkânı bulamamıştır.[53]

Görüldüğü üzere, Cârullah, modern zamanlarda çokça seslendirilen "Kur'an'ı anlamak için onun herhangi bir dildeki tercümesini okumanın yeterli olduğu, tefsirlere gerek olmadığı" şeklindeki görüşü, bundan bir asır önce yüksek bir sesle ifade etmiştir.

---

47. 85/Burûc, 21-22.
48. 43/Zuhruf, 4.
49. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 119-120.
50. Bkz. Cârullah, *Hatun*, s. 71.
51. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 162.
52. Bkz. Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 91.
53. Cârullah'ın bu Kur'an meâli ve meâlde gözettiği ilkeler hakkında bkz. Mûsâ Efendi Bigiyef, *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, Kazan 1912, s. 85-93.

KUR'AN YORUMCULUĞU

Cârullah, Hindistan'da mahpus iken, baştan sona bütün Kur'an âyetlerini muhtevî altı ciltlik bir tefsir yazmış ise de bu eser henüz bulunamamıştır.[54] Dolayısıyla; onun Kur'an âyetlerinin tefsir ve te'vîli hakkındaki anlayışını, yazdığı diğer eserlerdeki yorumlarından hareketle değerlendirmeye çalışacağız.

Cârullah, yazdığı onlarca eserinde pek çok Kur'an âyetini, klasik yorumlara aykırı bir şekilde yorumlamıştır. Ancak yorum yöntemi hakkında düzenli ve doyurucu bilgiler vermemiştir. Bununla birlikte, *Kitâbu's-Sünne* isimli eserinde Kur'an âyetlerini hangi ilkeleri esas alarak anlayıp yorumladığını maddeler hâlinde belirtmiştir. Ona göre, Kur'an'ın bütün âyetleri şu özelliklere sahiptir:

"1. Kur'an'ın bütün âyetleri kesindir.

2. Kur'an'ın bütün âyetleri, aklî hükümlere uygundur.

3. Bütün âyetler, ümmetlerin maslahatına uygundur.

4. Bütün âyetler, geneldir.

5. Kur'an'ın bütün âyetleri, herkesin kabul edebileceği şekilde aklîdir.

6. Her ümmînin anlayabileceği kadar kolaydır.

7. Tamamı muhkem, sâbit ve sağlamdır.

8. Kur'an âyetlerinden hiçbiri mensûh değildir. Her birinin hükmü, güneş semada kaldığı müddetçe bâkidir.

9. Her âyet, amel etmeyi zorunlu kılacak hüküm içerir.

10. Teorik konularda aklî deliller, sosyal konularda ictimaî deliller, ahlâkî ve hukukî meselelerde talim ve teklif kaideleri bütün ümmet için bağlayıcı hüküm ifade eden kat'î delillerdir.

11. Kur'an'ın bütün âyetleri açıktır. Herhangi bir kapalılık ve karışıklık söz konusu değildir.

12. Allah kendi kitabını her türlü bâtıl şeyden tenzîh etmiştir. Herhangi bir âyetin, Allah'ın fiili ve hikmeti ile çeliştiğini söylemek imkânsızdır. Kur'an ifadeleri, her türlü galat, gaflet ve unutmadan münezzehtir."[55]

Ayrıca Cârullah, "Kur'an'ı şu beş şeyden tenzîh ettiğini" ifade etmektedir:

"1. Kur'an'da yer alan bir kelâmın zâhirine tâbi olmaktan geri durmayız.

2. Kur'an'da yer alan bir hükmün vücûb ifade etiğini söylemekten çekinmeyiz.

---

54. Bkz. Görmez, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, s. 199.
55. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 103.

3. Vücûbun derhal yerine getirilmesi gerektiğini söylemekten vazgeçmeyiz.
4. Kur'an'da yer alan sözlerin umum ifade ettiğini söylemekten de geri kalmayız.
5. Zâhirine hamledilmesi gereken bir sözü, te'vîl yoluyla eğip bükmeye yeltenmeyiz."[56]

Cârullah'ın, Kur'an âyetlerini hangi ilkeleri esas alarak anlayıp yorumladığına dair maddeler hâlinde çok özet olarak verdiği bu bilgileri zikrettikten sonra, eserlerindeki mevcut fikir ve yorumları ışığında, bu ilkeleri ve bunların tatbîk ediliş keyfiyetlerini şöyle ele almak mümkündür:

Yorum Yönteminin Temel Özellikleri

Aklı Esas Alması

Cârullah'ın Kur'an yorumculuğunda en öne çıkan husus, Kur'an'ı anlamak için aklı esas almak gerektiğine dair yaptığı vurgudur. Ona göre müfessirler, tefsir yaparken umumiyetle kendi mezheplerinin görüşlerine taassup derecesinde bağlı kalmışlar ve âyetleri hür bir akılla anlamaya çalışmak yerine, mezheplerinin görüşleri doğrultusunda te'vîl etmişlerdir. Onlar Kur'an'ın mânâlarını, Arapça'nın ve rivâyetlerin çizdiği sınırların içine hapsetmişler ve akıl yoluyla bulunabilecek mânâlardan mahrum kalmışlardır.[57]

Cârullah'a göre âyetleri tefekkür etmeden, sadece geçmiş müfessirlerin görüşlerini tekrarlamak doğru değildir. Kur'an âyetlerini düşünme meydanı oldukça geniştir. Dolayısıyla âyetler üzerinde yeniden tefekkür etmeye ihtiyaç vardır.[58] Ona göre, "Hayırlı işlerde yarışınız!"[59] meâlindeki âyet, işte bu tefekkür meydanında tefekkür yarışını da şâmildir. Kendisinin bu meydana nasıl girdiğini ise edebî bir dille şöyle anlatmaktadır:

> "Ben de dâvete icâbet ettim. Ellerime ve ayaklarıma taklit bağları hiçbir şekilde bağlı değildi. Binek ve azık olmak üzere bahşedilmiş güç, akıl, beyin ve kalp sağlığım vardı. Hakikatin haremine götüren yol, Şâri-i Kerîm'in en büyük temînâtıyla emniyetliydi ve olabilecek her bir tehlikeden emin kı-

56. Cârullah, *a.g.e.* s. 103-104.
57. Bkz. Mûsâ Cârullah, *el-Muvâfakât Mukaddimesi*, s. 8; Kanlıdere, *Mûsâ Cârullah*, s. 200.
58. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 117.
59. 2/Bakara, 148.

> lınmıştı. Hidâyet yolu, Kur'ân-ı Kerîm'in apaçık âyetleriyle, Allah'ın Kitabı'nın nûruyla aydınlatılmıştı."[60]

Ona göre aklı öteleyerek dini anlamak ve anlatmak, doğru bir yaklaşım değildir. Akla aykırılığı apaçık olan rivâyetler, kesinlikle kabul edilmemeli, hurâfelere itibar edilmemelidir.[61] Zira bir rivâyeti düşünmeden ve değerlendirmeden kabul etmektense, düşünüp değerlendirdikten sonra inkâr etmek daha iyidir.[62]

Aslında insan, peygamber gönderilmeden de aklın nuru ile şeriatın bütün ilkelerine ulaşabilir.[63] Peygamberliğin sona ermesi, aklın bülûğ, rüşd, velâyet, ehliyet ve ihtiyar meziyetine ulaşması demektir. Nitekim Kur'an'ın hitaplarının genel olması, insanın terbiye edilmiş aklına ve tecrübe görmüş tercih yeteneğine Allah'ın güvenmesi sebebiyledir.[64]

Ona göre "mîzân-ı akılda hafif gelen şeyler, bâzâr-ı hakikatte râic bulmaz."[65] Ayrıca aklın ehemmiyeti hakkında Ebû'l-Alâ el-Maarrî'den pek çok beyit nakleder. Bunlar arasında şu beyitler örnek verilebilir: "Akıllı kimse aklına mürâcaat edince/Mezhepleri önemsemez ve onları ihmâl eder/Aklın götürdüğü sonuç ne ise mezheplerden sen onu al!/Cehâlet, seni onların birikmiş sularına batırmasın!"[66]

Görüldüğü üzere Cârullah, genellikle aklı esas almanın gerekliliğine vurgu yaptığı hâlde, Hindistan'daki "Kur'âniyyûn" akımına karşı yazdığı *Kitâbu's-Sünne* isimli eserinde karşımıza tam bir hadis müdâfii olarak çıkar. Yukarıda zikrettiğimiz gibi; "Bir rivâyeti düşünmeden ve değerlendirmeden kabul etmektense, düşünüp değerlendirdikten sonra inkâr etmek daha iyidir." diyen Cârullah, bu eserinde, aynı konuda daha farklı bir düşünce ortaya koymaktadır: "Peygamber'in bize iman etmemiz için getirdiği ve bugün aklın kabul etmek istemediği nice şeyler vardır ki, akıl çok kısa bir müddet sonra ilm-i yakîn ile bilecek ve kabul edecektir... Hem aklî hem naklî delili göz ardı etmeyiz... Akıl ile naklin çeliştiği iddiâsı, vehimden ibarettir."[67] Ayrıca keşfî bilginin, aklî bilgiden üstün olduğu kanaatindedir.[68]

---

60. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 117.
61. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 114.
62. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 100.
63. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 98.
64. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 216.
65. Bkz. Cârullah, *Edebiyyât-ı Arabiyye*, s. 9. (Cârullah'ın *Kitâbu's-Sünne*'sini tercüme eden Mehmet Görmez'in bu eserdeki 86 nolu dipnotundan naklen).
66. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 151.
67. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 93. Benzer bir ifade için bkz. *a.g.e.* s. 97.
68. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 92.

Âyetleri Zahirî Mânâlarının Dışında Bir Mânâya Te'vîl Etmeyi Doğru Bulmaması

Cârullah, ilke olarak te'vîle karşı olduğunu pek çok vesileyle açıkça ifade etmektedir. Şu sözleri, bu konuda örnek verilebilir:

> "Kur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmelerini, fî ğayri mâ-enzelellah tenzil etmek, Kur'ân-ı Kerîm kelimeleriyle oynamak, böyle hareketleri ben istib'âd ederim, hürmetle hürriyetle inkâr ederim."[69] "Benim tefsirim, te'vîl zahmetlerinden ve Kur'ân-ı Kerîm'in mûciz nazımlarını ıslah etme iddiâsından inşallah tamâmıyla beridir."[70] "Söyleyenin her sözü, hakikî anlamına hamledilir. İşiten, kendi düşünce gücüne göre, her sözü te'vîl edebilir. Fakat sözün hakiki anlamını hiçbir zaman terk edemez. Te'vîlin, yalnız bir istisnâsı vardır; o da hakiki mânâları ortadan kaldırma kuvvetinin kendisinde bulunmamasıdır. Te'vîl, işitenin iradesine, düşüncesinin güzüne ve çoğunlukla hevâsına tâbi olur. Hakiki mânâlar ise, söz sahibinin irâdesine ve örfün delâletine tâbidir."[71]

Ancak bu sözler, onun te'vîlin her çeşidine karşı olduğu anlamına gelmemektedir. Onun kabul etmediği te'vîl, hiçbir yöntem, kural ve ilke tanımayan gelişigüzel yorumlardır. Zira ona göre te'vîl, hiçbir zaman günah olmadığı gibi, te'vîl kapıları da hiçbir zaman kapanmaz. Fakat dilin ve örfün delâletiyle anlaşılan hakikî mânâları nefyetmek, her zaman günahtır.[72] Meselâ; ona göre melekleri, tabiat kuvvetleri ile te'vîl etmek, ya tahrif ya da cehaleti gösterir.[73] İsrâ mucizesini, rüya ile te'vîl etmeyi de doğru bulmamakta ve eleştirmektedir.[74]

Cârullah, zahirine hamledilmesi gereken bir sözü, te'vîl yoluyla eğip bükmeye asla yeltenmediğini ifade etmektedir.[75] Ancak Zülkarneyn'i, kelime mânâsından da (iki boynuzlu) esinlenerek "din ile medeniyeti birleştiren hakîm bir hâkim" olarak yorumlaması[76] ya da Ye'cûc ve Me'cûc'u yeryüzünde her yerde, her millette ve her vakitte bulunabilecek zararlı insanlar olarak yorumlaması[77]

---

69. Cârullah, *Kur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmelerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cûc*, Berlin 1933 Bundan sonra "*Ye'cûc*"), s. 5.
70. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 53.
71. Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 28
72. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 28-29.
73. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 29.
74. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 74-75.
75. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 104.
76. Bkz. Cârullah, *Ye'cûc*, s. 23.
77. Bkz. Cârullah, *Ye'cûc*, s. 32. Nitekim Hüseyin Kâzım Kadri (ö. 1934), Cârullah'ın *Ye'cûc* isimli eserini eleştiren bir yazı kaleme almış ve bu eserde Cârullah'a ait pek çok yoru-

aslında birer te'vîldir. Ayrıca tesettür ve peçenin asıl gayesinin, kadının vücûdunu ve yüzünü değil, ahlâkını örtmekten ibaret olduğunu ifade eden şu sözler de bir çeşit te'vîldir: "Kur'ân-ı Kerîm'de birkaç yerde zikredilen hicâb –ister açık hicâb olsun ister kapalı- hiçbiri bizce bilinen anlamı ile maddî hicâbtan ibaret değildir. Kur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmelerine göre meşrû kılınan hicâbın en önemli nev'i, hâtunların yüzlerine ve vücutlarına ait değil, bilakis, hürmetlerine ve hukuklarına aittir. Bu hicâb, maddî hicâb değil, bilakis, hürmet hicâbı, şeref ridâsı ve ismet şiârıdır."[78]

Cârullah, mutasavvıfların işârî yorumlarına taraftar olmadığını, bunu doğru bulmadığını belirtir. Ancak bu görüşünü belirttikten hemen sonra sûfilerin işârî bir yorumunu verip bu yorumu kabul ettiğini ifade eder.[79] Böylece sûfilerin bütün işârî yorumlarına karşı olmadığını göstermek istemiş gibidir. Nitekim, bir başka eserinde bu konuyu daha detaylı bir şekilde ele alan Cârullah, zâhiri dışlayıp dışlamamasına göre te'vîli ikiye ayırır. Birincisi, mütekellimlerin te'vîlidir. Bu te'vîl sonucunda Âyet-i Kerime, zahirî mânâsından tamamen uzaklaşır ve zahirî mânâ, ihtimal dâhilinde bile kalmaz. İkincisi ise, mutasavvıfların te'vîlidir. Bu tür te'vîlde, Kur'an'ın zahirî mânâsı kabul edilir, ancak bunun yanı sıra işârî mânâsı da ihtimal kabilinden zikredilir. Ona göre, bu çeşit te'vîl, te'vîllerin en güzelidir. Bu sayede, âyetler zahirî mânâlarından uzaklaşmaz, bilakis, zahirî mânâ esas kabul edilir, ancak zahirî mânânın rehberliği ile ikincil bir mânâya, yani işârî mânâya ulaşılır. Sûfilerin makbul te'vîline örnek olarak da Şebûsterî'nin (ö. 720/1320), Hz. İbrahim'in sırasıyla yıldız, ay ve güneşe "İşte Rabbim bu!" dedikten sonra, nihayet tevhîde ulaşmasını anlatan kıssada geçen yıldızı his, ayı hayal, güneşi ise akıl olarak yorumlamasını örnek verir.[80] Cârullah'ın kendisi de bu kıssayı, ulûhiyet konusundaki her inancın hak olduğuna dair bir delil getirme sadedinde, temsilî bir şekilde te'vîl etmektedir. Ona göre, Hz. İbrahim'in bu varlıklara kutsallık atfetmesi, onun şahsında her insanın dinî inançlarında yaşayabileceği aklî tekâmül sürecine işaret etmektedir. O, buradan şu sonuca ulaşır. "Hz. İbrahim'in çocukluk devresinden, peygamberlik devresine gelinceye kadar üç safha geçirip neticede ulûhiyetle ilgili inancın zirvesi olan dördüncü safhaya ulaştığına göre, insanın/insanlığın vahşilik aşamasından, en yüce semavî iman aşamasına gelinceye kadarki inançları da evleviyet tarîkiyle Hz. İbrahim'inki gibi olur."[81]

---

mun, Cârullah'ın karşı çıktığı te'vîlin birer benzeri olduğunu, hatta bu risâlenin tamamının tevile dayandığını ifade etmiştir. Bkz. Kanlıdere, Mûsâ Cârullah, s. 172-173.

78. Cârullah, *Hatun*, 38.
79. Bkz. Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 51.
80. Bkz. Mustafa Sabri-Mûsâ Cârullah, *İlâhî Adalet*, s. 356.
81. Bkz. Mustafa Sabri-Mûsâ Cârullah, *a.g.e.* s. 354-355.

Neshi Kabul Etmemesi

Mûsâ Cârullah, Kur'an'da neshin mevcudiyetini kabul etmemektedir. Bunu şu sözlerle ifade etmektedir: "Benim kat'î, kesin inancıma göre, Mushaflarda şu gün mevcut Âyet-i Kerîmelerin, kelimelerin hiçbirinde nesih yoktur."[82] Ona göre, nesh, Kur'an'ı hükümsüz kılmak anlamına gelir.[83] Nâsih-mensûh olduğu söylenen meşhur âyetlerin aralarında nesh olmadığını detaylı bir şekilde isbatlamaya çalışmaktadır.[84] Ancak başka konularda görüldüğü gibi Cârullah'ın metodolojik tutarsızlığı, bu konuda da çok net bir şekilde tezâhür etmektedir. Şöyle ki; Cârullah, Kur'an'da neshi kabul etmediğini pek çok vesileyle ifade etmektedir.[85] Ancak usûle dair bu görüşünü cüz'î meselelere tatbîk ederken tutarsızlığa düşmektedir. Meselâ; ona göre Kur'an, köleliği kaldırmıştır, zira Muhammed Sûresi'nin 4. âyeti, savaş esirlerini öldürmeyi ya da köle edinmeyi yasaklamış, onları fidyeli ya da fidyesiz serbest bırakılmasına hükmetmiştir.[86] Yalnız ortada şöyle bir sorun vardır: Enfâl Sûresi'nin 67. âyeti, savaş esirlerinin sağ bırakılmamaları gerektiğini bildirmektedir. Cârullah, bu sorunu çözmek için başka bir hâl çaresi bulamayınca nesh teorisine sığınmış ve Muhammed Sûresi 4. âyetin, Enfâl Sûresi 67. âyetini nesh ettiğini söylemek zorunda kalmıştır. Böylece cüz'î bir meseledeki görüşünü kurtarmak için küllî bir mesele hükmünde olan usûl konusunda tutarsızlığa düşmeyi göze alabilmiştir. Onun açıklamalarına göre, Müslümanlar ilk dönemlerde zayıf oldukları için Enfâl Sûresi 67. âyette savaş esirlerini köleleştirmek de öldürmek de serbest kılınmıştır. Ancak zamanla Müslümanlar güçlenince, Muhammed Sûresi 4. âyet ile bu cevaz kaldırılmış ve savaş esirleri hakkında sadece şu iki seçeneğe müsaade edilmiştir: Karşılıksız serbest bırakma ya da fidye karşılığında serbest bırakma.[87]

Âyetleri Evrensel Bir Bakış Açısıyla Yorumlaması ve Genellemeci Yorumlar Yapması

Cârullah'a göre, Kur'ân-ı Kerîm'in hitabı, yeryüzünde bulunan yerleri ve her zaman bulunabilecek durumları kapsar. O, zaten Kur'an'ın îcâzını da bu

82. Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 33.
83. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 145.
84. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 145-160.
85. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 141; a. mllf, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 3334.
86. Bu konuda Cârullah'ın görüşleri için bkz. Cârullah, *Kavâid-i Fıkhiyye*, s. 164-193.
87. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 190.

noktada bulmaktadır.[88] Kur'an, her zaman ve zeminde meydana gelebilecek olaylar hakkında çözüm getirecek hükümler ihtivâ etmektedir.[89] Bir örnek vermek gerekirse, ona göre, "Size ilimden pek az bir şey verilmiştir."[90] hitabı, yalnız Kur'an'ın indiği dönemdeki câhil bedevîler için söylenmiş bir söz değil, insanlık ve medeniyetin her dönemi için geçerli olan bir hakikattir.[91] Onun ifadesiyle; "Kur'an-ı Kerim, yalnız mâzîlerin hikâyeti değil, belki istikbâlin de hidâyetidir."[92]

Kur'an âyetlerini, evrensel bir bakış açısıyla okumanın neticesinde, Cârullah, âyetler hakkında sık sık genellemeci yorumlar yapmaktadır. "Bütün âyetler geneldir, herhangi bir sınırlandırmaya (*tahsîs*) mâruz kalmamıştır."[93] sözüyle de ifade ettiği üzere, Cârullah'ın Kur'an yorumlarında dikkat çeken hususlardan biri de, âyetlerin mânâsını olabildiğince genellemesi ve kapsam alanlarını genişletmesidir. Meselâ Kur'an'da geçen, "Boyunduruk altındaki birini âzâd etmek (*fekku rakabe*)"[94] ifadesinin, sadece köle âzâd etmeyi değil, şu tür boyunduruklardan kurtarmak anlamında kullanıldığını düşünmektedir: "Esirlikten, mahpusluktan, borçlu olmaktan, ölümden, ihtiyaçlardan, mazlûmiyetten."[95] Yine ona göre, Kur'an'da geçen "Nisâe'n-Nebi (Peygamber'in hanımları)" tamlaması, sadece ezvâc-ı tâhirâtı değil, bütün mü'min hanımları kapsar.[96] Hızır ise, her dönemde, insanlar arasında var olan ruhaniyetli bir insan modelidir.[97]

Kur'an'ın umumî hitaplarının tahsis edilmesine şiddetle karşı çıkmasına rağmen Cârullah'ın kendisi de bazı âyetlerdeki umumî hitapları tahsis etmektedir. Meselâ; "Ey imam edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi, oruç size de farz kılınmıştır."[98] meâlindeki âyetin hitâbı umûmi iken, Cârullah, kutuplarda yaşayan Müslümanları kapsamadığını, orada gün oluşmadığı için oruç tutmanın onlara farz olmadığını düşünmektedir.[99]

Öte yandan, yukarıda ifade edildiği üzere, âyetlerin delâlet ettiği mânâları tahsis yerine tamim etme taraftarı olduğu hâlde, Cârullah bazen bir âyette-

88. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 113.
89. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 82; 110.
90. 17/İsrâ, 85.
91. Bkz. Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 66.
92. Cârullah, *Ye'cûc*, s. 21.
93. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 103.
94. 90/Beled, 13.
95. Bkz. Cârullah, *Hatun*, s. 84.
96. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 106-107.
97. Cârullah, *a.g.e.* s. 110.
98. 2/Bakara, 183.
99. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 115-116, 119-120.

ki hitâbın şümûlüne girmediği hâlde o âyetteki hitâbın şümûlüne bazı meseleleri lüzumsuz bir şekilde dâhil etmeye çalıştıklarından dolayı müfessirleri tenkid etmektedir.[100]

Âyetlere Herhangi Bir İlâve ya da Hazif Takdirini Doğru Bulmaması

Cârullah, âyetleri doğru anlamak için ilâve ya da hazif takdirlerinde bulunmaya şiddetle karşı çıkmaktadır. Meselâ bu konuda şöyle demektedir: "Kayıtların birine, takdirlerin birine ihtiyaç, kelâmın büyük kusûrudur. Kayıt ve şart olmaksızın sahih olmak, anlamlı olmak, Kur'ân-ı Kerîm cümlelerinde elbette lâzımdır. Kur'ân-ı Kerîm cümlelerine kayıt veya şart ziyâde etmek gibi şeylerden, ben her vakit sakınırım."[101]

Cârullah'ın bu konudaki görüşünün uygulamadaki yansımasına gelince, bu konuda şu örnek verilebilir: Cârullah, وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ âyetinde, pek çok müfessirin yaptığı gibi يُطِيقُونَهُ kelimesinin başına "lâ-i nâfiye" takdîr edip "oruca güç yetiremeyenler" mânâsını çıkartmanın doğru olmadığını söylemekte ve bu şekilde bir takdir yapanları çok ağır bir dille tenkid etmekte ve yaptıkları şeyin "tahrîf" olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu tür takdirler, "Allah'ın kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm'in nazmı düzgün değil, durun ben onu düzelteyim!" şeklinde bir iddiayı muhtevîdir. Bu tür "mağrûr i'râbcılar ve cesur i'lâlcilerin hal ve hareketlerinden daha gülünç bir manzara yoktur. Zira bunlar, Allah'a dil öğretmeye ve beyan dersi vermeye kalkışmaktadırlar.[102]

Ancak Cârullah'ın metodolojik tutarsızlığı bu konuda da kendisini göstermektedir. Zira yukarıdaki görüşüyle çelişkili bir şekilde, tıpkı diğer müfessirler gibi bazı âyetlerin nazmında hazfin mevcûdiyetini kabul ettiği görülmektedir. Meselâ,

وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ[103]

وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى[104]

âyetlerinde hazfin varlığını kabul etmekte ve âyetleri buna göre yorumlamaktadır. Cârullah, buna "sükût üslûbu" adını vermektedir. Korkutma amaç-

100. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 128.
101. Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 36.
102. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 138-139.
103. 24/Nûr, 33.
104. 13/Ra'd, 31.

lı hazfin mümkün, hatta daha belîğ olduğunu ve Allah'ın da muhâtabı dehşete düşürme amacıyla bazı lafızları hazfettiğini ifade etmektedir.[105]

Âyet ve Sûrelerin Tertîbinden Nükteler Çıkarması

Mûsâ Cârullah, âyet ve sûrelerin tertîbinden ya da âyet ve sûre numaralarından ilginç yorumlar çıkarmaktadır. Meselâ; nübüvvetin Hz. Muhammed (sav) ile son bulduğunu, ancak risâlet vazifesinin ümmete tevdî edildiğini ve bir bütün olarak ümmet tarafından devam ettirildiğini düşünmektedir. Alak ve Kadr sûrelerinin peş peşe gelmelerinden, risâlet vazifesinin Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra da kesintiye uğramadan ümmet vasıtasıyla devam ettiğine delil çıkarmaktadır. Zira Alak Sûresi, Hz. Muhammed'in risâletinden, Kadir Sûresi de ümmetin risâletinden bahsetmektedir.[106]

Çokanlamlılığı Kabul Etmesi

Kur'an âyetleri hakkında düşünme meydanının gayet geniş olduğunu belirten[107] Cârullah'a göre, Kur'an âyetleri hakkında farklı yorumların yapılmış olması gayet doğaldır. Zira anlama, kişiden kişiye göre farklılık arz edebilir. Hiçbir yorum, Kur'an'ın mânâlarını tüketmiş olamaz. Çünkü nassların delâleti, sözü söyleyenin maksadına, irâdesine ve mûciz nazmın ihtimâline tâbi olup dinleyenin anlayışı ile sınırlı olmaz. Şer'î nasslar, çok farklı derecelerde anlaşılır. Bir insan bir mânâ anlarken, diğeri bin mânâ anlar.[108]

Dil, ne kadar kolay olursa olsun, anlayışta ihtilaf yolları hemen kapanmaz, ihtilaf sebepleri de hemen ortadan kalkmaz. Çünkü ihtilaf, insanın fıtrat ve aklına göre doğal bir şeydir.[109] Ona göre dinde ve Kur'an'ın anlaşılmasında farklılıkların olması gayet tabiîdir, dolayısıyla; ihtilaftan korkmamalı, düşünce özgürlüğüne engel olmamalı ve karşıt fikirlere saygılı olunmalıdır.[110]

Cârullah'ın, Kur'an âyetlerinin çokanlamlılığını nasıl ele aldığına dair şu iki örnek verilebilir:

---

105. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 184-186.
106. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 70. Bu konuda başka örnekler için bkz. *a.g.m. Ye'cûc*, s. 28-29.
107. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 117.
108. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 225.
109. Bkz. Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 90.
110. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 88; 90.

1. "Onlar için ister af dile, ister dileme fark etmez! Onlar için yetmiş kere af dilesen de Allah onları affetmeyecektir."[111] meâlindeki âyetteki "yetmiş" lafzını Hz. Peygamber'in (sav) hakiki mânâsıyla anlamasına karşılık Hz. Ömer'in mecazî mânâsıyla anlamasından hareketle aynı âyetin farklı kişiler tarafından farklı şekillerde anlaşılmasının tabiî bir durum olduğunu belirtir.[112]

2. "Sana ruh hakkında sorarlar. De ki: 'Ruh, Rabbimin emrindendir.'"[113] meâlindeki âyette geçen "ruh", Cârullah'a göre, "Kur'an", "insana hayat veren ruh" ve "Cebrail" anlamlarına gelebilir. Bu âyette geçen "ruh" kelimesiyle her üç mânâ da aynı anda kastedilmiş olabilir.[114]

Lafız-Maksad Açısından Yaptığı Yorumlar

Maksadı Esas Alan Yorumlar

Mûsâ Cârullah, şeriatın anlaşılması ve yorumlanmasında şeriatın maksatlarına (*makâsıdu'ş-şerîa*) oldukça ehemmiyet veren bir âlimdir. *Makâsıdu'ş-şerîa* konusundaki en önemli eserlerden biri olan Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ını neşretmesinden de onun makâsıda ne derece önem atfettiği anlaşılabilir. Cârullah, Kur'an'ın anlaşılmasında da, lafzın zahirî mânâsının yeterli olmayacağını düşünmekte ve âyetlerin maksatlarının iyi anlaşılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Ancak maksadın lafızdan bağımsız olarak kesinlikle anlaşılamayacağını düşünmektedir.

Cârullah'a göre şeriatta anlamsız bir şey bulunmaz. Aksine her hükmü gerekli kılan bir sebep bulunur. Hükmün meşrû kılınması için bir maslahatın, yasaklanması için de bir mefsedetin bulunması zarurîdir.[115] Şeriatın en temel esası, halkın ihtiyaçlarını karşılama görevidir.[116]

Ona göre İslâmî yükümlülüklerde genellikle şu iki maslahat, esas maksat kabul edilmiştir: Allah'ı ta'zîm ve insanlığı ıslah.[117] Kur'an'ın bütün hükümleri, Allah'ı ta'zîm ve insanı terbiye etmek, yani aklını, ruhunu ve amellerini tezkiye etmek maksadına mebnîdir.[118] Cârullah'a göre şeriatı, sadece lafızcılık cihetinden anlayan basiretsiz fakîhlerin peşinden gitmek, şeriatı kesinlikle anla-

111. 9/Tevbe, 80.
112. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 40.
113. 17/İsrâ, 85.
114. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 107-108.
115. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 195.
116. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 204.
117. Cârullah, *a.g.e.* s. 21.
118. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 85.

yamamaktır. Bu düşüncesini şu ifadelerle dile getirmektedir: "Şeriatın esaslarını, lafızların delâletinin dairesine sokmuş olan fakihleri ve İslâm âlemini Kitab ve Sünnet'ten engelleyen *mütefakkih*lerini, İslâm şeriatı üzerine hâkim kılmak, İslâm şeriatını tamâmıyla elden bırakmak gibi bir hareket olsa gerektir."[119]

Cârullah, belîğ bir sözü doğru anlamak için, sadece lafzî mânânın yeterli olmayacağı, mütekellimin o sözden maksad ve muradını da anlamaya çalışmak gerektiği kanaatindedir. Bu görüşünü şu sözlerle ifade etmektedir: "Belîğ bir kelâmın ifadesiyle insan istidlâl ederse, beyânın edeplerine, sözü söyleyenin amacına, amacın dâirelerine, makâmın gereklerine, kullanımın şekillerine itibar etmek lâzımdır. Yoksa kelimelerin yalnız kendi başlarına, yalnız zâhirî delâletlerine itibar edip insan aldanır ise, istidlâl hiçbir vakit doğru olmaz. Söz söyleyenin sözü de şu takdirde ekseriyetle hatâ olur."[120]

Cârullah, Kur'an'da anlatılan kıssaların maksatlarına da özel ehemmiyet atfetmek ve bunların maksatların ışığında anlaşılması gerektiği kanaatindedir. Ona göre, kıssaların lafız ve ibarelerine takılmamak, bilakis, onların anlatılış maksatlarına dikkat edip, tarihin şahitliği ile sabit olan hakikatlerden istinbât ve kıyas yoluyla ibretler çıkarmak gerekir.[121] Meselâ Zülkarneyn'in kim olduğunu tayin etmek, önemli değildir, bunun bir faydası da yoktur. Böyle lüzumsuz şeylere takılmamalıdır. Önemli olan, bu kıssadan hisse çıkarmaktır.[122] Kıssaları, lüzumsuz İsrâiliyyât rivâyetleri ile açıklamaya kalkışmak, Kur'an'ın bu kıssaları anlatmadaki maksatlarından gâfil olmak demektir.[123] Kur'an, kıssaları tarihî malûmat vermek için değil, mutlaka yüce bir maksadı anlatmak için zikreder.[124]

Cârullah'ın maksada ehemmiyet atfetmesi, lafzı dikkate almadığı anlamına gelmemelidir. Meselâ "Allah'ın kelâmındaki maksadı nasıl anlaşılabilir?" şeklindeki muhtemel bir soru hakkında Cârullah'ın kanaati şudur: "Şâri-i Hakîm'in maksadı, Arap Dili'nin delâleti ve Nazm-ı Kerîm'in ifadesiyle anlaşılır."[125] Şu hâlde ona göre, Kur'an'ın maksatlarını doğru anlamanın ilk adımı, âyetlerin

---

119. Cârullah, *a.g.e.* s. 25.
120. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 42. Şu sözleri de aynı düşünceyi ifade etmektedir: "Konuşmada, kelimelerin sözlük anlamlarına (alâ haddihî) göre delâletlerini esas almak tamâmen hatadır, tamâmen fâsittir." (Cârullah, *a.g.e.* s. 42.) "Kelâmın kapsamı, makamına göre olur, sözü söyleyenin maksadına tâbi olur. Kelâmın delâleti de sözü söyleyenin maksadına tâbidir." (Cârullah, *a.g.e.* s. 45.)
121. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 217.
122. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 54.
123. Bkz. Cârullah, *Ye'cûc*, s. 2.
124. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 10.
125. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 231.

lafzını iyi anlamaktır. Dolayısıyla; maksat, lafzın hilâfında ya da ötesindeki bir mânâ değil, lafzın derinliklerinde mündemiç olan mânâdır.

Cârullah'ın, maksat eksenli tefsirlerine şu örnekler verilebilir:

1. "Hurma ve üzümden hem sarhoşluk veren içki hem de güzel gıdalar elde edersiniz."[126] meâlindeki âyet, Cârullah'a göre içkinin tedrîcî bir şekilde yasaklanmasına giden yolda atılmış adımlardan biri değildir. Klasik görüşün aksine, ona göre bu âyetten sarhoşluk veren içecekleri zemmeden, aşağılayan ya da kötüleyen hiçbir mânâ çıkarılamaz. Zira bu âyet, imtinân için nâzil olmuştur. Yani bu âyet Allah'ın kulları üzerindeki nimetlerini açıklayan ve buna dair örnekler veren bir âyettir. Allah'ın nimetlerini sayan bir âyette, içkinin sarhoşluk verme özelliğinin, onun bir zararı ve kötülüğü olarak zikredildiğini düşünmek doğru değildir. Şu hâlde; ona göre bu âyetin sevk ediliş maksadını göz önünde bulundurursak, bu âyetten üzüm ve hurmadan zararlı bir içecek türü elde edildiğine dair bir anlam çıkmaz.[127] Cârullah, buradan da şöyle bir fıkhî sonuca ulaşır: hamr, başka milletlere helâldir ve mütekavvim bir maldır.[128] Dolayısıyla da şırası şarap olmuş Müslüman, hamrı, başka milletlere satabilir.[129]
2. Cârullah'a göre, Kur'an'ın miras paylaşımında erkek ile kadınlar arasında farklı bir düzenleme getirmesi, onlara tanınan hakların farklılığından değil, kadın ve erkeğin ihtiyaçlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Zira İslâm'ın öngördüğü bir toplumsal yapıda, erkek, ailenin bütün mali sorumluluğunu üstlenir. Dolayısıyla böyle bir düzende, erkeğin kadına nisbetle paraya daha çok ihtiyacı vardır. Ancak şâyet İslâm'ın öngördüğü sistem geçerli değilse ve kadın-erkek arasında mali yükümlülük ve sorumluluklar açısından herhangi bir farkın olmadığı bir toplumsal yapı mevcutsa, o takdirde Kur'an'ın tavsiye ettiği bu taksim, değişebilir. Zira o taksimin maksadı, ihtiyaçların oranını dikkate almaktır. Eğer kadın ve erkeğin mali sorumlulukları açısından Kur'an'ın öngördüğü toplumsal yapı değişmişse, ihtiyaçlarda da değişiklik olacağından Kur'an'ın bu konuda tavsiye ettiği oranlardaki paylaşım, maslahata uygun olmayacağı için Kur'an'ın maksadına da aykırı olacaktır. O takdirde yeni bir düzenleme yapılabilir.[130]
3. Cârullah, Kur'an'da namaz, zekât ve haccı emreden pek çok âyet olduğu hâlde orucu emreden bir tek âyet olduğunu söyledikten sonra bu-

126. 16/Nahl, 67.
127. Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 30.
128. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 32.
129. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 33.
130. Bkz. Cârullah, *Hatun*, s. 97-98.

nun hikmeti hakkında şöyle der: "Yemeyi, içmeyi ve tabîî ihtiyacı terk etmek mânâsıyla oruç, bizzat maksat değil, bilakis, bizzat maksat olan şeyin vesîlesidir. Şâri-i Hakîm nazarında bizzat maksat olan şey, irâdeyi terbiye, ahlâkı arındırma ve toplumsal durumları düzeltme görevleridir."[131] Nitekim ona göre, orucu emreden âyetin sonundaki, "Umulur ki bu sayede korunursunuz" cümlesi de orucun maksadının insanlara iradelerine sahip çıkma alışkanlığı kazandırmak olduğunu bildirir.[132] Bu maksadı esas alan Cârullah'ın kuzey kutbunun dondurucu soğuğunda yaşayan insanların oruç tutmaya ihtiyaçlarının olmadığını düşünmektedir. Zira soğuk bölgelerin, soğuk iklim ve havalarında yaşayan insanların irade ve ahlâklarını oruç gibi şer'î bir düzenleme ile terbiyeye ihtiyaçları bulunmamaktadır.[133]

Lafzı Esas Alan Yorumlar

Cârullah'a göre, Kur'an, Allah'ın mu'ciz kelâmı olduğu için, noktasında bile bir nükte vardır. Dolayısıyla; Kur'an'ın mânâsına önem vermek gerektiği gibi nazmına da önem vermek gerekir.[134]

Cârullah'ın, lafız eksenli tefsirlerine şu örnekler verilebilir:

1. "De ki: 'Bana vahyedilenler arasında, yiyenin yediğinde, şunlardan başkasının haram kılındığını göremiyorum: Leş, akıtılmış kan, pis olduğu için domuz eti ve Allah yolundan çıkarak Allah'tan başkası adına kesilmiş olan hayvan..."[135] meâlindeki âyetten, bu sayılan şeylerin bizâtihi kendilerinin necis oldukları hükmünün çıkarılıp çıkarılamayacağı âlimler arasında tartışma konusu olmuştur.[136] Mûsâ Cârullah'a göre bu âyet-

131. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 119.
132. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 123.
133. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 128.
134. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 213. Cârullah'ın şu sözleri de aynı düşünceyi ifade etmektedir: "Kur'ân-ı Kerim maddelerinin bünyelerinin özelliklerine de ihtimâm etmek elbette lâzımdır." (Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 37). "İ'câz niteliklerine sahip Kur'ân-ı Kerim'in kelimeleri, hatta harfleri de önemli mânâlara delâlet edebilir." (Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 75). Benzer ifadeler için bkz. *İslâm'ın Elifbâ'sı*, Hazırlayan: İbrahim Maraş-Seyfettin Erşahin, Seba Yayınları, Ankara 1997, s. 63.
135. 6/En'âm, 145.
136. Bu tartışmalar için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, V, 168-170; Kurtubî, *el-Câmi*, nşr. Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1995, IV/1, 116-123.

ten, bunların aynlarının her hâlükârda necis oldukları, dolayısıyla bunlardan –derilerinden faydalanmak gibi- hiçbir şekilde faydalanılamayacağı hükmü çıkmaz. Zira "yiyenin yediğinde (*alâ tâimin yat'amuhû*)" ifadesi, bunların sadece yenilmelerinin haram olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla; yenilmeleri dışında, bunlardan faydalanmak câizdir.[137]

2. "Allah'ın âyetlerinden birisi de, birbirinizle huzur bulasınız diye sizin için kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranıza sevgi ve merhamet yerleştirmesidir..."[138] meâlindeki âyette, "meveddet" ve "rahmet" kelimelerinin seçilip kullanılmış olmasından şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: "Âyette, *tevâdd* ve *terâhum* gibi (*müşâreke* ifade eden) kalıplar yerine tek taraflılığı ifade eden *meveddet* ve *rahmet* kelimeleri kullanılmıştır. Buna göre insan, başkalarına karşı sevgi duyuyor görünse de, aslında bu, insanın kendi kendisini sevmesi demektir. Nefsâniyetin ve enâniyetin en güzel ve en meşrû şekli de bu olsa gerektir."[139] Ancak âyette geçen "*beynekum* (aranızda)" kelimesi, Cârullah'ın bu yorumuna pek imkân tanımamaktadır. Zira bu kelime, *müşâreke* anlamını vermektedir.

3. Cennet nimetlerinden bahseden "Orada ziyâfetleri, sabah-akşam kendilerine sunulur."[140] meâlindeki âyetten, cennette güneş olmadan sabah ve akşam vakitlerinin olacağını istinbât etmektedir.[141] Cârullah'ın bu yorumu, sadece âyette "bukraten ve aşiyyan" kelimelerinin kullanılmış olmasına dayanmaktadır. Hâlbuki Râzî'nin de belirttiği üzere,[142] Arapların "bukraten ve aşiyyan" ifadesini, "her zaman" anlamında deyimselleşmiş bir şekilde kullanmaları gibi, bu âyette geçen "bukraten ve aşiyyan" kelimeleri de "istedikleri her zaman" anlamında kullanılmış bir deyim olup, bundan cennette de sabah ve akşamın olacağına delil çıkarmak, aşırı bir zâhirîlik olur. Ayrıca Cârullah, bu yorumunda, gayb âlemini şehâdet âlemine kıyas etmiştir. Hâlbuki kendisi de, İbn-i Arabî'den naklen gâibi şâhide kıyas etmenin gayet büyük bir hata olduğunu ifade etmektedir.[143]

4. Cârullah, فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ âyetinde, مَرِيضًا ve عَلَىٰ سَفَرٍ ifadelerinin farklı olmasından şöyle bir mânâ çıkarır: عَلَىٰ سَفَرٍ (sefer üzerinde iken) ifadesinden anlaşıldığına göre Ramazan orucunu, baş-

137. Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 75.
138. 30/Rûm, 21.
139. Cârullah, *Hatun*, 59.
140. 19/Meryem, 62.
141. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 91.
142. Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 553.
143. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 209.

ka bir zamana kazaya bırakmak için mutlakâ bi'l-fiil seferîlik durumu olmalıdır. مَرِيضًا kelimesinden anlaşıldığına göre ise, Ramazan orucunu, başka bir zamana kazaya bırakmak için mutlakâ bi'l-fiil hasta olmak şart değildir. Hasta olma ihtimali söz konusu ise, o zaman da yine kazaya bırakılabilir.[144]

5. "Onlar için ister af dile, ister dileme fark etmez! Onlar için yetmiş kere af dilesen de Allah onları affetmeyecektir."[145] meâlindeki âyetteki "yetmiş" lafzını hakiki mânâsıyla anlamak gerektiği kanaatindedir.[146] Aslında Cârullah'ın bu yorumunun temelinde, lafızcılıktan ziyâde, Allah'ın rahmetinin kuşatıcılığı fikrinin yattığını söylemek mümkündür. Zira, şâyet âyetteki "yetmiş" lafzı, kesretten kinâye olarak "ne kadar af dilesen de onlar affedilmeyecekler" mânâsında anlaşılacak olursa, âyette zikredilen bu münafık kimselerin ebediyen affedilmeyecekleri sonucu ortaya çıkar. Hâlbuki Cârullah, Allah'ın, önünde sonunda bütün insanları affedeceği düşüncesine sahiptir.[147] Bu düşüncesini teyîd etmek için âyetteki "yetmiş" lafzını, hakikî mânâsıyla belirli bir sayı olarak yorumlamaktadır.

Metinsel Bağlamı Dikkate Alıp Almama Açısından Yaptığı Yorumlar

Metinsel Bağlamı Dikkate Alan Yorumlar

Aslında Cârullah, âyetlerin doğru anlaşılıp yorumlanmasında metin içi bağlamın öneminin farkındadır.[148] Dolayısıyla; bazen yorumlarında buna dikkat etmektedir. Şu açıklamaları buna örnek verilebilir:

"Ey iman edenler! Şarap (*hamr*), kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları, şeytanın pis işlerinden başka bir şey değildir. Onlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz."[149] meâlindeki âyetten, *hamr*ın necis olduğu hükmünü çıkarmanın doğru olmayacağını düşünmektedir. Bu düşüncesini de âyetin metin içi bağlamına dayandırmaktadır. Zira âyette pislik (*rics*) olduğu söylenen şey, sadece *hamr* değildir; kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans oklarının da pis-

144. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 129-130.
145. 9/Tevbe, 80.
146. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 39.
147. Cârullah'ın Bu konudaki fikirleri için *Rahmet-i İlâhiyye Burhânları* isimli eserine bakılabilir.
148. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 158; a.g.mlf., *Kitâbu's-Sünne*, s. 83.
149. 5/Mâide, 90.

lik (*rics*) olduğu söylenmektedir. Nasıl ki bunların necis olduğu hükmü çıkartılmamışsa *hamr*ın da necis olduğu hükmü, bu âyetten çıkartılamaz.[150]

Metinsel Bağlamı Dikkate Almayan Yorumlar

Yukarıda zikredildiği üzere, Cârullah'ın metinsel bağlamın önemine dikkat çeken sözleri mevcuttur. Ancak bu hususa kendisinin çoğu zaman dikkat etmediği, âyetleri genellikle metinsel bağlamı nazar-ı itibara almadan yorumladığı görülmektedir.

Metinsel bağlamı dikkate almadan yaptığı pek çok yoruma, şunlar örnek verilebilir:

1. "Bunun üzerine Allah, onu öldürüp yüz sene ölü olarak bekletti, sonra diriltti."[151] meâlindeki âyetten, Cârullah, yüz sene sonra herhangi bir kabirden iz kalmayacağını, dolayısıyla; oraya başka bir insanın defnedilebileceğini ya da kabir yerinin başka maksatlarla kullanılabileceğini istinbât eder.[152] Hâlbuki âyet, Cârullah'ın bahsettiği olayla ilgisi olmayan mucizevî bir olaydan bahsetmektedir.
2. Cârullah, "Dünya hayatının geçici menfaatini elde etmek için, sakın câriyelerinizi –hele de iffetli olmak isterlerse- fuhşa zorlamayın. Her kim onları fuhşa zorlarsa, bilinmelidir ki zorlanmalarından sonra Allah kendileri hakkında gafûrdur, rahîmdir."[153] meâlindeki âyetin cariyeleri fuhşa zorlamakla ilgili bölümünü, ebeveynin, kızlarını istemedikleri kişilerle evlendirmesini de kapsadığını düşünmektedir: "(...) Âyet-i Kerîmesinin sarih ifadelerine göre, ebeveyn, kızlarını başkalarına cebren teslim ederlerse bunun büyük günahı sadece onlara ait olacaktır. Ona göre bu âyet, hem ibâresiyle hem de işâret yolu ile, rızâları olmadan yahut bilerek, nefret ettikleri ile evlendirilen bütün kızları da ihtivâ etmektedir. Ebeveyn, kızlarını sevdiklerine vermeyip dünyalık kaygısıyla zengin veya ihtiyar kimselere verirlerse bir nevi fuhşa zorlamış olurlar."[154] Ancak bu âyet, para kazanmak maksadıyla fuhşa zorlanan câriyeler hakkındadır. Nitekim "feteyât" kelimesi, Kur'an'da zikredildiği diğer âyette de "câriyeler" anlamında kullanılmıştır.[155] Dolayısıy-

150. Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 46, 48.
151. 2/Bakara, 259.
152. Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 95.
153. 24/Nûr, 33.
154. Cârullah, *Hatun*, s. 67.
155. Bkz. 4/Nisâ, 25.

la âyet, ibare yoluyla Cârullah'ın verdiği mânâya delâlet etmez. Belki uzak bir ihtimal de olsa işaret yoluyla delâlet edebilir. Kaldı ki Cârullah'ın kendisi de bir başka eserinde bu âyetin fuhşa zorlanan câriyeler hakkında olduğunu belirtmiştir.[156]

3. "Ey Adem! Sen ve eşin cennete yerleşin!" meâlindeki âyet, Cârullah'a göre "Bu dünyada cennetini arıyorsan, sadece bir hâtunla yaşa!" demektir.[157] Ancak bağlam dışı bir şekilde bu âyetten bu mânâ çıkartılırsa, aynı mantık ve yöntemle başka âyetlerden, tek eşliliğin, dünyada cennet hayatı gibi bir hayat yaşamaya mânî teşkil ettiği sonucu da çıkarılabilir. Zira Âdem ve Havva'nın cennetten kovuluşunu anlatan âyetlerde her ikisine hitaben "Siz ikiniz inin (*ihbitâ*) oradan!"[158] ifadesi geçmektedir.
4. "Senden önce elçi olarak gönderdiklerimiz, kendilerine vahyettiğimiz bir kısım adamlardan başka bir varlık değildiler. Şâyet bilmiyorsanız, Zikir ehline gidin sorun!"[159] meâlindeki âyette geçen "zikir"den maksat, Cârullah'a göre Kur'an'dır.[160] Hâlbuki metinsel bağlam dikkate alındığında buradaki "zikr"in Kur'an'dan önceki ilâhî kitapları kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim müfessirler de bu âyette geçen "zikr" kelimesini bu şekilde tefsir etmişlerdir.[161]

Tarihsel Bağlamı Dikkate Alıp Almama Açısından Yaptığı Yorumlar

Tarihsel Bağlamı Dikkate Alan Yorumlar

Cârullah, âyetlerin yorumlarken, zaman zaman, âyetlerin nâzil olduğu dönemle irtibatı hakkında bilgi veren rivâyetlerde verilen bilgilerden yararlanmaktadır. Buna şu iki örnek verilebilir:

1. İçkinin haramlığı meselesini işlerken Mûsâ Cârullah, Mâide Sûresi 90. âyette haram kılınan *hamr*ın, sadece üzüm şarabını değil, sarhoşluk veren bütün içecekleri kapsadığı kanaatindedir. Bu görüşünü desteklemek üzere şu rivâyete atıfta bulunur: Buhârî, Enes'ten şöyle rivâyet etmiştir:

156. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 183.
157. Cârullah, *Hatun*, 69.
158. 20/Tâhâ, 123.
159. 16/Nahl, 43.
160. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 33.
161. Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII/211; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersaâdet Kitabevi, İstanbul ts., I/545.

"Hamr (üzüm şarabı), "hurrimet günü" haram kılınmıştır. Hâlbuki Medine'de hamr yoktu."[162]

2. "Yeryüzünde ağır basıncaya (küfrün belini kırıncaya) kadar hiçbir peygambere esirler bulundurması yakışmaz."[163] meâlindeki âyetin tefsirinde, sebeb-i nüzûl rivâyetlerinden yararlanmaktadır.[164]

Tarihsel Bağlamı Dikkate Almayan Yorumlar

Cârullah, âyetleri tefsir ederken, genellikle tarihsel bağlamı nazar-ı itibara almamaktadır. Hatta âyetlerin nâzil olduğu dönemle irtibatı hakkında bilgi veren rivâyetlere ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini şu sözlerle ifade etmektedir: "Rivâyetlerde yer alan bazı kelimelere aldanıp Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini gerçek vâkıanın aksine tefsir etmeyecek kadar özen göstermek elbette gereklidir."[165]

Cârullah'ın, tarihsel bağlamı nazar-ı itibara almadan yaptığı tefsirlere şu örnekler verilebilir:

1. Mûsâ Cârullah'a göre, sarhoşluk veren içeceklerin tamamı ve kumar, klasik görüşün aksine Medine'de değil Mekke'de yasaklanmıştı. "İslâm dünyasını atâletten ve diğer medeniyetlere mahkûm ve muhtaç olmaktan kurtaracak ictihad örneklerinden biri" olarak takdîm ettiği bu konudaki yorumu şöyledir: Mekke'de nâzil olan "De ki: 'Rabbim yalnızca açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı... haram kılmıştır.'"[166] meâlindeki âyete göre, Allah günahı (الإثم) mutlak olarak haram kılmıştır. "Sana şarap ve kumarın hükmünü soruyorlar. De ki: 'İkisinde de insanlar için büyük bir günah(الإثم) ve birtakım faydalar vardır. Ancak ikisinin de günahı faydalarından büyüktür'"[167] meâlindeki âyet ise, klasik görüşün aksine, şarap ve kumarı o dönem için mübah kılmamıştır. Bu âyet de, şarap ve kumarın haram olduğunu bildirmektedir. Zira bunların günahının (الإثم) daha büyük olduğu belirtilmiştir. Yukarıdaki âyette ise günah olan şeyler (الإثم) mutlak olarak haram kılınmıştır. Şu hâlde bu iki âyetten anlaşıldığına göre şarap ve kumar, Mekke'de iken

---

162. Farklı lafızlarla bkz. Buhârî, "Müsâkât", 13; "Mezâlim", 21; Ebû Dâvud, "Eşribe", 1, 5, 7; Nesâî, "Eşribe", 1, 3, 19-20, 22, 14.
163. 8/Enfâl, 67.
164. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 43.
165. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 50.
166. 7/A'râf, 33.
167. 2/Bakara, 219.

haram kılınmıştır ve şarabın -belli bir dönem için de olsa- haram olmadığını beyan eden hiçbir âyet yoktur.[168]

Ancak Mûsâ Cârullah'ın bu görüşü, tarihî verilere aykırıdır. Zira rivâyetlerden çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, Mâide Sûresi 90. âyet nâzil oluncaya kadar içki haram kılınmamış ve sahâbîler de bu âyet nâzil olmadan önce, Bakara Sûresi 219 ve Nisâ Sûresi 43. âyetlerinden içkinin haram kılındığı sonucunu çıkarmamışlardır.[169]

2. Cârullah, klasik anlayışa göre taaddüd-i zevcâta şartlı da olsa cevaz veren "Eğer yetimlere adaletle muâmele edememek gibi bir endişe taşıyorsanız hoşunuza giden kadınlardan ikişer, üçer, dörder evlenin..."[170] meâlindeki âyet hakkında genel kabulün aksine bazı yorumlar yapmaktadır. Ona göre âyette geçen "yetâmâ" kelimesi "yetim kızlar" anlamında değil, "dul kalmış kimsesiz, bîçâre kadınlar" anlamındadır. Dolayısıyla âyet, sadece bakıma muhtaç dul kadınlarla evlenme noktasında cevâza delâlet etmektedir.[171] Onun bu konuda ulaştığı sonuç şudur: "Kur'ân-ı Kerîm'de çok eşliliğin cevâzı hususunda herhangi bir ibâre yoktur. Sadece kimsesiz dul kadınların özel durumları münâsebetiyle bir işaret vardır."[172] Cârullah'ı bu sonuca götüren en önemli delillerinden biri, "yetâmâ" kelimesine yüklediği anlamdır. Lakin Cârullah'ın bu görüşü pek çok yönden tenkide açıktır. Her şeyden evvel, "yetâmâ" kelimesini "dul kadınlar" olarak açıklaması isabetli değildir. Zira bu âyetin ilk muhatabı olan sahâbe neslinden gelen rivâyetlerin hemen tamamı, "yetâmâ" kelimesinin yetim kız çocuklarına delâlet ettiğini göstermektedir. Meselâ; Buhârî'nin rivâyetine göre, Urve b. Zübeyr bu âyetteki "yetâmâ" kelimesinin ne mânâya geldiğini sormuş, Hz. Aişe de şöyle cevap vermiştir: "Yeğenim! Burada bahsedilen, yetim bir kızdır, velîsinin yanında bulunur, malını velîsinin malına katar, zamanla malı ve güzelliği bu velînin hoşuna gider. Sonra da bu velî, adaletli bir biçimde diğer kadınlara verilen mehri ona vermeden onunla evlenmeye kalkar. İşte böylelerine en yüksek mehirleri verilmedikçe yetim kızlarla evlenmek yasaklanmış ve başka kadınlarla evlenmeleri emredilmiştir."[173] Ayrıca bu âyet hakkında onlarca görüş nakleden Taberî, âyette geçen "yetâmâ" kelimesinin, "dul kadınlar" anlamına geldiğini söyleyen tek

168. Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 20-23.
169. Bu konudaki rivâyetler için bkz. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, Kahire 1990, I, 242-243; II, 87-90.
170. 4/Nisâ, 4.
171. Cârullah, *Hatun*, s. 70-71.
172. Cârullah, *a.g.e.* s. 73.
173. Buhârî, "Tefsîr", Sûratu'n-Nisâ.

bir rivâyet nakletmemiştir.[174] Bu da, ilk nesillerin bu kelimeden öyle bir mânâ anlamadıklarını göstermektedir. Öte yandan, sahâbîlerin önemli bir kısmı, çok eşlidir ve ilk eşlerinden sonrakilerin içinde dul olanlar olduğu gibi bâkire olanlar da vardır. Kaldı ki, şâyet Cârullah'ın dediği gibi bu kelime "dul kadınlar" anlamında anlaşılsa bile, Cârullah'ın vardığı sonuç, doğru değildir. Zira âyet, "*yetâmâ*ya adaletsizlik yapmaktan endişe ediyorsanız, onlarla evlenmeyin, onların yerine *yetâmâ*dan olmayanlarla evlenin" demektedir. Dolayısıyla; her hâlükârda Cârullah'ın bu görüşü isabetsizdir. Ancak bu yorumlarının sonunda "Veciz ve mu'ciz olan bu Âyet-i Kerîmenin asıl mânâsı budur ve bundan başka bir anlama çekilmeye müsait değildir."[175] diyerek isabetsizliği çok açık olan bu görüşünün, aslında (en doğru bile değil) tek doğru görüş olduğunu söylemesi, bu âyete yüklediği mânâdan daha isabetsiz ve talihsiz bir açıklama olmuştur.

Kur'an'ın Bütünselliği Açısından Yaptığı Yorumlar

Kur'an'ın Bütünselliğini Dikkate Alan Yorumlar

1. Bilindiği üzere Kur'an'da *hamr* haram kılınmıştır.[176] *Hamr* ise, İmam Ebû Hanîfe ve bazı âlimlere göre yalnızca üzümden elde edilen içkinin adıdır.[177] Şu hâlde "Haram kılınan sadece üzüm şarabı mıdır, yoksa bütün sarhoş edici içecekler mi haram kılınmıştır?" sorusuna, Mûsâ Cârullah'ın cevabı, sarhoş edici içeceklerin tamamının haram kılındığı şeklindedir. Ona göre, bu hükmü gösteren bazı hadisler ve aklî delillerin yanı sıra,[178] bizzat Kur'an'da da bir delil mevcuttur. O da şu âyettir: "Ey iman edenler! Sarhoş iken namaza yaklaşmayın!"[179] Mûsâ Cârullah'a göre, bu âyette geçen "sarhoşlar (*sükârâ*)" kelimesi, namaza yaklaşmayı engelleyen şeyin, sarhoş edici bir içeceği içmek olduğu-

174. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III/2, 232.
175. Cârullah, *Hatun*, s. 70.
176. Bkz. 5/Mâide, 90.
177. Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, II, 396; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, y.y., 1979, II, 762-763.
178. Bu hükmünün dayanaklarından biri "Sarhoşluk veren her türlü içecek haramdır." meâlindeki hadistir. Hadis için bkz. Buhârî, "Vudû", 71; "Eşribe", 4; Müslim, "Eşribe", 67, 69, 70; Ebû Dâvud, "Eşribe", 5; Tirmizî, "Eşribe", 2; Nesâî, "Eşribe", 23. Diğer bir delil ise,'âyette geçen *hamr* kelimesinin, üzüm şarabının adı değil, aklı örtme, yani sarhoş etme özelliğine sahip her tür içeceği ifade eden bir vasıf olmasıdır.
179. 4/Nisâ43.

nu göstermektedir. Namaz gibi önemli bir ibadeti îfâ etmeye bile mâni teşkil eden bir şey, elbetteki haramdır. Dolayısıyla; Mâide Sûresi 90. âyetinden önce nâzil olan bu âyet de sarhoş edici içeceklerin haram kılındığına delâlet etmektedir. Ona göre; "her sarhoş edici maddenin haramlığı, Kur'ân-ı Kerîm'in muhkem, kat'î nasslarıyla sâbittir. Kıyas gibi zahmetlere ihtiyaç yoktur."[180] Görüldüğü gibi; Mûsâ Cârullah, Mâide Sûresi 90. âyetinde *hamr* kelimesinin kullanılmış olmasının, sadece üzüm şarabının haram kılındığına delâlet etmediğini, bilakis, sarhoşluk verme vasfı olan bütün içeceklerin haram kılındığını belirtmiş, bunun için de Nisâ Sûresi'nin 43. âyetinde geçen *sükârâ* kelimesini delil getirmiştir.

2. Mûsâ Cârullah'a göre *hamr*ı yasaklayan âyetten *hamr*ın aynının necis olduğu istinbât edilemez. *Hamr*ı içmek haramdır, ancak kendisi tamamen necis değildir. Bu görüşünü, bir başka âyetle desteklemeye çalışmaktadır. Nisâ Sûresi 23. âyette; anne, kız kardeş vs. gibi kendileriyle evlenilmesi yasaklanan kimseler bildirilmektedir. Açıktır ki, Kur'an, bu kişilerin bizzat kendilerini değil, kendileriyle evlenmeyi haram kılmıştır. Dolayısıyla; tıpkı bu âyette olduğu gibi, *hamr*ı yasaklayan âyette onun pis (*rics*) olduğunu bildirmesi de *hamr*ı aynı hakkında değil, onu içme fiili hakkındadır. ""[181]
3. Cârullah'a göre, "Eğer yetimlere adaletli davranamamaktan korkarsanız, diğer kadınlardan hoşunuza gidenlerden ikişer, üçer, dörder evlenin!"[182] meâlindeki âyetin ne mânâya geldiğini en iyi bir şekilde Nisa Sûresi'nin 127. âyeti açıklamaktadır. Söz konusu âyette, "Sana kadınlar hakkında soruyorlar." denildikten sonra, "Kadınlar hakkındaki hükmü Allah, size açıklıyor." denilmiş ve akabinde de şöyle buyrulmuştur: "Haklarını vermeyip nikahlamak istediğiniz yetim kadınlarla küçük, zayıf, yetim çocukların haklarına dair hükümler size bu kitapta okunup duruyor. Yetimlerin haklarını vermekte tam adaleti gözetin..." Böylece Cârullah'a göre fetvâ soranlara, sûrenin başında hâtunların yetimleri, yani dul kadınlar hakkında nâzil olan âyet hatırlatılmış ve orada geçen yetimlerin "kadın yetimler", yani dul kadınlar olduğu açıklığa kavuşturulmuştur. Yetim, "annesi, babası olmayan öksüz" demekse de burada kadınlara izâfe edilerek "kocası olmayan dul kadın" mânâsında kullanılmıştır.[183]

---

180. Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 29.
181. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 29. Başka örnekler için bkz. a.g.mlf., *Kitâbu's-Sünne*, s. 47.
182. 4/Nisâ, 3.
183. Bkz. Cârullah, *Hatun*, s. 71-72.

Kur'an'ın Bütünselliğine Aykırı Parçacı Yorumlar

Cârullah'ın Kur'an âyetleri hakkındaki yorumlarına bakıldığında, çoğunlukla bunların bütüncüllükten uzak, parçacı yorumlar olduğu görülmektedir. O, âyetleri genelde mikro planda tefsire tâbi tutarak kendi görüşüne yarayacak kısmını ele almakta ve bir âyeti tefsir ederken ya âyetin bir bölümüne odaklanıp tamamını gözden kaçırmakta ya da bir konuda, sadece kendi görüşünü teyîd etmeye yarayabilecek olan bir âyeti ele alarak o konuyla ilgili diğer âyetleri nazar-ı itibara almamaktadır. Böylece yaptığı yorumlar ve çıkarımlar, Kur'an'a bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmama sorunuyla mâlûl olmaktadır. Bu durum da onun yorumlarının, genellikle âyetin diğer kısımlarıyla ya da konuyla ilgili diğer âyetlere ters düşmesini intâc etmiştir. Bu tür yorumlarına, şu örnekler verilebilir:

1. "Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve ana-babaya iyi davranmanızı emretti."[184] meâlindeki âyeti, İbn-i Arabî gibi[185] "Rabbin, kendisinden başkasına kulluk edilmemesine hükmetti, yani böyle bir şeyi imkânsız kıldı" şeklinde anlamaktadır.[186] Hâlbuki âyetin sadece kendi görüşünü destekleyebilecek kısmını değil de tamamını bir bütünlük içerisinde değerlendirmiş olsaydı böyle bir yorum ortaya çıkmazdı. Zira, şâyet onun anladığı gibi olsaydı, kimsenin ana-babaya kötülük yapamaması, böyle bir şeyin imkân dâhilinde olmaması gerekirdi. Dolayısıyla; ana-babaya iyilikten bahseden kısmından net bir şekilde anlaşılmaktadır ki bu iki şey, yani tevhîd ve ana-babaya iyi davranmak Allah'ın emridir. Ancak bu emirleri yerine getirmeyen pek çok kimse vardır. Hâlbuki Mûsâ Cârullah, bu âyetten şu sonuçları çıkarmıştır:

> "Buna göre, tabiata tapanların ibadet ettikleri aslında Allah'tır. Şâyet tabiatın ilâh olduğuna inanmalarının bir sonucu olarak ona secde ederlerse, gerçekte secde edilen yine Allah olur. Her ne kadar tabiata tapanlar ibadetlerini hasrettikleri varlıkta hatâ etmişlerse de elbette niyetlerinde isâbet etmişlerdir. İslâm şeriatı, tabiata tapanların maksatlarındaki isâbeti dikkate almış, o maksada saygı duymuş ve bu üç vakitte (güneşin doğuş, batış ve istivâ vakitleri) secde etmeyi tabiata tapanlara tahsis etmiş olsa gerektir."[187]

Burada Cârullah'ın, Kur'an'ın üzerinde en çok durduğu konu olan "şirk" meselesini de son derece ilginç bir şekilde açıkladığını hatırlatmakta fayda vardır. Ona göre insanların güneşe tâzim etmesinde biraz hakikat payı vardır.

---

184. 17/İsrâ, 23.
185. Bkz. İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., I, 392; I/437.
186. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 81.
187. Cârullah, *a.g.e.* s. 81.

"Vücûdumu, bütün ihtiyaçları ve tüm hayırları veren odur." inancıyla tabiata tapan kişi, güneşe taparsa, onun hatâsı ne niyetinde ne de nimet verene şükründedir. Bilakis, nimet vereni tayin etme hususundadır. Gerçek yaratıcı, güneşin de yaratıcısı iken, güneşi nimet veren olarak sanmak hatâdır, fakat şirk değildir. Gerçek nimet verici olduğuna inanarak, görünürde nimet verene ibadet etmekte elbette bir hakikat payı vardır. Buna göre tabiata tapanın, gerçekte taptığı Allah'tır.[188]

Cârullah'ın bu ifadeleri, oldukça aşırı yorumlardır. Şâyet tabiata tapmak da şirk değilse, şirkten geriye ne kalmaktadır?!

2. Cârullah, "Delilsiz olarak Allah'a şirk koşanların hesabı, Rableri katında görülecektir."[189] meâlindeki âyetten özetle şu sonuçları çıkarmaktadır: Âyette, Allah'a delilsiz olarak şirk koşanların durumundan bahsedilmektedir. Demek ki, delili olduğu hâlde şirk koşan insanlar, masumdur. Ayrıca bu tür insanların doğrudan cehennemlik oldukları ifade edilmemiş, "Hesapları Rableri tarafından görülecektir." buyrulmuştur. Bu, onları Allah'ın rahmetine havale etmek gibidir. Kaldı ki, bir sonraki âyette Allah, böyle delilsiz şirk koşan insanlara merhamet edilmesini istememizi emretmektedir.[190] Ancak Kur'an bütünlüğü içinde düşünülecek olursa, buradaki "delilsiz olarak" ifadesi, şirkin bir türünü değil, tamamını kapsamaktadır. Yani, "İnsanın Allah'a şirk koşması için hiçbir delili olamaz." anlamındadır. Zira başka pek çok âyetten anlaşıldığı kadarıyla, şirk koşma hususunda insanın hiçbir makbul ve mûteber bir delili olamaz. Şu âyetler buna örnek verilebilir: "Siz, sizin ve atalarınızın uydurduğu ve zaten tanrılaştırılmalarına dair Allah'ın da hiçbir delil göndermediği birtakım boş isimler hakkında mı benimle tartışıyorsunuz?"[191] "(...) Allah, onların tanrı olduklarına dair hiçbir delil indirmemiştir."[192] "'Hiç Allah ile beraber başka bir tanrı olur mu' Elbette olmaz! De ki: 'Şirk konusunda iddiânızda tutarlı iseniz delil getirin de görelim!'"[193]Ayrıca "hesabın Allah'a kalması" ifadesi, Kur'an'da Allah'ın rahmetine değil, azâbına atıf yapmaktadır. Şu âyetler, buna örnek verilebilir: "Muhakkak Allah, hesabı çabuk görendir."[194], "Her kim, dini inkâr ederse, onun küfrü seni üzmesin. Sonunda Bize dönecekler ve Biz de onlar yap-

188. Bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 82.
189. 23/Müminûn, 117.
190. Bkz. Cârullah, *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları*, s. 317-318.
191. 7/A'râf, 71.
192. 12Yûsuf, /40.
193. 27/Neml, 64.
194. 2/Bakara, 202.

tıkları her şeyi teker teker bildirip karşılığını vereceğiz."[195] "Elbette hesaplarını görmek Bizim işimizdir."[196]

3. Cârullah, cehennemlikler hakkındaki, "Gökler ve yer var olmaya devam ettikçe onlar orada sürekli kalacaklardır."[197] âyetinde geçen "gökler ve yer var olmaya devam ettikçe" ifadesinden, azâbın bir gün sona ereceğini, zira bunun ebedîliği kayıtlayan bir ifade olduğunu belirtir. Ancak bu âyetten hemen sonraki âyette de cennetlikler için aynı ifade kullanılmakta, fakat Cârullah buna hiç temas etmemektedir. Şu hâlde; eğer bu ifadeden, ebediyetin olmayacağı anlaşılacaksa, bu sadece cehennemlikler için değil, cennetlikler için de söz konusu olmalıdır. Öte yandan, bu yorumuyla Cârullah, başka bir eserinde söylediklerivle de çelişmiştir. Zira *Uzun Günlerde Oruç* isimli eserinde, Arapların ebediyette sonsuzluğun olmadığını "gökler ve yer var oldukça" deyimiyle ifade ettiklerini belirtir.[198] Netice itibariyle bu ifadeyi, sonsuzluğa delâlet eden bir deyim olarak değerlendirmek daha isâbetli görünmektedir.

Âyetleri Sahip Olduğu Bir Fikri Teyîd Etmek Amacıyla Yorumlaması

Cârullah'ın yorumları dikkatlice tetkik edildiğinde, umumiyetle şöyle bir sonuçla karşılaşılmaktadır: Cârullah, önce bir konuda belli bir kanaate ulaşmakta, sonra da Kur'an'a dönüp bu kanaatini isbatlamaya yarayacak malzemeyi Kur'an'dan çıkarmaya çalışmaktadır. Meselâ rahmet-i ilâhîyyenin istisnasız bütün insanlığı kuşattığını isbat etmeye yönelik yazdığı iki eserde bu durum çok açık bir şekilde görülmektedir. Zira o, Kur'an'ı nazar-ı dikkate almadan önce daha işin başında, ebedî azâbın Allah'ın merhametine yakışmayacağına kendisini inandırmış gibidir. Nitekim şu sözleri, onun bu tavrını ifşâ etmektedir:

> "Ben, ğafûr, kerîm ve merhametlilerin en merhametlisi olan Allah Teâlâ Hazretleri'nin, intikam arzusuna, gazap sevdâsına esir olduğunu söyleyemem. Bütün âlemlere rahmet olmak üzere gönderildiği Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça bildirilen İslâmiyet'in inanç esaslarına da 'bütün insanları sonsuza dek azap etmek' gibi en büyük bir kasâveti sokamam. Başıma gelmesi durumunda dayanamayacağım bir azâba, diğer insanların çarptırılacağını söy-

195. 31/Lokmân, 23.
196. 88/Gâşiye, 26.
197. 11/Hûd, 106.
198. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 41.

lemeye de gönlüm râzı olmaz. 'İslâmiyet'in hak olması için, azâbın mutlaka sonsuz olması gerekir' sözüne de isâbet rengi veremem."[199]

Onun şu sözleri de, aslında böyle bir yaklaşımın ipuçlarını vermektedir: "Kur'ân-ı Kerîm'in acîb şu beyânı, Ye'cûc-Me'cûc meselesinde benim nazariyemi açık (bir şekilde) teyîd eder."[200] "(...) âyetinin yüce nazmından, maksadımıza yarayan önemli bir mânâ elde ettikten sonra..."[201] Bu sebepledir ki, rahmet-i ilâhîyyenin kuşatıcılığı meselesinde kendisine reddiye yazmış olan Mustafa Sabri Efendi'nin de ifade ettiği gibi, Mûsâ Cârullah'ın bu konudaki görüşleri, ilmî olmaktan ziyâde hissî gibi görünmektedir.[202] Nitekim, ikisinin bu mesele hakkındaki görüşleri mümkün mertebe tarafsız bir şekilde mukâyese edildiğinde, Halis Albayrak'ın da belirttiği gibi[203], Mustafa Sabri Efendi'nin görüşleri daha ilmî, daha tutarlı ve Kur'an'a daha uygun görünmektedir.

Öznel Yorumlarına Nesnellik ve Mutlaklık Atfetmesi

Mûsâ Cârullah, âyetler hakkında kendi yorumlarını ortaya koyduktan sonra, zaman zaman, mantıklılık, makûllük ve nazma uygunluk açısından bu yorumlarla önceki müfessirlerin yorumlarının mukayesesini yapmakta ve kendi yorumlarının, diğer müfessirlerin yorumlarından çok daha doğru ve mkûl olduğunu ifade etmektedir.[204] Kendi yorumlarının, Kur'ân-ı Kerîm'in ifadelerine daha uygun olduğunu ve bu sebeple onları tercih ettiğini belirtir."[205] Cârullah, bazen, âyete verdiği mânânın en doğru mânâ olmanın ötesinde tek doğru mânâ olduğunu söylemektedir: "Veciz ve mu'ciz olan bu Âyet-i Kerîmenin asıl mânâsı budur ve bundan başka bir anlama çekilmeye müsait değildir."[206]

Bazı yorumlarından sonra, bunların mahzâ Allah'ın kendisine doğruyu ilhâm etmesi kabîlinden olduğunu ifade etmek üzere şu âyeti zikreder: "Allah, bizi doğru yola iletmeseydi, doğru yolu aslâ kendiliğimizden bulamazdık."[207]

---

199. Mustafa Sabri-Mûsâ Cârullah, *İlâhî Adalet*, s. 334.
200. Cârullah, *Ye'cûc*, s. 36.
201. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 133.
202. Bkz. Mustafa Sabri-Mûsâ Cârullah, *İlâhî Adalet*, s. 41-46.
203. Bkz. Albayrak, "Mûsâ Cârullah'ın Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi", s. 27.
204. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 111; 116; 138; 160.
205. Cârullah, *Hatun*, s. 72.
206. Cârullah, *a.g.e.* s. 71.
207. 7/A'râf, 43. Âyetin zikredildiği yer için bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 57.

"Allah hakkında, hakikatten başkasını söylememek benim üzerime borçtur."[208] "De ki: 'Lütuf, Allah'ın elindedir. Onu dilediğine verir. Allah'ın lütfu geniştir, O her şeyi bilendir.'"[209]

Yaptığı yorumlar hakkında genellikle iddialı bir dil kullanmakla birlikte, şu sözlerinde olduğu gibi bazen mütevazı bir dil kullanmaktadır:

> "Bunları yazarken, gönlümde Kur'ân-ı Kerîm, elimde hikmet Peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) Sünnetleri, beynimde ümmet imamlarının ışıkları ve ictihadları vardı; yazdıklarım, şahsî fikirlerim ve ictihadımdır. Fıkıh kitaplarımızın açıklamaları buna muhâlif olabilir; benim açıklamalarım doğru olursa bu benim için şeref olur, hatâlı olursa bu hatâ sadece bana ait olur. Allah biliyor ki, kastım, niyetim sadece hayırdır. Hayrı talep etmek insandan; isâbet ise Allah celle celâlüh hazretlerindendir."[210] "Allah'a şükür, 'Hakikati anladım!' gururuyla değil, aksine 'O kadar asır boyunca İslâm âlimlerinin gözünden bu hakikat nasıl kaçabildi?' kaygısıyla yazdım."[211]

Müfessirlere Tenkidler Yöneltmesi

Cârullah, tıpkı kadîm fakîh ve mütekellimleri ağır bir dille tenkid ettiği gibi,[212] kadîm müfessirleri de oldukça sert bir şekilde eleştirmektedir. Cârullah'a göre, müfessirler, Kur'an'ı tefsir ederken genellikle sadece bir mezhebe bağlı kalmış ve mezhebini âyete değil, âyeti mezhebine tâbi kılmışlar ve istinbâtlarını, o mezhebin kuralları ile sınırlamışlardır. Kur'an'ın mânâlarını, Arap Dili'nin kuralları ve rivâyetle sınırlamışlar ve akıl yoluyla bulunabilecek mânâları ihmâl etmişlerdir.[213]

Mûsâ Cârullah, bazı âyetlerin kendi has yorumuna geçmeden evvel, ilgili âyetin makûl, kendisini tatmin edebilecek bir yorumunu mevcut bütün tefsirlerde aradığını, ancak sadra şifâ bir açıklama ve yoruma rastlayamadığından esef etmekte ve uzun süren zihnî çabalarının neticesinde en azından kendisini tatmin edecek özgün ve makûl yorumlara ulaştığını belirtmektedir.[214] Ancak kendisine ait olduğunu iddia ettiği bazı yorumlar, *Menâr Tefsiri*'nde mevcut-

---

208. 7/A'râf, 105. Âyetin zikredildiği yer için bkz. Cârullah, *Hatun*, s. 106.
209. 3/Âl-i İmrân, 73.
210. Cârullah, *Hatun*, 96.
211. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 53.
212. Fakîhleri tenkidi için bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 171, 228. Mütekellimleri tenkidi için bkz. Cârullah, *a.g.e.* s. 174-175, 189.
213. Bkz. Cârullah, *el-Muvâfakât Mukaddimesi*, s. 8; Kanlıdere, *Mûsâ Cârullah*, s. 200.
214. Meselâ bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 95.

tur.[215] Cârullah'ın kitaplarını yazdığı dönemde *Menâr Tefsiri*'nin basılmış olan kısımları belki kendisine ulaşmamış olabilir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere kendisinin Abduh'a bizzat talebelik yaptığı, Mısır'da iken onun derslerine katıldığı hatırlandığında, bu yorumların ilham kaynağının Abduh'un tefsir dersleri olduğu düşünülebilir.

Ona göre, müfessirler, kendi görüşlerini Allah'ın sözünün önüne geçirmişler ve âyetleri kendi düşüncelerini teyîd edecek şekilde yorumlamışlardır: "Müfessirlerin, doğru-yanlış düşünce ve hayallerini, semâvî kitapların nasslarının önüne geçirmiş olmaları, ne itiraz hususunda ne de inkâr hususunda bir özür teşkil eder."[216]

Müfessirler, nahivcilerin etkisinde kalmışlar ve i'râbı mânâya değil, mânâyı i'râba uydurma hatasına düşmüşlerdir. Meselâ; Cârullah'a göre, Arapça'da "kâne" nakıs fiili, ismini ref, haberini nasbeder. Ancak Kur'an'da tıpkı "inne" gibi bazen ismini nasb, haberini ref eder. Aksi takdirde, bazı âyetlere doğru mânâ vermek mümkün olmamaktadır.[217]

Cârullah, eski tefsir kitapları hakkında bazen insaf sınırlarını aşan çok küçümseyici ifadeler kullanmaktadır. Meselâ; ona göre, Zemahşerî ve Beydâvî gibi müfessirlerin tefsirlerine bakıldığında, bunlarda her şeyin yer aldığı, ancak esas maksatla ilgili hiçbir şeyin olmadığı görülür.[218] Ancak ilginçtir ki, rahmet-i ilâhîyyenin kuşatıcılığını isbatlamaya çalışırken Zemahşerî'nin, "Suç ne kadar büyük olursa onun bağışlanması da o kadar güzel olur."[219] şeklindeki ifadesini sitâyişle iktibas etmektedir.[220]

Cârullah, bazen bir âyetin tefsiri konusunda tefsirlere mürâcaat ettiğini, tefsir kitaplarında ilgili âyet hakkındaki açıklamaların hemen hepsinde yanlış olduğunu, ancak kendi yorumunun, daha doğru olduğunu belirtir. Lakin, aslında vâkıa, pek de öyle değildir. Meselâ, وَلَاتُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِالدُّنْيَا وَمَنْيُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ âyetini tefsir ederken, âyetin son kısmını, "câriyeleri fuhşa zorlayanlar hakkında Allah Gafur ve Rahîmdir." şeklinde anlaşılmasının yanlış olduğunu, doğru mânânın "fuhşa zorlanan câri-

---

215. Cârullah'ın, yalnızca kendisine ait bir tefsir olarak zikrettiği "İnsanlar tek bir ümmet idi..." âyeti hakkındaki tefsiri (*a.g.e.* s. 95), aslında Menâr Tefsiri'nde bütün tafsilatıyla aynen mevcuttur. (Bkz. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1993, II, 276-279).
216. Cârullah, *Hatun*, 23.
217. Bkz. Bkz. Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, s. 23-24.
218. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 130.
219. Zemahşerî, el-*Keşşâfu an Hakâiki Gavâmıdı't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I, 681.
220. Bkz. Mustafa Sabri-Mûsâ Cârullah, *İlâhî Adalet*, s. 313.

yeler hakkında Allah Gafûr ve Rahîmdir." şeklinde olduğunu, ancak tefsir kitaplarının daha çok birinci mânâyı tercih ettiklerini ifade etmektedir.[221] Hâlbuki pek çok tefsirde, Cârullah'ın verdiği mânânın, tercih edilen yorum olarak zikredildiği görülmektedir.[222]

Cârullah'ın Kur'an yorumlarındaki yöntemi hakkında özet olarak şunlar söylenebilir: Cârullah'ın, Kur'an âyetlerine getirdiği yorumlarda genel olarak bir yönteme bağlı kalmadığı, bir yöntem belirleyip oradan hareketle sonuçlara ulaşmadığı, aksine, bazen kendisinin benimsediği ilkelerle çelişse de, elde etmek istediği sonuca ulaşabilmek için her türlü yorum şeklini kullanmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Tutarlılık Açısından Yönteminin Tahlili

Cârullah, zekâsına olan aşırı özgüveninden kaynaklanan rahatlık ve cesaretle, yukarıda da zikrettiğimiz üzere kadîm müfessirlere çok ağır eleştiriler yöneltmiştir. Bunların başında da onların yorumlarının akıl ve mantığa aykırılığı gelmektedir. Bir ifade, görüş ya da yöntemin makûl ve mantıklı oluşunun en önemli göstergelerinden biri "tutarlılık"tır. Acaba kendisinin yaptığı yorumlar dikkatli bir şekilde tahlil edildiğinde bunların elde ediliş yöntemi hakkında bir tutarlılıktan, dolayısıyla; akla ve mantığa uygunluğundan söz edilebilir mi? Yukarıda yaptığımız tahlil ve değerlendirmelerde bu sorunun cevabı kısmen verilmişse de, şimdi bunu daha detaylı bir şekilde aramaya çalışacağız.

Mûsâ Cârullah, ilkeleri belli, net ve özgün bir tefsir yöntemi ortaya koymamıştır. Ayrıca bazen de isbatlamaya çalıştığı herhangi bir görüşe zarar gelmemesi için, Kur'an yorumlarında esas edindiği ilkelerine bizzat kendisi muhalefet etmiş ve kendisiyle çelişkiye düşmüştür. Meselâ; daha önce de açıkladığımız üzere, Kur'an'da neshi kabul etmediği hâlde, köleliğin kaldırıldığını isbatlamaya çalışırken, Muhammed Sûresi 4. âyetin, Enfâl Sûresi 67. âyetini nesh ettiğini söyleyerek kendisiyle çelişmiştir.

Tağlîb kuralını, kadınların erkeklere olan üstünlüğünü ortaya koymak için, pek çok âyette görmezlikten geldiği hâlde,[223] bazen bu kuralı dikkate almaktadır. Meselâ; "O (Allah), sizi daha topraktan yarattığı zaman ve sizin annelerinizin karınlarında iken dahi sizi en iyi bilendir."[224] meâlindeki âyette kulla-

221. Bkz. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 184.
222. Meselâ bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VIII, 376-377; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 123; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3512-3513.
223. Örnekleri için bkz. Cârullah, *Hatun*, s. 61, 104.
224. 53/Necm, 32.

nılan müzekker zamirlerin sadece erkekleri değil, erkek-kadın bütün insanlığı kapsadığını düşünmektedir.[225]

Cârullah, icmâyı bir delil olarak kabul etmediğini pek çok kere ifade etmektedir. Meselâ bu konuda şöyle demektedir: "İcmâ, nazarî meselelerde hiçbir zaman hakikatin delili olamaz. İcmâ, yargı gibidir. Yargı, hükmün hakikatine delil olamazsa da hükmün geçerli olmasını gerektirir."[226] Ancak Cârullah, bazen, kendi görüşünü desteklemek üzere, o konuda icmâın mevcut olduğunu söyleyerek, görüşünü icmâ ile teyîd etmeye çalışmaktadır.[227] Burada da yöntemsel bir tutarsızlık söz konusudur.

Her ne kadar Mûsâ Cârullah üzerine çalışma yapan bazı ilim adamları, Cârullah'ın, bilimsel tefsire taraftar olduğunu söylemişlerse de,[228] onun bu konudaki bakış açısının, çok net olmadığı anlaşılmaktadır. Meselâ; bir eserinde, "Yerin küre şeklinde oluşuna Kur'an âyetleriyle delil getirmek, beyhûde bir çaba, gereksiz bir zahmet ve zorlamadır. Hem baş hem de akıl gözüyle müşahede edilebilen tabiat hakikatlerini isbat etmek gerekiyorsa, bunları Kur'an âyetleriyle değil, tabiat delilleriyle isbat etmek gerekir." diyerek, bilimsel tefsire olumlu bakmadığını ifade etmiştir.[229] Ancak başka bir eserinde, "tennûr" kelimesi ile ilgili yaptığı açıklamalar, bu görüşüyle çelişkili bir görünüm arz etmektedir. Zira Hûd Sûresi'nin 40. âyetinde geçen "tennûr" kelimesinin aslının, "etûnu'n-nûr" ya da "etûnu'n-nâr" kelimeleri olduğunu, böylece Kur'an'ın istikbâlde fırınlarla/buhar kazanlarıyla çalışacak gemileri, asırlar öncesinden haber verdiğini söylemektedir.[230] Bu ifadeleri, onun bilimsel tefsire olumlu baktığını göstermektedir. Nitekim, yeni bir İslâm Üniversitesi'nin müfredâtının nasıl olması gerektiği konusunu işlerken, felek ilmine Kur'an âyetleri ışığında yer verilmesi gerektiğini söylemektedir. Zira, ona göre; Kur'an'ın engin mânâları bu ilimle daha güzel anlaşılır.[231] Netice itibariyle, Cârullah'ın, bu konuda söyledikleri de, birbiriyle tam bir tutarlılık arz etmemekte, bu durum da araştırmacıları yanıltabilmektedir.

Cârullah'ın, öncelikle bir yöntem belirleyip âyetleri o yöntem ışığında yorumlamak yerine, âyetlere kendi görüşleri doğrultusunda anlamlar yüklemeye çalışması, sadece yönteminde değil, elde ettiği yorumlarda da çelişki ve tutarsızlıkları intâc etmiştir. Meselâ; Nisâ Sûresi'nin 4. âyetinin, klasik görüşün

---

225. Cârullah, *Hatun*, s. 62.
226. Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 89.
227. Bkz. Cârullah, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, s. 28, 52; *Uzun Günlerde Oruç*, s. 116.
228. Bkz. Halis Albayrak, "Mûsâ Cârullah'ın Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi", s. 29.
229. Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 40.
230. Bkz. Cârullah, Ye'cûc, s. 61.
231. Bkz. Görmez, *Mûsâ Cârullah*, s. 173.

aksine, taaddüd-i zevcâta behemehal cevâz vermediğini, sadece zarûret hallerinde kimsesiz, bakıma muhtaç dul kadınlarla evlenmeye müsaade ettiğini söylemektedir.[232] Ancak bu açıklamalardan birkaç sayfa sonra kadının kısırlığı, erkeğin karısından ayrı olarak uzun süre yurt dışında bulunması gibi bazı zarurî sebepler dolayısıyla birden fazla eşle evlenilebileceğini söylemektedir.[233] Bu iki görüş arasında çelişki söz konusudur. Zira Kur'an'da taaddüd-i zevcâta cevaz veren tek âyet, Nisa Sûresi'nin 4. âyetidir. Şâyet bu âyet, şartlı olarak da olsa genel mânâda taaddüd-i zevcâta cevâz vermiyor, sadece kimsesiz dul kadınlarla birden fazla evlenmeye müsâade ediyorsa, dul olmayan kadınlarla zarûret hâlinde de olsa birden fazla evlenme müsaadesi, hangi âyetten istinbât edilmiştir?!

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Mûsâ Cârullah, İslâmî ilimleri derinlemesine tahsil ve tedkîk etmiş olan; Müslümanların içinde bulundukları ilmî, ictimaî, siyasî, askerî ve iktisadî geri kalmışlığın ve ahlâkî yozlaşmışlığın ızdırabını çeken ve bu sorunları iyi niyetle ve "yerli" bir bakış açısıyla ele alıp bunlara kendine has çözümler üretmeye çalışan; taklide karşı ictihadı savunan ve bunu bizzat uygulayan cins kafalı, filozofvari bir İslâm âlimidir.

Onun İslâmî meselelere bakışının şekillenmesinde, Kazan Türkleri arasında yaygınlık kazanan ve ıslahatçı-yenilikçi bir karakter taşıyan, "Cedîdcilik" akımının yanı sıra, Ezher'de bizzat kendisinden ders aldığı Muhammed Abduh ile, kadîm ilim ve fikir adamları arasından Muhyiddin İbnu'l-Arabî ile Ebû'l-Alâ el-Maarrî'nin etkileri görülmektedir. Ancak o, herhangi bir fikir akımını ya da ilim adamını tamamen taklid etmemiş, çok değişik fikrî alt yapılardan gelen ilim adamlarının birbirinden farklı görüşlerini kendi düşünce potasında harmanlamış ve "nev'i şahsına münhasır" eklektik bir yöntem benimseyerek, dinî meseleleri farklı ve özgün bir şekilde ele almıştır.

Cârullah, Kur'an merkezli bir İslâm anlayışına sahiptir. O, Müslümanları, asırlar öncesinin şartlarına göre yazılmış fıkıh ve kelâm kitaplarını taklide değil, İslâm'ın ana kaynağı olan ve her zaman ve zeminde geçerliliğini koruyan Kur'an'a dönmeye ve meselelerin çözümünde onun küllî ve cüz'î ilkelerine müracaat etmeye çağırmaktadır.

Cârullah, Kur'an'ın tefsiri konusunda sınırları ve ilkeleri belli, müstakil ve özgün bir yöntem belirlemiş değildir. Zaten böyle bir iddiası da yoktur.

---

232. Cârullah, *Hatun*, s. 70-71.
233. Cârullah, *a.g.e.* s. 74-76.

Ayrıca kitaplarında ele aldığı konuların dağınıklığına ve istidrâtların çokluğuna bakılırsa, meselelere pek sistematik ve bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmadığı, küllî bir değerlendirme ve sistemli bir analiz yerine, cüz'î meselelerde lokal analizler yapmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. O, umumiyetle geleneksel yorum yöntemlerini kullanmakta, ancak geçmiş ulemânın bu yöntemlerin kullanımında yaptıkları hatalara işaret etmekte ve âyetlerin tefsiri konusunda kendi ulaştığı sonuçların, bizzat geleneksel yöntemlerin doğru kullanımının bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Öte yandan, Kur'an bünyesinde neshi kabul etmemek gibi, Cârullah'ın geleneksel tefsir yöntemine muhalif görüşleri de vardır. Ancak bunlar, ciddi bir çoğunluğa sahip değildir. Onun tefsir konusunda kadîm müfessir ve âlimlere yönelttiği eleştiriler, aklı yeterli şekilde kullanmamak, mezhebî görüşleri Kur'an'a uydurmak yerine, Kur'an'ı mezhebî görüşlere uygun gelecek şekilde tefsir etmek, âyetler üzerinde yeterince düşünülmeden, eski tefsirlerin körü körüne taklit yoluyla kabul etmek ve fikir özgürlüğüne gereğince önem vermemek gibi noktalarda temerküz etmektedir.

Meseleleri sistematik ve bütüncül bir şekilde ele almaması, Cârullah'ı yöntemsel hatalara ve tutarsızlıklara sevk etmiştir. Sözgelimi, te'vîli tasvip etmediğini, hatta bunun tahrif olduğunu defalarca söylemesine rağmen herhangi bir konuda kendi görüşünü desteklemek üzere te'vîli, hem de aşırı te'vîli bizzat kendisi uygulamakta; Kur'an bünyesinde neshin varlığını kabul etmemesine rağmen herhangi bir konuda kendi görüşünü desteklemek üzere âyetler arasında neshi kabul etmekte; genellikle icmâyı şer'î bir delil olarak benimsememesine rağmen, bazı konularda kendi görüşünü desteklemek üzere icmâyı delil göstermekte ve geçmiş âlimlerin fikirlerini taklide şiddetle karşı çıkmasına rağmen bazen kendi görüşünü desteklemek üzere İbnu'l-Arabî'nin fikirlerini iktibas etmektedir.

Cârullah'ın yönteminde ve fikirlerindeki çelişki ve tutarsızlıkları şu sebeplerden ötürü doğal karşılamak mümkündür: 1. Cârullah, sadece ilimle uğraşan bir insan değildir. O, aynı zamanda bir eylem/aksiyon adamıdır. Eylem adamlarının hayatlarının çok hareketli ve dağınık oluşu, genellikle fikirlerine de yansır. 2. Cârullah'ın yaşadığı dönem, bütün milletler için zor bir dönemdir; İslâm milletleri için ise çok zor bir dönemdir. Zira Müslümanlar her açıdan Batı karşısında sürekli mağlubiyet yaşamaktadırlar. 3. Cârullah'ın zindan ve hicranlarla dolu şahsî hayatı da çok zor ve sıra dışı bir hayattır. Eserlerinin bir kısmını hapiste yazdığını hatırlamak gerekir. 4. Cârullah, fıkıhtan kelâma, tefsirden tasavvufa, siyasetten hukuka kadar çok geniş sahalarda söz söylemiş ve kalem oynatmıştır. Bu kadar zor hayat şartlarının yanı sıra çok zor ve çok geniş bir sahayı kapsayan konularda sistematik düşünceler üretmek pek kolay bir iş değildir. Netice itibariyle; Cârullah'ın ne söylediklerinden ziyâde, ne söyle-

mek istediği; ne yaptığından ziyâde, ne yapmak istediği üzerinde durmak, yani onun yazdıkları satırlarda dolaşmaktan ziyâde, düşüncesinin arka planında hangi sâiklerin, muharrik unsurların olduğuna dikkat etmek, onu günümüzde daha iyi anlamaya vesile olacaktır.

Her ne kadar Cârullah, ele aldığı âyetler hakkındaki yorumlarının, Kur'an'ın en nesnel anlamı olduğunda ve bu konuda asırlardır İslâm âlimlerinin gaflet ettiğinde ısrar ediyorsa da, Kur'an âyetleri hakkındaki geleneksel görüşlere aykırı yorumlarında, yaşadığı dönemin şartlarının etkili olduğunu, dolayısıyla; en azından bu açıdan öznellikle mâlul olduğunu söylemek mümkündür. Meselâ; şâyet yaşadığı dönemde Amerika gibi bazı ülkelerde kölelik kaldırılmış olmasaydı ve köleliğin insanın temel hak ve hürriyetlerine aykırı olup artık yeni dünya düzeninde var olmaması gerektiği konusunda pek çok görüş bildirilmemiş olsaydı, Cârullah 1910'da yazdığı *Kavâid-i Fıkhiyye*'de, Kur'an'ın köleliği kaldırdığını savunmuş olur muydu? Ya da kadın hakları konusunda yaşadığı dönemde ciddi gelişmeler ve tartışmalar olmasaydı, acaba kadınla ilgili âyetlerden aynı sonuçları çıkarabilir miydi?

"Cârullah, acaba herhangi bir konuda kanaat sahibi olmadan evvel Kur'an'ı inceleyip, ondan sonra mı o konuda bir kanaata varmaktadır? Yoksa önce bir kanaat edinip, sonra o kanaatini destekleyecek Kur'anî deliller elde etmek için mi Kur'an'a yönelmektedir?" sorusu, önemlidir. Âyetler hakkında yaptığı yorum ve açıklamalar dikkatlice tahlil edildiğinde öyle anlaşılmaktadır ki, Cârullah, çoğunlukla bir mesele hakkında, önce belirli bir kanaate varmakta ve ondan sonra da Kur'an'a dönerek onda bu kanaatini teyîd eden âyetler bulmaya çalışmaktadır.

Öte yandan, Cârullah'ın eserlerinin üslûp ve muhtevasının, biraz da muhalif görüşte olanlara göre şekillendiği anlaşılmaktadır. Sözgelimi, *Hâtun* isimli eserinde kadın hakkındaki fikirlerinden dolayı geleneksel görüşleri ve kadîm ulemâyı ağır bir şekilde eleştiren reformist bir üslûp hâkim iken, modernist Müslümanlara karşı yazdığı *Büyük Mevzûlarda Küçük Fikirler* ya da *Kitâbu's-Sünne* isimli eserlerinde, tam bir gelenekçi ve muhafazakâr bir üslûp tonu kendini hissettirmektedir. Netice itibariyle, yazdığı eserlerde birbirine zıt gibi duran farklı üslûp ve tutumlarının, ilgili eserde işlenen görüşlere muhalif olanlara göre renk aldığı anlaşılmaktadır.

Her ne kadar üslûp ve tutumlarında, eserlerinin muhtevasında ve yorum yönteminde aşırılıklar ve tutarsızlıklar gözlemlense de, dinî ilimlerdeki derin vukûfiyeti, engin birikimi, keskin zekâsı ve ilmî meselelere yaklaşımındaki özgünlüğü ve çilelerle dolu hayatı ile Mûsâ Cârullah Bigiyef, dikkate değer bir ilim ve fikir adamıdır.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm.

Kitâb-ı Mukaddes.

Albayrak, Halis, "(Mûsâ Cârullah Bigiyef'in) Kur'an'ın Anlaşılması Konusundaki Görüşleri", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyef*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 19-37.

Balaban, Mustafa Rahmi, "Mûsâ Cârullah, Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, cilt: 1, cüz: 1-4, s. 173-178.

Baltanova, Goulnar, "Rızâeddin Fahreddîn ", *DİA*, XXXV, 70-71.

el-Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersaâdet Kitabevi, İstanbul ts.

el-Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Cârullah, Mûsâ, *Hâtun*, Hazırlayan: Mehmet Görmez, Kitâbiyât, Ankara 1999.

——— , *Uzun Günlerde Oruç*, Hazırlayan: Abdullah Kahraman, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

——— , *Büyük Mevzûlarda Ufak Fikirler*, Hazırlayan: Mûsâ Bilgiz, Kitâbiyât, Ankara 2001.

———, *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, Hazırlayan: Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.

———, *Kitâbu's-Sünne*, Çeviren: Mehmet Görmez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

———, *Kur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmelerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cûc*, Berlin 1933.

———, *İslâm'ın Elifbâ'sı*, Hazırlayan: İbrahim Maraş-Seyfettin Erşahin, Seba Yayınları, Ankara 1997.

———, *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, Kazan 1912.

———, *Kavâid-i Fıkhiyye*, Kazan 1927.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, y.y., 1979.

Görmez, Mehmet, *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

Hâşim Nâhid, *Türkiye İçin Necât ve İ'tilâ Yolları*, Şems Matbaası, İstanbul ts.

İbnu'l-Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

İbn-i Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, Kahire 1990.

İşleyen, Ahmet, *Mûsâ Cârullah Bigiyef'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.

Kanlıdere, Ahmet, *Kadîmle Cedit Arasında Mûsâ Cârullah*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

——— , "Mûsâ Cârullah", *DİA*, XXXI, 214-216.

Karaman, Hayrettin ve diğerleri, *Kur'an Yolu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008.

el-Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1995.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Özalp, Ömer Hakan, *Rızâeddin Bin Fahreddin*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.

er-Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâm Fahruddîn er-Râzî (Mefâtîhu'l-Gayb)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

Sabrî, Mustafa, *Yeni Müctehidlerin Kıymet-i İlmiyyesi*, Evkâf-ı islâmiyye Matbaası, İstanbul 1337/1335.

———,-Mûsâ Cârullah, *İlahî Adalet*, Pınar yayınları, İstanbul 1996.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1993.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, el-*Keşşâfu an Hakâiki Gavâmıdı't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

RIZA TEVFİK

Uğur Köksal Odabaş*

HAYATI VE ESERLERİ

hicri 1282 (m.1868) senesinde Meriç kıyısında Cesir Mustafapaşa Hükûmet Konağı'nda dünyaya gelen Rıza Tevfik, baba cihetiyle Arnavut, ana cihetiyle Çerkez olduğunu şu beyitiyle açıklamıştır:

Babam Arnavuttu, anam çerkes
Bilmeyen varsa öğrensin herkes.[1]

Mehmet Tevfik Bey, İzmit'e ilk müddei umumî olarak tayin edildiğinde bütün ailesini de yanında götürür. Daha sonra Gelibolu'ya gittiklerinde Rıza Tevfik burada rüştiyeye girer ve birincilikle bitirir. Yeniden döndükleri İstanbul'da Galatasaray Sultanisi'ne kaydettirilen Rıza Tevfik, serkeşlik ve yaramazlıklarından dolayı on beş gün okuldan uzaklaştırıldığında, dönmemek üzere ayrılır ve Gelibolu'ya gider. Babası tarafından hiç zorlanmamasına rağmen, can sıkıntısı baş gösterince İstanbul'a, okula gitmek için babasından izin ister. Mekteb-i Mülkiye'de, Mizancı Murat Bey, Recaizâde Ekrem bey, Atıf bey gibi kıymetli hocalardan dersler alan Rıza Tevfik, kitabet ve şiirde birinci olacak kadar zeki ve çalışkan olmasına rağmen, çocukluktan gelen alışkanlığıyla yaramazlıkları-

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

1. Hilmi Yücebaş, Filozof Rıza Tevfik (Hayatı-Hatıraları-Şiirleri), İstanbul, Milliyet Dağıtım Ltd. Şti.; 1978, s. 8

nı sürdürünce okuldan atılır.[2] Birkaç ay sonra babası vefat edince evin büyüğü olarak, işlerle ilgilenmek üzere Gelibolu'ya gider, fakat tekrar İstanbul'a dönerek, Tıbbıyeye kendi kendine müracaat eder. İyi bildiği Fransızcası sayesinde kolaylıkla okula kabul edilir; edilir ama buradan da iki defa kovulur.

Onu bu avarelikten kurtarmak isteyen akrabaları, 28 yaşlarında iken, kendisini, birlikte büyüdüğü Darülmuallimat müdiresi Ayşe Sıdıka Hanım'la evlendirirler.[3] Tıbbiyeye yeniden kabul edilerek, 1899'da okulu bitirir. Geçici bir görevle Hicaz'a giderken, geri döndürülerek İstanbul'da Cemiyet-i Tıbbiye azalığı ile gümrükte doktorluk görevi verilir[4] ve bu görevi 1908'e kadar sürdürür.

Daha sonra Rıza Tevfik'in siyasî hayatta İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir üyesi olarak görüyoruz. Kısa zamanda derneğin İstanbul temsilcisi olarak şöhret kazanan Rıza Tevfik, 1908 Meşrûtiyeti'nin önde gelen hatiplerinden biri olarak Edirne mebusu olur. Meşrûtiyet'ten önce ilk yazılarını "Malûmat"da yayınlar. Meşrûtiyet'te kısa bir süre "Serveti Fünun"cuların arasında bulunur. Fakat aynı yıl onlardan ayrılarak Cavit ve A. Şuayip'la birlikte "Ulum-u İçtimaiye" Dergisi'ni çıkararak, 1913-1915 yılları arasında bu dergide devamlı makaleler yayınlar. Daha sonra "Edebiyat-ı Umumiye", "Düşünce" ve "Bilgi" gibi dergilerde makaleler neşreden Rıza Tevfik, bu yıllarda Sadrazam Prens Sait Halim'in kütüphane memurluğunu yaptı. Bu sûretle felsefi çalışmalarını artırma imkânını buldu. İngilizce öğrendi. Gençliğinde başladığı Arapçayı ve Farsçayı ilerletti. Zamanında, en geniş bilgi sahibi insanlardan olarak tanındı.[5]. Mütareke yıllarında Darülfünun Edebiyat Fakültesi'ne felsefe müderrisi oldu.[6]

I. Dünya Savaşı'na taraftar olmadığı için, bu savaşa katılan İttihatçılara kin besler. Zamanında hakaretler yağdırdığı Abdülhamid'den özür dileyen şiirler kaleme alır. Damat Ferit Paşa, hükûmeti kurunca, parti içinde oynadığı faal rolden dolayı Rıza Tevfik önce Maarif Nazırı sonra da Danıştay başkanı olur.[7] Hilmi Yücebaş'a göre, hafiyelik yapmayan, paraya tapmayan, el etek öpmeyen ve 30 Aralık 1949 Cuma günü saat 21.15'de hayata gözlerini yuman Rıza Tevfik, "Her cephesinden başka bir nûr fışkıran nâdide bir pırlanta"ya benzemektedir.[8]

---

2. *A.g.e.* s. 99-101
3. F. Kandemir, Feridun Kandemir, Kendi Ağzından Rıza Tevfik, İstanbul: Remzi Kitabevi; 1943 s. 105-106
4. Hilmi Yücebaş, Bütün Cepheleriyle Rıza Tevfik, (Şiirler, makaleler, hatıralar) İstanbul: 1950 s. 10
5. *A.g.e.* s. 406-407
6. *A.g.e.* s. 407
7. A. Kabaklı, Türk Edebiyatı c. II, İstanbul: Türk Edebiyatı Yayınları. 1983 s. 87
8. *A.g.e.* s. 10

Eserleri:

1 Felsefe Dersleri (İstanbul 1919): Rıza Tevfik'in Rehber-i İttihad-ı Osmânî Mektebi'nde vermiş olduğu ders notlarından meydana gelmektedir.

2 Kamus-u Felsefe (İstanbul 1916, 1920): Batılı felsefî terimlere Osmanlı Türkçesinde karşılıklar bulmak üzere hazırlanmaya başlanan ansiklopedik bir eserdir.

3 Abdülhak Hamid ve Mülahazat-ı Felsefiyesi (İstanbul 1918): Türk edebiyat tarihinde bir şairin felsefî görüşleri üzerine ilk defa yapılan bir tahlil denemesiyle Abdülhak Hâmid'in felsefî anlayışı ortaya konurken, bir yandan da tasavvuf felsefesi ile Batı düşüncesine ait çeşitli meseleler ele alınıp tartışılmaktadır. Eser, Abdullah Uçman tarafından bir inceleme ile birlikte yeni harflerle de neşredilmiştir (İstanbul 1984).

4 Ontoloji Mebahisi (İstanbul 1920): Dârülfünun'da verilen ders notlarından meydana gelmektedir.

5 Bergson Hakkında (İstanbul 1921): Henri Bergson hakkında, Dârülfünun'da verdiği ders notlarından meydana gelen eser, Abdullah Uçman'ın kaleme aldığı bir incelemeyle birlikte Erdoğan Erbay ve Ali Utku tarafından aynı adla yeni harflerle yayımlanmıştır (Konya 2005).

6 Estetik (İstanbul 1920): Dârülfünun'da verilen estetik derslerine ait notlardan meydana gelmektedir.

7 Serab-ı Ömrüm (Lefkoşa 1934; 2. b., İstanbul 1949): Rıza Tevfik'in bu tarihe kadar yazmış olduğu şiirlerin büyük bir kısmını bir araya getirdiği ve eski harflerle basılan kitabın ilk baskısında, toplam 73 şiir yer almaktadır. Rıza Tevfik'in ölümünden kısa bir süre önce yapılan ikinci baskısında ise eski şiirleriyle birlikte toplam olarak 115 şiire yer verilmiştir.

8 Mâba'det Tabiîyât Derslerine Ait Vesâik (İstanbul 1919): Rıza Tevfik'in Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde verdiği felsefe derslerine ait notlarından meydana gelmektedir.

Rıza Tevfik'in bu eserlerinin yanı sıra gerek birçok dergide yazdığı makaleleri (Mekteb, Maarif, Bağçe, Rübab, Ulûm-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, Türk Yurdu gibi dergilerde) gerekse Yeni Sabah gibi gazetelerdeki yazıları, düşüncelerini değerlendirmemize kolaylık sağlayacak niteliktedir. Eserleri ve makaleleri hakkında geniş bilgi için, Abdullah Uçman'ın basılmamış doktora tezine (İstanbul-1982) ve Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası adlı eserlerine bakılabilir.

RIZA TEVFİK VE FELSEFE

Rıza Tevfik felsefeyi orta öğretim programına koyan ilk zat olarak karşımıza çıkar. Gerçi ondan önce Darü'l fünün'da, Dinler Tarihi, Hikmet-i Tarih gibi dersler, liselerin son sınıfında Estetik ve daha alt sınıflarda Malûmat-ı Ahlâkiye adlı dersler okutuluyor ise de, onun özel bir lisede okuttuğu felsefe dersi, büyük bir yeniliktir.[9] Felsefe Dersleri adlı eserinde, önce Felsefe ve Filozof kavramlarının etimolojisinden başlayan Rıza Tevfik, bu kavramların Yunanca asıllı olup, filo: sevgi, dost; sofos: hikmet gibi mânâlar ihtiva ettiğini, Abbasi Halifesi Me'mun zamanında başlayan tercüme faaliyetleri sonucunda Arapçaya feylosof şeklinde geçtiğini belirttikten sonra, özellikle filozof kavramının menşeine dikkat çeker. O'na göre Çiçero tarafından Pythagoras'a atfen ileri sürülen rivayetin -ki Diogenes Laertius'da da vardır- doğruluğunu tespit etmek oldukça güçtür. Bu konuda W. Hamilton'un, kavramın menşeini Sokrates'e bağlayan görüşünün daha geçerli olduğunu kaydeden Rıza Tevfik, daha sonra felsefenin çeşitli yönlerden tariflerini ele alır.[10] Son zamanlarda yapılan felsefe tariflerinin belirsizliklerle dolu olduğunu, bu yüzden eski Yunan'da yapılan tariflerin daha geçerli olduğunu belirten Rıza Tevfik, söz konusu tarifleri altı grupta toplayarak, bunları kısaca şöyle izah eder:

Felsefe tariflerinden birinci ve ikinci gruptakiler felsefeyi konusunda göre tarif ederler. Yani felsefenin neden bahsettiğine, ne gibi meselelerle uğraştığına cevap verirler. Birinci grup tarifler için, İslâm kültür dünyasında birçok düşünürce aynen benimsenmiş olan "varlığı haddizatında olduğu gibi bilmek" tarifi, ikinci gruptakiler için ise, "ilâha ve insanlara müteallik olan şeylerin ilmidir" tarifi, örnek olarak verilebilir.

Üçüncü ve dördüncü gruptakiler felsefeyi gâyesi yönünden değerlendiren tarifler olup örnek olarak, Eflatun'un şu felsefe tarifi gösterilebilir: Felsefe ölümü düşünmek, akıbet ve ahret meselelerini araştırmaktır.

Beşinci grup tarifler felsefenin önemini dile getiren tariflerdir. Bu konuda da Aristoteles'in "felsefe san'atların san'atı, ilimlerin ilmi'dir" tarifi, örnek olarak verilebilir ki bu tarif, İslâm dünyasında Nasireddin Tûsî, Gazâli gibi düşünürler tarafından da benimsenmiştir.

Altıncı grup tarifler, felsefenin lügat mânâsına uygun olarak yapılan tariflerdir. Örneğin; "felsefe hikmet sevgisidir" tarifi gibi.[11]

Öte yandan Rıza Tevfik'e göre bütün tikel olayları, tümel bir prensibe bağlamak ve bu prensiple bütün tikelleri açıklamaya yönelmek, bütün olayları aslî

---

9. H. Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1996, s. 410.
10. Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, İstanbul: Kader Matbaası, 1330, s. 14-15.
11. a.g. e., s. 16-19.

bir sebebe bağlamak, bir birlik ilkesini yakalamak düşüncesi de felsefenin bir gâyesi ve tarifi olup, metafizikçilerin Mutlak Varlık veya İlk Sebep, mistiklerin Hakikatlerin Hakikati, ilâhîyatçıların ve kutsal kitapların Allah adını verdikleri, hep bu Birlik İlkesi'dir.[12]

Felsefe tariflerinin bu, çokluğu ve çeşitliliğinden dolayı, hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğu şeklinde akla gelebilecek bir soru için Rıza Tevfik'e göre; hiçbiri mutlaka yanlış olmadığı gibi, her biri de belli açıdan doğrudur. Çünkü her felsefe tarifi, o tarifi yapan filozofun görüşlerinde kaynaklanmaktadır. Örneğin; olayların ve oluşumların içinde veya ötesinde bir Mutlak Varlık arama düşüncesine dayanan felsefe tarifini, Relativistlerin kabul etmesine imkân yoktur. Bir Birlik İlkesi'ne yönelik felsefe tariflerini Pluralizmin kabul etmesi söz konusu olamaz. O hâlde, birbirine zıt iki felsefenin, felsefe tarifleri de farklı olacaktır.[13]

Belli başlı felsefe tariflerinden sonra, felsefe denen zihnî çabanın doğuş sebeplerini ele alan Rıza Tevfik, bu konuda özellikle W. Hamilton'dan etkilenmiş gözükmektedir. O'na göre Hamilton, felsefenin doğuş sebepleri olarak, başlıca şu hususları gösterir:

a) Zihni hayatımız: İlim idrak kabiliyeti ile yaratılmış olan zihnimizde, felsefe yapmak istidadı vardır. İnsan nasıl yaşarsa öylece felsefe yapar. İyi veya kötü felsefe yapabilir; ama her halükârda felsefe yapar.

b) Her şeyde bir sebep arama eğilimi: İnsanın kendi fiillerinin sebebi olarak bizzat kendisini görmesinden hareketle, dışındaki olaylar arasında da bir sebeplilik araması gayet tabiîdir. Sebep arama düşüncesi hem ilmin hem de felsefenin doğuşunda etkili olmuştur.

c) Çokluk âlemi karşısında bir birlik arama eğilimi: İnsanın maddî âlemi oluşturan eşya ve olayları bütün yönleriyle kuşatabilmesi imkânsız gözüküyor. Çünkü eşya ve olaylar âlemi, statik olmadığı gibi, sayılamayacak kadar da çok ve geniştir. Değişen bu âlemde değişmeyi idare eden, değişmeyen bir varlık'a ihtiyaç, gerek zihnin gerekse ilmin kabul ettiği ve ulaşmaya çalıştığı bir sonuçtur. Bunun mânâsı da, çokluk âleminde bir birlik ilkesi aramaktan başka bir şey değildir. İşte bu birlik ilkesine temayül fikri, felsefeyi doğuran sebeplerden biri olarak karşımıza çıkar.

d) Kâinat karşısında duyulan hayret: İnsan ilk defa gördüğü garip olaylar karşısında hayrete düşer. Dikkat, fikirler manzumesinin zembereğini harekete getirerek, zihni, karşılaştığı olayı değerlendirme konusunda, birbirine karşı fikirler üretmeye sevk eder. Bu karşıt fikirler üretme fonk-

12. *A.g.e.* s. 26-27.
13. *A.g.e.* s. 32.

siyonu gidebildiği yere kadar gider; gittikçe de problemler doğar. Bu problemlerden tecrübe ile kontrol edilebilenler ilmin, tecrübeyi aşanlar ise, felsefenin konusunu teşkil ederler. İşte, hayretle başlayan zihnî faaliyetin, felsefenin doğuşunda bir sebep olarak görülmesi bu noktadan dolayıdır.

Bunlara ilaveten Rıza Tevfik felsefenin doğuş sebeplerinden sonuncusu olarak R. Descartes'den gelen, "şüphe" kavramını gösterir.[14] Çünkü Rıza Tevfik'e göre; son devir felsefesinin subjektif karakteri, şüphe metodundan kaynaklandığı gibi, tecrübenin hakikatin ölçüsü olarak değerlendirilişi de şüpheden kaynaklanmaktadır.[15] Ancak insanlarda felsefî düşünceye sebep ne olursa olsun, bütün bunlar neyi ispat etmektedir? Rıza Tevfik'e göre tereddütsüz olarak verilebilecek cevap şudur: Bir hakikate imanımız olduğunu ispat eder, bir varlığa inandığımızı gösterir. Böyle olmasaydı ne birlik ilkesi arardık, ne sebepleri araştırırdık, ne hayret ne de şüphe ederdik.[16] O hâlde; Rıza Tevfik için felsefenin, her ilimden ziyâde hayat-memat problemleriyle ilgili, manevî hayatımızın tabiî gelişmesinden doğmuş bir zihnî faaliyet olduğunu, ilimlerin gelişmesiyle gerekliliği ve önemi artan, çünkü hiçbir ilmin onun kadar kapsamlı ve insan aklıyla uyum içerisinde bir nazariye geliştiremediği, seçkin bir ilim olduğunu söyleyebiliriz.[17]

Son olarak Rıza Tevfik'in, ilimleri, felsefi olan ve olmayan diye ayıran anlayışa; felsefenin Tarih Felsefesi, Hukuk Felsefesi, San'at Felsefesi gibi bölünmesine; Aristoteles'ten gelen teorik ve pratik felsefe ayrımına; Bacon'ın felsefe konusuna nispetle üç büyük sınıfa ayıran ve konularını da; Allah- Tabiat- İnsan olarak belirleyen görüşüne de karşı çıkarak felsefeyi, problemlerine uygun olarak Epistemoloji ve Ontoloji olarak iki büyük sahaya ayırdığına şahit olmaktayız.[18]

RIZA TEVFİK'DE BİLGİ PROBLEMİ

İnsan, dış dünya ile temasa geçtiğinde şuuruna vardığı ilk gerçeklik kendi varlığıdır. Bu, varlığın şuuruna varış, aynı zamanda kendisinden başka şeylerin de varolduğunun şuurunu doğurur. İdrak için, idrak eden varlıkla idrak edilenin teması kaçınılmazdır. Bu temasın idrak eden tarafından hissedilmesine de şuur denildiğini belirten Rıza Tevfik, filozofların şuura oranla varlı-

14. *A.g.e.* s. 83-84.
15. *A.g.e.* s. 91.
16. *A.g.e.* s. 85.
17. *A.g.e.* s. 91-92.
18. *A.g.e.* s. 143 vd.

ğı iki büyük sınıfa böldüklerini, bunun da vicdan (ene= le moi= ego); yani ben ile, ben'den gayrısı (gayr-i ene= le non moi= non ego) olduğunu kaydederek, vicdanın varlığına şehadetini apaçık bir bilgi olarak görür.[19] O'na göre, tabiat dediğimiz dış dünya ile iç içe yaşayan insan, öncelikle kendisiyle beraber sayısız varlıkların da varolduğunun farkına varır. Biz olmasak da onlar dışarımızda varolmaya devam edeceklerdir. İdrak neticesinde vardığımız bu kanaatin kaynağı, duyu organlarımız değilse de, duyu organlarımız bu kanaatin dayandığı temeli bize vermektedir. Çünkü biz tabiattan her ne telâkki edersek, ancak duyu organlarımız aracılığıyla edebiliriz.[20] Ancak Rıza Tevfik'e göre duyu organlarımızın bütün olaylar âleminin bilgisini bize ilettiğini söylemek oldukça güçtür. Çünkü idrak vasıtalarımız gerek sayı gerekse kuşattığı saha itibariyle sınırlıdır.[21] Duyu organlarımız vasıtasıyla elde ettiğimiz ilk bilgilerin felsefi açıdan cisimlerin nitelikleri problemiyle yakın ilgisine dikkat çeken Rıza Tevfik'e göre, duyu idraklerimizin dış dünyaya nispette ismi nitelik olduğu gibi, vicdanımıza nispetle de ismi ihtisasat olmalıdır. ihtisasat ise bizdeki ruhî hallerden başka bir şey değildir.[22] İnsan bütün duygularını birkaç sınıfa ayırabilir ve her sınıfa genel bir isim vererek aynı cinsten olan duyguları o ismin kapsamına dâhil edebilir. Kendisine, farklılık, süreklilik, değişiklik şeklinde takım takım gelen duygular arasındaki benzerlik ve ayrımları hissedebilir. Bu sayede de onları sınıflar, cinsler, türler, hâlinde bölebilir. Bu işlemlerin yapılması Rıza Tevfik'e göre; insan organizmasının biyolojik ve fizyolojik yapısının, daha doğrusu organizmanın oluşumunun zarurî bir sonucudur.[23]

Rıza Tevfik'e göre; apaçık ve kesin saydığımız bilgilerimizi tahlil ederek aslî unsurlarını arayacak olursak, görürüz ki, dış dünyaya ait olanları beş esasta (mekan-zaman-hareket-madde-kuvvet), nefsimize ait olanları da üç esasta (hissiyat-iradet-efkâr) toplayabiliriz. Bunun sebebi de duygularımızdaki esaslı farklardan ibarettir. Öte yandan; bu esasların mahiyetini düşündüğümüzde bunların tümel niteliklere verdiğimiz genel isimlerden ibaret bulunduğunu ve filozofların öteden beri kategori dedikleri şeyler olduğunu görürüz. Bu durumda biz, her türlü olayı bu büyük sınıfların herhangi birine dâhil edebiliriz. Ancak böyle bir taksim, Rıza Tevfik açısından mantıkî bir öneme sahiptir ve eskiden felsefe sadece mantığa dayandığı için de bu taksim yeterli olmuştur. Fakat son birkaç yüzyıldan beri felsefe mantıktan doygundur ve mantığın dayandığı temel önermeler bile, felsefenin tabiî kanunları arasındadır. Bu sebeple, ke-

19. *A.g.e.* s. 153.
20. *A.g.e.* s. 159-160
21. *A.g.e.* s. 163.
22. *A.g.e.* s. 163.
23. *A.g.e.* s. 164.

sin ilimlerden sayılan mantığın bugünkü felsefe açısından önemi, diğer ilimlerden farklı değildir ve felsefî tartışmalarda hüküm verme yetkisi, konuya hâkim olan psikoloji ilmine aittir.[24]

RIZA TEVFİK'İN EVOLÜSYONİZME BAKIŞI

Psikoloji'nin ve Epistemoloji'nin temel problemlerinden biri olarak kabul ettiği cisimlerin nitelikleri konusunda Rıza Tevfik'in, birçok açıklamalarda bulunmasına rağmen, kendi görüşünden açık ve seçik olarak bahsetmediğini görmekteyiz.[25] O'na göre vicdanımızın bugünkü hâline ve duygularımızın bu andaki olgunluğuna bakıp da onlara bir değer vermeye kalkışırsak, zorunlu olarak yanılırız. Çünkü şu andaki duygularımız bir duyumlar zincirinin sonucudur. Bilinmeyen bir geçmişten beri durmadan devam edip gelen manevî varlığımızın şu andaki görünüşüdür. Duygusal hayatımızın geçmişteki başlangıcını tespit etmek, manevî hayatımızın tarihini kuşatabilmek ve açıklayabilmek bizim için mümkün gözükmüyor. Birtakım dış etkilerin sonucu olarak vicdanımızın oluştuğunu kabul etsek bile, şuursuz bir hâlden şuurlu bir hâle geçişimizin sebeplerini ve şartlarını açıklayabilmek oldukça zor gözüküyor. İnsan tamamen habersiz geçirdiği çocukluk devresini nasıl idrak edemiyorsa, insanlık da şuursuz geçirdiği ilk devrelerini tam mânâsıyla bilemiyor.[26] Bu durumda takip edilecek metodun karşılaştırma metodu olduğunu belirten Rıza Tevfik'in, tekâmülcü bir anlayışla problemi çözmek istediğine şahit olmaktayız. O'na göre tekâmül nazariyesinin sebepleri durumunda olan tecrübî ilimler keşif ve ispat etmişlerdir ki, insan dediğimiz varlık, ana rahminde birtakım devreler geçirir. Bu devrelerin her biri organik hayatımızın özel bir devresini temsil eder. Yani bu tekâmül zinciri arasında tam bir benzerlik ve paralellik vardır. Bu durumda tek bir insanın tekâmülünü incelemek sûretiyle, insanlığın geçirdiği tekâmül hakkında bir kanaate sahip olabiliriz. Gerçi bu, bir teori olmaktan öteye geçemez, fakat değersiz de değildir. Çünkü birtakım ana benzerlikler üzerine geliştirilmiştir ve zamanımızın ilmî araştırmalarında yol gösterici olma özelliğine sahiptir.[27] Ancak bu değerlendirmelerine bakarak Rıza Tevfik'in, Evolüsyonist bir düşünür olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü onun ana endişesi ve problemi, insanın şuurlu bir varlık hâline gelişinin sebep ve şartlarını araştırmaktır. Yoksa insanın orijini, problemine cevap aramak değildir. Fakat H. Spencer fel-

24. *A.g.e.* s. 179 vd.
25. *A.g.e.* s. 189 vd.
26. *A.g.e.* s. 265.
27. *A.g.e.* s. 265.

sefesi ile kısmî ilişkisi de göz ardı edilemez.[28] Tekâmül nazariyesi'nin felsefedeki fonksiyonunun, söz konusu problemleri çözme konusunda bir ümit beklentisinden kaynaklandığını ifade eden Rıza Tevfik'e göre, dış dünya kendi başına ve gerçekte nasıl olursa olsun, onun hakkındaki bilgimiz idrak derecemizle uygunluk gösterir. Çünkü idrak derecemiz dahi, idrak vasıtalarımızın mükemmellik derecesine bağlıdır. İnsan bilgisinin rölatifliğinin ve idraklerimizin subjektifliğinin en önemli ve en geçerli delili budur.[29] Bu bakımdan Rıza Tevfik için, epistemoloji dairesinde bilginin rölatifliğine inanmak kaçınılmaz gözükmektedir.[30] Ancak ondaki bu anlayışı Septisizm'e götürmek mümkün değildir.

RIZA TEVFİK VE SEPTİSİZM

Rıza Tevfik'e göre, bugün bizim bir şüphemiz varsa, bu tabiata dair değil, tabiatın ötesine dairdir. Duyu organlarımız vasıtasıyla idrak ettiğimiz varlıkların hakikatine, idrak ettiğimiz şekliyle inanıyoruz. Fakat onların gerçekte nasıl olduklarını ve ne olacağını düşünmeye başladığımızda, zihnimizde bir şüphe doğuyor. Bu da kaçınılmazdır, çünkü duygusal değerlendirmemiz subjektif bir yapı gösteriyor. İçinde yaşadığımız âlemin bir hakikat olduğuna, hayat tecrübelerimiz, bilgilerimiz ve hareketimiz birer delildir. Ancak mutlak bir hakikat değil, subjektif ve rölatif bir hakikat olduğundan da şüphe etmiyoruz.[31] Rıza Tevfik'e göre, septiklerin duyu organlarının yanıldıklarını iddia ederek, söz konusu fikrî karşı çıkmaları ve aksini ispatlama çalışmaları bir çelişki ve tutarsızlıktır. Çünkü bir şeyi ispata çalışmak, birtakım şeylerin kesinliğini kabul etmekle mümkündür. Yani olumlu ve olumsuz birtakım hükümler gerektirir. Bu durumda da insan, septik olamaz ve septikse kendisiyle çelişir. Bu bakımdan septikler birer şarlatandırlar.[32]

Kısacası dış dünyanın gerçekliğini kabul etmek ayrı, onu mutlak bir hakikat olarak değerlendirmek ise tamamen farklı bir anlayıştır. Rıza Tevfik'in, dış dünyanın varlığını kabul ettiğini, fakat onu mutlak bir hakikat olarak değerlendirmediğini söyleyebiliriz. Çünkü O'na göre fenomenler dünyasının mutlak hakikati oluşturması mümkün olsaydı, bu âlemdeki varlıkların hakikatini araştırma problemimiz olmaz, kısaca felsefeye gerek duyulmazdı. Böyle olmadığı açıktır ve

---

28. Ziya Gökalp, Makaleler II, Hazırlayan Doç. Dr. S. Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları: 361, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1982, s. 66.
29. Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, s. 271.
30. *A.g.e.* s. 274.
31. *A.g.e.* s. 290-291.
32. *A.g.e.* s. 194-195.

Fenomenizm hududunda kalış, insan zihnine takılan soruların cevaplarını vermekten uzaktır. Kendisini subjektivist olarak niteleyen Rıza Tevfik, bu anlayış çerçevesinde kalınması gerektiğine inanmaktadır. Subjektivizmi Solipsizme, İdealizme, İmmateryalizme ve Septisizme götüren anlayışlara rağbet etmemektedir.

RIZA TEVFİK'DE VARLIK PROBLEMİ

Rıza Tevfik'e göre felsefi soruları iki grupta toplamamız mümkündür: a- Varlığın hakikati nedir? b- Biz ona nasıl ulaşabiliriz? Birinci soruya verilen ve verilebilecek olan cevapları araştırmak, tenkid ve tahlil ederek değerlendirmek Ontolojinin sahasını oluşturur. Esasen O'na göre bu sahaya Metafizik (mabadettabia) adı verilmektedir k, bu doğrudur.[33] Ancak Rıza Tevfik mabadettabia deyimini bazen Ontoloji ile bir tutarken, bazen de Ontolojiyi mabadettabiaya kapı açan bir problem alan olarak görmektedir. Hatta O'na göre hemen her konunun (sahanın) bir görünen yapısı, bir de arka planı vardır ki, esas felsefe ve metafizik dediğimiz saha bu noktada başlamaktadır. Yani Metafizik deyimi, sadece tabiatın ötesi anlamında Fizikten sonra olarak anlaşılmamalı, diğer bütün ilim dallarına da (Edebiyat, Müzik, Kimya, Sosyoloji vs.) şamil olarak değerlendirilmelidir. Rıza Tevfik'e göre; Metafizik deyiminin "tabiî şeylerin ötesi" şeklindeki anlamı, insan zihnine, bütün bu tabiatın bir ötesi varmış gibi bir fikir ilham eder. Gerçekten öyle olmuş ve tabiat dışında birtakım şeyler varmış da, bu ilim özellikle (sadece) onları konu eder bir ilimmiş gibi inanç meydana gelmiştir.[34]

Metafiziği bir ilim gibi kurmaya çalışan, metod ve gâyesini belirleyen Aristoteles'in aklından kavramanın etimolojisine paralel bir düşüncenin geçmediğini belirten Rıza Tevfik'e göre, Aristoteles bu ilme felsefe-i ula (İlk Felsefe) adını vermiştir. Mânâsı da ilk sebepleri konu edinen "genel felsefe" demektir.[35] Bu ilimle uğraşmak isteyenlerin, her şeyden önce, metafiziğin özel problemlerini iyi tespit etmesi ve mahiyetlerini iyi değerlendirmesi gerekir. Yani bu problemler uydurma birtakım şeyler midir? Yoksa bu problemlerden herhangi biri, gerçekten hakikat sınırlarının sembolik bir ifadesi midir? Yahut da, insan zihninin bir ürünü müdür? Hangi şekilde olursa olsun araştırılması ve incelenmesi gereklidir.[36] Metafizik problemlerin kaynağı nedir? Eğer bu problemler bizim tabiata ait araş-

33. *A.g.e.* s. 148-149.
34. Rıza Tevfik, Ma-bat-et- Tabiiyya Dersleri- Ontoloji Mebahisi, Darülfünun Matbaası, 1336, s. 9-10.
35. *A.g.e.* s. 10.
36. *A.g.e.* s. 11.

tırmalarımızdan veya deney sonucunda elde ettiğimiz birtakım verilerden kaynaklanıyorsa, bu taktirde, metafiziğin pozitif ilimlerle yakın ilişkisi söz konusudur. Yani onu da geçerli bir ilim saymak durumunda oluruz. Çünkü zorunlu olarak ortaya çıkan birtakım problemleri ele alıyor demektir ki, söz konusu problemler diğer ilimlerin araştırma sahalarının dışında kalma durumunda olduğuna göre; metafiziğe ihtiyaç kaçınılmazdır ve bu problemlere kesinlikle cevap aranmalıdır. "Zira pek çoklarının doğrudan doğruya saadetimize, itikadımıza taalluku vardır. Yani onların pek çoğu (mesail-i hayatiye=question vital)dendir.[37] Ancak bu problemlere cevap arayacak olanlar kimlerdir? Rıza Tevfik'e göre; bu görev, filozoflarındır ve insanın mutluluğu, sosyal düzenin oluşturulması konusunda, söz konusu görevin yerine getirilmesinin büyük önemi vardır.[38] O hâlde Rıza Tevfik için, pozitif ilimlerden ziyâde, metafizik problemlerin, insan hayatında gerçekleştirdikleri rol, çok daha önemlidir. Çünkü insanın mutluluğu sadece maddî dünyası ile ilgili değildir. Esas mutluluk manevî hayatımıza aittir ve bizi bedbaht veya mutlu eden bağımsız tek tek ilimlerin özel birtakım teorileri değil, kâinat ve hayat hakkındaki genel bakış tarzlarımızdır.[39]

Metafizik bir sahanın varlığını ihmâl ve inkâr edenleri iki grupta değerlendiren Rıza Tevfik bunları, tabiat ilimlerinde ihtisas sahibi olanlar ve metod itibariyle onlara dayanan pozitivistler olarak ayırır. O'na göre pozitivistler, tecrübî araştırmalar neticesinde doğruluğu kabul edilmiş birtakım öncüllere dayanan bir felsefî anlayış oluşturmak istedikleri için, metafiziğin bir ilim gibi ele alınabilmesi ihtimalini inkâr ederek, konu ve problemlerini ihmâl etmektedirler.[40] Metafizik problemlerin, gerçekten tecrübî hakikatler sahasının ötesiyle ilgili olarak ortaya çıkan şüphelerden doğduğunu kabul eden Rıza Tevfik, tabiî ilimlerde ihtisas sahibi olan âlimlerin itiraz olgusunu da, onların araştırma sahalarının metafiziğe oranla daha sınırlı ve daha dar olmasında bulmaktadır. Nitekim O'na göre bu âlimler, kâinat dediğimiz bu olaylar ve oluşumlar dünyasını sınırlı bir saha içine hapsolmuş bir durumda araştırmaktadırlar. Hatta yalnız bir cins, olaylar grubunu araştırma alanı olarak belirledikleri için, bu alanın dışına taşamazlar ve bu alanın dışını göremezler. Kabul ettikleri metod dahi buna engel teşkil eder. Meselâ; fizikî olayları açıklamak için başvurulan bir metodun, ahlâkî ve manevî olayları açıklamada yetersiz olacağı açıktır.[41] Özellikle inançla ilgili konularda aklî deliller aramak büyük bir hatadır. Çünkü ilmi tecrübelerin ortaya koyduğu hakikatler ile vicdanî hakikatler arasında, ma-

37. *A.g.e.* s. 19-20.
38. *A.g.e.* s. 20.
39. *A.g.e.* s. 20-21.
40. *A.g.e.* s. 23.
41. *A.g.e.* s. 23-24.

hiyet itibariyle büyük fark vardır. Onların her ikisini de aynı mantık ölçüsü ile değerlendirmemeli, birini diğeri için delil kabul etmemelidir.[42]

RIZA TEVFİK'TE DETERMİNİZM FELSEFE İLİŞKİSİ ÜZERİNE

İlimlerin ele aldıkları konularını bir sebepler zinciri içerisinde değerlendirerek bir Determinizm anlayışına kuvvet vermesinden hareket eden bir kısım düşünürler, felsefeyi de tabiat kanunları üzerine bina etmek denemelerine girişmişlerdir. Kısaca ilme dayalı ve onun ilkeleriyle aksiyomlarına bağlı bir felsefî anlayış geliştirmek istemişlerdir. İlimlerin ilklerinin, aksiyomlarının ve prensiplerinin mahiyetini ve gerçek değerini araştıranın, ancak felsefe olduğunu kabul eden Rıza Tevfik için, bundan daha yanlış bir düşünce olamaz.[43] Çünkü O'na göre ilmin birtakım prensipleri kabullenmeye bağlı olduğu gibi, tabiat kanunları da mutlak ve zorunlu değil, ancak mümkündür. Tek tek olaylarla ilgili kanunlar zorunlu gibi gözükmesine rağmen, yine de mutlak değil, şartlıdırlar.[44] Bu bakımdan Determinizm tecrübî ilimlerin bir metodu olarak bir değere sahiptir fakat eşyanın hakikati ile hiç alâkadar değildir.[45] Bu düşünceler doğrultusunda Rıza Tevfik'in, ne Auguste Comte'un anladığı mânâda bir Pozitivizmi ne de sadece Materyalizmin bir metodu olarak görülen Determinizmi benimsediğini söyleyebiliriz.

Ancak, Determinizmi bir metod olarak kabul etsek bile, onun Materyalizm ile sıkı bir ilişkisi bulunduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim, bu hususun farkında olan Rıza Tevfik'e göre; Allah inancı ile ruh inancının, ruh inancı ile irade, irade inancı ile gâye, sebep ve bütün bu inançların Spritüalizm felsefesiyle yakın ilişkisi vardır. Benzer şekilde, Ateizm ile madde inancının, madde ile Mekanizm ve Determinizmin, gâye sebebi inkâr etme anlayışının da bunlarla birlikte Materyalizm felsefesiyle sıkı ve esaslı bağları vardır.[46]Bu anlayışta olan Rıza Tevfik'in, Allah ve ruh inancına sahip olmasından hareketle, Determinizmi bir metod olarak kabul etmesine rağmen, materyalist olmaktan ziyâde spritüalist olduğunu söylemek gerekir.

Bütün bu düşüncelerin ışığında Rıza Tevfik'in, metafizik bir alanın varlığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü O'na göre, gözümüzle gördüğümüz, eli-

---

42. Rıza Tevfik, Abdülhak Hamid ve Mülahazat-ı Felsefiyesi, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, Dersaadet 1334, s. 75.
43. Rıza Tevfik, Ontoloji Mebahisi, s. 42.
44. *A.g.e.* s. 43.
45. Rıza Tevfik, Bergson Hakkında, Dar'ül Fünun Matbaası, 1337, s. 48
46. *A.g.e.*s.45

mizle tuttuğumuz bütün şu maddî varlıkların hakikat sırları onların görünüşlerinden elde edilebilseydi, belki de felsefeye gerek kalmazdı. Fakat öyle olmadığı kesindir. Bu sebeple zihnimiz sürekli hakikat sırlarını araştırmaya çalışıyor ve bu araştırma neticesinde tabiata ait sırlara bakış tarzımız değişme ve gelişme gösteriyor. Ancak zihnimiz sadece olgular dünyasında kalmadığı içindir ki, metafizik dediğimiz, bir fikrî uğraş alanı, kendisini arz ediyor. Hangi sebeplere bağlanırsa bağlansın "biz daima müşahede ettiğimiz hadisâta, ihtimal ki haddinden ziyâde bir mânâ vermeye fıtraten meyyaliz".[47] O hâlde insanın varlık yapısından kaynaklanan, metafizik dediğimiz bir alan vardır. İster pozitif ilimlerin vardıkları son noktanın ötesi olarak, isterse epitemoloji dairesinde Fenomenizm sahasının ötesinde olsun bu problemlere rastlamak mümkündür.

RIZA TEVFİK'TE AKLIN VARLIK'I DEĞERLENDİRME TARZI

Rıza Tevfik, insan aklının varlık hakkındaki değerlendirme tarzını ise kendine göre şöyle açıklamaktadır: Varlık, çözülmesi en güç problemlerden biridir. Biz onu kendi benliğimizde apaçık bir hakikat olarak hissettiğimiz için, yokluğa inanamıyoruz. Hâlbuki asıl gözlemlediğimiz, varlık değil, sürekli bir değişim ve dönüşümdür. Sabit olan bir şey varsa, o da kendi benliğimizle şuurumuzdur. Bu anlayışla; varlığı dışta bir hakikat değil, biz de bir his, ben'imize ait bir duygu olarak değerlendirebilirdik. Fakat böyle bir değerlendirmeye imkân vermeyen mantıkî bir inanç ilkesi vardır. Bu ilkeye göre, hiçlikte bir değişme ihtimalinden bahsetmek imkânsızdır. Öncelikle bir şey olmalı ki, değişme mümkün olsun. Bu sebeple, elbette dışta bir şey olmak gerektirir ve o her ne ise sürekli olarak bir oluşum ve değişim göstermektedir. Henüz kesin bir varlık yapısı kazanmamış, öteden beri oluş içinde ve gelecekte de oluş hâli devam etme durumundadır. Gerek insan olarak bizler gerekse maddî varlıkların hepsi sürekli bir dönüşüm içerisindedirler. Varlığın en küçük parçası bile yok olmuyor, bir hâlden başka bir hâle dönüşüm gösteriyor. Fakat böyle bir hüküm subjektif ve zanna dayalıdır. Her ne kadar tecrübelerimize dayanıyorsa da, tecrübelerimizin sınırlı ve tek tek olaylara dayalı olduğu düşünülürse, böyle bir anlayışın bütün varlıklar için geçerli olması düşünülemez. Biz kendi tecrübe sahamızda hiçbir şeyi var ve yok edemediğimizden, böyle bir hüküm veriyoruz ve aklımız da bu hükmü doğruluyor gözüküyor. Böyle olunca, her şey ancak form olarak yok oluyor demektir. Form olarak bir kez bozulan varlığın, yeniden aynı forma sahip olması, özellikle, mümkün veya zorunsuz varlıklar için geçerli gözük-

47. Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, s. 301

müyor. Oluş ve değişme sürekli olarak devam edip gidecektir.[48] Kâinat dediğimiz bu maddî varlık âleminin ötesinde, bir manevî varlık alanından bahseden, hatta duygularımıza bile birer varlık gözüyle bakan Rıza Tevfik için, bu duygularımızın barındığı yer "gönül" adını almaktadır ve "gönül ümid ile yaşar".

RIZA TEVFİK VE ESTETİK

Estetik kelimesinin eski Yunancada duygu, his gibi mânâlara gelen, aestesisma kavramından türemiş olduğunu belirten Rıza Tevfik, kavramın kaplamı içerisine iç ve dış duyum'un tamamının girdiğini söyler. Meselâ; bir manzarayı seyretmek dış duyumla ilgili olduğu hâlde, o manzaradan duyulan zevk ise iç duyumla ilgilidir. Estetik kelimesinin mânâsı bütün bu duyguları kapsamaktadır.[49] Estetik kelimesi oldukça geniş mânâlarda kullanılmış olmasına rağmen, Rıza Tevfik konu, gâye ve metoddan bahsetmek istediği ilmi, bu kadar geniş mânâda ele almaz. Kavramı eski Yunan filozofları gibi ele almanın bizi epistemolojiden kurtaramayacağına dikkat çeken Rıza Tevfik, estetik kavramını sınırlandırarak, "Bediîyyat mesailiyle uğraşan ilim"[50] olarak değerlendirir. O, estetik kavramını ilmî bir terim olarak ilk defa ortaya koyan Alman düşünür Baumgarten'ın, Yunan filozoflarının değerlendirme tarzlarından kurtulamadığını belirterek, Baumgarten nazarında estetik'in dış uyumla elde edilen varlık bilgisinin ilmi olarak kaldığını söyler. Baumgarten'dan gelen bu anlayışın, bediîyyat ile doğrudan veya dolaylı olarak bir ilgisinin bulunmadığını kaydeden Rıza Tevfik, kendisinin konu olarak ele aldığı estetik'in de söz konusu anlayışla en küçük bir ilgisinin olmadığını belirterek şu açıklmayı yapar: "(Estetik) yalnız mesail-i bed'iyye telakkıyatına hasr-ı maksat eden bir ilm-i mahsusun ismi olmuştur ki, bugün biz onu ancak bu mânâ ile telâkki edebiliriz. Başka mânâsı yoktur.[51]

İnsan bilgisini, mantık ve estetik olarak iki büyük sınıfa ayıran Baumgarten, akıl temeline dayan mantık'ta en ileri seviyenin, açık, seçik ve kesin bilgiye ulaşmak olduğunu; hissiyat temeline dayanan estetik'te ise bu seviyenin, his kavramının anlamını yakalamak olduğunu belirtir.[52] Estetik'ten anladığı mânâ itibariyle Baumgarten'dan tamamen ayrı düşünen Rıza Tevfik, his kavramına verdiği önemde onunla aynı kanaati paylaşır görünür. Ancak O'na göre, "açıktır ki (Baumgarten)'ın anladığı ve istediği gibi bir (estetik) ilmi teessüs edeme-

48. Rıza Tevfik, Abdülhak Hamid ve Mülahazat-ı Felsefiyesi, s. 66-67.
49. Rıza Tevfik, Esthetic, İstanbul, Dar'ül Fünun Matbaası, 1336, s. 3.
50. *A.g.e.* s. 6-7.
51. *A.g.e.* s. 10.
52. *A.g.e.* s. 12.

di, hem edemezdi de!..."[53] Çünkü kendisine konu olarak duyulur idraki, metod olarak da deneyi alan ilimler, çoktan kurulmuş ve belli aşamalar kaydetmişlerdi. Bu sebeple Baumgarten güzellik'i estetik ilminin aslî gâyesi olarak yorumlamış ve estetik kavramı bundan sonradır ki, güzellik ilmî olarak kullanılmaya başlanmıştır.[54]

Rıza Tevfik, I. Kant'ın Estetik ve Transandental Estetik kavramlarına yüklediği mânâyı ise kısaca şöyle izah eder: Kant estetik kelimesini teknik bir terim olarak kullanırken, ona Baumgarten'la aynı mânâyı yükler. Fakat güzelliğin bu ilimde gâye olduğuna dair Baumgarten tarafından ileri sürülen iddiayı bütün yönleriyle reddeder. Çünkü duyunun niteliği ile ilgili olan problemlerin bir ilim konusu olabileceğini, o zamanlar pek mümkün görmüyordu. Kant'ın düşüncesinde estetik, duyum felsefesinden başka bir şey değildir. Transandental estetik ise, her türlü duyum ve tecrübeden önce bulunan başlangıç ilkelerini konu olarak alan saha olarak niteleniyordu. Bu durumda Kant'a göre Transendantal estetik adını alan felsefe disiplini, özellikle zaman ve mekânın mahiyetinden bahseden bir ilim olacaktı.[55]

Bu değerlendirmelerden sonra Rıza Tevfik'e göre, özellikle, güzellik, ulviyet, dehşet gibi heyecanlarımıza taalluk eden ve bu heyecanların sonucu olarak ortaya çıkan sanat eserlerini kendisine konu olarak alan bir ilim vardır ki, Estetik ancak ona derler.[56] Rıza Tevfik'in sahasını bu şekilde belirlediği estetik'le ilgili esas çalışmaları, Bağçe ve Rübab mecmualarında yazmış olduğu yazılarında kendini gösterir. Özellikle Bağçe Mecmuası'nda on beşi tefrika hâlinde kaleme aldığı Hüsn ve Mahiyeti yazısı, O'nun estetik ilmi ve güzellik kavramı hakkındaki düşüncelerini yansıtır. Estetik'te felsefe, ilim ve tenkid olarak üç ayrı yönden bahseden Rıza Tevfik, güzellik kavramını kendisine konu olarak alan iki tür estetik'ten bahseder: a- Felsefî estetik ki, doğrudan doğruya güzellik kavramını konu olarak alır; b- Sanat eserlerinde ortaya konmaya çalışılan güzellik için, lüzumlu şartları araştıran estetik ki, asıl ilim sayılacak olan da budur.[57] Ancak Rıza Tevfik felsefî estetik üzerinde durur. Güzellik kavramını tahlil etmeye çalışırken, ontolojik bir yaklaşım içerisindedir. Dışımızdaki eşyada bizâtihi güzellik var mıdır? şeklindeki bir soruya vereceği cevapla temellendirmeye çalışır. Çünkü O'na göre dış dünyada bağımsız bir varlık'ın bulunduğunu ve bu varlığın aldığı bazı durumların bizde güzellik hissini uyandırdı-

53. *A.g.e.* s. 13.
54. *A.g.e.* s. 13 vd.
55. *A.g.e.* s. 17-23.
56. *A.g.e.* s. 32.
57. Bağçe, C.II, nr. 50, 1325, s. 379.

ğını ispat edebilirsek, problem daha geniş olarak ele alınabilir.[58] Rıza Tevfik'e göre dış dünyanın varlığı konusunda çeşitli anlayışlar vardır (İdealizm, Sensüalizm, Realizm, Materyalizm gibi). O'na göre bu konudaki en doğru yaklaşım, varlık âleminin bir duyularla hissedilen, bir de kendi kendine var olan iki yönünün bulunduğunu iddia eden anlayıştır. Ve bu anlayış çerçevesinde güzellik problemiyle ilgili iki yaklaşım ortaya çıkar: 1- Eski maddeci filozofların iddia ettikleri gibi süjeden bağımsız bir dış dünya varsa, güzellik de bu dış dünyanın eseri olarak kaynağını dış dünyada bulur. 2- İdealist filozofların dedikleri gibi, insan zihninden bağımsız bir dış dünya söz konusu değilse, güzellik dediğimiz duygu da insan ruhunun, insan zihninin bir icadıdır ve kaynağını her insanın kendi vicdanında aramamız gerekir.[59] Rıza Tevfik daha sonra, kısa bir Estetik Tarihi bilgisi verdikten sonra yeniden asıl soruya geri dönerek (dışımızdaki varlıklarda bağımsız olarak güzellik diye bir şey var mıdır?), cevap aramaya çalışır. Ancak Rıza Tevfik'e göre bu soru yanlıştır ve "Bizim güzellik diye hissettiğimiz duygunun dışımızdaki maddî sebebi nedir? Bu sebebin etki etmesi ne şekildedir?" şeklinde düzeltilmelidir. Çünkü O'na göre bizim dışımızda bağımsız olarak bir güzellikten bahsedemeyiz. Sadece güzelliği bir his olarak bize duyuran maddî bir sebepte bahsedebiliriz. Bu maddî sebep de kendi kendisine bizzat güzel olmadığı hâlde, varlığını bize duyurunca (hissettirince) güzel olabilmektedir? İşte, asıl çözülmesi gereken problem budur. Güzellik'in tabiatta başka, sanatta başka olduğuna, tabiatta çirkin olan bir varlığı, sanatın güzel gösterebileceğine dikkat çeken Rıza Tevfik için, sanattaki güzelliği kendisine konu olarak alan estetik'tir.

Rıza Tevfik'in tabiatta ve sanatta güzellik nedir? sorusunu ortaya koymasına rağmen bunlara cevap aramaktan ziyâde, güzellik algısının şartlarını tahlil ettiğini görmekteyiz.[60] Bu bakımdan, onun güzellik konusuyla ilgili düşünceleri berrak bir şekilde ortaya konulmamıştır. Ancak Rıza Tevfik'in gerek felsefede ve gerekse Sanatta mensub olduğu akımın, Subjektivizm olduğunu söyleyebiliriz. Kendi ifadesiyle "Tabiat-ı câmideye kendi ruhundan bir şu'le-i hayat izafe edebilmek ve hadd-i zatında mâ'nâsız şeylere bir mâ'nâ vererk onları canlandırabilmek ancak subjektivizmin kabiliyeti ve ma'rifetidir. İşte bütün bu sebeplerden dolayı san'atda, yalnız san'atda değil, felsefede ve her şeyde onu tercih ediyorum ve hakkım vardır."[61]

Gerek siyasî ve sosyal hayatta oynadığı aktif rolden dolayı gerekse felsefeye olan vukûfiyeti itibariyle, yaşadığı çağda oldukça etkili bir şahsiyet olan Rıza Tev-

58. mecmua, s. 380.
59. Bağçe, c. II, nr. 50, 1325, s. 396.
60. Bağçe, nr. 10, s. 149 vd.;nr.16, s. 235 vd.
61. Rübab Mec., c. II, No: 81, 1329-1331, s. 524

fik, kendine mahsus felsefî bir sistem kurmamışsa da, felsefeye katkılarından dolayı "filozof" sayılabilecek bir düşünürümüzdür. O'nun materyalist, determinist, pozitivist, evolüosyonist, individualist vs. sayılmasına imkân gözükmemektedir. Belli konuları izah ederken söz konusu "izm"lerin etkilerini kendisinde görmemize rağmen, onu belli bir izm'e dâhil etmek gerekirse, subjektivist olduğunu, spritüalist bir düşünür olduğunu söylemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

RIZA TEVFİK VE ŞİİR

"Filozof Rıza Tevfik Bey, diğer bazı tanınmış estetikçiler gibi, şiiri, sanatların en gelişmiş dalı olarak görmüştür; şairin ifade aracı, diğer sanatkârlarınkinden farklı olarak kelimelerdir ve kelimelerle tablo da çizilebilir, heykel de yapılabilir; ancak şiir, 'bize tebliğ ettiği şeyleri ancak bi'l-vasıta bildirir. Bir tablo gibi, bir musıki bestesi gibi, bir heykel gibi doğrudan doğruya gözümüze, kulağımıza arz edemez.'"[62] Rıza Tevfik'in şiiri sadece tartışmayıp aynı zamanda şiir yazdığı da dikkate alınırsa, karşımıza Şair Rıza Tevfik çıkar. Onun ilk şiir denemelerini çok küçük yaşta annesinin ölümü üzerine, ailesi ile birlikte yerleştiği Gelibolu'da kaleme aldığını görmekteyiz.[63] Şiirlerinde hemen her konuyu ele alan Rıza Tevfik'in "(...) şiirlerinin büyük bir kısmını bir araya getirdiği Serâb-ı Ömrüm'ün 'Aruz Vezniyle Şiirler' bölümüne dâhil ettiği şiirlerinde hâkim tema olarak dikkati çeken Tanrı, kâinat, varlık-yokluk, tabiata karşı şüphe ve endişe gibi bazı metafizik problemlerle hüzün, keder ve ölüm duygusu, bu sırada eserlerini okuduğu bir kısım materyalist filozoflarla, sık sık etkisi altında kaldığından, bahsettiği dâüssıla duygusuna bağlanabilir.[64] Şiirlerinde felsefî konuları ele aldığı kadar, tasavvufî konulara da yer veren Rıza Tevfik'in özellikle Bektâşîlik anlayışı çerçevesinde, "Nefesler" kaleme aldığını da görmekteyiz.

RIZA TEVFİK VE BEKTÂŞÎLİK

"Rıza Tevfik'in halk kültürüyle ilişkisi oldukça erken yaşlarda başlar. Çocukluk günlerini geçirdiği Gelibolu'ya daha çok, yaz aylarında gelen saz şair-

62. Remzi Demir, Philosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi, Yeni Felsefe Cilt III, Lotus Yayınevi, İstanbul 2007, sf. 175.
63. Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası ile ilgili görüşleri hakkında, bkz. Abdullah Uçman, Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası, Dergâh Yayınları, 1. Baskı: Aralık 2011, İstanbul.
64. *A.g.e.* sf. 29.

lerini büyük bir zevkle dinleyen Rıza Tevfik, kendi ifadesine göre, henüz yirmi yaşlarında iken bir gün bir Bektâşî dostunun delâletiyle Gelibolu yakınlarındaki Karababa'da Şeyh Hüsameddin Dergâhı'na giderek orada birkaç gün misafir kalır. Bu sırada bir âyîn-i Cem'e katılan Rıza Tevfik'ten de, bir ayinde icra edilmek üzere bir nefes yazması istenince, o da Seyyid Nizâmoğlu'nun:

Bilhamdillâh ki islâmım, delîlim Mustafa geldi, mısraıyla başlayan nefesini takliden murabbâ tarzında bir nefes kaleme alır ve bu manzume kısa sürede eski bir besteye uydurularak bir Cem âyini sırasında okunur."[65]

Rıza Tevfik'in, Bektâşîlikte, babalık icazeti alacak seviyede olup olmadığı tartışma konusu olmasına rağmen, Bedri Noyan'ın bu konudaki fikirleri dikkate alındığında, Rıza Tevfik'in Bektâşîlikle olan ilişkisinin babalık icazeti alacak kadar ileri bir derecede olduğundan şüphe yoktur. Ancak "(...) o bu tarîkatle daha çok, Türk Edebiyatına kazandırmış olduğu edebî eserler bakımından ilgilenmiştir. Bektâşî şairlerini Türkçe'yi en güzel kullanan kimseler arasında gören Rıza Tevfik, Bektâşîliğe dil meselesinden sonra ritüeller bakımından, yani bir yönüyle estetik açıdan ilgi duymuştur."[66]

Rıza Tevfik'in Nefesleri'ne baktığımızda, özellikle "Gel Derviş" adlı nefesinde doğrudan doğruya insanı ele aldığını, insanın kendisini tanımasını ve yüceltildiğini görmekteyiz. Gel Derviş, hitabıyla doğrudan doğruya insana seslenen şair, her şeyi insanda gören her şeyiyle insanın kendisine yönelmesini isteyen ve bu sûretle "kendini bilenin Rabbini bileceği" kanaatindedir. Şöyle ki:

Gel derviş, beri gel! Yabana gitme!.
Her ne arıyorsan, inan sendedir.
Nefsine bîhûde eziyyet etme,
Kâbeyse maksûdun, Rahman sendedir!.

Çöllerde dolaşıp serâba bakma!.
Allah Allah deyip sehâba bakma!.
Tâlib-i Hak isen kitâba bakma!.
Okumak bilirsen Kur'an sendedir!.
...
Cilve etsin dersen kemâliyle Hak,
Çıkıp benliğinden, bir kendine bak!
Enelhak sözünü dilinden bırak,
Lâfa kulak verme, irfan sendedir.

65. *A.g.e.* sf. 57.
66. Abdullah Uçman, Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebî Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma, Kitabevi Yayınları, İstanbul, Ekim 2004, sf.26.

İşittim babasız bir oğulmuşsun,
Hem cennette doğmuş, hem kovulmuşsun.
Hem kesret istemiş, hem boğulmuşsun
Allah'ın suçu ne? İsyan sendedir.
...

Rıza Tevfik'in bir taraftan insanı yüceltirken diğer taraftan nankörlüğüne de dikkati çeken bu nefes'in bektâşî tarikatlerinde hâlâ okunduğunu söyleyebiliriz.

Şair birtakım düşüncelerinden dolayı kendisini açıkça dinsizlikle suçlayan hocalara veya ham softalara ise "Sorma Hocam" adlı nefesle hitab ederek, cahil halkı korkutan bu tiplere hem bir nasihat verir hem de bir tepkisini dile getirir.

Sorma Hocam

Bana sual sorma, cevap müşküldür,
Her sırrı ben sana açamam hocam,
Hakkın hazinesi darı değildir.
Cami avlusunda saçamam hocam.
...
Halka korku verme velvele salıp,
Dünya ve ahret bu köhne kalıp,
Ben softa değilim cübbemi alıp,
İmaret imaret göçemem hocam.

Nâr-ı cehennemi önüme serme,
Günahımı döküp kaygılar verme,
Kitapta yerini bana gösterme,
Ben pek o yazıyı seçemem hocam.

Feylesof Rıza'yım dinsiz anlama,
Dini ben öğrettim kendi babama,
Her işte oynadım, cambazım amma,
Sırat köprüsünü geçemem hocam.

Rıza Tevfik'in bir diğer nefeste de dervişliğin ve tarikatın mahiyetinin ne olması gerektiği üzerinde durduğunu, Allah'ı zikr adına yapılan birçok ifadenin boş ve anlamsız olduğunu, keramet adıyla yapılan olağanüstü hâllere ve bunların faydasızlığına dikkat çekerek nasihatte bulunduğunu görmekteyiz. Şöyle ki:

Dinle İmânım!

Dervişlik, özüne hâkim olmaktır,
Esir-i nefsolan derviş değildir.
Aşkı rehber edip hakkı bulmaktır,
Keşkül, teber, âsâ, tiğ, şiş değildir.
...
...

Rıza Tevfik'in "Fitne-i Aşk" adlı nefesinde ise, insana yüklediği kudsiyeti daha da ileri götürerek, "Başlangıçta sadece Allah vardı ve O tanımak istedi, önce âlemleri, sonra insanı yarattı" kudsî hadisinin yorumunu yaparak, hakikatte bütün insanların aynı yerden, bir asıldan geldiklerini; bu yüzden ayrılık gayrılık diye bir şey olmadığını ve Tanrı'nın da insanın özünde gizlendiğini açıklar.[67] Öte yandan söz konusu nefeste, cemaat şuurunu ön plana çıkarak indîvüdüalist yaklaşımdan uzaklaşıldığını görmekteyiz ki, bu yaklaşım hemen hemen büyün nefeslerde kendini gösteren bir husustur, nefesin böyle bir okumayla da ele alınması yerinde olacaktır:

FİTNE-İ AŞK[68]

Fitne-i aşk ile şûride diliz,
Hayran-ı cezbedir gözümüz bizim.
Çamurdan yapılmış Âdem değiliz,
Zât-i hakla birdir özümüz bizim.

Her nereye dönsen, zâhirdir Allah!
Bu sırra vâkıfsan sen, ey medethah,
Bizlere hoşça bak gel olma gümrah!
Sûret-î rahmandır, yüzümüz bizim.
...
...
...

Hey Rıza, özünde hak müstetirdir;
Sen, ben dedikleri vehm-i zâhîrdir.
Ayrı gayrı değil, dirlikte birdir,
Yedimiz, kırkımız, yüzümüz bizim.

---

67. Abdullah Uçman, *a.g.e.* sf. 293.
68. Hilmi Yücebaş, *a.g.e.* sf. 326-27.

Bazı şiirlerinde ve nefeslerinde ifadesini bulan düşüncelerden hareketle Rıza Tevfik'in Sünnî İslâm anlayışının tamamen dışında birisi gibi takdim edilmesi, hiç de yerinde olmasa gerektir. Çünkü "Mısır'da El-ezher mezunlarından, İslâmî felsefe ve ilim sahalarında memleketimizin sayılı din âlimlerinden Urfalı Mehmet Kâmil merhumun, Rıza Tevfik hakkındaki görüşleri, feylesofumuzun İslâm dini üzerindeki vukûfunu açıkça göstermektedir:

Ashab-ı ilimden müteşekkil bir mecliste bulunuyordum. Rıza Tevfik Bey merhumun malûmatı umumiyesi hakkında mütefekkirler tarafından enine boyuna bahisler cereyan etmekte idi. O zaman âyan reisi bulunan merhum hocam Mustafa Âsım Efendi:

'Efendim, dedi. Rıza Tevfik Bey'in umûmi malûmatı kırk kişiye taksim edilse, her biri memleketin medâr-ı iftiharı olacak derecede ülemâdan sayılır. Artık kendisinin ne kıratta bir büyük âlim olduğunu buna kıyas edebiliriz.'"[69]

Hemen her fırsatta özeleştiri yapmaktan imtîna etmeyen ve bunun en açık şeklini de yine şiirlerinde gösteren Rıza Tevfik'in özellikle dikkate alınması gereken şiiri, "Sultan Hamid'in Rûhâniyetinden İstimdât" adını taşımaktadır.

Sultan Hamid'in Rûhâniyetinden İstimdât[70]
Nerdesin şevketli Sultan Hamid Han,
Feryâdım varır mı bârigâhına?
Ölüm uykusundan bir lâhza uyan,
Şu nankör milletin bak günâhına!
...
Târihler ismini andığı zaman,
Sana hak verecek, hey koca Sultan;
Bizdik utanmadan iftirâ atan
Asrın en siyâsi pâdişahına!

Pâdişah hem zâlim, hem deli dedik.
İhtilâle kıyam etmeli dedik.
Şeytan ne dediyse, biz belî dedik.
Çalıştık fitnenin intibâhına!

Divâne sen değil, meğer bizmişiz!
Bir çürük ipliğe hülya dizmişiz!
Sâde deli değil, edepsizmişiz!
Tükürdük atalar kalbigâhına..

69. Hilmi Yücebaş, *a.g.e.* sf. 28.
70. *A.g.e.* sf. 345-46

...
...

Milliyet dâvası fıska büründü,
Ridâyı diyânet yerde süründü;
Türkün ruhu zorla âsi göründü,
Hem peygamberine, hem Allah'ına...
...
Velâkin Sultanım, Gavs-ı Ekbersin,
Âhiretten bile himmet edersin,
Çok çekti bu millet, murâda ersin,
Şefâat kıl şâhım sen bu halkına...

SONUÇ OLARAK

"Rıza Tevfik felsefi anlamda bir hakîkat aramak üzere başladığı araştırmaları sonunda, Türk Milletinin öz malı olan ve onun ruhunu en güzel şekilde yansıtan tekke ve halk edebiyatı örneklerini keşfeder. Ancak onun âşık tarzı ve tekke edebiyatı geleneği konusundaki görüşleri uzun bir süre iyice anlaşılamamış ve zaman zaman devrin önde gelen Türkçüleri tarafından bile tenkid edilmekten kurtulamamıştır."[71]

Öte yandan felsefî izm'ler konusunda kendi mezhebini Subjektivizm olarak değerlendirebileceğimiz Rıza Tevfik'in spritüalist bir filozof olduğunu da söyleyebiliriz. Filozof mudur? diye soracak olursak: Evet, filozoftur, diyoruz.

KAYNAKÇA

Abdullah Uçman, Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası, Dergâh yayınları, 1. Baskı: Aralık 2011, İstanbul.

Abdullah Uçman, Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası, Dergâh Yayınları, I. Baskı: Aralık 2011, İstanbul.

Abdullah Uçman, Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebî Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma, Kitabevi Yayınları, İstanbul, Ekim 2004.

Adıvar, A. Adnan.Tarih Boyunca İlim ve Din, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969.

71. Abdullah Uçman, Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası, Dergâh Yayınları, I. Baskı: Aralık 2011, İstanbul, sf.21.

Bolay, S. Hayri. Türkiye'de Ruhcu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Töre-Devlet Yayınevi, İstanbul,1979.

Demir, Remzi. Philosophia Ottomanica, Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Türk Felsefesi, Yeni Felsefe Cilt III, Lotus Yayınevi, İstanbul 2007.

Gökalp, Ziya. Makaleler II, Hazırlayan Doç. Dr. S. Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları: 361, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1982.

Gürsoy, Kenan. Maurice Marleau-Ponty'de İdrak Problemine Giriş, Ankara, 1983.

Heımsoeth, Heinz. Felsefenin Temel Disiplinleri, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul,1986.

Kabaklı, Ahmet. Türk Edebiyatı c.II, Türk Edebiyatı Yayınları. İstanbul, 1983

Kandemir, Feridun. Kendi Ağzından Rıza Tevfik, Remzi Kitabevi, İstanbul 1943.

Keklik, Nihat. Felsefennin İlkeleri, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul,1982.

Tevfik, Rıza. 'Sembolizm' Rübab Mecmuası, c. I. No: 12-13, s. 109-114.

Tevfik Rıza. Rübab Mec., c. II, No: 81, 1329-1331.

Tevfik Rıza. Bergson Hakkında, Dar'ül Fünun Matbaası, İstanbul, 1337.

Tevfik Rıza. Esthetic, Dar'ül Fünun Matbaası, İstanbul, 1336.

Tevfik Rıza. Abdülhak Hamid ve Mülahazat-ı Felsefiyesi, Kanaat Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 1334

Tevfik Rıza. Bağçe Mec., c. II, nr. 50, 1325.

Tevfik, Rıza. Ma-bat-et- Tabiiyya Dersleri-Ontoloji Mebahisi, Darülfünun Matbaası, İstanbul, 1336.

Tevfik, Rıza. Felsefe Dersleri, Kader Matbaası, İstanbul 1330.

Tevfik, Rıza. 'San'atda Objektivizm ve Subjektivizm Meselesi, Rübab Mecmuası, c. I. No: 79, s. 490-492.

Tevfik, Rıza. 'San'atda Objektivizm ve Subjektivizm Meselesi, Rübab Mecmuası, c. II. No: 81, s. 522-524.

Tevfik, Rıza. 'Subjektivizm Bahsine Zeyl'Rübab Mecmuası, C: II. No: 85, s. 586-588.

Tevfik, Rıza. Mufassal Kâmus-ı Felsefe, c. I. Matbaa-i âmire, İstanbul,1336.

Tunalı, İsmail. Estetik Beğeni, Say Yayınları, İstanbul,1983.

Uçman, Abdullah. Rıza Tevfik, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara,1986.

Ülken, H. Ziya. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Selçuk Yayınları, İstanbul: 1966,

Yücebaş, Hilmi. Filozof Rıza Tevfik (Hayatı-Hatıraları-Şiirleri), Milliyet Dağıtım Ltd. Şti.; İstanbul,1978.

Yücebaş, Hilmi. Bütün Cepheleriyle Rıza Tevfik (Şiirler, Makaleler, Hatıralar) İstanbul 1950.

RENÉ GUÉNON (ŞEYH ABDÜLVAHİD YAHYA)

Nurullah Koltaş*

"Eğer bir düşünce doğruysa, onu kavrayabilen herkese ait demektir, eğer yanlışsa o zaman da onu 'düşünmüş olmakla övünmenin anlamı yoktur.
Doğru bir düşünce 'yeni' olamaz, çünkü 'doğru' insan zekâsının ürettiği bir şey değildir. 'Doğru' bizden bağımsız olarak vardır ve bize düşen de sadece onu kavramaktır." [1]

HAYATI

René-Jean-Marie-Joseph Guénon,[2] 15 Kasım 1886'da Fransa'nın orta kesiminde yer alan Blois'da dünyaya gelir. Çocukluğu Katolik bir muhitte geçen Guénon, 1898'de Notre-Dame des Aydes'e kaydolur. Bu okulda yüksek kabiliyet ve zekâsıyla dikkatleri üzerine çeker. 1902'de Augustin-Thierry Koleji'ne retorik öğrencisi olarak kabul edilir ve 1903'te felsefe bölümüne geçip bu bölümü başarıyla tamamlar. Hocalarının önerisiyle 1904'te Paris'te Colle-

* Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1. René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1979, s. 73.
2. René Guénon'un hayatı ve eserleriyle alâkalı ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Tahralı, *Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)*, *DİA*, c. 1, s. 279-282; Paul Chacornac, La Vie Simple de Guénon, *Editions Traditionnelles*, Paris 1958; *The Essential René Guénon*, Ed. John Herlihy, World Wisdom, Bl: Indiana 2009; İbrahim Kalın, *René Guenon*", *Center for Islam and Science, Resources on Islam and Science*, (http://www.cis-ca.org/voices/g/guenon.htm).

ge de Rollin'e kaydolur. Bu yaşlarda Guénon'un sağlığı, onun uzun soluklu işler yapmasına izin vermemektedir. Bazı günler derslerine dahi devam edemeyen Guénon, günlerini aynı zamanda bir öğretmen olan, teyzesi Madamé Duru ile geçirir.

Sonraki yedi yılda Anatole France'a göre "gaybın vertigosu"na tutulmuştur.[3] Bazı okültist oluşumların içinde bulunuşunun ardında, Batı toplumunda egemen olan manevî buhranın yalnızca hakikate yönelme vasıtasıyla gerçekleşebileceği ve söz konusu yönelişin ise sahih oluşumlarla sağlanabileceği düşüncesi yatmaktadır. Gün geçtikçe Guénon bu oluşumların derdine çare olamayacağını fark eder ve ayrılır.

O dönemde kadim Doğu geleneklerini incelemek, yaygın bir yönelimdir. Guénon da Hinduizm, Taoizm ve İslâm gibi saflığını muhafaza eden gelenekleri inceler. Bu yönelimdeki başlangıç noktasının Paris'te görüştüğü *Advaita* Ekolü'ne mensup kişiler olduğu söylenebilir.[4] Daha sonra bu kişilerle pek görüşmemiş olsa da, Guénon'un bakış açısını önemli ölçüde etkilemişlerdir. 1920'lerden itibaren kitapları yayımlanmaya başlar. Artık Guénon, felsefe ve metafizik alanından tanınan bir yazar hâline gelir. Bir yandan da hikemî geleneğe yönelik çalışmaları sürmektedir. P. Anizan'ın çıkardığı *Regnabit* adlı dergide yazıları yayımlanır. Bu yazılarda, gelecekte bir "ekol" hâline gelecek düşünceleri artık netleşmeye başlamıştır.

Daha sonra Guénon iki dostuyla birlikte *La Gnose* adlı bir dergi çıkarmaya başlar. İki yıl kadar yayın yapan bu dergide, Guénon'un yazıları da yayımlanır. Evliliğinin ardından İsviçreli bir ressam olan Ivan Gustav Aguéli ile tanışır. İhtidasını Şaziliye'nin bir koluna intisabla taçlandıran Aguéli vasıtasıyla, Ezher'in Maliki ulemâsından bir Şazilî Şeyhi olan Abdurrahman Eliş el-Kebir'e intisab ederek, *Abdulvahid Yahya* adını alır. Guénon *Le Symbolisme de la Croix*'ın 1931 tarihli edisyonunda yer alan ithafında, 1329'da (1912 Miladi) İslâm'ı kabul ettiğini ifade etmiştir. Eylül 1917'de Cezayir'in Setif şehrinde felsefe dersleri vermek üzere tayin edilir. 1918'de de Cezayir'den Paris'e döner.

15 Ocak 1928'de ilk eşini, bundan 9 ay sonra da teyzesini kaybeder. Bu dönemde yazılarını "*Voile d'isis*"te kaleme alan Guénon, 1933 yılında derginin ismini "*Etudes Traditionneles*" olarak değiştirir. Bu esnada Frithjof Schuon, Andre Dréau, René Dina ve Amerikalı eşi Marie W. Shillito ile tanışır. Bayan Dina, Guénon'un eserleriyle hayli ilgilidir. Bunun sonucu olarak bir yayınevi kurarak Guénon'un eserlerini yayımlamasını ister. Guénon'un

---

3. Kenneth Oldmeadow, *Traditionalism*, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo 2000, s. 11.
4. Martin Lings, René Guénon, *Sophia*, c. 1, no 1, Indiana 1995, s. 17.

araştırma ve çevirilerini yoğunlaştırması için Mısır'a gitmesine karar verirler. Guénon ve Bayan Dina, 5 Mart 1930'da Mısır'a giderler. Üç ay sonra Bayan Dina döner ancak hedefine ulaşamayan Guénon, Kahire'de kalmaya devam eder. 1930'da ve sonra 1931'de Fransa'ya dönmeyi düşünse de bir müddet ertelemek durumunda kalır. Biraz da uzlet içinde kimseyle temas kurmadan günlerini geçirir.

Seyyid Hüseyin Camii'nin karşısındaki Darü'l-İslâm otelinde kalan Guénon, sabah namazlarında Seyyid Hüseyin Camii'ne gitmektedir. Burada Şeyh Muhammed İbrahim'le tanışır. Bu zatla ilişkileri gelişen Guénon, sıkça onu evinde ziyaret eder. 1934'de bu zâtın kuzeniyle evlenir ve onun evine taşınır.

Fransa'ya dönmek isterse de artık böyle bir ihtimal kalmamıştır. 1937'de kayınpederi de vefat edince, Kahire'ye 10 dakika uzaklıktaki Dokki Mahallesine taşınırlar. Bu evde kalırken Avrupa'daki dostlarından gelen mektuplarını posta idaresinden almaktadır. Zira, Guénon onlara adresini vermemiştir.

1938 ve 1939'da ciddi romatizma geçirir. O sıralar Mısır'da görev yapmakta olan Martin Lings (Şeyh Ebubekir Siraceddin) sıkça ziyaretine gelmektedir. Diğer bir mütefekkir Frithjof Schuon da onu ziyaret etmiştir. Mısır'da yaşadığı dönemde kıvam bulmuş düşünceleri, *Le Voile d'Isis* adlı dergide yayınlanır (derginin adı 1937'den itibaren *Etudes Traditionnelles* olacaktır). 2. Dünya Savaşı Guénon'a *Niceliğin Egemenliği* dâhil bazı eserlerini kaleme alması için gerekli zamanı sağlayacaktır.[5] Artık sıra, inisiyasyonla alâkalı meselelere gelmiştir. Guénon *Etudes Traditionnelles*'te bu konuyla alâkalı 25'ten fazla makale kaleme alır.

1947 Şubatında Marco Pallis, A. K. Coomaraswamy ve oğlu Guénon'u ziyaret ederler. Guénon bu dönemde sıkça rahatsızlanır. Martin Lings'in tanıştırdığı Dr. Katz, onu tedaviye çalışır, ancak Guénon tedavi olmayı reddeder. 1950 Aralık ayında bacağında büyük yaralar çıkar. Kısa bir süreliğine iyileşse de tekrar ağırlaşır. 7 Ocak 1950'de zorlanarak da olsa doğrulur ve "*En nefsu halas*" (nefs kurtuldu) dedikten sonra Allah Allah diyerek son nefesini verir.

GUENON'UN ESERLERİ VE ETKİLERİ

Guénon tarafından kaleme alınan eserler, Türkçe dâhil bir çok dile tercüme edilmiştir.

- *Introduction générale à l'Étude des doctrines hindoues*, Paris: Éditions Trédaniel, 1921.

5. Oldmeadow, *Traditionalism*, s. 13.

- *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Paris: Éditions Traditionnelles, 1921.
- *L'Erreur spirite*, Paris: Éditions Traditionnelles, 1923.
- *Orient et Occident*, Paris: Éditions Trédaniel, 1924 (*Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1980).
- *L'Ésotérisme de Dante*. Paris: Éditions Gallimard, 1925 (*Dante ve Ortaçağ'da Dinî Sembolizm*, çev. İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, 2002).
- L'Homme et son devenir selon le Vedanta. Paris: Éditions Traditionnelles, 1925 (*Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri Hint Felsefesinde Kâmil İnsan*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yayıncılık, 2002).
- *La crise du monde moderne*, Paris: Éditions Gallimard, 1927 (*Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1979).
- *Le Roi du Monde*, Paris: Éditions Gallimard, 1927 (*Âlemin Hükümdarı*, İnsan Yayınları, 2004).
- *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris: Éditions Trédaniel, 1929 (*Maddî İktidar Ruhanî Otorite*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992).
- *Saint Bernard*, Paris: Éditions Traditionnelles, 1929.
- *Le Symbolisme de la Croix*. Paris: Éditions Trédaniel, 1931 (Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi, çec. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2001).
- *Les États multiples de l'Etre*, Paris: Éditions Trédaniel, 1932.
- *La Métaphysique orientale*, Paris: Éditions Traditionnelles, 1939.
- *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*. Paris: Éditions Gallimard, 1945 (*Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990).
- *La Grande Triade*. Paris: Éditions Gallimard, 1946 (*Büyük Üçlü*, çev. Veysel Sezigen, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007).
- *Les Principes du Calcul infinitésimal*. Paris: Éditions Gallimard, 1946.
- *Aperçus sur l'Initiation*, Paris: Éditions Traditionnelles, 1946 (*İnisiyasyona Toplu Bakışlar I ve II*, çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, 2003).
- *Initiation et Réalisation spirituelle*, Paris: Éditions Traditionnelles, 1952.
- *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Paris: Éditions Traditionnelles, 1954 (*Hıristiyan Mistik Düşüncesi*, çev. İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, 2005).
- *Symboles de la Science sacrée*, Paris: Éditions Gallimard, 1962; *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, c. 1. Paris: Éditions Traditionnelles, 1964.

- *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, c. 2. Paris: Éditions Traditionnelles, 1965.
- *Études sur l'Hindouisme*, Paris: Éditions Traditionnelles, 1967.
- *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*. Paris: Éditions Gallimard, 1970 (*Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, L. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, 1997).
- *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Paris: Éditions Gallimard, 1973 (*İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, 1989).
- *Mélanges.* Paris: Éditions Gallimard, 1976 (*Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2000).

Görüldüğü üzere hayli velûd bir yazar olan Guénon'un eserleri, iki ana grupta ele alınabilir[6]:

a) Modern dünya ve modern felsefî bakış açısının ayrıntılı incelemesi ve eleştirisinin yanı sıra, Batı'da hâkim olan çarpık ve/veya çarpıtılmış metafizik ve felsefî telâkkileri ele alan eserler; (Bu gruba *Doğu ve Batı*, *Modern Dünyanın Bunalımı* gibi eserler dâhil edilebilir);

b) Geleneksel doktrinleri ortaya koyan ve hem kaybolmaya yüz tutmuş hem de artık Avrupalı elitlerce neredeyse görmezden gelinen geleneksel kavramların üzerindeki külleri üfleyip onları yeniden işler kılma gayretiyle kaleme alınan eserler. (*Varlığın Mertebeleri*, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri* gibi eserler, bu yeniden işler kılma çabasının birer ürünü olarak kabul edilebilir.)

Bu eserlerde ortaya konan prensipler; A. K. Coomaraswamy, F. Schuon, T. Burckhardt, M. Lings ve S.H. Nasr gibi büyük âlim ve ariflerin mensubu oldukları Gelenekselci Ekol'ün (*Traditionalist School*) düşünce sahnesine çıkışına önayak olmuştur.

Guénon, modernitenin kargaşası içinde farklı dinî gelenek ve metafizik sistemler biçiminde ortaya koyan *Hakikat*'in kaybolduğunu ifade eder. Öte yandan modernizme gönül verenler, Hakikatin ortaya koymuş olduğu ulvî ilkeleri bir tür izafiliğe indirgeme arzusundadırlar.

Martin Lings'e göre Guénon'un işlevi, sapıklık ve sahte dinlerin gittikçe yaygınlaştığı bir dünyada, yirminci asır insanına ortodoksi ihtiyacını hatırlat-

---

6. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Kalın, *René Guenon*", *Center for Islam and Science, Resources on Islam and Science*, (http://www.cis-ca.org/voices/g/guenon.htm)

maktı; bu ortodoksi de vahyi ve Sema'dan gönderilen vahyi bozmadan nesilden nesile aktarılan bir geleneği gerektirir.[7]

Ortodoksi, hem akleden kişiye sapıklığı reddetme imkânı sunar hem de bu kişinin sahip olduğu inanca ortodoksi niteliği bahşeden ölçütlere tâbi inanışların da geçerli olduğunu kabul etmesini mümkün kılar.

Guénon'un matematik alanındaki hâkimiyeti, en girift meseleleri ele alırken bile belli bir sistematik gözetmesinde açık bir biçimde fark edilir. Bir *polyglotte* (çok dilli) da olan Guénon Arapça, Latince, Yunanca, İbranice, İngilizce, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Rusça ve Lehçe bilmektedir. Bu dil hüneri, ele aldığı kavramların kökeni ve oluşumu konusunda daha yetkin bir bakış açısı sunmasına yardımcı olur. Sözgelişi, bir kavram ele alınıyorsa, öncelikle kavramın etimolojik tahlili, sonra tarihî seyri ve düşünce sistemleri içindeki yeri izah edilir. Guénon'un yazılarının belli bir bütünlük ve sıra gözetilerek okunması büyük önem taşımaktadır. Aksi hâlde, rastgele yapılan okumalar genelde Gelenekselci Ekol'ün özelde ise Guénon'un dar bir çerçeve içinde değerlendirilmesine yol açmaktadır.

TEMEL DÜŞÜNCELERİ

Buhran ya da Bunalım (*Crisis*)

Guénon düşüncesinin başlangıç noktasını, modern dünya eleştirisi oluşturmaktadır. Farklı dinlere ait Geleneksel bakış açısı ve Modernizm arasında, anomali düzeyinde bir karşıtlık söz konusudur. Guénon, "modern dünya bunalımdadır." derken, modern dünyanın mevcut durumunu tanımlamada bilinçli bir seçim yapıp bunalım (*crisis*) terimini kullanır. Söz konusu terim, etimolojik açıdan "yargılama", "ayrımda bulunma" gibi anlamları da barındırdığından, içinde bulunulan "kritik" zaman diliminde sonuçların değerlendirilmesi, bir sınıflandırmaya tâbi tutulması ve eldeki veriler uyarınca olumlu ya da olumsuz yanlardan hangisinin ağır basacağı değerlendirilmesi zorunludur.[8] Dolayısıyla Guénon, bu bunalım bağlamında kritik ya da "bıçak-sırtı" bir eşiğe gelindiğini ifade etmektedir. İçten içe bir hareket söz konusudur ve değişim kaçınılmazdır. Guénon'un amacı, henüz kriz çözümlenmeden eksiksiz bir değerlendirme yapmaktan ziyâde, yapılması zorunlu bazı ön-değerlendirmelere katkıda bulunmaktır.

---

7. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, Önsöz, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 17.
8. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 9.

Buhran içindeki modern insan, henüz tanımlayamasa da bir sona yaklaşmakta olduğunu sezinlemekte olup bu son, "Dünyanın Sonu" olmasa bile, en azından "bir dünyanın sonu"dur. Gerçi medeniyet dendiğinde, zihinlerinde yalnızca, "Batı Medeniyeti"nin çağrışım yaptığı insanlar için, söz konusu durum "Dünyanın Sonu" olarak da değerlendirilebilir. Modern insan, bahsi geçen bunalımdan kurtulmak için boyun eğmek yerine, savaşım vermelidir. Dahası, bu bunalım henüz gelmese bile, gelmesi an meselesi olan "Karanlık Çağ"ın da habercisidir.

Karanlık Çağ (Kali Yuga)

Hindu geleneğine göre, insanlık her biri kendi içinde farklı çağları içeren *Manvantara* adlı çevrimlere ya da devirlere ayrılır. İçinde bulunduğumuz çağ, *Manvantara*mızın dördüncü ve son çağı olan Kali Yuga ya da Karanlık Çağ'dır. *Manvantara*mızın dört çağı, Batı geleneğindeki Altın, Gümüş, Bronz ve Demir devirlerine tekabül eder.[9] İnsanların aslî hâllerine (primordial state) yakın oldukları dönemde, hakikat daha belirgin olsa da zamanla üzerini kül ya da perdeler kaplamış ve içinde bulunduğumuz Karanlık Çağ'da ise hakikat neredeyse görünmez hâle gelmiştir. Bununla birlikte, bir devrin sonu diğerinin başlangıcını da haber verdiği için hakikati yeniden hâkim kılmak azami önem taşır.

Başlangıcı belirtilmese de, "Karanlık Çağ" 6480 yılı kapsar ve bu sürenin 6000 yıldan fazlası geride kalmıştır. Mevcut Karanlık Çağ'ın tezahürü, gitgide "maddîleşmek" ve "manevîyattan uzaklaşmak" şeklindedir. Karanlık Çağ'ın yıkıcı etkileri, 14. yüzyılın başlangıcıyla daha da belirginleşmeye başlar. Orta Çağ itibarıyla Batı'da manevîyat medeniyette mevcut görünse de bu dönemle birlikte bir yok oluş ve çöküş süreci aşikâr olmuştur. İşte bu çöküş sürecinin ürünleri olan Rönesans ve Reform, hızı gitgide artan bir düşüşü de açıkça ortaya koyar. Modern insanın zihninde Rönesans, "yeniden doğuş" gibi tasavvur edilse de, aslında bilim ve sanattan manevî yönün sıyrılıp bir kenara konmasını ifade eder.[10] Rönesans'la birlikte Orta Çağ'da hâlen mevcut görünen geleneksel ilimler de yok edilmiştir:

Bundan sonra geriye sadece felsefe ve "din dışı" bilim, yani gerçek "entellektüalite"nin inkârı, bilginin en aşağı tabaya sıkıştırılması, ilkelerden ko-

9. Bkz. Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 17.
10. Mustafa Tahralı, "Batı'daki İhtida Hadiselerinde Tasavvufun Rolü", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, 9 Eylül Üniversitesi 16-18 Eylül 1985*, İzmir, s. 142-143.

parılmış bazı doğruların "ampirik" ve "analitik" incelenmesi, sonsuz sayıda önemsiz ayrıntıya dağılma, durup dinlenmeden birbirini çürüten bir sürü temelsiz varsayım yığınları ve –çağdaş uygarlığın tek "üstünlüğü"nü oluşturan- gündelik uygulamalardan başka bir işe yaramayan parça bölük görüşler kalmıştır.[11]

Bu yok edici süreçle birlikte *Hümanizm*, *İndividüalizm*, *ilerleme*, *evrim* gibi şiddetleri ve yıkımları iş işten geçtikten sonra fark edilecek düşünceler yaygınlık kazanır. Bu illetlerin kökeninde, beşer-üstü'nün reddedilişi ve her şeyin beşerî düzleme indirgenişi bulunmaktadır. İndividüalizm ya da ferdiyetçilik, entelektüel sezginin (*intuition*) karşısında olup bu sezginin ilişkili olduğu tabiat-ötesi, yani metafiziği de reddetmektedir.[12] Bu "karanlık" dönemde niteliğin yerini, nicelik almış görünmektedir.

Niceliğin Egemenliği (Reign of Quantity)

Guénon'a göre modern zihniyetin öne çıkan özelliklerinden biri de, her şeyi nicelik bakış açısına "indirgemesi"dir. Bu durum, en çok da modern dönemdeki "bilimsel" anlayışa nüfûz etmiştir. Dolayısıyla bu çağ, "niceliğin egemen olduğu" bir çağ olarak da adlandırılabilir. İçinde bulunulan çağın insanlığı gibi bir insanlığın ortaya çıkışı bir bütün olarak ele alındığında, bir *Manvantara*'nın başından sonuna doğru "düşüş"ün hızı da gitgide artar. Başlangıçta merkeze yakınlık söz konusudur; ancak sona doğru uzaklaşma da en yüksek seviyeye ulaşır. Bahsi geçen indirgeme eğilimi, "düşüş"ün sonuna sevk etmekte ve "dünyamızda bulunan en aşağı nokta, nitelik görüntüsünden yoksun tam bir nicelik görünümü vermektedir."[13] Modern insan, ona yön veren asıl kuvvetin ne olduğunu fark edebilirse, bu gidişat son bulur; bir diriliş ve toparlanma sürecine girebilir. Bununla birlikte, bir çevrim ya da devrin sonu diğerinin başını icap ettirdiğinden, diriliş de "düşüş"ün tamamlanmasını icap ettirir; Guénon'un ifadeleriyle, "tekerleğin dönmeyi durduracağı" noktaya ulaşılana dek gidişattaki büyük resim anlaşılmayacaktır. Bir taraftan sonraki çevrimin tohumları atılmakta olup diğer taraftan yalnızca Allah tarafından vazifelendiren az sayıdaki kişi, bu durumu anlayabilecek seviyededir. Diğerleriyse bir müddet daha niceliğin egemenliği içinde çoğunluk olmayı sürdüreceklerdir. Guénon düşüncesinde önemli yer işgal eden diğer bir husus da, geleneksel ve

11. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 24.
12. *A.g.e.* s. 72.
13. Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 9-10.

profan bilimler arasındaki karışıklıktır. Her ne kadar zâhirî açıdan benzerlikler olsa da bu benzerlikler yer yer tersine çevrilmiş "uygunluklar"dan neşet eder.

Geleneksel İlim-Profan Bilim

Sözü edilen uygunluklar bağlamında ifade etmek gerekirse, Geleneksel ilim en üst ögeyi baz alıp alt ögeye ancak üsttekiyle uyum göstermesi bakımından izafî bir önem verirken, profan (lâdinî) bilim, alttaki ögeyi baz alıp yalnızca içinde bulunduğu alanla sınırlı kalır ve hakikati bu alana indirgediğini iddia eder.[14]

Guénon'a göre zâhirî benzerliklerin nedeni, profan bilimin geleneksel ilimden koparılmış ve yozlaştırılmış "kırıntılar"dan oluşmasıdır. Keza nicelik de, varoluşun özünün boşaltılmasıyla ortaya çıkan kalıntılardan oluşmuştur.

(...) daha önce de bir çok kez söylediğimiz gibi, modern dünyanın o kadar çok gurur duyduğu lâdini bilimler gerçekte eski geleneksel ilimlerin ancak birer yozlaşmış "kırıntılarıdır" (*résidences*); tıpkı modernlerin özel bakış açılarından bakıldığında bizzat niceliğin –ki modernler her şeyi niceliğe indirgemeye çalışıyorlar- özünü oluşturan her şeyden boşaltılmış bir varoluşun "kırıntısı" oluşu gibi. İşte, böylece bu sözüm ona ilimler, gerçekten öz mesabesinde olan her şeyi bir yana attıkları ve hatta bile bile dışladıkları için, ne olursa olsun hiçbir şeyin gerçek açıklamasını kesinlikle yapamamaktadırlar.[15]

Guéonon'a göre profan bilim, hakikate yakın olan her şeyi bir kenara bırakması bakımından Geleneksel ilimle tamamen farklı özellikler sergiler. Meselâ; Pisagor ile modern matematikçiler ve fizikçilerin sayı anlayışları birbirinden farklıdır. Zira, Pisagor sayıyı eşyanın ilkeleri olarak alırken, modern matematikçi ve fizikçiler, indirgenmiş bir şeyden bahsetmektedirler. Zâhiren sayılar söz konusu olsa da bâtın tamamıyla farklıdır.[16] Günümüzde geometri adı verilen biçimle, "kutsal geometri" ayrı şeylerdir. Geometrik şekiller, bir dilde bulunan alfabetik veya sayısal şekillerdeki simgecilikten *Mahayana* Ekolü'ne mensup kişilere göre ruhun yoğunlaşmasına yardım eden bir etkiye sahip *Yantra* simgeciliğine kadar çeşitli bağlamlarda temel yapıtaşlarıdırlar ve bu şekilde hakikatin hissî âlemde temsil edilmesini sağlarlar. Hakikate olan bu yakınlık, niteliksel bir anlama sahiptir ve modern bilimin artlarında yatan anlamı kavramaksızın kullandığı sayıları anlaması da beklenemez. Bu tür simgesel ifadeler, *inisiyatik* öğretilerin elzem vasıtalarıdırlar. Simgesel ifadeyi kavrayamayan zi-

14. *A.g.e.* s. 11.
15. *A.g.e.* s. 12.
16. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 91.

hin ise ya Batı'ya aittir ve etkileri "Batılılaşma" gayretindeki Doğulu zihinlerde müşahede edilebilir. Elbette buradaki sorun, bir coğrafya veya ırk sorunu değildir. Guénon'a göre Doğu söz konusu olduğunda, gelenek ve medeniyet özdeş olup Doğu Medeniyeti genel itibarıyla gelenekseldir. Batı Medeniyetinde ise dinî unsur dışında geleneksel niteliği kaybolmuştur.[17] Yeri gelmişken, Guénon'un bir ekolün oluşturmada başat bir rol üstlendiği bir unsuru, yani Guénonyen anlamda Gelenek kavramını biraz açmamız gerekmektedir.

Gelenek (*Tradition*)[18]

Etimolojik açıdan "Gelenek", herhangi bir biçimde "intikal eden" anlamına gelir. Guénon, "gelenek" ifadesini Batı'da yaygın olduğu şekliyle, salt sözlü intikal olarak almaz. Zira bu durum gelenekle yazılı metinlerin karşıt olduğu biçimde bir sınırlamaya da işaret eder. Kimi durumlarda mecburen sözlü olmak durumunda kalsa da sözlü ve yazılı intikal, birbirini tamamlayan iki yöndür.[19]

Prensiplerinin kökeni geleneksel doktrinler olan her seviyedeki oluşum da, Geleneksel olarak değerlendirilebilir. Bir medeniyete "Geleneksel" niteliğini bahşeden şey, Geleneksel kurumlardır.

Guénon tarafından izah edildiği biçimiyle Gelenek (Tradition) tek olup tüm dinî gelenekler olaylara neredeyse aynı ezoterik ve metafizik perspektiften bakarlar. Guénon'un *İnsan ve Vedanta'ya göre Dönüşümü*, *Büyük Üçlü*, *Hindu Doktrinine Giriş* gibi eserleri, bu perspektifi ortaya koymaktadırlar.

Gelenek ya da tradisyon tektir, ancak tarzları çeşitlidir. Bu çeşitlilik, zaman ve mekân bağlamında Geleneğin şartlarına intibak için farklı tarzlara bürünmüş olması sebebiyledir.[20] Modernizme tâbi olanlar, Gelenek ya da an'ane (*tradition*) ile görenek ya da âdet'i (*coutume*) sıklıkla karıştırmaktadırlar. Dahası, kutsiyetten uzak ve basit göreneklerden oluşan her şeye "gelenek" adını vermektedirler. Sonuçta; Geleneğin mevcut olmadığı yerlerde, onun yerini "sahte" gelenek almaktadır. Böylece göreneğin, Geleneğin zıddı olmakla kal-

17. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 75-77.
18. Bu Ekol'le alâkalı çok sayıda eser ve makale kaleme alınmış, bizzat Ekol mensuplarının neredeyse tüm kitapları tercüme edilmiş ve hâlen edilmektedir. *Tradition* ifadesi "Gelenek", *Traditionalist* ise Gelenekselci şeklinde tercüme edilmektedir. Biz de yaygınlıklarını göz önünde bulundurarak Gelenek ve Gelenekselci ifadelerini kullansak da özellikle Prof. Mustafa Tahralı'nın tercih ettiği *An'ane* ve *An'anevî* ifadeleri, yukarıda zikredilen *intikal* anlamı bakımından maksada daha uygun görünmektedir.
19. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 75.
20. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 101.

mayıp ayrıca Gelenek karşıtı bir bakış açısının yaygınlık kazanmasına da yol açtığı söylenebilir.[21]

Geleneksel olan beşer-üstü unsurlar içerirken, göreneksel olan tamamen beşerîdir. Görenek, Gelenekle olan irtibatını kopardığı için, zaman içinde Geleneğe yabancı unsurları da barındırmaya başlar. Bu tehlikeli durum, bireylerin başlangıçta basit alışkanlık gibi görünen bazı fiilleri benimsemelerine yol açmaktadır. Birey pasif hâle gelip dışarıdan her tür telkine açık olur. Geleneğe karşı olanlar da bu durumu lehlerine çevirip Geleneğin muhtemel bir yeniden inşasına engel olmada başarılı hale gelirler. Buna ilaveten, görenek önceleri Geleneğe ait bazı unsurları içererek tümüyle kutsal dışı addedilemeyecek bir konumda da olabilir. Daha sonra bu Gelenek kırıntılarının yerine tamamen yeni icat edilmiş "taklit"ler devreye girer. [22]

Guénon, içinde bulunduğu çağın öne çıkan özelliklerinden birinin, her şeyin aslından uzaklaşıp yozlaşması, tüm değerlerin tarumar edilmesi değil de bu neticenin ortaya çıkışına bizzat katkıda bulunması olduğunu dile getirir. Bunun en açık göstergesi, dildeki bozulmadır. Bu süreçte kelimeler gerçek anlamlarından uzaklaştırılıp aslına uygun olmayan bir biçimde kullanılmaya başlar. Burada aşina olunan bir yozlaşmanın ötesinde, söz konusu yozlaşma aracılığıyla kelimelerin niteliksel anlamları yok edilmekte ve yalnızca niceliksel bir anlam bırakılmaktadır. Anlam bağlamında, asıl yön değiştirilmiş olup kelime gerçekte hiç sahip olmadığı hatta yer yer karşıt bazı anlamlar edinir. Bu "kriz" de çağımıza özgü sapmaların arka planındaki gücün hedeflediği bir şeydir.[23] Farklı alanlarda, "gelenek" kelimesinin bireylerin kendi amaçları doğrultusunda kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bazı durumlarda safça bir anlayış eksikliğinin neden olduğu kullanımdan kaynaklanan bu yanlışlığın bazı "plan"ların işine geldiği gözden kaçırılmaması gerekli bir husustur. Guénon, öncesine oranla daha da yaygınlık kazanan bu yanlışlığın, Gelenekle irtibatlı şeylerin tahrip edilmesine yol açan "telkinler"den kaynaklanıp kaynaklanmadığı üzerinde durur. Asırlarca süren bu telkinler, Geleneğe karşı amansız bir mücadele sergileyen bir düşüncenin oluşumunu da beraberinde getirmiştir. Söz konusu telkinler, zaman geçtikçe gelenek karşıtı bir düşüncenin neşvünema bulmasına da neden olur. Ancak bu dengesizlik hâline karşı tepkiler de oluşacaktır. Ne var ki; bu tepkilerin hedeflerinin saptırılması, ancak Geleneksel düşüncenin istikametinin saptırılmasıyla mümkün olup modern düşüncenin tehlikeli silahlarından biri, işte bu noktada devreye girer: cehalet. Bir süre sonra Gelenek düşüncesi, düşünce sahnesinden bütünüyle silinmeye yüz tutar.

---

21. *A.g.e.* s. 29.
22. *A.g.e.* s. 30.
23. Guénon, *Niceliğin Egemenliği*, s. 245.

"(...) hatta gelenek fikri öylesine yok edilmiştir ki onu tekrar bulmayı yürekten isteyenler hangi tarafa yöneleceklerini bile bilmemektedirler. Dahası, onun yerine ve o ad altında kendilerine sunulacak bütün sahte fikirleri kabule son derece hazır gibidirler. Kimileri ise, açıkça gelenek düşmanı telkinlerle yanıltıldıklarını ve kendilerine bu şekilde empoze edilen inançların sadece bir yanılgıdan, bir düş kırıklığından ibaret olduğunu en azından belli bir noktaya kadar anlamış durumdadırlar."[24]

Guénon'a göre tepki, etkili olmaktan çok ötedir. Bu feci duruma ilişkin yazılan yazılarda çözüm adına sunulan vasıtalar orantısız, hatta çocukçadır. Yalnızca "eğitim-öğretim"le alâkalı veyahut "akademik" tasarılardır. Bu noktada sarf edilen çabalar takdire şayan olsa da medeniyetin karmaşıklığını daha içinden çıkılmaz hâle getirmeceklerdir.

Guénon, birkaç yerde Gelenek'i tüm ilimlerin menşei olup onları ihtiva eden en geniş anlamıyla dinin karşılığı olarak kullanır.[25] Her ne kadar "din" terimi için sabit bir terim mevcut olmasa da terimin etimolojisinden hareketle "din" (*religion*) kelimesi, "bağlayan" (*religare*) kökünden türemiştir. Rene Guénon, dinin insanları ulvî bir Prensip'e mi yoksa insanları insanlara bağlayan bir bağ mı olduğu sorularını sorduktan sonra, kadim dönemlerde din teriminin her iki anlamı da barındırdığı yargısında bulunur.[26] Ona göre din terimi, üç unsurun bileşimidir: akîde, ahlâk ve ibadet. Bu üç unsurdan herhangi birinin eksikliği durumunda dinin varlığından söz edilemez. Akîde, dinin entelektüel yönünü; ahlâk, sosyal yönünü; ibadet ise ayinsel yönünü teşkil eder. Dinin akîde yönü, saf entelektüalite seviyesinde değildir; zira bu durumda metafizik doktrin olması söz konusu olurdu.[27]

Guénon'a göre Batı düşüncesinde metafizik yön eksiktir. Bunun nedeni, Batı düşüncesinde Yahudi ve Yunan zihniyetinden tevarüs eden kimi sınırlamalara tâbi olmasıdır. Hint düşüncesi ise saf metafizik bir geleneği havidir.[28] Guénon'un bir Müslüman olduğu hâlde referanslarını bilhassa Hindu geleneğine yapmasının nedeni sıkça sorulan bir husustur. Guénon'un bu konudaki yaklaşımı, genelde Doğu'nun tahriften daha az etkilenmiş olmasıdır.[29] Ayrıca Batı'da kilisenin de bunalımdan payına düşeni aldığı göz önünde bulundurulduğunda, İslâm ya da Yahudilik gibi dinlerden verilecek referansların hâlihazırda dini arka plana atmış modern insan için çok çekici olmayacağını düşünen Gué-

24. *A.g.e.* s. 246-47.
25. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Mecmuası*, Nisan 1979, s. 31, not 1.
26. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 79.
27. *A.g.e.* s. 88.
28. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 77-78.
29. Bkz. Martin Lings, *Onbirinci Saat*, çev. Ufuk Uyan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 67.

non, bunun yerine kadim Geleneği muhafazada başarılı olduğunu iddia ettiği, Hindu ve Taoist geleneğe atıfta bulunmaktadır.[30]

İslâm bağlamında Gelenek iki yönü barındırır: dinî yön ve metafizik yön. Guénon'a göre dinî bakış açısı, hissî seviyede bir unsuru gerektirir. Oysa metafizik bakış açısı "saf entelektüel"dir. Bununla birlikte, Batı düşüncesi entelektüel olmayıp Batı'daki sözde entelektüalite ile metafizik arasında muazzam bir fark vardır.

Metafizik

Guénon, geleneksel tüm medeniyetlerin kökeninde "entelektüel sezgi" (*intuition*) ve "saf metafizik" yer aldığını sıkça dile getirmektedir.[31] Bunun reddedilmesi, beraberinde Geleneğe dair ne varsa tümünün inkârı anlamına gelecektir. Metafizik, eskilerin anladığı şekliyle tabiat ilimlerinin tümünü ifade eden "fizik" ötesi olup günümüzde bu ilimlerin indirgenmiş biçiminde yalnızca bir unsuru içeren fizik değildir. Bu bağlamda metafizik, küllî olanın veya küllî seviyedeki prensiplerin bilgisi olarak adlandırılabilir. Ancak Guénon, küllî oluşu nedeniyle metafiziği tanımlamanın söz konusu olmadığını belirtir. Çünkü tanım, yalnızca sınırlı şeyler için mümkündür. Metafizik ise sınırlı olmayıp kesin bir biçimde tanımlanamaz.[32]

Guénon Batı'daki metafizik algısını şu şekilde özetlemektedir:

Onların "metafizik" dediği şey, yalın aklî yapılardan, muhayyileye dayanan varsayımlardan veya katıksız bireysel düşüncelerden başka bir şey değildir. Bu yüzden; söylediklerinin büyük çoğunluğu sadece fiziki alanla, bir başka deyişle doğayla ilgilidir. Arada, doğrudan doğruya metafizikle ilgili bir mesele ortaya çıksa bile, "sözde metafizik" kategorisine sıkıştırılmasını sağlayacak bir işlemden geçirilmekte, böylece herhangi bir gerçek veya geçerli çözüme giden yol daha başından kapatılmış olmaktadır.[33]

Guénon, âdeti olduğu üzere uygun bir terim bulmak için etimolojiden yararlanır ve yan anlamları da hesaba katarak titiz bir seçimde bulunur. Metafizik için de, bilim (*science*) değil, marifet (*connaissance*) terimini kullanır. Zira, bilim cüz'i şeyleri konu alırken, metafizik küllî olanı ifade eder. Burada önem taşıyan diğer bir husus ise küllî ve cüz'i arasındaki zıtlığa tekabül ede-

30. Bkz. Mehmet Evkuran, "René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar", *Bilimname* X, 2006/1, s. 96-98.
31. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 77.
32. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 90.
33. Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 72

bilecek herhangi bir ayrımın bulunmayışıdır. İki ifade arasında bir bağıntı ya da simetrinin olmayışı, zıtlık olarak adlandırılabilecek her şeyin önüne geçer. İki alanın ulaştığı sonuçlar bakımından bir karşılaştırma da yapılamaz. Metafizik alan, farklı bilimlerin ulaşabilecekleri alanları aşar. Metafizik, adından da anlaşılacağı üzere fiziği aştığı için deney konusu dahi olamaz.[34] Metafizik, yalnızca metafizik olarak incelenebilir. Zira, kendisiyle özdeş olup objesi "bir"dir ve Hinduların ifade ettikleri gibi "ikiliksizlik"tir (*sans dualite*).[35] Küllî karakteri nedeniyle metafizikte "yeni" bir şey olması düşünülemez. Evrim (*evolution*) ve ilerleme (*progress*) gibi modern kavramlar, diğer alanlar için bir kıymet ifade etse bile metafizik için söz konusu değildirler. Çünkü metafizik, bunların bizzat reddi anlamına gelir. Metafizik bakış açısı bağlamında bir değişim söz konusu olmadığından, izafî ve mümkîn alanına giren değişken fikirler de metafizik için geçerli değildir. Metafizik gerçeklikler tartışılamaz; bir tartışma söz konusuysa, bunun nedeni aktarılma biçimleri ya da kavrayıştaki eksikliklerdir:

> Zira metafizik makûller, küllî mahiyetleri nedeniyle hiçbir zaman tamamen ifade, hatta tamamen tahayyül bile edilemez. Özlerinde, ancak saf ve 'biçimi olmayan' zekâ tarafından kavranabilir.[36]

Bu bağlamda metafizik, onu ifade için kullanılan kavramların sınırlayıcılıklarını da aşar. Tarif bakımından kullanılan kavramlar, yalnızca bir çıkış noktası işlevi görür. Guénon, özellikle Avrupa dilleri gibi Geleneği naklet-mede yetersiz olan dillerde metafiziği tarif için bir ihtiyat payı bırakılması gerektiğini düşünür. Guénon'a göre metafizik, rasyonelin ötesinde olmakla birlikte, akıl dışı da değildir. Beşer-üstüdür ve yalnızca cüz'i seviyeyi aşan bir yetiyle anlaşılabilir.

Guénon, özellikle Mısır'da ikamet ettiği süre içinde, modern çağın illetlerinden kurtulmak için inisiyasyonun zaruretine dair yazılar kaleme almıştır. Guénon'un hayatı bir bütün olarak ele alındığında, döneminin birçok düşünürünün aksine salt teoriye değil, pratiğe de büyük önem verdiği müşahede edilecektir. İnisiyasyon konusunda da aynı durum söz konusudur.

İnisiasyon (*Initiation*)

Guénon'a göre inisiyasyon, "temaşa ortamının oluşmasına yardımcı olan manevî akımın iletilmesi" olup mensuplarını "temaşaya yöneltebilen tüm top-

34. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 90-91.
35. *A.g.e.* s. 92.
36. *A.g.e.* s. 93.

luluk biçimleri" Geleneksel olarak adlandırılır. Temaşanın vuku bulması için, hazır oluş aşaması da, "metafizik tahakkuk" olarak nitelendirilir. [37]

İnisiyasyonların nihaî gâyesi birdir, ancak bu gâyeye ulaştıracak yollar çeşitli olabilir. Tevhid tektir (*et-Tevhidu vahidun*) kaidesi gereği, yollar arasında yalnızca yöntem farklılıkları söz konusudur. Gâyeye yaklaştıkça çeşitlilik arz eden bu yollar birleşme eğiliminde olup onların ortaya çıkmasında etkili olan bireysel farklılıklar da bir noktada yok olur. Gâye tek ise, yollardaki çeşitlilik bizzat Hakikat olan doktrinin aslî birliğine halel getirmez.[38] Hindu geleneğinde tek bir Yoga vardır ve onun tahakkuku için yollar ya da *marga*'ların çeşitli oluşu gibi, İslâmî inisiyasyonda yollar (*turûk*) da çeşitli olsa bile, aynı Hakikate ulaştırırlar.[39] Burada doktrin ve yöntem ayrımı önem taşır. Yoga'nın tahakkuku, doktrinin onları mümkün kılmasıyla gerçek ve saf bir bilgiye ulaşılması da doktrine dayalı olmalıdır.[40]

Yola çıkmadan, yolun mahiyet ve meşakkatinin bilinemeyeceği gibi, inisiyasyon yani *intisab* ve *irşad* sürecinin sırrı da mahfuz kalır. Kadim Geleneğin intikali, sadece bu sırrı alırlık (*receptivity*) kabiliyetini haiz olanlarca sürdürülebilir. Lügatlerde yalnızca bir kabul töreni şeklinde sunulan inisiyasyon, gerçekte bu başlangıcın yanı sıra yola özgü disiplinleri de ihtiva eden bütünsel bir süreci ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, ezoterik ya da sırrî bilgi, belli disiplinleri icra ederek, çeşitli mertebelere ulaşması öngörülen inisiyelere, yani *müntesip* ya da *müridl*ere inisiyatör ya da *mürşid* tarafından nakledilir. İnisiyelerin tecrübe ettikleri hâl ve tahakkuk ettirdikleri hakikatlerin tümüne *inisiyasyon* adı verilir.[41]

Guénon'a göre, inisiye olan kişinin hâli ile ilksel hâl (primordial state) arasında sanıldığının aksine, ara seviyeler vardır. Zira ilksel hâle ulaştıran yol, "küçük sırlar" yolu olup hayli uzundur. Bu nedenle yolu izleyenlerin yalnızca küçük bir bölümü sona ulaşır. Dolayısıyla; herkesin yolda ilerlerken aynı noktada oluşu; makûl değildir.

Çağımızda apaçık bir güçlük arz eden şey, inisiyatik bir bağlanma olmayıp irşad vazifesini layıkıyla yerine getirebilecek bir rehber bulabilmektir. Eğer böylesi bir mürşid yoksa, inisiyasyon geçerli olabilse de *bilfiil* de-

---

37. Christophe Andruzac, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları 2005, s. 30; ayrıca bkz. Abdullah Başaran tarafından kaleme alınan http://www.academia.edu/416400/Rene_Guenonda_Gelenekselcilik başlıklı yazı.
38. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 99.
39. *A.g.e.* s. 99.
40. *A.g.e.* s. 100.
41. Bkz. Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar*, "Önsöz", çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2003, s. 7-8.

ğil, *bilkuvve* kalır. Modern dönem, önceki dönemlere oranla daha çok sayıda irşad iddiasında bulunan vasıfsız kişiye tanıklık eder. Bu sözde rehberler, yer yer anormal bir psişik yapıya sahiptirler. Yola gireceklerin böylesi sapmalara karşı uyarılmaları şarttır. Bu sahte rehberler arasında kendilerinde manevî bir yetke olduğuna inananlar yanında az da olsa samimi olanlar olabilir ki bu durum onların bilinçsizlikleri nedeniyle daha da tehlikelidir.[42] Öte yandan, psişik ve manevî olan birbirlerinden ayrı olup bu sahte rehber veya üstadların bazı "güç"lerin ve olağandışı "olay"ların çekiciliği nedeniyle başarılı olmaları da olasıdır.

Guénon, bir geleneksel tarza bağlı olmadan ve tarzların ortaya koyduğu kaidelere uymadan, yukarıda iddia edilen vasıfların elde edilemeyeceğini kaydeder. Bu sahte üstadlar, adi birer sahtekâr veya inisiyasyonun ne olduğunu bilmeyen gafiller olabilir. Hakiki mürşidlerin tam bir manevî kemâle ulaşmaları daima zorunlu da değildir. Müridin inisiyasyonunun başlangıç safhalarında ona rehberlik etmede bundan daha azı kâfi olabilir. Bu hakiki rehberlerin müridlerine artık kâfi olmadıkları bir durum söz konusu olduğunda, onları ya kendi mürşidlerine veya diğer bir mürşide göndermeleri olağandır. Müridin ilk mürşidinin manevî seviyesini aşması mümkündür. Hakiki inisiyasyonda rekabet veya kıskançlığa rastlanmaz. Ne var ki sahte üstadlar, rekabet ve kıskançlık içindedirler ve inisiyasyon konusunda sayıca az olan bilgi sahiplerinin bu sahte üstadları ifşa etmeleri zorunludur.[43]

Sahte "üstad"lar, telkine açık bu kimseler üzerinde etkide bulunan "kara büyücüler"dir. Karşı inisiyasyon, kendilerine inananları *pasif* hâle getirip keyiflerince kullanmaya çalışır. Öte yandan, bir bütün olarak inisiyasyon pasiflikle asla bağdaşmaz. İnisiyasyon, onu tahakküm altına alabilecek şeylerden varlığı kurtarmayı hedefler. Sahih bir inisiyatik oluşumda, hipnozvâri pasifliği çağrıştıracak yöntemlere cevaz yoktur. Ayrıca inisiyasyon ya da metafizik tahakkukun getirisi olan hâllere ulaşıldığında, inisiyenin "kendi kendisine telkinde bulunması"nın önüne geçmek için aktif kalması zorunludur.[44] Guénon'a göre pasiflik, yalnızca Prensip karşısında kabul edilebilir. Kimi inisiyatik yollarda, guru'ya (mürşide) tam bir teslimiyetin gerekli olduğu itirazına gelince, burada müridin kendi rızasından kaynaklanan bir teslimiyet bulunmaktadır. Ondan habersiz bir dayatmanın neden olduğu bir bağlılık söz konusu olamaz. Guénon mürşidle alâkalı olarak şu tespitlerde bulunmaktadır:

Mürşid, gökyüzünde "yıldız gibi", yani tamamen karanlık bir yerde gözüken ve müride telkinler göndermek için bir nevî "telepati" etkisi uyandıran,

---

42. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 122.
43. *A.g.e.* s. 124.
44. Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar II*, s. 122.

bu telkinleri alan müridin onların kendisine nereden dahi geldiğini bilmediği meçhul bir kişi değildir. Ayrıca bu teslimiyet, sadece basit bir "pedagojik" vasıta özelliği taşır, eğer deyim yerindeyse, tamamen geçici bir zorunluluktur; gerçek bir manevî mürşid onu hiçbir zaman asla kötüye kullanmayacak, suiistimal etmeyecek, tam tersine mümkün olduğu kadar kısa zamanda müridi ondan kendisini kurtarabilmesi için ondan yararlanacaktır.[45]

Tasavvuf ya da İslâm Ezoterizmi

Guénon için Batı dillerinde kullanılan "*mysticism*" terimi, "*Tasavvuf*"u karşılamaktan oldukça uzaktır. Zira Mistisizm Hıristiyanlığa özgü olup tanımı incelendiğinde, açıkça zâhirî alanla bağlantılı olduğu ve saf hakikat bilgisiyle bağlantısız olduğu görülür. Kimilerinin kullanageldiği "*sufism*" terimi ise esasen belli bir ekolü çağrıştırmaktadır. Daha dar bir anlamda yolları, yani tarikatları ifade etmektedir. Tasavvufun hakikatin yanı sıra hakikate ulaştıran yolları da içermesi nedeniyle, Guénon, *Tasavvuf*un karşılığı olarak "inisiyasyon" terimini münasip görmektedir.[46]

Zâhir ve bâtın ayrımı, diğer geleneksel öğretilere nazaran İslâm'da en açık biçimde görülmektedir. Zahirî (*exoterique*) boyut Şeriat'la ifade edilirken, bâtınî (*esoterique*) boyut, Hakikat terimiyle ifade edilmektedir. Şeriat, herkese açık bir alan olup hakikat ise yalnızca ona kabiliyetli bir zümreye hastır. Buradaki ayrım, eşyanın tabiatı uyarınca kişilerdeki niteliklerin yanı sıra yeteneklerin farklı seviyelerde oluşu nedeniyledir. Guénon, sembolik dilin önemine hâkim olan[47] ve Haç Sembolizminde olduğu gibi bu hâkimiyetini bir çok yazıda dile getirmiş biri olarak ezoterik ve egzoterik kavramlarının ihtiva ettiği anlamları daha somut bir biçimde ortaya koymak için, klasik Tasavvuf literatüründeki "kabuk ve öz" (*el-kişr ve'l-lüb*) ya da "kemik ve ilik" (*el-cism ve'l-müh*) terimlerinden de yaralanmaktadır. Tasavvuftaki Şeriat, Tarikat ve Hakikat üçlüsü için daire ve merkez analojisine de başvurur.

Şeriat, Batı dillerinde dinî (*religieux*) olarak adlandırılan her şeyi kapsar. Hakikat ise saf bilgi olup Şeriat'a, sahip olduğu derin anlamı veren de bu bilgidir.[48] Daire analojisine yeniden dönecek olursak, dış çember Şeriat'ı, dairenin

---

45. *A.g.e.* s. 122-123.
46. Bkz. René Guénon; *İslâm Tasavvufu*, çev. Mustafa Tahralı, Kubbealtı Akademi Mecmûası, Ocak 1985, İstanbul, s. 8.
47. Lings, *Onbirinci Saat*, s. 69.
48. Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakışlar*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 31-32.

merkezi Hakikat'i, çemberden merkeze uzanan yarıçap ise Tarikat'ı sembolize eder. Çemberin üzerinde merkeze ulaşan sonsuz sayıda yarıçap ya da *turûk* (tek. *tarik*; yol) bulunur ve sonsuz sayıda olmaları, insanların farklı nitelik ve yetenekleri nedeniyledir. Bu yüzden; "Allah'a giden yollar, Âdemoğlunun nefesi sayısıncadır" (*Et-turûku ilallâhi bi-adedi enfâsi'l-halâik*) denmiştir. Başlangıçtaki bireysel farklılıklar, kulun sınırlılıklarından kaynaklanır ve merkeze ulaşınca yerlerini İlâhî Sıfatlara vermek (*bekâ*) sûretiyle yok olur (*fenâ*); kul kendinde bu sıfatlarla özdeşleşince, sözü edilen farklılıklar tamamen ortadan kalkar; zira Guénon'un sıklıkla dile getirdiği gibi Tevhid tektir (*et-Tevhidu vahidun*).

Bir kişinin "ben sûfiyim" demesi, o kişinin cehaletini ortaya koyar. Zira yoldaki kemâlât, kişinin kendisini bu şekilde nitelemesinin önüne geçer. Buradan hareketle, yolda kemâle erişme, sûfi ile Rabbi arasında bir "sır" olup söz konusu kişiyi tanımlarken "mutasavvıf" teriminin kullanımı daha uygun görünmektedir.

Geleneğe göre zâhirî ve batınî yollar, bizzat Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarından neşet ederler. Dolayısıyla da Tasavvuf, İslâm'a sonradan ilave edilmiş olamaz. Tasavvufî düsturlar göz önüne alındığında, bizzat İslâm'ın özüyle ilişkili oldukları müşahede edilecektir. Buna ilaveten Tasavvuf, bu terimin ortaya çıkışından önce herhangi bir isimle ya da bir ismi olmaksızın mevcut da olabilir. Sahih bir tarikatın olmazsa olmazı, model aldığı Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sahih bir "*silsile*"dir. Tarikatlar, zamanla kendilerine özgü yöntemler belirlemişlerdir. Tasavvufî düsturların kökeni Kur'an'dır ve referansları ise ancak Kur'an'da mündemiç olan hakikatler uyarınca anlaşılmalıdır. Burada asıl olan, İslâm'ın zâhirî ve bâtınî yönlerinin hiç bir durumda karşıt olamayacağıdır:

> Çünkü bâtınî yön, bilakis, temelini ve gerekli dayanak noktasını zahirî yönden almaktadır. Bunlar, esasında aynı ve tek bir öğretinin iki ayrı yüzünden veya iki ayrı görünümünden başka bir şey değildir.[49]

SONUÇ

Guénon'la alâkalı olarak kronoloji hesaba katılmadan yapılan değerlendirmeler, eksik çıkarımlara yol açacaktır. Guénon'un gençlik yıllarında okültist hareketlere olan ilgisi, kısa bir süre ilişkide olduğu Hindu *Advaita* Ekolü mensupları, aralarından bazılarının Sorbonne'da ders verdiği Katolik çevre, Guénon'un zihninin evrilmesinden ziyâde, onun sürgit Ezelî Hikmet arayışındaki aşamalar olarak görülebilir. Dahası, bu süreçler teorinin yanı sıra pratiğe tanık

49. Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakışlar*, s. 35.

olmasını da kolaylaşırmıştır. Metafiziğe meyyal olan fıtratı, Guénon'a en karmaşık meselelere yüzeysel olmayan bir yaklaşım imkânı vermiştir. Martin Lings'e göre, Guénon'un eserlerini okumak, beşer-üstünü konu edinmiş olan metafizikle ilgilenmek demektir.[50] Değişmez olan tek Hakikat'e ilişkin edindiği birikim ve muhayyilesi ona bir tür güven de sağladığı için yazılarında "daha önce de bir çok kez ifade etmeye çalıştığımız gibi" kabilinden ifadeleri de üzerinde durabileceği sağlam temellere erişmiş olduğunun göstergesidir. Gelenekselci Ekol'ün diğer büyük temsilcileri gibi –sözgelişi Frithjof Schuon- açık ve aforizmik yazmak yerine, ulaştığı sonucu doğrudan ve kısa bir biçimde sunmayan bir üslûp kullanır. Modern düşüncenin belli bir meseledeki yetersizliğini, ardındaki olumsuz "plan"ları, Gelenek'in işaret ettiği değişmez Prensip'i belirttikten sonra asıl meseleye yönelir. Sıkça dile getirdiği modernizmin illetleri ve sahte düşünceleriyle alâkalı tespitleri, geleneğin maruz kaldığı saldırının boyutlarını göstermesinin yanında Guénon'un keskin tahlil kabiliyetini de ortaya koymaktadır; zira karşı gelenek ve sahte inisiyasyon gibi dürüst olmayan kumpaslar, Hakikat'e ulaşması mümkün olan, ancak bu sahte oyalayıcılar nedeniyle fasit bir daire içinde bocalayan kavrayış sahiplerinin de dramını gözler önüne sermektedir. Guénon'un ele aldığı konular, bilhassa metafizik, bu konulardaki birikimleri yeterli olmayan kimseler erişimi güçleştirmektedir.

Guénon'u eleştirenlerden bazıları, onun geometrik, hatta matematiksel soyutlukta yazdığını ifade ederlerken Gelenekselci Ekol'e mensup Gai Eaton, Guénon'da, "Fransız entellektüalitesi kılıcının jilet keskinliğine ulaştığı" eleştirisinde bulunur.[51] Öte yandan Ekol'ün diğer bir sözcüsü Frithjof Schuon, Guénon'un bu alandaki büyüklüğünü kabul etmesine karşın yazılarında duygusal, hatta psişik bir boyutun bulunmayışını dile getirerek "bedeni olmayan bir göz" benzetmesinde bulunur.[52] Okuyucular da Guéon'un eserleriyle özellikle ilk karşılaşmalarda bir şaşkınlık tecrübe ederler; zira ilk bakışta kolayca özümsenemeyecek denli yoğundurlar. Modern dönemin tanıklık ettiği kargaşanın kesafeti nedeniyle, Guénon'un ortaya koyduğu eleştiriler de amansızdır; neredeyse bir savunma saikıyla yazılmışlardır.[53] Yazılarındaki bu güçlük konusunda, André Gide şu itirafta bulunur:

> "Keşke Guénon'u gençliğimde tanısaydım!... Artık çok geç; iş işten geçti. Katılaşan zihnim kadimlere ait hikmetin kurallarına riayet etme konusunda tıpkı bedenimin Yogilerce tavsiye edilen sözüm ona "rahat" pozisyona riayet etmede olduğu gibi uyum güçlüğü çekiyor... doğrusunu söylemek gere-

50. Lings, *Onbirinci Saat*, s. 69.
51. Gai Eaton, *The Richest Vein*, Faber&Faber, Londra 1949, s. 184.
52. W. Perry, *Coomaraswamy: The Man, Myth and History*, s. 163.
53. Oldmeadow, Traditionalism, s. 21.

> kirse, bireyin onların arzuladığı Ezelî Varlık'ta asimile olmasını dilemekte bile hakikaten sıkıntı çekiyorum... umutsuzca sınırlarıma tutunuyor ve tüm tahsilimin tanımlamaya özen gösterdiği o dış hatların ortadan kayboluşuna yönelik bir antipati hissediyorum... Ben Descartes ve Bacon'ın tarafındayım ve burada duracağım. Bununla birlikte, Guénon'un kitapları olağanüstü..."[54]

Guénon çok sayıda kitap ve makale kaleme alsa da kendi hayatıyla alâkalı ayrıntılı bilgi vermekten kaçınmıştır. Öyle ki kendisiyle Mısır'da sıkça görüşen Martin Lings bile onun kendisiyle alâkalı olarak konuşmaktan haz etmeyişine saygı göstererek soru sormaktan kaçındığını belirtmiştir.[55] Guénon'u yakından tanıyan diğer bir düşünür olan Whitall Perry, bu "sade ancak müşfik şahsiyetin... kavranamaz ve mesafeli" metafizik üstadının yazdığı eserlerin onun ulaştığı üst seviyeye tanıklık ettiğini, ancak şahsî hayatının daima geri planda kaldığını ifade eder. Mısır'daki ikameti esnasında hayli sakin bir hayat sürmüş ve "(...) ismini öylesine saklı tutmuştur ki yazılarını hayranlıkla okuyan bir hanım, yıllardır Şeyh Abdülvahid Yahya olarak bildiği muhterem kapı komşusunun gerçekte René Guénon olduğunu fark ettiğinde hayretler içinde kalmıştır."[56]

Ömrünü hikmet arayışına adamış olan Guénon'un kendini bilme hususunda söyledikleri, Hakikat arayışında olanlara bir yol gösterici işlevi görmektedir:

> İnsan kendisini bilerek, "deruni öz"üne, yani varlığının merkezine ulaştığında Rabbini de bilmiş olur. Ve Rabbini bildiğinde, aynı zamanda –O'ndan gelen ve O'na dönen- her şeyi de bilmiş olur. Her şeyi, Muhyiddin İbn-i Arabî'nin deyişiyle; "onun dışında kesinlikle hiçbir şeyin bulunmadığı" (zira hiçbir şey Sonsuz'un dışında bulunamaz)– İlahî İlke'nin yüce birliği içinde kavrar.[57]

KAYNAKÇA

A. Gide, The Journals of André Gide, c. IV, 1939-1949, Secker&Warburg, Londra 1951.

Christophe Andruzac, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları 2005.

---

54. A. Gide, The Journals of André Gide, c. IV, 1939-1949, Secker&Warburg, Londra 1951, İng. çev. J. O'Brien, Ekim 1943, s. 226; ayrıca bkz. Oldmeadow, *a.g.e.* s. 22.
55. Lings, *RenéGuénon*, s. 26.
56. W. Perry, Coomaraswamy: "The Man, Myth and History" *SCR* XI, iii, 1977, s. 160.
57. Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 52.

DİA, *Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon) Maddesi,* Mustafa Tahralı, c. 1.

Gai Eaton, *The Richest Vein*, Faber&Faber, Londra 1949.

İbrahim Kalın, "René Guenon", *Center for Islam and Science, Resources on Islam and Science*, (http://www.cis-ca.org/voices/g/guenon.htm).

Kenneth Oldmeadow, *Traditionalism*, Sri Lanka Institute of Traditional Studies, Colombo 2000.

Martin Lings, "René Guénon", *Sophia*, c. 1, no 1, Indiana 1995.

——— , *Onbirinci Saat*, çev. Ufuk Uyan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002

Mehmet Evkuran, "René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar", *Bilimname* X, 2006/1.

Mustafa Tahralı, "Batı'daki İhtida Hadiselerinde Tasavvufun Rolü", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, 9 Eylül Üniversitesi 16-18 Eylül 1985*, İzmir.

———, René Guénon; "İslâm Tasavvufu", çev. Mustafa Tahralı, Kubbealtı Akademi Mecmûası, Ocak 1985, İstanbul.

Paul Chacornac, La Vie Simple de Guénon, *Editions Traditionnelles*, Paris 1958.

The Essential René Guénon, Ed. John Herlihy, World Wisdom, Bl: Indiana 2009.

René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, Önsöz, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

———, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

———, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar I-II*, çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2003.

———, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakışlar*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.

——— , *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

———, *Manevi İlimlere Giriş*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

———, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1979.

———, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.

W. Perry, Coomaraswamy: The Man, Myth and History" *SCR* XI, iii, 1977.

ÇOK YÖNLÜ BİR OSMANLI CUMHURİYET AYDINI: ÖMER RIZA DOĞRUL

Ali Akpınar*

GİRİŞ

Aslen Burdurlu olup Mısır'a yerleşmiş bir ailenin çocuğu olan Ömer Rıza Doğrul (1893-1952), bir Osmanlı-Cumhuriyet aydınıdır. O, iki dönemin birikimine sahip çok yönlü bir kişidir. Doğu ve Batı dillerini iyi derecede bilen ve her iki kültürden de eserler tercüme eden Ö. Rıza, bir bilim, düşünce ve siyaset adamıdır. 14 Mayıs 1950 seçimlerinde milletvekili seçilmiştir. Bilimle meşgul olması, onu sosyal ve siyasal olaylardan koparmamıştır. Akılcı yaklaşımlarıyla pek çok dinî konuya yeni açılımlar getiren ve geçimini kalemiyle sağlayan Ömer Rıza, pek çok telif ve tercüme esere imza atmıştır. O, uzun yıllar basım ve yayın işleriyle uğraşmış, çok sayıda dergi ve gazetede yazılar yazmış, dergi editörlüğü etmiş bir aksiyom adamıdır. Mehmet Akif'in damadı olarak onunla karşılıklı fikir alışverişinde bulunan ve ondan uzak kaldığında onunla yazışmalarını sürdüren Ömer Rıza, günümüz genç bilim adamları için önemli bir model kişiliktir.

HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Ömer Rıza, aslen Burdurlu ama Mısır'a yerleşmiş bir ailenin çocuğu olarak Kahire'de doğdu. Tahsilini Ezher Üniversitesi'nde tamamlayıp Mısır'da gaze-

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [e-posta: lakpinar1@gmail.edu.tr]

teciliğe başladı. Kahire'de yayınlanan *es-Siyâse* ve *eş-Şa'b* gazetelerinde; İstanbul'da yayınlanan *Tasvîr-i Efkâr*, *Tevhîd-i Efkâr*, *Sebîlü'r-Reşâd* ve *Vakit* gazetelerinde yazılar yazdı. 1915'te İstanbul'a geçerek yazarlığını sürdürdü. Mehmet Akif'in kızı Cemile Hanım'la evlendi. *Vakit* Gazetesi'nde yayımladığı Türkiye-Mısır ilişkileri hakkındaki yazılarından dolayı 1925'te İstiklal Mahkemesi'nce tutuklandı, bir müddet sonra serbest bırakıldı. 1940'ta Eşref Edip, İ. Hakkı İzmirli ve Kamil Miras ile birlikte çıkarmaya başladıkları *İslâm Türk Ansiklopedisi* ve *Mecmua*sında çok sayıda madde ve makale yazdı. 1940–1950 yılları arasında *Cumhuriyet* Gazetesi'nde günlük siyasî yazılar yazdı. İstanbul Radyosu için İslâm dünyası hakkında siyasî icmaller/özet bilgiler hazırladı. 1947–1948 yılları arasında dinî, fikrî muhtevalı *Selâmet Mecmuası*'nı çıkardı. 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'den Konya milletvekili seçildi. Büyük Millet Meclisi Dış İşleri Encümenliği'nde görev alıp çok önemsediği İslâm ülkeleriyle kurulan ilişkilere öncülük etti. Türk-Pakistan Kültür Cemiyeti'ne başkan seçildi. Hayatını kalemiyle kazanan nadir yazarlardan biri olan Ömer Rıza, uzun süren bir hastalık döneminden sonra 13 Mart 1952 de İstanbul'da vefat etti. Mezarı Edirnekapı Şehitliği'ndedir.[1]

Ömer Rıza'nın yaşadığı dönem Osmanlı ve Cumhuriyet çizgisinin kesiştiği, iki kültürün birbiriyle hesaplaştığı bir devredir. Katıldığı savaşlardan güç, toprak, itibar ve en önemlisi; yetişmiş pek çok insanını, beyin gücünü kaybederek çıkmış ve geldiği noktada geçmişini sorgulayan bir toplumda yetişen biri olan Ömer Rıza, çeşitli alanlarda gerçekleştirilen değişim sürecini bizzat yaşamış, çok kültürlü bir aydın olarak bunları değerlendirmiş ve her iki süreçten de önemli ölçüde etkilenmiştir. Bütün bu özellikler Ömer Rıza'nın ilmî kişiliğine de yansımıştır. Onda hem Osmanlı Dönemi'nin birikimi hem Batı kültürünün akılcılığı ve hem de Cumhuriyet Dönemi'nin kazanımları bir araya gelmiştir. Bütün bunları, onun eser ve fikirlerinde görmemiz mümkündür.

ESERLERİ

Kur'ân ile ilgili çalışmaları

1. *Kur'ân Nedir?* İstanbul, 1927: Kur'an akâidi, ahlâkı, lisanı, tercümeleri ve tarihi ile Kur'an'ın yüceliği hakkında Avrupa ve Amerikalı araştırmacı ve düşünürlerin görüşlerinin yer aldığı bu çalışma şu ana başlıklardan oluşmaktadır: *Kur'ân nedir? Kur'ân nasıl toplandı ve nasıl tertip*

1. Mustafa Uzun, "Doğrul Ömer Rıza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IX, 489.

edildi? Kur'ân'ın tarih-i intişârı, Kur'ân'ın tab' olunan Arapça nüshaları, Garp ve Şark lisanlarında Kur'ân Tercümesi, Avrupa müsteşriklerine ve âlimlerine göre Kur'ân, Esâsât-ı Kur'âniyyenin tevlîd ettiği neticeler.

2. *İslâm'ın Özü ve Kur'ân'ın Ruhu*, İstanbul, 1946: *Allah ve insan, cemiyet hayatı, iman ve adalet, düşmanlık, mes'ûliyet, peygamberler ve ümmetler, insanlığın karşılaştığı tehlikeler* gibi çeşitli konulardaki âyetlerin tercümesinden oluşan bir eserdir.
3. *Hz. Muhammed ve Kur'ân-ı Kerîm,* John Devoport'tan çeviri, İstanbul, 1928: Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i öven ve onlara yöneltilen eleştirilere cevaplar veren bir çalışmadır.
4. *Kur'ân'dan İktibaslar,* Muhammed Ali'den çeviri, İstanbul, 1934, 1982: İniş sırasına göre âyetlerin sıralanmasıyla oluşan konulu bir Kur'an çalışmasıdır. Çalışmada şu ana konular yer alır: *Allah'ın sıfatları, İnsanın tekâmülü, aile hayatı, medenî hayat, devlet hayatı, Fikrî inkişaflar, Ahlâkî inkişaflar, İnsan rûhunun Allah ile râbıtası, Vahy-i İlâhî, Daha yüksek hayat, İlâhî vahyin insânî cephesi, Kur'ân-ı Kerîm.* Muhammed Ali'nin bu konularla ilgili âyetleri iniş sırasına göre sıraladığı bu çalışmada, Ömer Rıza da âyetlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için gerekli gördüğü yerlerde kısa açıklamalar ilave etmiştir.
5. *Kur'ân'dan Âyetler ve Nesirler,* İstanbul, 1944: Ömer Rıza, bu eserde Mehmed Akif 'in bazı Kur'an sûre ve âyetlerinin tefsirine dair çeşitli yerlerde yayınlanmış yazılarını ve çeşitli vesilelerle yapılmış sohbetlerini derlemiştir. Ömer Rıza, Akif'ten derlediği bu çalışmaya kendi yaptığı Fâtiha Sûresi ve Kevser Sûresi tefsirini eklemiş, ayrıca eserin bölümlerine önsöz ve girişler koymuştur.
6. *Tanrı Buyruğu,* İstanbul, 1943, 1947, 1955, 1980. Ömer Rıza'nın bu alanda en önemli çalışmasıdır. Onun '*Tanrı Buyruğu*' adlı meal-tefsîr çalışmasını kaleme aldığı dönem, bir taraftan Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesine çok da sıcak bakılmadığı ve bu konuda tartışmaların giderek siyasallaştığı, Cumhuriyet Dönemi'nde Kur'an tercümelerinin yeni yeni başladığı bir devredir. Bu yüzden onun bu çalışması büyük önem arz etmektedir. Şöyle ki; Türkçede basılan ilk Kur'an tercümesi Ayıntablı Mehmed Efendi'nin 1257/1841'de Bulak Matbaası'nda Arap harfleriyle basılan '*Tefsîr-i Tibyân*' tercümesidir. Cumhuriyet Dönemi'nde yapılan ilk Kur'an tercümeleri cümlesinden olarak Şeyh Muhsin-i Fânî mahlaslı Hüseyin Kazım Kadri'nin '*Nûru'l-Beyân*'ı (1924); Hıristiyan Araplardan Zeki Megamiz'in tercümesi (1926); 1907'de bir komisyon tarafından tedkîk edilen ve Süleyman Tevfîk tarafından hulâsa edilen '*Tafsîlu'l-Beyân*'; Cemil Said'in Fransızcadan yaptığı tercüme (tarihsiz) sa-

yılabilir. Bunların hepsi Arap harfleriyle basılmışlardı. Latin harfleriyle ilk basılan tercüme ise, 1927'de Arap harfleriyle basılan, İzmirli İsmail Hakkı'nın *'Maâni'l-Kur'ân'* adlı eseridir. Bundan sonra 1934'te basılan Ömer Rıza'nın *'Tanrı Buyruğu'* adlı çalışması ile Elmalılı Hamdi'nin 1935–1938 yılları arasında basılan *Hak Dini Kur'ân Dili* gelmektedir.[2] Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Ömer Rıza'nın adı geçen eseri, bu alanda yapılan çalışmaların ilklerindendir. Ömer Rıza, kayınpederi olan ve Kur'an tercümesi konusunda yetkinliği herkesçe tescil edilen Mehmet Akif (1873–1936) ile birlikte uzun yıllar beraber olmuş, Akif, Kahire'de iken vefat günlerine kadar sürekli onunla yazışmış ve Akif'in, *"Geleceğin büyük muharriri, o benden güzel yazıyor, o feyyaz kalemi daha pek çok eşsiz eserler vücûda getirir."*'[3] şeklindeki sitâyişlerine mahzar olmuş bir kimsedir. Muhtemeldir ki o, Kur'an çeviri çalışması konusunda da Akif'den yararlanmış, onunla fikir teatisinde bulunmuştur. Zira Ömer Rıza 1934'te *Tanrı Buyruğu*'nu neşrettikten iki yıl sonra Akif vefat etmiştir. Akif'in ömrünün son günlerine kadar Kur'an mealiyle ilgili olarak çalıştığı[4] bilinmektedir.

Ömer Rıza, adı geçen çalışmasında pek çok çağdaş Doğu ve Batılı bilim adamından yararlandığı gibi M. Mehmed Ali'den de yararlanmış, onun görüşlerine eserinde yer vermiştir. Ömer Rıza'ya göre M. M. Ali, Ehl-i Sünnet camiasının dışında değildir. Ömer Rıza, bu çalışmasında geleneksel söylemlerin dışında kimi akılcı yaklaşımlara yer vermiştir. Bilimsel yaklaşım açısından Ömer Rıza'nın tartışılan Mason olup olmadığı konusu ile *Tanrı Buyruğu* adlı çalışmasını ayrı değerlendirmek gereklidir. Ömer Rıza'nın çeşitli eleştirilerin hedefi olmasında, bizce öncelikli olarak şu maddeler göze çarpmaktadır:

1. *Onun politikaya atılmış olması:* Ömer Rıza, 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Konya milletvekili olmuştur. Çok partili demokratik hayata geçişin gerçekleştiği bu dönemde Türkiye'de şimdikinden daha fazla politik çekişmelerin, sürtüşmelerin ve kutuplaşmaların olduğu bir gerçektir. Ömer Rıza da bu çekişmelerden nasibini almıştır.
2. *Basın yayın işleriyle uğraşması:* Ömer Rıza, ömrünün büyük bir bölümünü basın hayatında, hem de ön saflarda geçirmiş bir kimsedir. Sürekli olarak, basın hayatında yazılar yazan, gazete ve mecmualar çıkaran aktif bir kimseyi sevenler ve destekleyenlerin olacağı gibi, ondan ve

---

2. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi,* V, 1927-1931; Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi,* s. 99-122.
3. Bkz. Rukiye Öner Kuloğlu, *Ö. R. Doğrul'un Hayatı, Eserleri ve 'Tanrı Buyruğu' Adlı Tefsîri,* s. 112-14.
4. Bkz. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi,* V, 1931-135.

yazılarından hoşlanmayanlar ve onu eleştirenlerin de olması medyatik olmanın kaçınılmazlarından olsa gerekir.

3. *Mason olup olmadığı konusundaki tartışmalar:* Ömer Rıza, hayatında mason dernekleriyle doğrudan ilişki içerisine girmiştir. Onun "Ana Davalarımız ve Prensiplerimiz' adıyla Kültür Muhipleri mahfilinde verdiği konferansın basılı metninde, masonluğu ahlâkî bir müessese olarak gördüğünü, her masonun bir din sahibi olması gerektiğini, milleti ahlâkî düşüşten bu cemiyetin kurtaracağını iddia etmesi, masonluğa bakış açısını göstermektedir.[5] Ömer Rıza, kendisi ve Ahmed Hamdi Akseki hakkında basında çıkan iddialara cevap verirken şunları söyler: *"Onlar benim hakkımda, 'müsteşrikler mezhebindendir, masondur ve işi gücü İslâmiyet'i yıkmaktır.' tarzında yâveler yumurtluyorlar. Şahsıma yönelik bu iddiâlar ve iftiralar, bizi zerre kadar rahatsız etmez."*[6]

   Günümüzde olduğu gibi geçmişte de, şeyhülislâmından[7] şehzâdesine, siyasetçisinden ekonomistine pek çok meşhur kişi masonlukla ilgilenmiş yahut çeşitli sebeplerden dolayı kendisini masonlukla ilgilenme zorunda hissetmiş, örgütün kimi faaliyetlerinde rol almış yahut da masonlukla bir ilgisi olmadığı hâlde masonlukla itham edilmiştir. Bu sebepler arasında kişisel ve toplumsal hizmetlerde dernek imkânlarından yararlanma, birtakım pâyeler elde etme, bir yerlere gelme gibi şeyler sayılabilir. Ömer Rıza'nın adı geçen derneklerle ilişkisini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Üstelik Masonluk gibi teşkilatların o dönemlerde, bugünkü kadar deşifre edilmediği de bir gerçektir. Onun bu ilişkisi, çeşitli eleştirilere neden olmuşsa da, onun *Tanrı Buyruğu* başta olmak üzere Kur'an çalışmalarında masonluğun etkisinin olduğunu söylemek mesnetsiz bir iddiadan öteye geçmez.

4. *Eserlerinde Doğu ve Batı kaynaklarından yararlanmış olması:* Ömer Rıza, Doğu kaynakları yanında, Batı kaynaklarını da çok iyi bilen, onlar-

---

5. Bkz. Uzun, "Doğrul Ömer Rıza", 490.
6. Ömer Rıza, "Kızıl Münafıklara Karşı En Son Sözümüz", *Selâmet Mecmuası*, sayı:19, s. 3.
7. Bir örnek verecek olursak, son Osmanlı Şeyhülislâmlarından Musa Kazım Efendi, farmason olmakla suçlanmıştır. Nitekim onun azlinden sonra tekrar meşîhata tayini teklif edilince Sultan Reşâd sâbık şeyhülislâma, Musa Kazım Efendi'nin önceki meşî'hatında farmason olduğuna dair Saray'a pek çok mektuplar geldiğini söyleyerek teklifi kabul etmemiştir. (Bkz. Ali Fuad Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, s. 122.) Oysa bu söylentilerden bir hayli rahatsız olduğu anlaşılan Musa Kazım Efendi, kendisinin yayınladığı beyannâmede "İslâm dinine muhalif olup da bana isnâd olunan her bir mezheb veya mesleği kemâl-i şiddetle reddederim." diyerek bunları tekzip etmiştir. Bkz. "Beyannâme", *Sırât-ı Müstekîm*, Sayı 169, s. 197-198.

dan yararlanan bir ilim adamıdır. O, müsteşriklerin İslâm'ın leh ve aleyhinde söylediklerini yakından izlemiş ve onları eserlerinde değerlendirmiştir. Onun bu çok yönlü araştırmacılığı, tek yönlü çalışanlar tarafından eleştirilmesine neden olmuştur.

5. *Geleneksel söyleme aykırı olarak kimi akılcı yaklaşımlarda bulunması:* Ömer Rıza, yetiştiği ve ilgilendiği ilmî muhit ve birikimin etkisiyle mezhebî saplantılardan uzak bir şekilde, rasyonel ve objektif yaklaşımlarda bulunmaktan çekinmemiştir. Ömer Rıza'nın eserini yazdığı dönem, akılcı yaklaşımlara ağırlık veren bir dönem; eserini yazarken başvurduğu kaynaklar da daha çok aklî yaklaşımları öne alan çalışmalardır. Şöyle ki; İslâm toplumu çok büyük siyasî ve sosyal süreçlerden geçmiştir. Bu meyanda geri kalınışın sebepleri arasında yanlış din anlayışı, tartışmaların temel noktasını oluşturmaktadır. Hızlı gelişim ve değişim süreci ile iç ve dış saldırıların içerisinde bocalayan entelektüel kesimin kafası bir hayli karışık gözükmektedir. İşte Ömer Rıza böyle bir dönemde eser vermiştir. Her müellif ve müfessir gibi, Ömer Rıza'nın yaşadığı muhit ve şartların bu temel özelliği çalışmasına yansımıştır. Çalışmalarının fıkhî bir çalışma olmayışı da, onun çalışmalarında mezhep ayrımı yapmadan çeşitli görüşlere yer vermesine sebep olmuştur. O, kendi sistematiğine uygun görüş ve anlayışları sahiplerinin mezhebine ve hatta dinine bakmadan eserlerinde yer verebilmiştir. Bu da onun bu konuda birtakım eleştirilerin hedefi olmasına yol açmıştır. Bu meyanda o, Kadıyânilik'ten etkilenmekle suçlanmışsa da, Ömer Rıza kendisinin Ehl-i Sünnet olduğunu ve Kadıyânilik'ten etkilenmediğini beyan etmiştir. Bu yüzden Ömer Rıza'yı, mesnetsiz yaftalarla karalama yerine; onun bilime ve yeniliğe açık akılcı bir aydın olduğunu söylemek daha yerinde bir tespit olur. Kaldı ki; Ömer Rıza'nın eserinde yer verdiği pek çok görüş, Mu'tezile ilim adamları başta olmak üzere pek çok kişi tarafından çok önceden söylenmiş olup ilk defa ortaya atılan şeyler değildir.
6. Bu söylenenlere şu da eklenebilir: Bizim geleneğimizde dinî alanda yazıp çizenlerin kişisel amel hayatları toplum tarafından izlenir ve özel yaşayışlarına göre birtakım değerlendirmeler yapılır. Bu değerlendirmeler, o kişilerin çalışmalarını değerlendirirken de etkili olabilir. Ömer Rıza'nın da bazı kişisel zaafları onun yukarda zikrettiğimiz bir kısım eleştirilere mâruz kalmasına sebep olmuş olabilir. Meselâ; onun alkol aldığına dair söylentiler haklı olarak malzeme konusu yapılmıştır. Gerçi bu gibi iddiaların doğruluğu her zaman tartışmaya açıktır.

Sonuç olarak; Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* adlı çalışması, birtakım eleştiriler yanında; Türkçeyi güzel kullanma, âyetleri bütüncül bir yaklaşımla ele alma; sûre girişlerinde ve gerekli görülen yerlerde sistematik bir bi-

çimde tarihî bilgi, kavram bilgisi verme: Kitâb-ı Mukaddes'ten yaptığı alıntılarla Kur'an bilgilerini karşılaştırma; müsteşriklerin İslâm aleyhindeki yanlış ve hatalı açıklamalarına cevaplar verme; tartışmalı kimi konulara akılcı bir yaklaşımla açıklık getirme bakımlarından hâlâ önemini yitirmemiş önemli bir çalışmadır. Ne var ki, Ömer Rıza'nın bu çalışması Türk kamuoyunda, daha sonra yazılan ve pek çok noktada benzerlikler gösteren, hemen hemen aynı hacimde olan M. Esed'in *Kur'ân Mesajı* kadar yankı bulmamıştır. Oysa *Tanrı Buyruğu*, hem daha önce yazılmış ve hem de Türkçe telif bir çalışmadır. Yine Ömer Rıza'nın en fazla eleştirildiği nokta olan, onun Muhammed Ali'nin tefsirinden yararlanmış olması, M. Esed'in *Kur'an Mesajı* için de söz konusudur. Nitekim, o da aynı kaynaktan yararlanmış ve bunu yer yer belirtmiştir.[8]

Diğer Eserleri

Te'lif Eserleri

1. *Müslümanlık Nedir?* İstanbul, 1933,
2. *Mehmet Akif- Şahsı ve Aile Hayatı*, İstanbul, 1938,
3. *Kanlı Gömlek*, İstanbul, 1944,
4. *Ekber: Bir Türk Dahisi*, İstanbul, 1944,
5. *Cennet Fedâileri: İslâm Tarihinde Gizli ve Yıkıcı Teşekküller*, İstanbul, 1945,
6. *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İstanbul, 1947,
7. *İslâmiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul, 1948,
8. *Hz. Râbiatü'l-Adeviyye*, İstanbul, 1976.

Tercüme Eserleri

1. *Rûh-ı İslâm*, Seyyid Emir Ali'den, İstanbul, 1979,
2. *Peygamberimiz Aleyhisselâm*, Muhammed Ali'den, İstanbul, 1341-1342,
3. *İslâmiyet ve Hükûmet*, Ali Abdürrâzik'dan, İstanbul, 1927,
4. *İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet*, I-V, Mevlâna Şibli ve Süleyman Nedvî'den, İstanbul, 1928,
5. *Garbda Müslümanlık Cereyanı*, Headly'den, İstanbul, 1928,

8. Örnek için bkz. Esed, *Kur'ân Mesajı*, I 283-284.

6. *Türkiye Nasıl Doğdu*, Harold Armstrong'dan, İstanbul, 1928,
7. *İslâmiyet'in Asrîliği ve Avrupa'nın İslâmlaşması*, S. Ali-Bernard Shaw-M. Muhammed Ali'den, İstanbul, 1933,
8. *Yeryüzünde Din Geriliyor mu, İlerliyor mu?*, *Nash* Mecmuası'ndan, İstanbul, 1933,
9. *İslâm Medeniyet Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*, Kramers'den, İstanbul, 1934,
10. *İslâm Medeniyet Tarihinde Fen ve Tıp*, Max Mayerhof'dan, İstanbul, 1935,
11. *Ömer Hayyam*, Harold Lamb'dan, İstanbul, 1944,
12. *Hz. Muhammed Mustafâ*, M. Hüseyin Heykel'den, İstanbul, 1945,
13. *Abu'l-Ferec Tarihi*, Gregory Ebul'l-Ferec'den, I-II, İstanbul, 1945-1950,
14. *Dine Dönüş*, Henry C. Link'den, İstanbul, 1949,
15. *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, es-Sülemî'den, İstanbul, 1950,
16. *Müslümanlıkta Hac Farîzası*, Diplomat H. A.'dan, İstanbul, 1939.

Verilen bu listeden de anlaşılacağı üzere, Ömer Rıza Doğrul'un, özellikle Kur'an Tarihi ve Tefsir'e dair telif ve tercüme eserlerinin yanında; İslâm tarihi, dinler tarihi, tasavvuf, İslâm medeniyeti, biyografi ve halka yönelik genel kültür kabilinden çok sayıda çalışması bulunmaktadır.[9] Bu da bize, onun, çeşitli alanlarda ve çok yönlü olarak çalışan bir ilim adamı olduğunu göstermektedir.

ÇEŞİTLİ KONULARDAKİ FİKİRLERİ

Ömer Rıza Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyet Dönemi'nde çok sayıda dergide sürekli yazı yazan bir ilim adamıdır. O, Osmanlı'nın çok çeşitli dinî ve siyasî olaylarla çalkalandığı ve sarsıldığı bir dönemde yazdığı yazılarıyla düşünce ufku karışık bir toplumu aydınlatmaya, insanlara doğruları anlatmaya ve onlara ümit aşılamaya çalışmıştır. Bu meyanda İslâm'ın doğru anlaşılması, İslâm'a yöneltilen eleştirilere cevaplar, din aleyhindeki cereyanlara cevaplar gibi hususlar, onun yazılarının ana konusu olmuştur. O, yazılarıyla bir taraftan İslâm aleyhine yazılar yazan Batılı düşünürlere ve onların yerli temsilcisi entelektüellere cevaplar yetiştirmekte, diğer taraftan da

9. Yayınlanmış ve yayınlanmamış diğer telif ve tercümeleri için bkz. Uzun, "Doğrul Ömer Rıza", 489-492.

bu gibi fikirlerden etkilenebilecek durumda olan halkı aydınlatmaktadır. Biz, burada, onun yazı yazdığı konular ve onların içeriği hakkında derli toplu bir bilgi sunabilmek için taradığımız yazılarından alıntıladığımız cümlelerini aynen ve zaman zaman da kısmî tasarruflarla derlemiş bulunuyoruz. Yazılarında genellikle sade bir dil kullandığı için nâdir de olsa bazı yerleri sadeleştirmekle yetiniyoruz:

"*Hıristiyanlık Âleminde Tevhîd Akîdesi*" başlıklı yazısında, Türk ordularının Rumeli'yi geçerek Avrupa'ya ulaşmasının ardından Batı'da Hıristiyanlığın teslis inancını yıkmayı hedefleyen bir tevhîd hareketinin başladığını ve bunun bütün engellemelere rağmen yayılıp teşkilatlandığını anlatır. Hareketi destekleyen kiliselerin yaptıkları kongrede Hz. Îsâ'nın dininin iki temel esas üzere olduğunun kararlaştırıldığını belirtir. Bu iki esas Muhabbetüllah ve Uhuvvet (kardeşlik)'tir. XX. asrın başlarında Amerika'da bu muvahhidlerin kilise sayısı 461'i bulmaktadır. Bu tespitlerden sonra yazısını şöyle bağlar: "Aslında Hıristiyan toplumlar gerçek tevhîd dinini kendilerine anlatacak Müslümanları beklemektedir. Ne var ki, Hıristiyan dünya, Müslümanlık hakkında birtakım mutaassıp Hıristiyanların bize dair yazdıkları eserlerden bilgi alıyor ve bizi aşağılık ve barbar olarak hayal etmeye devam ediyor. Acaba biz, kendimizi onlara doğru olarak ne zaman anlatacağız?!"[10]

"*Misyonerlik*" başlıklı yazısında, misyonerlik teşkilatlarının kuruluşunu, nerelerde ve nasıl çalıştıklarını anlatarak, Hıristiyanların dinlerini yaymaya ne kadar önem verdiklerini açıklar. Bunları söylemekteki amacının Müslümanları uyarmak ve dinî faaliyetlere davet olduğunu belirtir.[11] Aynı başlıklı ikinci yazısını şu cümlelerle bağlar: "Kesinlikle emin olmalıyız ki Hıristiyanlık dünyasının, dinlerini yaymak için gösterdikleri faâliyetin yüzde birini Müslümanlar gösterse, Hıristiyanların bütün çabaları sonuçsuz kalır ve Müslümanlık yeni bölgelerde yaygınlaşır... Ama esefle belirtelim ki Müslümanların bu alandaki çalışmaları, onlara göre yüzde bir bile değildir.."[12]

"*Misyonerliğin Yeni Şekli*" başlıklı yazısında, misyonerliğin İslâm düşmanlığına dönüşmesi sebebiyle misyonerlerin son zamanlarda kendilerinin misyoner olduklarını gizleyerek, ilim adamı süsü vererek ve din ilimleri alanında ihtisas yapmış kimseler olarak tanıttıklarını söyler. Onların en az başarılı oldukları yerlerin de İslâm memleketleri olduğunu sözlerine ekler.[13]

"*Klarkalizm*" başlıklı yazısında, ruhbanlığın İslâm'da olmadığını şöyle anlatır: "Klarkalizm, ruhbanlık demektir. Bazıları İslâm âlimlerini, Hıristiyan ruh-

10. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, XXIII/596, s. 378-379.
11. Bkz. Ömer Rıza, "Misyonerlik", *Sebîlü'r-Reşâd*, XXIII/593, s. 333-334.
12. Bkz. Ömer Rıza, "Misyonerlik II", *Sebîlü'r-Reşâd*, XXIII/595, s. 359-361.
13. Bkz. Ömer Rıza, *Yeni Sebîlürreşâd*, Sayı: 18/1, 277-278.

banları konumuna koyarak İslâm'da saltanat-ı ruhbanlığın olduğunu ileri sürüyorlar... Oysa Müslümanlıkta saltanat-ı ruhbanlık yoktur... Hıristiyanlıkta saltanat-ı dîniyye vardır. Din önderleri, o dinde olanların inancına ve vicdanına hükmeder... Hâlbuki Müslümanlık, saltanat-ı ruhbâniyyeyi kökünden yıkmıştır... Müslümanlıkta geniş bilgi sahibi bir Müslüman, en sıradan bir Müslüman'a karşı nasîhat ve irşâd hakkından başka hiçbir hakka sahip değildir... Müslümanlık, insan aklını, çok dikkatli olmak, âdet ve vehimlere kapılmamak, dalâlete sapmamak şartıyla her türlü kayıttan âzâd etmiştir... İslâm'da yöneticiyi millet yahut milletin vekilleri tayin eder. Hâkimiyet milletindir... İslâm, aslâ teokrasiye geçit vermez... İslâm'da din adamlarından hiçbiri bir kimsenin, imanına, ibadetine, gidişatına hükmedemez... Bugün yaygın olan önüne geleni küfürle, fâsıklıkla, zındıklıkla ithâm etmek işi, İslâm'dan uzaklaşmaktan ve cehâletin zebûnu olmaktan kaynaklanır..."[14]

"*İngiltere'de Edyân Kongresi*" başlıklı yazısında, şu değerlendirmelerde bulunur: "İlmin ilerlediği kalkınmış ülkelerde dinî hayat da canlıdır. Hâlbuki bizim gibi bilimsel alanda geri kalmış ülkelerde ilmî hayat gibi, dinî hayat da sönüktür. Bizim ülkemizde ilim adamı diye geçinenlerin böyle toplantılar, yalnız bir milletin değil, bütün dünyanın, bütün cihan medeniyetinin fikrini aydınlatmalarına, rûhunu hareketlendiren toplantılar yapmalarına imkân ve ihtimal var mıdır?"[15]

"*Dîn-i İslâm'ın Beyne'l-Edyân Mevkii*" başlıklı yazısında, yedinci asırda dünyanın dinî yapısını anlatarak Peygamberimizin yaptığı inkılâbın mâhiyetini ortaya koymaya çalışır.[16]

"*İnkılâbât-ı Hâzıra Karşısında İslâm Âlemi*" başlıklı yazısında, dünyayı kasıp kavuran Bolşevizmin İslâm dünyasında yayılmasının ve tutunmasının imkânsız olduğunu anlatır. İngiliz gazetelerinden yaptığı alıntılarla görüşünü destekleyen yazara göre Bolşevizmin Müslümanlara verebileceği yeni ne bir hürriyet vardır, ne bir eşitlik ve ne de sosyal bir hak.[17]

"*Hummâ-i Islâhât*" başlıklı yazısında, memleket serhatlarda savaş verirken, içerdeki bazı din dışı cereyanların da onu yıpratmaya çalıştığından dert yanar ve onlara şöyle cevap verir: "Biz kızlarımızı ve erkeklerimizi okutmanın bir farz, dinî bir emir olduğunu biliyoruz. Kızlarımızdan âlim, vâiz, öğretmen, eğitimci, doktor, hatîp yetişebileceğini, bunların da memlekette büyük hizmetler îfâ edeceğini sizden öğrenecek değiliz..."[18]

---

14. Bkz. Ömer Rıza, *Yeni Sebîlürreşâd*, XVI/410-11, s. 185-188.
15. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, XXIV/619, s. 332-333.
16. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, XXIV/620, s. 67.
17. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, XVI/414-15, s. 220-221.
18. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, XVI/406-7, s. 152-153.

"*Mukadderât-ı İslâmiyyeyi Tezlîl Etmeyelim*" başlıklı yazısında, birikim ve gözlemlerinin sonucu vardığı kanaatin, Müslümanların ilerleme ve gelişmesini ancak Müslümanlığın ve Müslümanların gerçekleştirebileceğini söyler ve şunları ekler: "Irkçılık hareketlerini İslâm memleketleri içerisinde yaymaya çalışanların hedefi, Arap ile Türk'ün arasını açmaktan, bu iki İslâm toplumunu birbirine karşı savaştırmaktan ve birbirinin kanını döktürmekten ibaret değil mi?"[19]

I. Dünya Savaşı yenilgisinin yaşandığı yıllarda yazdığı, "*Türk, Arap, Kürt*" başlıklı yazısında şunları söyler: "Binâenaleyh bir İslâm Devleti'nde, Türk, Kürt, Arap, Çerkez, Acem Müslümanlar, o devletin yönetiminde özgür ve bağımsız yaşarlar. Her unsur birbirinin hürriyetini te'yîd ederek, bağımsızlığını temin ederek yaşar."[20]

"*Uhuvvet-i İslâmiyye*" başlıklı yazısında, Hindistan Müslümanlarının Anadolu insanına gönderdiği yardım ve gösterdiği desteklerden söz açarak şunları söyler: "İstiklâlimizi ve onun sonucunda İslâm'ın istiklâlini koruyacak yegâne kuvvet, hiç şüphesiz İslâm kardeşliği kuvvetidir... Dinin bir araya getirici gücünden yararlanmak isteyen sadece biz değiliz. Bugün İngiltere Kilisesi, her eyâlette, her şehirde, her köyde her Hıristiyan'ın daha mükemmel bir İngiltere vücûda getirmek için Hıristiyanlığın esasları içerisinde çalışmasının gereğini idrâk ederek faâliyetlerini sürdürüyor.."[21]

"*Uhuvvet-i İslâmiyye'nin İnkişâfı*" başlıklı yazısında, Avrupa gazetelerinde yayınlanan haber ve yazılardan iktibaslar yapar ve onları değerlendirerek okuyucusuna sunar. İslâm kardeşliğinin İngiliz gazetesinin yazdığı gibi otuz yıllık bir mazisinin olmadığını ve İslâmiyet'le birlikte var olduğunu anlatır ve şunları ekler: "İslâm kardeşliği, bütün Müslümanların bir Allah'a inanmalarıyla vicdan birliği etmelerinden doğmuştur... Bizim ebedî rehberimiz olan Kur'an bir âyetinde, "Mü'minler ancak kardeştir."[22] diyerek bu gerçeğe temas eder. Bu Kur'anî gerçeği her Müslüman kalbiyle tasdîk, lisânıyla ikrâr ettiği gibi, fiilen de isbât eder. İslâm kardeşliğinin kaynağı işte budur.. Mefkûremiz de budur. Bu mefkûre mukaddestir ve bu mefkûreye her Müslüman iman etmiştir..."[23]

"*İttihad-ı Millî*" başlıklı yazısında, "Henüz memleketimizde bir fırka (parti) kurulmamıştır." der ve gerekçesini şöyle anlatır: "Birkaç kişi birkaç taraftarıyla beraber bir araya toplanarak kendilerine bir unvan takınca ve bir program ilan edince bir fırkanın teşekkül etmiş olduğuna câhip oluyoruz. Hâlbuki

19. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, XVI/396-7, s. 74.
20. Bkz. Ömer Rıza, *Yeni Sebîlürreşâd*, XVII/429-30, s. 111-112.
21. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, XVI/392, s. 28-30.
22. 49/Hucurât, 10.
23. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, XVIII/457, s. 174-175.

böyle bir cemiyet fırka değildir. Birkaç şahsın görüş birliği ile meydana gelen bir şirket-i fikriyye milleti temsil edemez, o ancak kendisini oluşturan üyeleri temsil edebilir. Fırkalar ise, millî ihtiyaçların doğurduğu kurumlardır. Ancak onlar milleti temsil edebilir ve o kurumlarda egemen olan millî ruhtur... Birtakım kişilerin nüfûzu, onların baskıları bu kurumlarda hüküm süremez. Orada kişiler hâkim değil, o kurumları kuran ilkelerin hâdimidir."[24]

"*Felâketlere Karşı*" başlıklı yazısında şunları söyler: "Sabır, olaylara ve felâketlere teslim ile musîbetlerin peş peşe gelmesine dâvetiye çıkarmak değil, bunlara tam bir azim ve kararlılıkla karşı koyarak onların ortadan kaldırılmasına çalışmak, hem de zerre kadar korkmayarak, yılmayarak, hiçbir fedakârlıktan çekinmeyerek çalışmaktır. Dinde sabır, faâliyetle birlikte olandır. Atâlet ve meskenetle olan sabır, bir kurtuluş vesîlesi değil, hüsran sebebidir. Evet, zilletlere, esâretlere boyun eğmek sabır değildir... Sabır gücünü olaylar sağlamlaştırır... Bu kuvveti, yerli yerince kullanmak ise önderlerin ve düşünürlerin en büyük ve en ağır görevidir. Hiç şüphe yok ki bu muazzam vazifeyi îfâ sadedinde ilk yapılacak şey millî birliği temin etmektir... Kur'an sabır ve namazla Allah'tan yardım dilemeyi emreder..[25] Namazdan maksat Yüce Allah'ı hatırlamaktır. O'nu hatırlamakla insan, kötülüklerden sakınır, her şeyde hakkı gözetir. Günahlara dünya ve âhirette verilen cezaları hatırlayarak vazifesini içtenlikle yerine getirir, kimsenin hakkına tecâvüz etmez.."[26]

"*İslâmiyet'in Ruhânî Dili*" başlıklı yazısında, Kur'an ve Ezan dilinin bütün Müslümanların gönlüne ve ruhuna yerleşmiş olduğunu vurgulayarak ezanın orijinal hâliyle okunmasının gereği ve önemi üzerinde durur.[27]

"*Müslümanlık Tab-ı Beşeri Nasıl Terbiye Eder?*" başlıklı yazısında şunları söyler:

> "İnsanlığın en belirgin eğilimlerinden ikisi lezzet ve faâliyettir. Bunların ilki, ilim ve fen ile inceltilir, sosyal hayattaki güzelliklerle eğitilirse iyilikler kaynağı olur... Faâliyet eğilimi ise daha çok hiddete, ihtiras ve intikama sevk eder. Fakat hayır ve insaf duygularıyla idare edilirse her iyiliğin anası olur. Bu erdemler azim ve iktidar ile uyum içerisinde olursa bir aile, bir hükûmet, bir imparatorluk selâmet ve ilerlemesini bir insanın cesâretine borçlu olur... İslâm dini, ilmin en içten hâmîsidir... Peygamberimiz, "İlmi Çin'de bile olsa alınız." dediğinde Çin'de tek bir Müslüman yoktu. Bu sebeple Müslümanlar, hangi ırk ve dine mensup olursa olsun her bilim ada-

24. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, XVI/402-3, s. 120-121.
25. Bkz. 2 Bakara 153.
26. Bkz. Ömer Rıza, *Yeni Sebîlürreşâd*, XVII/417-18, s. 3-4.
27. Bkz. Ömer Rıza, *Yeni Sebîlürreşâd*, Sayı: 17, I, 260-261.

> mından ilim alırlar... Müslümanlık insandaki lezzet eğilimini düşüklükten koruduğu gibi, dâimâ onun yücelmesini koyduğu prensiplerle garanti etmiştir... İslâm dini, insanın bu acizliğini 'güzel ahlâk' ile, her dinî işi bir iman işi görmekle, amel ve niyetlerden sorumluluğu belirlemekle telâfî etmeye çalışmıştır... Âyet ve hadisler gösteriyor ki, bizde ahlâkî hak ve görevler, din ile iç içedir... Bir Müslüman namazını, orucunu, zekâtını, haccını nasıl bir dinî görev olarak tanırsa, sağlığını korumayı, ailesinin geçimini sağlamayı, hemcinslerine güler yüz göstermeyi de dinî bir görev bilir... Bu gerçekleri anlayamadıkları hâlde topluma rehberlik etmek isteyenler, kurtuluşu dinî hayatımızdan ayırmakta bulanlar, toplumu götürecekleri kargaşadan habersiz görünmektedirler... Müslümanlık ilim ve fennin en samîmî dostu; iktisâdın, sağlığın, izzetin, gayretin, hayır ve adaletin, bayındırlığın en büyük hâmîsidir. Milletimiz ise, bir İslâm toplumudur. Hiçbir zaman Müslümanlığı yıkmağa çalışanlara destek olmayacaktır."[28]

Kimi çevrelerce içki içmekle itham edilen Ömer Rıza[29], "*İçki İle Mücadele Asrın En Büyük İçtimâî Hareketidir*" başlıklı yazısında, içki ile mücadelenin yirminci asrın en büyük sosyal hareketi olduğunu söyler. İlk meclisin içki yasağını yerinde bulur, ikinci meclisin bu yasağı kaldırmasının geçerli bir gerekçesinin olmadığını savunur ve bu tezini Avrupa ve Amerika'daki sarhoş edici şeylerle mücadele örnekleriyle destekler. Amerika'daki içki ile ahlâkî, iktisadî ve siyasî mücadele aşamalarını anlatır.[30]

"*Fuhşun Esbâbı*" başlıklı yazısında Batılı bilim adamlarının fuhşun sebeplerini şu altı maddede özetlediklerini anlatır: İşsizlik, ağır işlerde düşük ücretle çalıştırılmak, evlerde kızlara kötü muamele yapılması, kalabalık ve ahlâksız bir çevrede yaşamak, insanların büyük iş yerlerinde kötülerle birlikte olmaları, ahlâksız yayınlar ve eğlence, zengin çevrelerin sınır tanımaz israf çılgınlıkları, fuhuş sektörü... Daha sonra ülkemizde de fuhşun yayıldığına dikkat çekerek bu belâdan kurtulmak için alınması gereken tedbirler üzerinde durur. Özellikle millî bir edebiyat oluşturamayan aydınların sırf şöhret ve para kazanma adına, bizim dışımızdaki milletlerin eserlerini olduğu gibi dilimize aktarmalarının büyük rol oynadığından yakınır. Bu işi yapanların kendilerine liberallik süsü verdiklerini, oysa dünyanın hiçbir yerinde liberallik namına böyle ahlâksızlığın yapılmadığını belirtir. Dünyanın her milletinde liberalliğin, muhafazakârlık

---

28. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, Sayı: 13, XVI, 202-205.
29. Onun günlük içici olduğu, Kur'ân'daki içki yasağı ile ilgili âyeti yumuşatarak İslâm'ın içkiye izin verdiğine dair iddialar için bkz. Soner Yalçın, *Hangi Osmanlı Padişahları İçki İçerdi*, Hürriyet, 18 Kasım 2007; M. Burak Yıldırım, *İçki Kültürümüzdür*, Radikal, 19 Mayıs 2003.
30. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, XXIV/612, s. 219-221.

kadar namuslu olduğunu millî ve mukaddes değerlere saygılı olduğunu, dünyanın en gelişmiş milleti olan İngiltere'de liberalliğin muhafazakârlıktan daha tutucu olduğunu söyler. Fuhuşla mücadelede devlete, millete, eğitim ve medya kurumlarına, düşünür ve aydınlarımıza, özellikle de kadınlarımıza büyük görevler düştüğünü belirterek yazısına son verir.[31]

Çeşitli yazılarında, Filistin meselesi başta olmak üzere, İslâm dünyasının problemlerine değinir. Arapların Filistin'de yenilme sebebinin lâf-ı güzâf ile yetinip şov yapmaları, birlik içerisinde siyasî manevralar yapamayışları olduğu tespitini yapar.[32] Filistin'de bir Arap hükûmetinin kurulmasının lüzumuna dikkat çeker.[33]

Onun sahibi ve başyazarı olarak ilk sayısını 23 Mayıs 1947 Cuma günü çıkardığı haftalık *Selâmet Mecmuası*'nda, Ömer Rıza'nın, "*Kur'ân'dan İlhamlar*" başlığı altında Kur'an'ın kısa sûrelerini tefsir ettiğini görmekteyiz. Bu dergide yazdığı şu başlıklı yazılar, onun yaşadığı dönemde tartışılan dinî konular üzerine eğildiği, dünya Müslümanlarını ilgilendiren konulara ağırlık verdiği görülmektedir.

İslâmiyet taassup ve görenek düşmanı, ilerinin ve ilerlemenin taraftarıdır.

İslâmiyet akıl dinidir ve insan aklına hitap eder.

İslâmiyet, ilmi korur ve ilmin tekâmülünü hızlandırır.

Allah, kimleri sever ve kimleri sevmez?

Allah sevgisi, nasıl kazanılır ve neler başarır?

İslâm rûhunun yaratıcılığı.

İslâmiyet, ferâgat ve fedâakârlık dinidir.

İslâmiyet, adalet ve müsâvâtı bütün kuvvetiyle destekler.

Dinin belli başlı esasları.

Kur'ân'da oruç ve Ramazan.

Bütün İslâm âlemini alâkalandıran üç büyük dava: Filistin, Mısır, Endenozya.

Hakiki laikliğe doğru.

Kızıl münâfıklardan hazer.

Radyomuz, dinî neşriyat yapmalıdır...[34]

---

31. Bkz. Ömer Rıza, *Sebîlü'r-Reşâd*, XXIII/587, s. 230-233.
32. Bkz. Ömer Rıza,"Arap Âleminde Uyanıklık Alametleri", *Yeni Sebîlürreşâd*, Sayı:20, I, 316-317.
33. Bkz. Ömer Rıza, "İslâm Âleminin Davaları", *Yeni Sebîlürreşâd*, Sayı: 17, I, 268-269
34. *Selâmet Mecmuası*, 1 -20. sayılar.

SONUÇ

Ömer Rıza Doğrul, Osmanlı-Cumhuriyet aydını olarak, telif ve tercüme, yüze yakın esere imza atan çok yönlü bir ilim, fikir ve siyaset adamıdır. O, kalemiyle geçimini temin eden, yayınladığı eserler yanında, gazete ve dergilerde de sürekli yazan bir yazardır. Daha çok, dinin doğru anlaşılması ve dine karşı çeşitli akımlara cevaplar vermek için yazan, toplumun ahlâkî konularda uyarılması için çırpınan bir düşünce adamıdır. O, dini temel kaynaklarından ve doğru bir biçimde anlamış bir din bilgini, halkın problemleriyle yakından ilgilenmiş bir halk adamı, pek çok dergi ve gazetede yıllarca kalem oynatmış bir gazeteci, Doğu ile Batı kültürünü kaynaklarından okuyup incelemiş ve düşünce hayatında mezcetmiş bir fikir adamı, Osmanlı Dönemi ile Cumhuriyet Dönemi'ni hazmetmiş bir kültür adamı, birikimlerini uluslararası ilişkiler düzeyinde memleketin hizmetine sunmuş bir devlet adamı ve siyasetçi olarak karşımızda durmaktadır. Onun yazılarında bugün bile tartışılmaya devam eden sosyal ve siyasî pek çok konuda tutarlı, entelektüel ve net beyanlarda bulunduğunu görmekteyiz.

O, bu çok yönlü kişiliği ve geride bıraktığı çok sayıda telif ve tercüme eser yanında, bugün de tartışılan pek çok konudaki özgün fikirleriyle günümüz insanını aydınlatmaya devam etmekte, eser ve fikirleriyle yaşamaktadır.

KAYNAKÇA

Akpınar Ali, "Ömer Rıza Doğrul ve Tefsîre Katkısı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1, 2202 Sivas.

———, "Ömer Rıza Doğrul'un 'Tanrı Buyruğu' Adlı Eseri ve Meâl Dünyasına Katkısı", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu*, İzmir, 24-26. 04. 2003.

Aydar, Hidâyet, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul, 1996.

Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'ân Nedir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1967.

——— , *Tanrı Buyruğu Kur'ân-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, I. Baskı, İstanbul,1934.

———, Rıza, *Tanrı Buyruğu Kur'ân-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri*, Yayına Hazırlayan: A. Muhtar Büyükçınar, IV. Baskı, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1980.

———, *Tanrı Buyruğu Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, Ahmet Halit Yaşar oğlu Kitapçılık, II. Baskı, İstanbul, 1947; III. Baskı, 1955.

Ergin Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul, 1977.

Ersoy, Mehmet Akif, *Kur'ân'dan Âyetler ve Nesirler,* İstanbul, 1944.

Karabulut, İlhami, "Tanrı Buyruğu ya da Bir Tahrifin Anatomisi", *İslâmiyât*, III (2000), Sayı 1, s. 185-204.

Kuloğlu, Rukiye Öner, Ö. *R. Doğrul'un Hayatı, Eserleri ve 'Tanrı Buyruğu' Adlı Tefsîri,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2000.

Muhammed Ali -Ömer Rıza, *Kur'ân'dan İktibaslar,* İstanbul, 1982.

Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı,* İstanbul, 1999.

Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, (Çeviren: Salih Tuğ) İstanbul, 1993.

Musa Kazım Efendi, "Beyânnâme", *Sırât-ı Müstekîm*, Sayı 169, s, 197-198.

Nedvi, Ebu'l-Hasen Ali el-Hüseyin, *el-Kadıyani ve'l-Kadıyaniyye*, dde, 1967.

Ogan, M. Raif, "Ömer Rıza Beyle Alâkası Olmayan Noktalar", *Sebîlü'r-Reşâd*, III, Sayı 75, s. 388-391.

———, "Pire için Yorgan Yakılmaz..", *Sebîlü'r-Reşâd*, III, Sayı 72, s. 339-341.

Türkgeldi, Ali Fuad, *Görüp İşittiklerim, Ankara, 1984.*

Uzun, Mustafa, "Doğrul Ömer Rıza', *DİA*, IX, 489--492.

İSLÂM DİNİ TARİHİ İSİMLİ ESERİYLE YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN'IN SİYER METODOLOJİSİNE KATKILARI*

Mehmet Nadir Özdemir**

GİRİŞ

Bu çalışmada Yusuf Ziya Yörükân'ın *Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*[1] adlı eserinde siyere ayırdığı bölüm ele alınacaktır.

Yörükân, giriş bölümünde İslâm dini tarihi sahasının geniş olduğunu ve İslâm dini tarihi, siyer bahsi, İslâm akaidi, İslâm'da fikir cereyanları, mezhepler tarihi ve günümüz yaşayan mezheplerin hep aynı ilim sahasının içinde yer aldığını dile getirir. Müellif, "Bu konular üzerinde ilmî araştırmalarda bulunmak bize yalnız Müslümanlığın ne olduğunu, genişliğini ve derinliğini göstermekle kalmaz, bize yeni yeni ufuklar da açar ve daima sorulagelmekte olan şu soruları da cevaplandırır: Müslümanlık ne sûretle kurulmuştur? Hangi esaslar üzerine kurulmuş ve ne gibi tahavvüllere uğramış veya istihaleler geçirmiştir? Bu din, insanlığa ve hayata neler vermiş, iman, amel ve ahlâk bakımından insanlar üzerinde ne gibi eserler vücuda getirmiştir? Müslümanlığın bugünkü durumu nedir? Müslümanlık niçin birtakım mezheplere ayrılmıştır? Bu mezheplerin mahiyeti ve bugünkü du-

---

* Bu çalışma İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 18-19 Kasım 2009 tarihlerinde gerçekleştirilen Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı

1. Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Dini Tarihi*, Notlarla yayına hzr. Türkân Turgut, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001.

rumu nedir? Sorularını ilmî bir şekilde incelemek ve nihayet muasır ilim ve felsefe anlayışı ile İslâm esaslarının izahını yapmak ve bu işte bize düşen vazifeyi yerine getirmek, bütün bu ilmî araştırmaların amacını teşkil etmektir."[2] demektedir.

İSLÂM ÖNCESİ DÖNEMİN DİNÎ HARİTASINI ÇIKARIYOR

Yörükân, tüm tarih çalışmalarında ve özellikle de siyer çalışmalarında uygulanmakta olan yöntem gereği önce İslâm öncesi Arabistan'ın ve çevresinin durumunu gözden geçirir. Ancak genellikle siyer yazıcılığında ihmâl edilen bir husus olan İslâm öncesinde Arapların inandıkları dinlerin hangileri olduğu üzerinde ayrıntılı bir biçimde durarak adeta bir din haritası çıkarıyor. Bu hususta ayrıntılara girer. Örneğin; "Doğu sınırlarında bir kısım Araplar İran'ın ateşperestliğini kabul etmişlerdi. Mecusî dini biri hayır kaynağı (Yezdan) nur, diğeri şer kaynağı (Ehremen) zulmet olmak üzere iki mebde kabul eder ki, buna Sünaiyye (İkilik dini) denir..." şeklinde ayrıntılı bilgi vermektedir. Diğer bir din ise Museviliktir. Arabistan'a Hıristiyanlıktan önce girmiş, daha ziyâde tesir etmiştir. Bilhassa, Yemen'de hükümran olan, Tebabia, Museviliği resmî din olarak kabul etmişti. Hıristiyanlık ise bu devirde en hararetli mezhep tartışmalarına sahne olmuştu. Resmî bir din olarak Hıristiyanlığı kabul eden I. Konstantin'in, daha sağlığında teslis akidesine itiraz etmişti... Yörükân, Hıristiyanlığın teolojik sorunlarını da eserine taşıyarak İslâm öncesi dönemi aydınlatmaya çalışır.[3]

SOYLARI HAKKINDA BİLGİ VERİYOR

Arapların durumlarını da ayrıca ele alan Yörükân İslâm öncesi Arap tarihi ile ilgili geniş bilgi veriyor. Gassaniler, Hireliler, Kindeliler, Himyeriler, Hanifler, Sâbiîler, Kusay soyu üzerinde genişçe durmaktadır.[4] Böylece Arapların ensap ilmine verdikleri önemi de bir anlamda dikkatlere sunar.

HADİS TENKİDİ YAPIYOR

Müellif, Abdulmuttalib'in çocuklarından söz ederken Hz. Peygamber'in "Ben iki kurbanın oğluyum." şeklindeki hadisinin tenkide muhtaç olduğunu

2. *A.g.e.* s. 1
3. *A.g.e.* s. 13-15.
4. *A.g.e.* s. 16-31.

iddia eder. Bununla beraber Abdulmuttalib'in o zamanki geleneğe uyarak, erkek evladından en sevgili olanını Kâbe'ye kurban edeceğini nezrettiğine ve bunun 100 deve kurban edilmek sûretiyle yerine getirildiğine dair rivayetinin de tenkide muhtaç olduğunu iddia eder.[5] Yörükân bu yönüyle menkıbeci siyer anlatımına karşı olduğunu da ortaya koyar. Muhammed Hamidullah İslâm Peygamberi isimli araştırmasında bu konuya temas ederek, İbn-i Hişam'a dayandırarak konuyu teyit eder, tenkid etmez.[6]

DUYGUSAL İFADELER KULLANIYOR

Yörükân doğal olarak siyer müelliflerinin takip ettiği yolu takip ederek, Hz. Muhammed Aleyhisselâm'ın doğumundan peygamberliğine kadar olan hayatını ele alır. Nebi Aleyhisselâm'ın ailesinin yüz seneden beri Kureyş'e başkanlık ettiğini ve Zemzem Kuyusunun sahibi olduğunu dile getirir.[7]

Yörükân, Kastalanî'nin "Mevahibu'l-ledünniye" adlı eserini oldukça çok kullanır. Müellif, Hz. Peygamber'in çocukluk hayatını ele alırken tabiatıyla, duygusal boyutta ifadeler kullanmaktan geri durmayarak, "Amine'nin hastalanarak Mekke'ye dönmek istemesi, Ebva'da takatının büsbütün kesilmesi sonucu bu zarif ve genç kadın, ciğerparesini çöl ortasında Allah'ın sahabetine terk ederken söylediği müessir şiirleriyle acılarını ebedîleştirmiştir. Muhammed Aleyhisselâm'ın hassas kalbi, hayatın cilvelerine alışmaya daha ana karnında iken başlamış ve altı yaşında çölün ortasında, anasını da ebediyete terk etmek sûretiyle derinden yaralanmıştı. Bu hazin manzara ibret verici ve düşündürücüdür."[8]cümlelerini kullanmaktadır.

Yörükân, Rahip Bahira Olayı hakkındaki rivayetleri tenkid etmemekte, konuyu aktarıp geçmektedir.[9] Oysa ki; Muhammed Hamidullah, konuyu İbn-i Hişam'a dayandırarak nakletmekte ama Batılı müsteşriklerden Casanova'nın, "Dokuz yaşındaki bir çocuğu, hassaten o devirde horlanan Bedeviler arasında görülen bir çocuğu yüz ifadelerinden müstakbel Resulü Hıristiyan bir rahibin tanıyıp çıkarabileceğini sanmak safdillilik olacaktır. Aynı şekilde rahibin sözlerinin dokuz yaşında bir çocuğun ruhunda bu sıfatı benimseyip kabullenme gibi bir ümit ve hırsı filizlendireceğini düşünmek boştur."[10] demek sûretiyle kabul etmediğini ortaya koymaktadır.

---

5. *A.g.e.* s. 31.
6. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi,* çev. Salih Tuğ, İrfan Yayımcılık, İstanbul, 1991/1412H., I, 33.
7. *A.g.e.* s. 35.
8. *A.g.e.* s. 37.
9. *A.g.e.* s. 38.
10. Muhammed Hamidullah, *a.g.e.* I, s. 47.

Yörükân, Hz. Muhammed Aleyhisselâm'ın Hz. Hatice ile evliliği konusuna değinerek, Hz. Muhammed'in seciyesi üzerinde durmakta, "Arap âdetlerine göre, erkekler müteaddit kadınlarla evlenirlerdi. Hatice'nin yaşlı olmasına rağmen bunu aklından geçirmemesi, O'nun seciyesini göstermesi bakımından mühimdir."[11] demektedir. Müellif devam ederek, "Hz. Hatice, Hz. Muhammed Aleyhisselâm'ın peygamberliğine ilk inananlardan olmasını, bir insanın faziletine ve kalbinin esrarına, eşi kadar kimse vâkıf olamayacağına göre, Hz. Hatice'nin bu ateşli imanı, Peygamber'in seciyesi ve samimiyeti için en yüksek bir şahadettir. Bu yüksek kadın, her vesile ile imanının derinliğini ispat etmiş ve bu mefkure uğrunda her fedakârlığa katlanmıştır."[12] şeklinde değerlendirmede bulunmuştur.

RİVAYETLERİ KUR'AN'A ARZ EDİYOR

Yörükân, Peygamberlik Devri'nin başlangıcı ile ilgili ayrıntılı bilgiler verir. Siyer rivayetlerini Kur'an'a arz eder. Onun "Kur'an'da Hz. Peygamber'in bilhassa, yüksek azimli bir peygamber olduğu açıklanmış bulunduğuna ve bütün söz ve işlerinin vahiyle olduğu bildirildiğine göre, bu rivayetleri İslâm'ın ruhu ile bağdaştırmak işi mühimdir."[13] şeklindeki ifadeleri bize Siyer ilminin Kur'an'dan bağımsız ele alınamayacağını göstermektedir.

SEBEB-İ NÜZÛLE TEMAS EDİYOR

Yörükân siyer rivayetlerini incelerken tefsirlerden yararlanıyor. Örneğin; Zemahşeri *Keşşaf*'ta Alak Sûresinin tefsirine başlarken, İbn-i Abbas ve Mücahid'den naklen, bu sûrenin ilk nazil olan sûre (yalnız baş tarafındaki altı âyet değil, tamamı) olduğunu kaydetmekle beraber, müfessirlerin çoğunun ilk nazil olan sûrenin Fatiha olduğu, ondan sonra Kalem Sûresi'nin nazil olduğu üzerinde birleştirdiklerini naklediyor. Sa'lebî tefsirinde, İbn-i Ebi Şeybe'nin *Musannef*'inde, Beyhakî'nin *Delailu'n-nbüvve*'sinde, Ebu Meysere Amr İbn-i Şurahbil'den rivayet edilen hadiste ilk evvel Fatiha Sûresi'nin nazil olduğu bildirilmiştir.[14] Yani müellif disiplinlerarası bir yaklaşımla konuyu ele alıyor. Kanaatimizce bu, onun sadece bir tarihçi değil, bir sosyal bilimci de olduğunu ortaya koymaktadır.

---

11. *A.g.e.* s. 40.
12. *A.g.e.* s. 41.
13. *A.g.e.* s. 47.
14. *A.g.e.* s. 48.

PEYGAMBERLİĞİN BAŞLANGICINA VE VAHYİN KEYFİYETİNE ÖNEMLE VE ÖZENLE VURGU YAPIYOR

Yörükân, bi'set başlangıcını ve vahyin keyfiyetini eserinde ayrıntılı olarak ele almakla siyerin daha doğru anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda müellif vahiy çeşitlerini ele alarak Kelâm ilminin verilerinden de yararlanmıştır. Müellif, vahyin "Rüyayı Sadıka", uyanık iken melek vasıtasıyla ve vasıtasız vahiy olduğunu dile getirmektedir. *Yörükân* vahyin nüzulünün yukarıdan aşağıya inmesi demek olmadığını, Allah'ın kelâmının vasıta ile veya vasıtasız olarak Hz. Peygamber'in kalbine gelmesi demek olduğunu kaydediyor.[15]

MÜSTEŞRİKLERİN İDDİALARINA CEVAP VERİYOR

Müellif vahiy süreci ile ilgili müsteşriklerin iddialarına ciddi cevaplar vermektedir. Örneğin; vahyin gelişini *Dr. Dozy*'nin isteri, *Sprenger*'in tasavvuf, *L. Caetani*'nin ise kâhinlerde olduğu gibi cin ve şeytan işi nazariyeleriyle açıklamaya çalışmasını reddederek, bütün bu izahların Hz. İsa'nın ahvaline, Yuhanna'nın vahyine ve kısmen Benî İsrail kâhinlerinin hâllerine dair bildikleriyle mukayese sûretiyle yapılmıştır.[16] Ardından müellif Mukaddes kitapların hemen her babında şu ifadelere rastlanmaktadır: "Rab, Musa'ya dedi ki: ..." veya O'na Rabbin meleği çalı içinde ateş aleviyle göründü. (Huruc, Bab 3), "Yahova duman hâlinde kâhinlerin çadırına indi: 'Davud, büyük kâhin Natan Peygamber'den Yahova'nın emrini istedi:' Rabbü'l-cünud böyle buyurdu, 'Rabbin kelâmı gelip dedi ki ve ...'"

İncil'de ise, İsa, Allah'ın ruhunu güvercin gibi inerek gelmekte gördü: "Allah'ın melekütu veya semaların melekleri veya İsa, Ruhu'l Kuds ile memlü olarak, tabirleri sık sık geçer. Bir çok yerinde İsa'nın cinlerle ülfet ettiği, Mecid'li Meryem'den cinler çıkardığı yazılıdır. Ruh, Melek ve vahiy akîdesini perçinleyen bu vesikalar dururken ve bunlar imanla ve hüsnüniyetle kabul edilmiş iken, Hz. Muhammed'e gelen vahyi hastalıkla, sihirbazlıkla izaha kalkmak yersizdir. Hâlbuki Hz. Muhammed, peygamberlik ve vahiy vakalarında gerçeklikten ayrılmamış ve ileri gitmemiştir. Akıl ve dirayeti, bütün eserleriyle ve başarılarıyla sabit iken, O'na hasta demek, bütün ömrü boyunca işleri ve sözleriyle dürüstlüğü ve asilliği tahakkuk etmişken, O'na cin ve sihir isnat etmek hafiflik olur. Bir zâtı müşahade altına almadan ona hastalık teşhisi konulamaz. Hz. Muhammed'in tarihinin tetkiki ise müsbet netice vermektedir; keza, saralılık hâlleriy-

15. *A.g.e.* s. 54.
16. *A.g.e.* s. 54.

le dinî hissiyat arasında bir münasebet de gösterilemez. İlk zamanlarda Kureyş müşrikleri de, husûmet hisleri altında O'na bu gibi iftiralarda bulunmuşlardı; lakin sonra hakikat gözlerinin önünde güneş gibi görününce, bütün o müfteriler ve düşmanlık yapanlar, Muhammed Aleyhisselâm'ın irşat ettiği yolu, bütün kalpleriyle kabul ve takip etmişlerdir.

Mösyö Caetani, "Muhammed, Allah'ın Rasulü olarak ortaya çıkmamış, bu mefhuma, senelerce fikirlerini yaydıktan sonra varmıştır. Bu fikre vardıktan sonra ise artık Müslümanlıkta önemi haiz olan Allah değil, Muhammed Aleyhisselâm olmuştur." diyor. Hâlbuki bu yazar, "Kum feenzir" hitabının ilk nazil olan âyet olduğunu kabul ediyor ve Müzzemmil Sûresi'nde, "İnna erselna ileyküm resulen" denildiğinden zühul ediyor. Bundan başka Hz. Muhammed hiçbir zaman Allahlık rolüne kalkmamış ve kendi şahsına asla kıymet vermemiştir. O'nun en ziyâde iftihar ettiği şey, Allah'ın kulu oluşudur; bütün Kur'an bunun şahididir. *Caetani*'yi bu yanlış görüşlere sevkeden şey, Allah'ın kulu oluşudur; bütün Kur'an bunun şahididir. *Caetani*'yi bu yanlış görüşlere sevk eden şey, yaşadığı muhitin tesirlerinden kurtulamayışı; Kur'an'ı İncil'e, Muhammed'i İsa'ya, Müslümanlığı Hıristiyanlığa benzetmek isteyişidir. Bu arzusu kitabının her satırında kendini göstermektedir.[17] *Yörükân* müsteşriklere de cevap vererek, eserinin geniş bir kitlenin ihtiyaçlarına cevap vermesini sağlamıştır.

Müellif, İslâm davetinin merhalelerini tek tek ele almaktadır. İlk dönemde yaşanan olayları incelerken âyetlerin sebebi nüzulüne de temas ediyor. Örneğin; Nadr b. Haris, Hz. Peygamber alenen Kur'an okumaya başladığı zaman, yanına gelip, Benî İsrail hikâyeleri nakleder, Kur'an'ın işitilmesine mânî olmaya çalışırdı. Gülünç hikâyeler satanlardan biriydi. (Lokman 6) âyeti bunun hakkında nazil oldu. Umeyye b. Halef, herkesi gözü kaşıyla alaya alan bir adamdı. Hakkında Hümeze Sûresi nazil oldu. As b. Vail bir gün arkadaşlarının kiminle konuşuyordun sorusuna; "O ebterle konuşuyordu." demesi üzerine Kevser Sûresi nazil oldu."[18] diye naklediyor.

TEMEL KAYNAKLARA SIKÇA ATIFTA BULUNUYOR

Yörükân, İslâm tarihinin temel kaynaklarını ustalıkla kullanır. Cafer b. Ebi Talib'in Necaşi'ye İslâm'ı tanıtan konuşmasını *İbn-i Hişam*'ın es-Siretü'n Nebeviyye'sinden aktarması, buna bir örnektir.[19]

---

17. *A.g.e.* s. 54,55,56.
18. *A.g.e.* s. 68,69.
19. *A.g.e.* s. 71.

Yörükân, Garanik Meselesi üzerinde de durur. Temel tarih kaynaklarını kullanarak konuyu ele alan müellif, Garanik Meselesinin İslâm ile telif edilir bir tarafı olmadığını, bu hususta rivayetlerin hadis tenkidçileri tarafından da reddedildiğini, eski müfessirlerin ise bu hâdise hakkında hiçbir şey nakletmediklerini ifade eder. Bu durum tenkid nazarıyla ele alınacak olursa, bu devirde Hz. Peygamber'in Necm Sûresini Kâbe'de baştan sona kadar, müşriklerin huzurunda okumuş olması kabul edilemeyeceği gibi, böyle bir uzlaşma için bir çok vaadler mevcut iken, bu sefer, Hz. Muhammed'in kendiliğinden Garanik Olayını çıkarmış olması da izah edilemez. Kendisini, riyaset, servet gibi şeyler teklif edildiği zaman reddeden bir kimsenin, şimdi mücadele mevzuunun esasını ortadan kaldıracak bir anlaşma yapmasına imkân da tasavvur edilemez. Bizzat Necm Sûresi'nin siyak ve sibakı da buna müsait değildir. O'nun söylediği sözler, kendi arzusuna göre söylenmiş de değildir. Bu söyledikleri ancak kendisine Allah tarafından ilk gönderilmiş vahiylerdir ki, bunlar ruhanî kuvveleri en yüksek derecede bulunan aklı ve reyi kemâle ermiş olup sıdk ve istikamet sahibi olan Cebrail tarafından kendisine öğretilmiştir..."[20] demektedir. Böylece müellif naklî ve aklî izahlarla müsteşriklerin üzerinde ileri-geri konuştukları bir konuyu bertaraf etmiştir.

Yörükân, eserinde yeri geldiğinde âyet meallerini bütünüyle vermektedir. Hz. Ömer'in hidayete ermesine konu olan Taha Sûresi'nin ilk âyetlerini vermesi buna örnektir.[21]

Bi'setin başlangıcından itibaren olayları belirli yıllar arası olarak, önemli kırılma noktalarını dikkate alarak ele alması, hem klasik İslâm tarihi eserlerinin yöntemine uyduğunu hem de yıl yıl ele almayarak da yeni bir anlayış ortaya koyduğunu göstermektedir.

Yörükân, Ebu Talib'in Ehl-i Sünnet âlimlerinin ittifakı üzerine Müslüman olmadığını dile getirir. Müellif bu noktadan alarak küfrün çeşitlerine girer. Ebu Talib'in "Küfr-i inadî ile yani kalp ile ve dil ile hakkı tasdik ettiği hâlde Müslüman oldum," demeyerek onun Müslüman olmadığına kanaat eder. Bunu da "derler" biçiminde nakleder.

Taif'e gidişini Buhari ve Müslim'den Hz. Ayşe hadisine dayandırarak anlatır. Hz. Ayşe, "Ya Rasulallah, Uhud Gazasındaki musibetli gününden daha fenasını gördün mü? O gün akrabandan birkaç kişi öldü ve senin dişin kırılmıştı. Hz. Peygamber Akabe günü çektiğim elem ondan ziyâdedir. Abdi Kilab'a İslâm dinini bildirmeye gitmiştim, beni taşladılar. Ayaklarımdan kan akmaya başladı, takatım kesilmişti. "Karn-ı Sealib" denilen yere gelinceye kadar kendime gelemedim. O gün sövülüp sayılmadan başka bir şey işitmedim, oturdum, üzül-

20. *A.g.e.* s. 71,72.
21. *A.g.e.* s. 75.

düm, akat yine onlara, belki evlatlarından hakkı tanıyanlar çıkar diye dua ettim." cevabını vermişti.[22]

Yörükân, bu dönemin çok önemli olaylarından Miracdan da genişçe söz eder. O, miracın rüyada değil, gerçek hayatta cereyan ettiğini önemle savunur.[23] Müellif, dahası, kendi döneminin pozitivist anlayışlarını aşarak, Hz. Peygamber'in bizzat şahsiyetinin bir mucize olduğunu, yetiştirdiği neslin birer mucize olduğunu, kendine nazil olan Kur'an'ın bir mucize olduğunu ifade etmekten geri durmaz.[24] Rasulullah'ın ashabına yaptığı duaların harika bir biçimde kabul olması da birer âyettir.

Mirac rivayetlerini ele alırken mantıkî bir yol takip eden müellif, namazların beş vakit oluşu hakkındaki rivayetlerin bu olayı rüya âlemi ile izaha müsait olmadığını ortaya koyar. Aynı zamanda bu anlayış, İslâm ruhuna ve Hz. Peygamber'in gidişine de uymamaktadır." demektedir.[25]

SOSYAL OLAYLARA TEMAS EDİYOR

Müellif, Medine döneminin ilk iki yılını ele alırken ayrıntılı bir biçimde ele alıyor. Konuları işlerken sadece siyasî gelişmeleri değil, sosyal olayları da içine alacak şekilde bilgi veriyor. Yeri geldikçe Hz. Peygamber'den gelen hutbe ve hadisleri de aynen aktararak anlatıyor.[26] Ayrıca, Kardeşlik Anlaşmasının Mekke dönemine dayandığını ortaya koyuyor.[27] Kaynakların el verdiği ölçüde rakamsal bilgiler de veriyor. Örneğin; Medine'ye 150 ailenin hicret ettiğini, Medine'de kardeş yapılan 45 kişinin adlarının yazılı olduğunu naklediyor.[28] Ancak müellif, çoğu zaman dipnotları kullanmamış, kaynaklar demek sûretiyle de bazen isimlerini belirtmemiştir.

Sosyal tarihçiliğin bir gereği olarak gazvelerle birlikte ailevi, sosyal olayları da eş zamanlı olarak aktarıyor. Örneğin; Sevik Seferinin dönüşünde Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın düğünlerini yapması gibi. Bu arada aile müessesesi ile ilgili temel kavramların tanımını da yapar. Örneğin aile, iyal, nikâh, akd, velime, zifaf, cihaz, zevc, tezviç, tezevvüc, hıtbe gibi.[29]

---

22. *A.g.e.* s. 80.
23. *A.g.e.* s. 90.
24. *A.g.e.* s. 87.
25. *A.g.e.* s. 90.
26. *A.g.e.* s. 108-122.
27. *A.g.e.* s. 123.
28. *A.g.e.* s. 125.
29. *A.g.e.* s. 169.

HİKMET VE MASLAHATLARA TEMAS EDİYOR

Müellif, kronolojiden de yararlanarak hikmet ve maslahatlar üzerinde durmaktadır. Hz. Ayşe'nin Hz. Peygamber ile evlilik yaşının 18 olduğunu ifade eder. Bu konuda müsteşriklerin iddialarına girmez.[30] Evliliklerdeki mehirlerin neler olduğunu da nakleder.[31] Müellif, siyer kitaplarında yer almayan, "Hikmet ve Maslahatlar" adlı bir bölüm açmıştır.

Müellif, bazı kaynakları metin içinde belirtiyor. Müellif, İfk Olayı bağlamında Hz. Ayşe ile Hz. Ali arasında kesinlikle bir mücadelenin olmadığını vurgular.[32] Beni Kaynuka Gazvesini ayrı bir başlık altında değil, dâhilî savunmalar başlığı altında ele alır.[33] Zeynep bnt. Cahş ile evliliğine ayrı bir başlık açar. "Mü'minlerin anneleri" diye de ayrı bir başlık açar. Müellif Hz. Peygamber'in çok evliliğine sosyal ve mantıkî açıdan yaklaşarak cevap vermektedir.[34] Yahudilerle ilgili konularda Tevrat'tan savaşla ilgili pasajlar getiriyor.[35]

Örneğin müellif, Yahudilerin maslahatların icaplarını ve tekâmülün aşamalarını asla anlamadıklarına işaret ederek şu aktarımda bulunmaktadır: "Bir gün Hz. Peygamber'e, Ya Muhammed, biz size katılmak istesek katılamayız. Çünkü bizim sözümüz milletimize geçmez, ama Müslümanların hepsi seni dinlerler, o hâlde siz bize katılın, birlikte Yahudi olalım, siz de hidayet bulursunuz." dediler. Kur'an'da Yahudilerin bu teklifine işaretler vardır: Âyette şöyle buyurulmaktadır: "Yahudiler ve Nasranîler, onların milletine tâbi olmadıkça senden hoşnut olmazlar. Onlara de ki, hidayet ancak Allah'ın hidayet yoludur. Sen hakikat ilmine sahip olduktan sonra onların arzularına uyamazsın, uyarsan Allah'ın huzurunda kendine sahip ve yardımcı bulamazsın." (Bakara, 120) Diğer âyette: "Onlar, Yahudi veya Nasranî olun ki, hidayet bulasınız, dediler. Onlara de ki, İbrahim'in Hanif dini daha üstündür, zira o hiçbir zaman müşriklerden olmadı." (Bakara, 135) *Yörükan,* burada Yahudilerin böyle bir zihniyet içinde ve bu derece gaflette olduklarını ortaya koyuyor.

FIKHÎ KONULARA TEMAS EDİYOR

Müellif, altıncı hicret yılı başlığı altındaki bu yıla, "İstisnas" (ürkekliğin gitmesi) yılı adı verildiğini ifade ediyor. Hudeybiye'yi ve Rıdvan bey'atını ay-

30. *A.g.e.* s. 169,170.
31. *A.g.e.* s. 171.
32. *A.g.e.* s. 211.
33. *A.g.e.* s. 172.
34. *A.g.e.* s. 220.
35. *A.g.e.* s. 237,238.

rıntılarıyla açıklayarak bu olayın hikmetleri, sonuçları ve yansımaları üzerinde durmaktadır. *Yörükân*, seçme hakkının, devletler hukukuna, İslâm ile birlikte girdiğini tahlil etmektedir.[36]

Pek çok fıkhî konunun bu olayla ortaya çıktığını ve vuzuha kavuştuğunu vurgular. Örneğin; büyükbaş hayvanların yedi kişi tarafından kesilmesi, hac ve namaza ait meseleler, kullanılmış suyun temiz, fakat temizleyici olmadığı vb.[37] Namazın önemini genişçe ele alıyor.[38] *Yörükân* sosyo-psikolojik âmillere değinmeyi de ihmâl etmez. İslâm öncesi geleneklerle İslâmî uygulamaları karşılaştırıyor. Örneğin; Hz. Peygamber'in Yahudilerin tuttuğu Aşure orucunu, Müslümanların tutmaya daha layık olduklarını ifade ederek tutması.[39]

Örneğin; ibadetlerin bir tedricilikten geçerek önce iki rekât olan farzların dörde çıktığını; ezanın meşrûiyetinin oluşumu, ihtiyacı tatmin gâyesi ve maslahata uymak fikrine dayanır." demektedir.[40] Müellif ibadetlerin tedriciliğinden söz ederken, ayrıca hicretin ilk iki yılında farz kılınan tüm ibadetleri tek tek başlıklar hâlinde hikmet ve maslahatlarını da dikkate alarak işlemektedir.[41] Ardından savunma tedbirleri, diyerek gazvelere girmektedir. Gazveleri işlerken âyet meallerini aktarır.

Ayrıca Müellif, Hudeybiye, "Sünnetin icmâdan üstün olduğunu, zira ashabın muhalefetine rağmen Rasulullah'ın bu anlaşmayı yaptığını ortaya koymaktadır." tespitinde bulunuyor. Hayber Savaşı ve sonuçları üzerinde de genişçe duruyor. Hayberdeki dinî meseleleri de tek tek ele alan Müellif, bunlardan çıkarılan fıkhî hükümlere de temas etmiştir.[42] Ayrıca, Hayber'den sonra kardeşlik verasetinin sona erdiğini vurguluyor.[43] Her konudan sonra müsteşriklerin iddialarına cevaplar veriliyor.

Müellif, esas itibariyle hem akademisyenlere hem de halka hitap ediyor. Olaylardan çıkarılacak önemli dersleri kaydediyor. "Hayber, harp ve tebaa hukukunun kurulması için yapılmıştır."[44] "Köleliğin mahiyetinin değiştiğini ve yalnız savaşlarda, vücutlarının ortadan kalkması zarurî olan kimseler hakkında ve onların hayatlarını kurtarmak pahasına meşrûiyet kazanmış, bununla beraber de ilk fırsatta azat edilmeleri için vesileler hazırlamıştır." demektedir.[45]

---

36. *A.g.e.* s. 266.
37. *A.g.e.* s. 266,267.
38. *A.g.e.* s. 135-140.
39. *A.g.e.* s. 142.
40. *A.g.e.* s. 141.
41. *A.g.e.* s. 132-151.
42. *A.g.e.* s. 285-287.
43. *A.g.e.* s. 291.
44. *A.g.e.* s. 279.
45. *A.g.e.* s. 281.

Yedinci yıl olaylarından kısaca bahsettikten sonra sekizinci yıl olaylarına temas ediyor. Müellif, Mute Savaşı'nı işlerken Rum kaynaklarından da yararlanıyor. Uyarı ve ibretlere, önemli anekdotlara yer veriyor. Örneğin; bir sahabenin kendisine selâm veren birisini öldürmesi, Rasulullah'ın onu sorgulaması, onun Rasulullah'tan dua istemesi, Allah Rasulünün burada, hem Allah hakkı hem de kul hakkı olduğunu beyan etmesi. Muhallim'in bir hafta içinde kahrından vefat etmesi[46] gibi. Naklî ve aklî izahlara yer veriyor.[47]

Dokuzuncu hicrî yıl olayları ele alınırken sosyal konulara giriliyor. Bu bağlamda evliliğin dört ile sınırlandırıldığını görüyoruz.[48] Onuncu yıl olaylarında, Veda Haccı hazırlıkları ve yansımalarına yer veriliyor.[49] Heyetlerin gelişlerinden ve Hz.Peygamber Aleyhisselâm'ın yüce ahlâkından kesitler naklediyor.[50]

SİYER ÇALIŞMALARINDA PEK YER VERİLMEYEN BİR BÖLÜM: HZ. PEYGAMBERİN BIRAKTIĞI MİRAS

Siyer çalışmalarında pek yer almayan bu bölümde Rasulullah'ın maddî ve daha çok da manevî mirası üzerinde duruluyor.[51]

Müellif vakaların üzerinde ve bu vakaların sebep ve neticeleri ve temin ettiği fevaid ve ahkâm üzerinde durmayıp da tarihleri üzerinde durmanın doğru bir yol olmadığını vurguluyor. Zira o dönemde yıllar hususî adlarla; tarihler büyük vakalarla tespit edilir; aylar ve günlerle yazılmazdı. Bu yüzden bu vakalarda ölçü ay ve gün değil, vakalar arasıdır. Bu nokta gözden kaçırılmamalıdır. Hiçbir zaman tarihlerin çarpışmasından hadiselerin tekzibi gerekmez.

Bazı büyük olayların izahında ayrıntı farkının bulunması, olayın aslında reddini icap ettirmez. İran'a sefirlik vazifesiyle giden Abdullah b. Huzafe'nin, Medayin'e giderek, Sasanilerden Hüsrev Perviz'e mektubunu bizzat verdiğini siyer ve tarih kaynakları kaydettiği hâlde *Buharî*, "Abdullah bu mektubu, Bahreyn hâkimine verdi ve onun vasıtası ile Hüsrev'e gönderildi." demektedir.

---

46. *A.g.e.* s. 339.
47. *A.g.e.* s. 342.
48. *A.g.e.* s. 374.
49. *A.g.e.* s. 412.
50. *A.g.e.* s. 412-443.
51. *A.g.e.* s. 447-454.

KADİM BİR TARTIŞMA OLAN HZ. PEYGAMBER'İN HALİFE TAYİN ETMEMESİNİN HİKMETLERİ ÜZERİNDE DURUYOR

Müellif, Suyutî'nin *Tarihu'l-Hulefa*'sının mukaddimesinde yer alan bir hadisi naklediyor: Buna göre, "Ya Rasulallah, bize bir halife tayin etmez misin?" diyorlar. Hayır, eğer tayin edersem halifeme isyan ettiğiniz takdirde size azap olunur." cevabını veriyor. Aynı şekilde, Hz. Ali'ye Kufe'de bir gün, "Bize bir halife tayin etmez misiniz?" demişler, şu cevabı vermiş: "Peygamber halife tayin etmedi ki ben edeyim, Peygamber'den sonra millet toplanıp hayırlısını seçtikleri gibi, siz de benden sonra toplanır hayırlısını seçersiniz." diye cevap veriyor.

SONUÇ

Yörükân, İslâm'ı; 1-En son din, 2-Akılla bağdaşarak yürüyen, 3-Din açıklayıcısının hayatında tamamlanmış olması, 4-İslâm Peygamberi'nin hayatının tarihen tamamıyla malûm olması, 5-Dinî esasların bizzat din koyucu tarafından izah edilmiş olması, 6-Bu hususta büyük bir şahit olarak, asla tahrife uğramadan Kur'an'ın mahfuz bulunması gibi, yüksek özelliklerle nitelendirmektedir.[52]

Yöntem bakımından *Yörükân*, İslâm'ın ilâhî vahyi ile Arap kabilelerinin eski geleneklerini ve bölgenin sosyal durumunu birbirinden ayırmak gerektiğini vurgular. Bölgeyi kavramak için dinler tarihinden yararlanmanın gereğini vurgulayarak, Yahudiler Arabistan'da melce' ararken, buraya büyük hahamlarının, resimleriyle ve Allah'a ortak koştukları İsrailî peygamberlerin heykelleriyle gelmişlerdi. Hıristiyanlık ise ruhbaniyetiyle, teslisi ile ve vicdanlar üzerindeki mutlak, istibdadıyla Arabistan'a sığınmış, fakat Bizans ve Roma kiliselerine ve muhalefette bulunan Nesturîler ve Yahudiler, kendi aralarında üreyen değişik kollarla buralarda da birbirlerine düşmüşlerdir.[53]

Yörükân, "Müslümanlıkta fikir cereyanlarının ve mezhep ihtilaflarının başta gelen hakikî sebepleri, Müslümanlığın fikirlere ve vicdanlara tam bir hürriyet ve tam bir istiklâl vermiş olması, ilim ve felsefe kültürüne, akıl yoluna ve ictihada azamî yetki ve kıymet vermiş bulunması esaslarıyla izah edilebilir. Bu iki esasa, Müslümanlığın geniş ve kolaylaştırıcı bir din olması ve onun sosyal bünyeye kıymet verme esaslarını da ilave edebiliriz."[54] demektedir.

---

52. Yusuf Ziya Yörükân, *a.g.e.* s. 1,2
53. *A.g.e.* s. 3.
54. *A.g.e.* s. 5.

Yörükân, "Yunan felsefesinin İslâm ilâhiyatına tesirleri beklenilen feyzi vermedi, çünkü bu prensiplerin biri veya birkaçı yıkılınca diğerlerine tesir edebilirdi, bundan başka Aristo sisteminin hâkimiyeti altında zihinler durgunlaşarak bu devre kadar gittikçe tekâmül eden ilim ve fikir hareketi, yerinde sayan bir sistem hâlinde, skolastik bir çerçeveye bürünmüş oldu. Bu sûretle medrese zihniyeti dediğimiz, belirli bir mantık ve mahdut bir felsefe anlayışı içinde mahsur kalarak bir uyuşukluk devri meydana geldi."[55] demek sûretiyle kendi dönemindeki anlayışın aksine, Yunan felsefesinin zararlarını ortaya koymaktadır.

Yörükân, bu çalışmasını ders notları olarak hazırladığından, dipnota fazla yer vermemiştir. Ayrıca Müellif, siyer müelliflerinin önemle üzerinde durdukları Rahip Bahira olayı üzerinde durmaz. Sadece birkaç cümle ile değinerek geçer. Buna mukabil, miracın fizikî olduğu üzerinde durur. *Yörükân*, tarihi olayları tasvir etmek sûretiyle değil, tahlil ederek ele almıştır.

Yörükân, bugün her türlü endişeden, ithilaflardan ve mezhep kavgalarından uzak olarak, sırf ilmî bir anlayışla ve Kur'an'ın geniş, kolaylaştırıcı ve zamana bağlı olmayan müsamahacı ruhunun feyziyle, ifratçıları da, tefritçileri de birleştirecek cömert ve doğru bir yol üzerinde, itidal ile, iman ile birleştirici ve ahlâkçı bir prensip benimseyerek yürümek zorundayız. Yeni ilâhiyatın vechesi bu olmak lazımdır. İlâhiyatçıların genç temsilcileri, yeni nesil, böyle ağır bir vazife ile karşı karşıyadır. Buradaki ilim yolculuğumuzda, bu ruh ve bu amaç, daima göz önünde bulundurulacaktır.[56]

KAYNAKÇA

Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Dini Tarihi*, Notlarla yayına hzr. Türkân Turgut Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001.

Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi,* çev. Salih Tuğ, İrfan Yayımcılık, İstanbul, 1991/1412H., I, 33.

55. *A.g.e.* s. 7.
56. *A.g.e.* s. 10.

MUHAMMED FERÎD VECDÎ

Sema Geyin*

HAYATI, İLMÎ VE AHLÂKÎ KİŞİLİĞİ, ESERLERİ

Hayatı

Muhammed Ferîd Vecdî, XIX. yüzyılın son çeyreğinde dünyaya geldi. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 1878 veya 1875 tarihleri genel kabul gören tarihlerdir.[1] İskenderiyye'de doğan Vecdî, aslen, Türk kökenli bir ailenin oğludur. Babasının adı Mustafa Vecdî, dedesinin adı Ali Reşad'dır.[2]

Yaşamının ilk yıllarını doğduğu yerde geçirmiştir. 1882 yılının Mayıs ayında İngiliz-Fransız donanmasının İskenderiye limanına demirlemesiyle başlayan olaylar İskenderiye şehrinden bir göç dalgasının yayılmasına sebep olmuştu. Bu olay ve İngilizlerin Mısır'ı işgâli, onun hayatında önemli izler bırakmıştır.[3] Babasının işi sebebiyle yaklaşık 14 yaşındayken 1892'de Kâhire'ye, 1894'te Dimyat'a, 1899'da da Süveyş'e taşınırlar.[4] Süveyş'te altı yıl kalan Vecdî, ilk iş olarak özel bir dergi çıkarmaya karar verdi ve 1899 yılının Ağustos ayında "*el-*

---

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı.

1. Doğum tarihiyle ilgili tartışmaların detayları için bkz. Muhammed Taha el-Hâciri, *Muhammed Ferîd Vecdî*, Kahire, 1970, 16–19. Bunun yanında, talebesi Mühendis Muhammed Tevfik Ahmed, özel bir sohbette doğum tarihinin 1869 olduğunu kendisinden işittiğini söylemektedir. Bkz. Enver el-Cündî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, Kahire 1974, s. 84'deki dipnot.
2. Hâcirî, *a.g.e.* s. 24.
3. Hâcirî, *a.g.e.* s. 20.
4. Hâcirî, *a.g.e.* s. 24-26.

Hayât" dergisinin ilk sayısını Reşîd Rızâ'nın da yardımlarıyla yayımladı. *el-Hayât*, *Menâr* dergisinin matbaasında basılıyordu.[5] Vecdî aynı zamanda *Livâ-ve el-Müeyyed* gazetelerinde çeşitli dinî ve sosyal konularda yazılar yazıyordu.

Vecdî, 1905 yılında resmî bir görevle Kâhire'ye taşındı. Vakıflar idaresinde kısa bir süre çalıştı. Kâhire, dönemin düşünce ve fikrî canlılık merkeziydi. Bu da onun önüne yeni ufuklar açtı. O muhitte tanınan bir insan oldu; yayıncılık, edebiyat ve kültürel alanda düzenlediği toplantılarla şöhret kazandı. Bir süredir ara verdiği *el-Hayât* dergisini 1906 yılında tekrar çıkarmaya başladı.[6] Bundan sonra dergi, üç yıl boyunca düzenli olarak yayımlanmıştır. Muhammed Ferîd Vecdî, dördüncü yıl, günlük bir gazete çıkarmayı düşünmeye başladı ve *ed-Düstûr* gazetesini çıkardı. Bu sebeple dergiye uzunca bir süre ara verdi. Ancak gazetesini durduran Vecdî, dergiye tekrar geri döndü.[7]

Vecdî'nin gazeteciliğe başlaması ve siyasete yakınlaşması Mustafa Kâmil ile tanışmasıyla başlamıştır. Mustafa Kâmil, onun üzerinde derin izler bırakmış ve kendini birdenbire milliyetçilerin safında bulmuştur.[8] Ancak bir mesele yüzünden partisiyle görüş ayrılığına düşmüş ve gelişen olaylar sonucu milliyetçiler, gazete aboneliklerini iptal etmişlerdi. Gazetenin satışlarının düşmesi Vecdî'yi maddî açıdan zor durumda bırakmış ve gazeteyi kapatmak zorunda kalmıştır.[9]

Vecdî, hayatının son dönemlerinde *Ezher Dergisi*'nin başına geçirilmiştir. Başarılı yöneticiliğiyle derginin seviyesini yükseltmiştir. Orada nitelikli yazılar yazan Vecdî'nin şöhreti daha da artmıştı.[10]

İlmî ve Ahlâkî Kişiliği

Muhammed Ferîd Vecdî, çok yönlü bir şahsiyettir. Müfekkir, filozof, araştırmacı, gazeteci ve dergi sahibidir. O, kaleminden hem ilmî hem de edebî eserler çıkan son derece üretken bir insandır.

Vecdî, edebiyat, bilim, fıkıh, tarih, Sünnet, hukuk ve Kur'an gibi pek çok alanda okumalar yapmış; asrının meseleleri, materyalist felsefeye meydan oku-

5. Hâcirî, *a.g.e.* 49-51. *el-Hayât* dergisi her hicrî ayın başında çıkıyordu. Bir yıl sonra hiçbir açıklama yapılmadan derginin yayını durduruldu. Bkz. Hâcirî, *a.g.e.* s. 56.
6. Hâcirî, *a.g.e.* s. 97; Abdüssettâr er-Râvî, "Muhammed Ferîd Vecdî", *Mevsûatu Beyti'l-hikmeti li-A'lâmi'l-Arabî fi'l-karni't-tâsi' Aşera ve'l-ışrîn*, Bağdad, 2000, c. I, s. 508-509.
7. Hâcirî, *a.g.e.* s. 106-111.
8. Hâcirî, *a.g.e.* s. 157.
9. Hâcirî, *a.g.e.* s. 166-173.
10. Muhammed Receb Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-Vecdiyye fi Siyeri A'lâmiha'l-muâsırîn*, Dımaşk, Dârü'l-kalem ; Beyrut, Dâru'ş-Şâmiyye, 1995, s. 97.

ma, insanları imana ve dine davet etme gibi pek çok alanda kalem oynatmıştır. O, modern Arap İslâm kültürünü oluşturmak için eski ve yeni, Doğulu ve Batılı kültürleri, döneminin insanlarına sunmuştur. Bu konudaki zirve çalışması ise *"Dâiratu Meârifi'l-Karni'r-Râbi' Aşera ve'l-'Işrîn"* adlı ansiklopedik eseridir.[11] Vecdî'nin yeni bir kültür oluşturma çabası içinde olduğu anlaşılmaktadır. Modern Arap düşüncesinin temel değer ve mefhumlarına dayanan bir bakış açısıyla eski ve yeni kültürlerin birleştirilmesi gerektiğini savunmuştur.[12] Vecdî, yöntem konusunda hem din hem de ilim adamlarıyla ihtilaf hâlindeydi. Kabul edilebilen Arap İslâm düşüncesinin temel unsurlarından ve değerlerinden de yüz çevirmemiş, bununla birlikte, her yenilik konusunda daima açık fikirli davranmıştı.[13]

Muhammed Ferîd Vecdî, çağının dertlerine kayıtsız kalamamıştır. Hatta düşünce hayatını tamamıyla, yaşadığı dönemde Müslümanların karşılaştığı sorunların etkisiyle şekillendirdiği söylenebilir. Sadece kitaplarının isimlerine bakarak bile bunu anlamak mümkündür. *"el-Medeniyyetu ve'l-İslâm"* (Medeniyyet ve İslâm), *"el-İslâmu fi-'Asri'l-'ilm"* (İlim Çağında İslâm), *"el-İslâmu Dînu'l-hidâyeti ve'l-ıslâh"* (İslâm Hidâyet ve Islah Dinidir), onun kitaplarından sadece birkaçıdır. Aslında yine kitaplarının isimlerinden yola çıkarak onun da bazı çağdaşları gibi Batı'ya hayranlık ve Batı karşısında ezilmişlik hisleriyle yazdığı sonucuna varılabilirse de bu yanlış bir düşünce olacaktır. Zira o, *"Tatbîku't-diyâneti'l-Vecdîyyeti 'alâ Nevâmîsi'l-medeniyye"* isimli kitabında İslâm öğretisinin modern bilimler karşısındaki durumunu açıklar. Bunu Avrupalılar ve onlardan etkilenen Müslümanlar için yapar. Kitabının başında da aslında Vecdîyet'in bunlara ihtiyacı olmadığını vurgulayarak şöyle söyler: *"Hayır, İslâm bütün bunlardan çok daha yüce ve uludur. Benim amacım Avrupalıların ulaştığı bütün bu modern kanunların İslâm'ın kanunları yanında güneşin ışıklarından biri ya da denizin damlalarından biri olduğunu kanıtlamaktır."*[14]

Görüldüğü üzere onda, son derece güçlü bir özgüvenin varlığı dikkati çekmektedir. Yine kitaplarının isimlerinden yola çıkarak çağındaki problemlerin neler olduğu ile ilgili fikir edinmek de mümkündür. Ele aldığı konuların ana eksenini İslâm'a yöneltilen saldırılar ve imânî konularda insanların bilinçlendirilmesi oluşturmaktadır.

Vecdî, yazılarında toplumsal sorunlara sadece değinmekle yetinmiyor, ayrıca çözüm önerileri getiriyor ve bunların gerçekleşmesi için gerekli mücade-

---

11. Enver Cündî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, Kâhire, 1974, s. 4.
12. Cündî, *a.g.e.* s. 6.
13. Cündî, *a.g.e.* s. 12.
14. Hâcirî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 44.

leyi veriyordu. Onun, fikir adamı olmasının yanında aynı zamanda bir aktivist olduğu da söylenebilir. Bu yönüne Ezher ile ilgili mücadelesi örnek gösterilebilir. Ezher'in yenilenmesinin gerektiğine dair inancını sonuna kadar savunmuş, bunun için dönemin yöneticilerini ve Ezher rektörlerini karşısına almaktan çekinmediği gibi, öğrencileri de harekete geçirmeye çalışmıştır.[15]

Eğitimin önemini ısrarla vurgulayan Vecdî, bir eğitim programı hazırlamış hatta bunu uygulayabileceği bir okul dahi açmıştır.[16] Bu da onun aktivist yönüne çarpıcı bir örnek olarak verilebilir.

Vecdî, hür düşünceye ve görüş farklılıklarına önem veren ve saygı duyan bir insandı. Kendi çıkardığı gazete olan "*ed-Düstûr*"da ilk günden itibaren kendisiyle çalışan Akkâd, yazılarında görüş ayrılıklarına düştüğü hâlde, Vecdî'nin onları, tek kelimesini bile değiştirmeden yayımladığını anlatır.[17]

Vecdî'nin ailesi ve okuduğu okullar hakkında çok fazla bilgi yoktur. Mehmet Soysaldı, onun örgün eğitimde okuduğuna dair bir bilginin mevcut olmadığını söylüyorsa da[18], Hâcirî, kendisinin çocukluğunda gittiği İsmâil Efendi Hakkı Okulu, Hamza Kaptan Okulu ve Monsieur Valon Okulu'nu zikrettiğini aktarmıştır.[19]

Lise çağlarına geldiğinde devlet okuluna kaydoldu. Onu Kâhire'deki üç liseden biri olan Medresetü't-Tevfîkıyye'ye veren babası oradaki eğitimi yeterli bulmayınca özel hoca tuttu.[20] Kâhire'ye taşınmalarından 2 yıl sonra 1894'te babasının tayini Dimyat'a çıktı. Bilindiği kadarıyla bu taşınma ile Vecdî'nin resmî eğitim süreci son bulmuştur.[21]

Muhammed Ferîd Vecdî, Dimyat'taki günlerinin dinî çalışmalara yöneldiği ve entelektüel hayatının başladığı dönem olduğunu ifade eder. O, buraya yerleşmesiyle hayatını yönlendirmesinde ve şahsiyetini oluşturmasında etkili olan unsurları "*Tatbîku'd-diyâneti'l-Vecdîyye 'alâ Nevâmîsi'l-Medeniyye*" isimli kitabında açıklamıştır. Burada ifade ettiğine göre o, evlerinde toplanan âlimlerin, Vecdîyet adına söyledikleri şeylerin dinin kendisinden çok, çevresinde oluşan hurâfe ve bid'atler olduğunu fark etmiştir. Dini, bu âlimlerden öğrenen Avru-

---

15. Hâcirî, *a.g.e.* s. 114-118.
16. Hâcirî, onun 1907'nin ortalarında "Medresetu'l-'ulûmi'l-âliye" isminde bir okul açtığını ancak yerini ve bu okulla ilgili bilgileri tam olarak elde edemediğini nakleder. Bkz. Hâcirî, *a.g.e.* s. 130-132.
17. Hâcirî, *a.g.e.* s. 162-165.
18. Soysaldı, H. Mehmet, "Muhammed Ferîd Vecdî, Tefsiri ve Tefsirdeki Metodu", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy.1, Elazığ 1999, 1.
19. Hâcirî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 19-20.
20. Hâcirî, *a.g.e.* s. 24-26.
21. Hâcirî, *a.g.e.* s. 26.

palılar da gerçek Vecdîyet'in bu olduğunu zannediyorlardı. O hâlde yapılması gereken şey, gerçek İslâm'ı Avrupalıların gözünün önüne sermekti. Kendisine bunu hedef olarak belirleyen Vecdî, Fransızca bir kitap yazmaya başlar ve bu kitabında İslâm'a yöneltilen ithamlara ilmî delillerle cevap verir. "*Gerçek İslâm, gerçek medeniyetin ruhu, insan nefsinin güven kaynağı ve aklın ulaşabileceği son noktadır.*" der. Bu kitabı Fransızca yazmasının sebebinin ise Batılılara gerçek İslâm'ı göstermek olduğunu söyler.[22]

Döneminin düşünürlerinin pek çoğu gibi Vecdî de Afgânî ve Abduh ekolünden kabul edilmektedir. Genel bir yargı olarak bu doğru kabul edilebilirse de, onun bütün ilmî birikiminin Abduh'un görüşleri etrafında şekillendiğini söylemek doğru olmayacaktır.[23]

Vecdî, öncelikle aile ortamındaki ilmî ve dinî havadan etkilenmiştir. Vecdî'nin babası ilmi ve âlimleri sever ve sık sık evinde ilim meclisleri düzenlerdi. Bu, Vecdî'yi ilme sevkeden başlıca âmillerden biridir. Tahsil hayatı uzun sürmediğinden Vecdî kelimenin tam anlamıyla kendi kendini yetiştirmiş bir şahsiyettir. Dolayısıyla; onun zihin dünyasını asıl şekillendiren, doymaz bir ilmî merakla okuduğu kitaplar olmuştur. Vecdî, çok yönlü okumalar yapardı. Bunun için de düşünceleri hem Gazalî, Fârâbî, İbn-i Sînâ gibi İslâm âlimlerinden hem de Batılı bilim adamlarının eserlerinden beslenmiştir.[24] Çeşitli konularda Avrupalı bilim adamlarının görüşlerini delil olarak kullanmıştır. Onlardan en çok adı geçenlerin Auguste Comte, Hegel, Spencer, Kant, Renan, Simon olduğu görülür. Bazı eserlerinde "*Lourruse Ansiklopedisi*"nden; Renan'ın, "*Dinler Tarihi*"nden; Benjamin Konstant'ın, "*Dinin Kaynağı, Şekilleri ve Gelişimi*"; Simon'un, "*İnanç Hürriyeti*" kitaplarından da alıntılar yapmıştır.[25]

Abduh'un talebelerinden olan Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ, Dimyat'ta bir ulemâ meclisinde tanıştığı genç Muhammed Ferîd Vecdî'den ve onun "*Tatbîku'd-Diyâneti'l-Vecdîyye 'alâ Nevâmîsi'l-Medeniyye*" isimli kitabından Şam'da bulunan arkadaşı Şeyh Abdülkadir el-Mağribî'ye yazdığı bir mektubunda övgüyle bahseder.[26] Mektuplaşmalarından Muhammed Ferîd Vecdî ve Reşîd Rızâ'nın ilişkilerinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Muhammed Ferîd Vecdî, Reşîd Rızâ'ya yazdığı bir mektubunda basılması için kitabını Paris'e gönderdiğinden bahsetmektedir.[27]

---

22. Hâcirî, *a.g.e.* s. 30-31.
23. Abdülhalim Üveys, "Muhammed Ferîd Vecdî", *Edvaü'ş-şerîa,* Külliyyetü'ş-şerîa bi'r-Riyâd, c. VIII, Riyad, 1397 H., s. 460.
24. Üveys, *a.g.e.* s. 460-461.
25. Hâcirî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 45.
26. Hâcirî, *a.g.e.* s. 31-32.
27. Hâcirî, *a.g.e.* s. 32.

Vecdî, resmî anlamda bir eğitimci değildi. Ancak, yazılarından etkilenen pek çok insan, onun öğrencisi kabul edilir. Doktor Muhammed Hüseyin Heykel, Abbas Mahmûd Akkâd, Muhammed Ahmed el-Gamravî, Muhibbuddîn el-Hatîb ve Mühendis Muhammed Tevfîk Ahmed onun yöntemini ve fikirlerini devam ettirmişlerdir.[28]

Muhammed Ferîd Vecdî, 15 Şubat 1954 yılında Kâhire'de vefat etti.

Eserleri

İlme olan düşkünlüğüyle tanınan Vecdî, son derece üretken bir yazardır. Buraya aldığımız eserlerinin yanında farklı gazete ve dergilerde yazdığı ve kitap hâline getirmediği pek çok makalesi de bulunmaktadır.[29]Vecdî'nin bazı eserleri de Osmanlı Türkçesi'ne çevrilmiştir.

Mukaddimetu Safveti'l-İrfân fî Tefsîri'l-Kur'ân

Muhammed Ferîd Vecdî, 1903 yılı sonları 1904 yılı başlarında "*el-İslâmu fî-Asri'l- İlm*" kitabının çalışmasının yanında, *Safvetü'l-İrfân fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli yeni bir çalışmaya başlamıştı. Bunu da, "el-İslâmu fî-'asri'l-'ilm" kitabı gibi, aylık olarak yayınlıyordu. Çalışmayı bitirdiğinde uzunca bir mukaddime şeklinde 180 sayfa olarak bastırdı. Önce ayrı olarak bastırdığı bu çalışmayı daha sonra *el-Mushafu'l-Müfesser* isimli eserinin başına ilave etti.[30]

Safvetü'l-İrfân fî Tefsîri'l-Kur'ân

Tefsirini ilk olarak "*Safvetü'l-İrfân fî Tefsîri'l-Kur'ân*" adıyla bastırmıştır. Ancak 1907'den itibaren "*el-Mushafu'l-müfesser*" adını kullanmıştır. Bu çalışmada kullanılan nüsha 6. baskı olup 1953 tarihlidir. 815 sayfa ve tek ciltir.[31]

---

28. Cündî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 12.
29. Üveys, "Muhammed Ferîd Vecdî", s. 476-477.
30. Hâcirî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 88.
31. Eserle ilgili ülkemizde H. Mehmet Soysaldı, bir yüksek lisans çalışması yapmıştır. (H. Mehmet Soysaldı, *M. Ferîd Vecdî ve "el-Mushafu'l-Müfesser" İsimli Eserinin Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1990). Yine aynı müellif, "Muhammed Ferîd Vecdî, Tefsiri ve Tefsirdeki Metodu", adıyla bir makale yayınlamıştır. Ayrıca Şahin Güven tarafından bir makale

el-Edilletü'l-İlmiyye fî Cevâzi Tercimeti'l-Kur'ân

Vecdî'nin yaşadığı dönemde Kur'an'ın tercüme edilip edilemeyeceği tartışılmakta idi. Vecdî de bu eserinde konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır.[32]

el-Medeniyyetü ve'l-İslâm

İlk baskısı 1904 yılında yapılan bu kitap 162 sayfadır. Kitap, medeniyet ve İslâm hakkında belli başlı konulara yer vermiştir.[33]

Tatbîku'd-Diyâneti'l-Vecdîyye 'alâ Nevâmîsi'l-Medeniyye

1898'de telif ettiği bu kitapta[34] Vecdî amacının, "İslâm'ı modern ilmin karşı çıkamayacağı, çağın âlimlerinin inkâr edemeyeceği ve modern bilim öğrencilerinin onda bir eksiklik bulamayacağı şekilde ortaya koymak" olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bunu yapmak için İslâm'ı ilk asrına döndürmek ve ona

---

kaleme alınmıştır. (Şahin Güven, "Muhammed Ferîd Vecdî ve el-Mushafu'l-Müfesser İsimli Tefsiri", *Bilimnâme*, c. XIX, S. 2, Kayseri, 2010, s. 137-152). 2011 yılında tarafımızdan "*Son Devir Müfessirlerinden Muhammed Ferîd Vecdî'nin Tefsir Görüşleri*" isimli bir doktora çalışması yapılmış, bu çalışma 2013 yılında aynı adla kitap hâline getirilmiştir. (Sema Geyin, *Son Devir Müfessirlerinden Muhammed Ferîd Vecdî'nin Tefsir Görüşleri*, Emin Yayınları, Bursa, 2013). Yine tarafımızdan bir makale kaleme alınmıştır. (Sema Geyin, "Muhammed Ferîd Vecdî'nin Tefsir Anlayışı ve Tefsirinin Yaşadığı Dönem Açısından Değerlendirilmesi", www.jirs.net.) Bunların dışında, ülkemizde veya yabancı kaynaklarda Vecdî'nin tefsiriyle ilgili müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak Muhammed Hüseyin kitabında, 1947 yılında, Princeton Üniversitesi'nde H. A. R. Gibb'in yönetiminde, Wilfred C. Smith tarafından hazırlanan bir doktora tezinden bahsetmektedir. Tezin ismi: *Mecelletu'l-Ezher: Arz ve Nakd-The Azher Journal: Survey and Ciritique*. Çalışmada *Ezher Dergisi*'nin iki yazı işleri müdürü olan Muhammed Hıdır Hüseyin ve Muhammed Ferîd Vecdî'nin yöntemleri karşılaştırılmış. Hüseyin'e göre çalışmanın asıl amacı taklîdi temsil eden Muhammed Hıdır ile büyük oranda Batılı düşünceye dayanan Muhammed Ferîd'i karşılaştırmaktır. Hüseyin, kitabının bir bölümünü bu çalışmaya ayırır. Bkz. Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, trc. Sezai Özel, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 127-144.

32. Vecdî, *el-Edilletü'l-ilmiyye fî Cevâzi Tercimeti'l-Kur'ân*, Mektebetü'r-Ragâib, Kahire, 1936.
33. Vecdî, el-Medeniyyetü ve'l-İslâm, Mısır, 1992.
34. Vecdî, *Tatbîku'd-diyâneti'l-İslâmiyye 'alâ Nevâmîsi'l-medeniyye*, Matbaatü Osmaniyye, Kahire, 1901/1316h.

sokulan şeylerden temizlemek yeterlidir. Bunu yaparken o, Abduh'un yöntemini uygulamıştır.[35]

Kitabın 1904 yılında ikinci baskısı, 1912'de üçüncü baskısı yapılır. Türkçenin yanında Farsçaya, Urducaya ve Tatarcaya da çevrilir. Türkçe çevirisi "Sırat-ı Müstakim" dergisinde yayımlanmıştır.[36] Kitabın ismi sonradan "*el-İslâm ve'l-Medeniyye*" olarak değiştirilmiştir.[37]

el-Felsefetü'l-Hakka fi Bedâii'l-ekvân

Muhammed Ferîd Vecdî, bu kitabı 17 yaşında iken yazmıştır ve 84 sayfadan oluşmaktadır. Kitabı önce Fransızca yazmış daha sonra Arapça'ya çevirmiştir. Vecdî kitabında varlığın esrârını ve arka planındaki gizleri açıklamaktadır.[38]

el-Hadîkatü'l-fikriyye fî İsbâti Vucûdillâhi bi'l-berâhîni't-tabîiyye

Kitap, 1901 yılında basılır.[39] Kitabın ilk bölümünde; Allah'a imanın insanın doğasında olduğunu, ondan kaçınılamayacağını, nefsinin derinliklerinde, yaratılışının özünde bu duyguya sahip olduğunu ifade eder. İmanı dört devreye ayırır. Kitapta her devre için bir bölüm vardır. Bu bölümler: fıtrat devri, felsefe veya hikmet devri, tabiî ilimler ve hissî felsefe devri, son olarak da tekrar fıtrat devri.[40]

el-Mer'etü'l-Müslime reddu 'alâ Kitâbi'l-cedîde

Muhammed Ferîd Vecdî'nin 1900 yılında Kâsım Emîn'in "*Tahrîru'l-mer'e*" isimli kitabına yazdığı reddiyedir.[41]

---

35. Hâcirî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 43.
36. Hâcirî, *a.g.e.* s. 48.
37. Hâcirî, *a.g.e.* s. 43'te 1 numaralı dipnot.
38. Vecdî, *el-Felsefetü'l-hakka fi Bedâii'l-ekvân*, Kahire, 1895/1313h. Kitap Halil Nimetullah tarafından "*Felsefe-i Hakka*" adıyla tercüme edilmiş ve *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin birinci cildinde yayımlanmıştır.
39. Vecdî, *el-Hadîkatü'l-fikriyye fî İsbâti Vucûdillâhi bi'l-berâhini't-tabîiyye*, Kahire, 1901/1318h. Kitap Mehmet Akif tarafından "*Hadîka-i Fikriyye*" adıyla *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin ikinci cildinde yayımlanmıştır.
40. Hâcirî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 67-68.
41. Bu kitap, Mehmet Akif tarafından tercüme edilerek önce *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde bölümler hâlinde tefrika edilmiş, daha sonra da, kitap olarak basılmıştır. 1972 yılın-

Vecdî, kitabında erkek ve kadının yaratılışlarındaki farklılıklara değinerek her iki cinsin de birbirlerini tamamlayacaklarını ifade etmiştir. Sözleri çarpıtılan Vecdî, bazı kesimlerce kadını dışladığı, onun köleleştirilmesi yönünde çağrılar yaptığı, eğitimine ve kültürel birikimler edinmesine karşı çıktığı iddialarıyla açıkça eleştirilmiştir.[42]

el-İslâmu fî-'asri'l-'ilm,

Muhammed Ferîd Vecdî, "*Müslüman Kadını*" isimli kitabına yazdığı ekte; İslâm medeniyeti ve onunla ilgili konular, insanın yaratılış amacı, üstün medeniyet ve ona ulaşma, medeniyet çeşitleri gibi konulara değinmiştir. Daha sonra bu konularla ilgili bir kitap yazmaya karar verir. Vecdî'nin kitabı yazma sebeplerinden biri de, Renan gibi, Batılıların kitaplarında ruh, din ve İslâm hakkında ileri sürdükleri itham ve şüphelere cevap vermektir.[43] Vecdî, bu kitabı yazdığında henüz 23 yaşındaydı.[44]

Kenzu'l-'ulûm ve'l-luga

Bu kitap, Vecdî'nin ifadesi ile Fasih Arapça, aklî, naklî ilimler, tarih ve kültür ile ilgili terimleri ve ünlülerin biyografilerini içeren bir ansiklopedidir.[45] Eser, araştırmacıların takdirini kazanmış, *el-Hilâl*, *el-Muktataf*, *el-Muktabas* gibi gazetelerde ondan bahsedilmiştir.[46] Ayrıca dönemin eğitim bakanlığı bu kitabın orta öğrenim çağındaki çocuklara gerekli olduğuna karar vermişti.[47] Bu kitap, 10 yıl sonra çıkaracağı "*20. Yüzyıl Ansiklopedisi*"nin temelini teşkil etmektedir.[48]

---

da Sinan Yayınevi tarafından Mahmut Çamdibi'nin sadeleştirmesiyle tekrar basılmıştır. Bkz. M. Muhammed Ferîd Vecdî, *Müslüman Kadını*, trc. Mehmet Akif Ersoy, sad. Mahmut Çamdibi, Sinan Yayınevi, İstanbul, 1972.

42. Muhammed Receb Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî Siyeri A'lâmiha'l-muâsırîn*, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, Beyrut, Darü'ş-Şamiyye, 1995, s. 99-100.
43. Cündî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, 22. Vecdî, *el-İslâmu fî-asri'l-ilm*, Kahire, Matbaatü'l-muvahhid, 1932, I-II.
44. Üveys, "Muhammed Ferîd Vecdî", s. 478.
45. Vecdî, *Kenzu'l-'ulûm ve'l-luga*, Matbaatü'l-Vaiz, Kahire, 1905.
46. Cündî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 26.
47. Üveys, "Muhammed Ferîd Vecdî", s. 483.
48. Hâcirî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 140-143.

Vecdîyyât

Bu kitap Vecdî'nin kısa hikâyeler şeklinde yazdığı düz yazılardan oluşur. Kitaba önce "*el-Fennu'l-cedîd*" ismiyle başlar. Sonradan adını, "Vecdîyyât" olarak değiştirir.[49] Kitabını Harîrî ve Hemezânî'nin makâmât tarzı eserlerinin üslûbuyla kaleme almıştır.[50]

Mecmûatu Resâili'l-felsefiyye

Bu eser, bazı felsefî konularda yazılmış risâlelerin toplandığı bir kitaptır.[51]

Dâiretu Meârifi'l-Karni'r-Râbi' Aşera ve'l-'İşrîn Milâdi

Bu, Vecdî'nin yazmış olduğu en büyük ve değerli eserlerin başında gelir. 10 cilttir. Her cilt 800 sayfadan oluşur. Vecdî bu eserine 1910 yılında başlamış 1918'de tamamlamış ve ilk baskısını da "Dâiretu Meârif" isimli kendi matbaasında yapmıştır. 1923 yılında bazı ilâvelerle yine 10 cilt olarak ikinci baskısını yapmıştır. Eser, alfabetik sıraya göre yazılmıştır. Muhtevâsı içinde nahiv, sarf, belâgat, dinî konular, mezhepler tarihi, tefsir, hadis ve usûl vardır. Ayrıca, genel ve özel tarih, Doğulu ve Batılı meşhurların hâl tercemeleri, tabiî ve siyasî coğrafya, kimya, astronomi, sosyoloji, ekonomi, psikoloji, tıp, tedavi, sağlık kuralları, pratik ev bilgileri, tabiî eczacılık ve özellikleri, istatistik ve insanı ilgilendiren hemen bütün konuları içermektedir.[52]

Vecdî'nin söz konusu kitabı, son derece meşhur olmuştur. Öyle ki, onu tanıtan bazı yazarlar, "Dâiretu Meârif müellifi" diye tanıtırlar.[53]

Kitâbu'l-muallimîn

Bu eser, Mısır Milli Eğitim Bakanlığı'nın çıkardığı "*Eğitim Metodları*" isimli kitabın ayrıntılı bir şerhi mâhiyetindedir.[54]

---

49. Cündî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 24.
50. Vecdî, *el-Vecdiyyât: Makâmâtu Muhammed Ferîd*, thk. Abdülazîz Şeref, Muhammed Abdülmün'im Hafaci, Dârü'l-kitâbi'l-Lübnani, Beyrut, 1982.
51. Vecdî, *Mecmûatu Resâili'l-felsefiyye*, Kahire, 1916.
52. Vecdî, *Dâiretu Meârifi'l-karni'r-râbi' Aşera ve'l-Işrin*, Mısır 1922-1925, I-X.
53. Bkz. Hayreddin Zirikli, *el-A'lam: Kâmûsu Terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut, 1997, c. VII, s. 220.
54. Vecdî, *Kitâbu'l-muallimîn*, Dâiretu Meârif, Kahire, 1918.

Alâ İtlâli'l-mezhebi'l-maddî

İlk olarak Mısır'da Dâiretu Meârif matbaasında 1921 yılında basılan bu eserde müellif, maddeciliğe reddiye yazarak, metodlarını çürütmeye çalışmıştır. er-Râvi, Vecdî'nin bu kitabında ruhçuluk mezhebinin (el-mezhebu'r-ruhiyyu/reenkarnasyon/ruhçuluk) propagandasını yaptığını ileri sürmektedir.[55]

Düstûru't-tegazzî

Vecdî, bu eserinde vejetaryenlikle ilgili görüşlerini ve bu hususta ki metodunu ortaya koymuştur. Ayrıca et yemeklerinin zararlarını da açıklamış ve tıp bilim adamlarının yemek çeşitleri ve besin değerleri hakkında yazdıkları birçok makaleyi de aktarmıştır. Muhammed Ferîd Vecdî'nin, konuyla ilgili görüşlerinden Muhammed Tevfik Ahmed gibi pek çok talebesi de etkilenmiştir. Bunların dışında Vecdî, eserinde, zihnî işlerle uğraşanlar için özel bir beslenme metodu da açıklamıştır.[56]

Nakdu Kitâbi'ş-şi'ri'l-câhili

Taha Hüseyin'in, *eş-Şi'ru'l-câhilî* isimli kitabına reddiye olarak kaleme alınmıştır.[57] Kitap, 1926 yılında Dâiretu Meârif matbaasında 152 sayfa olarak basılmıştır.

el-İslâmu Dînu'l-Hidâyeti ve'l-Islâh

Vecdî, Amerika Üniversitesi'nde "Mesâilu fi'l-'İlm" adıyla yayımlanan İslâm'a, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e saldıran ve şüpheler ortaya atan bir kitaba *el-Cihâd* isimli bir gazetede yazdığı makalelerle cevap verdi. Daha sonra onları ilk olarak "*el-İslâmu Dînun 'Âmmun Hâlidun*" adıyla 190 sayfalık bir kitapta topladı. İlk baskısı 1932 yılında[58] Dâiretu Meârif matbaasında yapılmış-

55. Abdüssettâr er-Râvî, "Muhammed Ferîd Vecdî", *Mevsûatu Beyti'l-hikmeti li a'lâmi'l-Arabi fi'l-karnini't-tâsi' Aşera ve'l-işrîn*, Bağdad, 2000, ss. 508-509, c. I, s. 509.
56. Vecdî, *Düstûru't-tegazzi*, Mısır, 1921.
57. Vecdî, *Nakdu Kitâbi'ş-şi'ri'l-câhilî*, Dâiretu Meârif, Kahire, 1926.
58. Üveys, kitabın ilk baskısının 1940 yılında yapıldığını yazmaktadır. Bk Üveys, "Muhammed Ferîd Vecdî", s. 479.

tır. 1962 yılında da Dâru'l-lilal matbaasında Tahir et-Tanahî tarafından "*el-İslâmu Dînu'l-hidâyeti ve'l-ıslâh*" adıyla muhtevâsında ve bölümlenmesinde ciddi değişiklikler yapılarak neşredilmiştir. 209 sayfadan oluşan kitap mukaddime ve altı bölümden oluşmaktadır. Tanahî'nin kitaba eklediği bölümler, Vecdî'nin "Mühimmetü'd-Dîni'l-Vecdîyyi fi'l-'Âlem" başlığıyla *Ezher Dergisi*'nde neşrettiği bir kısım makalelerdir.[59]

es-Siretü'l-Muhammediyye Tahte Zavi'l-'ilm ve'l-felsefe

Vecdî'nin Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili yazdığı eseridir.[60]

FERİD VECDÎ'NİN KUR'AN VE TEFSİR İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Vecdî'nin Kur'an ve tefsir anlayışını şekillendiren ana unsurların başında, içinde yaşadığı toplum ve gerek o toplumun gerekse ilim çevrelerinin Kur'an'a bakışındaki farklılıklar gelmektedir.

Vecdî, mukaddimenin başlangıcında, Hz. Peygamber'den önceki Arap toplumunun sosyal, iktisadî, siyasî ve ilmî yönlerini eleştirel bir bakış açısıyla ortaya koyarak, asırlarca adeta atıl kalmış bir milletin nasıl *"aslanın kalkışı gibi kalktığına"* dikkat çekmiştir.[61] Vecdî, Kur'an'ın indiği toplumu nereden nereye taşıdığına, onların hayatında nasıl da göz kamaştırıcı değişiklikler yaptığına dikkat çekerek, zamanındaki Müslümanların durumunu ele almaktadır. İslâm ümmetinin bugünkü durumunu edebî bir dille değerlendiren Vecdî, çözümün Kur'an olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir: *"Onu okumadan nasıl kalkarsın, onun ruhu olmadan nasıl dirilirsin?"*[62]

Vecdî'ye göre Kur'an, yegâne kurtuluş yoludur. Geçmişteki şahlanışın sebebi, nasıl Kur'an'a tâbi olmaksa kendi dönemindeki Müslümanların zilletlerinin sebebi de Kur'an'dan uzaklaşmaktır. Bu duruma da, *"Bugün biz neredeyiz, Kur'an nerede?"* diyerek esef etmektedir.[63]

---

59. Üyeys, *a.g.e.* s. 480.
60. Vecdî, *es-Siretü'l-Muhammediyye Tahte Zavi'l-'ilm ve'l-felsefe*, göz.geç. Muhammed Receb Beyyûmî, ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnaniyye, Kahire, 1993.
61. Vecdî, *Mukaddimetu Safveti'l-irfan fi Tefsiri'l-Kur'an, Matbaatu'ş-şa'b*, Mısır 1903, s. 3-6.
62. Vecdî, *a.g.e.* s. 7.
63. Vecdî, *a.g.e.* s. 7.

Vecdî'nin kendi döneminde Kur'an'a yaklaşım konusunda tespit ettiği yanlış davranışlar şu şekilde özetlenebilir; "Kur'an evlerde teberrüken, cenazelerde rahmet dilemek için okunmaktadır. İnsanların dikkatini çeken tek şey, kelimelerin tekrarı, nağmelerin titreşimi... Hafızlar Kur'an'ı tek bir kelime bile atlamadan okuyor, ama anlamak için hiçbir çaba göstermiyor, bu konuda kendini sorumlu bile hissetmiyor. Halkın durumu ise daha da kötü! Okumuyor ve düşünmüyorlar. Namazlarda okuyacakları birkaç sûre dışında ezber bilmiyorlar. Âdetâ sadece harfler ve hareketlerle namaz kılıyorlar. Daha üst düzeyde olanlarsa Kur'an'ı okur, anlamaya çalışır, bilemediği kelimeler için sözlüğe bakar ancak karîneler yardımıyla bir şeyler anlarlar. Dili biliyor, anlıyor olması da yetmez. Esbâb-ı nüzûl bilmeden anlama ulaşamaz..."[64]

İşte Vecdî'nin tespit ettiği bu ve benzeri yaklaşımlar kendisini rahatsız etmiş ve tefsiri yazmasının bir ihtiyaç olduğunu kendisine hissettirmiştir.

Müellifin "Kur'an nedir?" ve "Neyi amaçlar?" gibi sorulara verdiği cevaplar, klasik Sünnî anlayışın çok da dışında değildir. Ona göre Kur'an, Rûhu'l-Emin tarafından Muhammed (sas)'ın kalbine âlemler için uyarıcı ve müjdeci olsun diye indirilen ilâhî bir vahiydir. Onda daha önce gelen semâvî kitapların özeti vardır. O, dünyevî ve uhrevî hayatın kemâli için yüce kurallar getirmiştir. Onun herhangi bir kitap gibi olmadığına dikkat çeken Vecdî, onun bıraktığı etkiyi herhangi bir kitabın bırakamayacağını, nazmıyla, üslûbuyla, tertibiyle yegâne olduğunu söylemektedir.[65]

Vecdî, Kur'an'ın hedefleri ve eğitimi amaçlayan düsturları olduğuna da dikkat çekmiştir. Kur'an, aklı muhatap alır, vicdanla hesaplaşır, duyu organlarını terbiye eder, melekeleri eğitir, akaid kurallarını belirler, bâtıl inançlıların butlânını gösterir. Herkesi gücü ölçüsünde muhatap alır. Bize tabiat kanunlarını, hayatın uymamız gereken kurallarını gösterir. İyiyi ve kötüyü (husnü ve kubhu) açıklar, şeriatın usûlünü gösterir. Yönetim şeklini belirler, toplumsal nizamın devamı için gerekenleri açıklar, ibadetleri zikreder...[66]

Vecdî'ye göre Kur'an, genel hükümler koyar. Zamanla, ihtiyaç ortaya çıktıkça hüküm çıkarmada ehil olanlar Allah'ın kitabı ve Rasûlü'nün Sünnetinden hareketle çıkarımlarda bulunurlar. Ehil olanlar için ictihad kapısı kıyamete kadar açıktır.[67] Vecdî böylece İslâm âlimlerini uzun süre meşgul eden ictihad kapısının kapandığıyla ilgili tartışmaya da kendi cevabını vermiştir.

Vecdî'nin yaşadığı dönemde en çok tartışılan konulardan biri de, Kur'an'ın başka bir dile çevrilip çevrilemeyeceği idi. Söz konusu tartışmanın Mısır'da bay-

64. Vecdî, *a.g.e.* s. 8-9.
65. Vecdî, *a.g.e.* s. 125-126.
66. Vecdî, *a.g.e.* s. 126-128.
67. Vecdî, *a.g.e.* s. 148.

raktarlığını yapan şahıs, Muhammed Mustafa el-Merâğî idi. 1929 yılında başlayan tartışma uzun yıllar devam etmiştir.[68]

Söz konusu tartışmada Muhammed Ferîd Vecdî, Kur'an'ın tercümesinin yapılması yönünde çağrıda bulunmuştur. O, yanlış yapılır, anlam bozulur korkusuyla bu işten uzak kalınmasının doğru olmadığı görüşündedir. Kur'an'ın tercüme edilemeyeceğini ısrarla savunanların İslâm'ı Arap diline hapsettiklerini, onu dünyadan tecrit ettiklerini, fikrî hareketliliğin bu kadar yoğun olduğu bir dünyada İslâm'ı silahsız bıraktıklarını iddia etmiştir.[69]

Vecdî konuyla ilgili olarak "*el-Edilletü'l-'İlmiyyetü 'alâ Cevâzi Tercemeti'l-Kur'ân*" adlı bir eser kaleme almıştır.[70] O, bu eserinde konuyla ilgili görüşlerini, âlimlerden, Müslüman mütefekkirlerden deliller getirmek sûretiyle ortaya koymuştur. Ayrıca Şeyh Muhammed Süleyman ve Şeyh Muhammed Mustafa eş-Şâtır gibi meseleye karşı çıkanlara *Ezher Dergisi*, *Ehrâm Gazetesi* gibi diğer başka dergi ve gazetelerde çıkan makalelerinde delilleriyle cevaplar vermiştir.[71]

Vecdî, kitabında Goethe (v. 1832) ve Bernard Shaw (v. 1950) gibi Kur'an'ın tercümesine vâkıf olmuş bazı Batılı mütefekkirlerin görüşlerine de yer vermiştir. Onların Kur'an ve Vecdîyetle ilgili müsbet sözlerini delil getirerek bu kanaatlerin Kur'an tercümeleri sayesinde oluştuğunun altını çizmiştir. Bunun için de, ona göre, Kur'an tercümesinin önünde duranlar kasıtlı veya kasıtsız olarak Muhammedî risâleti mahallî bir hâle getirmiş ve onun dünyaya yayılmasını engellemiş olmaktadırlar.[72]

Vecdî, gerek kendi zamanında yazılmış olan tefsirleri gerekse önceki dönemde yazılanları eleştirmektedir. Eleştiri yönü daha çok, teferruata fazlaca dalmaları, bunun sonucu olarak insanların zihinlerini, okumada asıl amaç olan anlama nüfûz etmekten uzaklaştırmalarıdır. Ona göre; gerek uzun uzadıya verilen lugavî izahlar, gerek bütün detaylarıyla tartışılan fıkhî ayrıntılar gerekse başka ilmî detaylar insanların zihinlerini dağıtmaktadır. İnsanların her ilim dalında uzman olması mümkün değildir. Üstellik günümüzde insanlar, fazlaca meşgul olduklarından, oturup saatlerce tefsir okuyacak vakitleri de yoktur. Bütün bunlar insanları tefsir okumaktan ve Kur'an'ı anlamaya çalışmaktan uzaklaştırmaktadır.[73] Vecdî, tefsiri yazmaya başlamadan önce, Kur'an'ı Allah'ın iste-

68. Üveys, "Muhammed Ferîd Vecdî", s. 468.
69. Üveys, *a.g.m.* s. 468.
70. Muhammed Receb Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî Siyeri A'lâmiha'l-muâsırîn*, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, Beyrut, Darü'ş-Şamiyye, 1995, s. 99.
71. Üveys, "Muhammed Ferîd Vecdî", s. 469.
72. Üveys, *a.g.e.* s. 469.
73. Vecdî, *Mukaddimetu Safveti'l-irfan fi Tefsiri'l-Kur'an, Matbaatu'ş-şa'b*, s. 8-10; Beyyûmî *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî Siyeri A'lâmiha'l-muâsırîn*, s. 95.

diği gibi düşünerek ve anlayarak okumaya çalıştığını anlatmakta ve şöyle devam etmektedir:

"Aklıma takılan şeylere kolayca ulaşabileceğim tefsirlere ihtiyacım oldu. Uzun olanlar benim gibi vakti dar olanlar için çok fazla bilgi içeriyordu. Kısa olanlar ise ilmî meselelere girmeyi tefsir olarak kabul ediyorlardı... Kendi tefsirimi mushafa notlar alarak oluşturmaya başladım. Bitirmeden önce böyle bir çalışmaya bütün Kur'an okuyucularının da ihtiyacı olduğunu düşündüm. Böylece bu çalışmayı kitap hâline getirip bastırmaya karar verdim ve öyle de yaptım."[74]

Yukarıda ifade edilen mevcut durum Vecdî'yi, tefsir yazmaya yöneltmiştir. İnsanlar âcilen, Kur'an'ı anlama ihtiyacı içindedir ve özlü bir tefsire mutlaka ihtiyaç vardır. Müfessire göre Kur'an'ı anlamak için uzun açıklamalar yapmaya gerek yoktur. İlâhî mânâyı muteber tefsir kitaplarına dayanarak insanların kullandığı dilin kalıplarına dökmek, sadece lafzı değil, anlamı da ortaya koymak yeterlidir. Bunu yaparken müellifin şahsî fikirlerini karıştırmaması gerekmektedir. Ona göre, Kur'an, ilâhî bir kitaptır. Dolayısıyla da; zaten en güzel, en yüce lafızlara dayanır. Bunun için de lügavî lafızlar çözülürse başka bir şeye ihtiyaç kalmayacaktır. Vecdî de tefsirini bu anlayış çerçevesinde kaleme aldığını ifade etmektedir.[75] Bu anlayışın bir sonucu olarak açık olduğunu düşündüğü âyetler hakkında açıklama yaparken, *"Âyetler açıktır, izâha gerek yoktur."* gibi ifadeler kullanarak konuyu detaylandırmaktan kaçınmıştır.[76]

Vecdî, önceki tefsirleri, lisanı kullanmada yeterince özenli davranmadıkları konusunda da eleştirmektedir. Müfessire göre önceki tefsirler Kur'an'ın dilini düzenlememişler, sadece ulaşılabilirlikten uzak olan garip lafızları derlemekle yetinmişlerdir. Sonradan bozulmuş olan şeklinden, dilin korunması gerekmektedir. Kendisi bu konularda titiz davranmış, dili son derece özenli kullanmıştır.[77]

Vecdî, mukaddimede tefsirini anlatırken modern medenî ilimlerden faydalandığını belirtmiştir. Gerekçesi ise, okuyucu için Kur'an'ın ilmî mucizesini, onun *"yüce ilimlerin asıllarını"* kapsadığını, Kur'an'ın büyük medenî ve felsefî hakikatleri belirlediğini ortaya çıkarmaktır.[78] Vecdî'nin, "modern medenî ilimler" veya "yüce ilimler" dediği ilimler sosyoloji, psikoloji gibi ilimler olmalıdır.

Vecdî'nin yaşadığı dönemde, Beyyûmî'nin ifadesiyle, *"yeni olan her şeye düşünmeksizin alkış tutanlar"* vardı.[79] Belki Vecdî, o gruptan olmadı ama yeni

---

74. Hâcirî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 90-91.
75. Vecdî, *Mukaddimetu Safveti'l-irfan fi Tefsiri'l-Kur'an, Matbaatu'ş-şa'b*, s. 10.
76. Bkz. Vecdî, *El-Mushafu'l-müfesser*, 6. Baskı, Mektebetü'l-Kahire, Kahire, 1953, s. 230.
77. Hâcirî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 91.
78. Vecdî, *Mukaddime*, s. 11.
79. Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî Siyeri A'lâmiha'l-muâsırîn*, s. 94.

olanın câzibesine kapılmadığı da söylenemez. Bugün bile doğrulukları tartışılan yeni ilimleri, bu derece yüceltmesi de bu durumun göstergesi olarak kabul edilebilir. Bunun bir yandan da, Modernizme karşı dururken, belki de farkında olmadan, onun dayattığı değerleri Kur'an üzerinden meşrûlaştırma çabası olarak değerlendirilmesi çok da insafsızca bir tutum sayılmamalıdır. Vecdî'nin hayatını kaleme alan bir başka yazar da, benzer bir eleştiride bulunarak, "*Onun en büyük hatası ilmi, Kur'an'a tâbi kılmaya çabalamaktan çok, Kur'an'ı ilme tâbi kılmaya çabalamasıdır.*" demektedir.[80]

Müfessir, âyetleri yorumlarken olabildiğince te'vile başvurmamaktadır. Konuyu uhrevî mükâfat ve ceza meselesini ele alışında net bir şekilde görmek mümkündür. Vecdî, uhrevî ceza ve mükâfat konusundaki farklı fikirleri ortaya koymaktadır. Burada bazı Avrupalı müelliflerin ve onlara meyleden mukallit Müslümanların görüşü olarak naklettiği ve kendisinin "*sapma*" olarak nitelendirdiği bir görüşü eleştirmektedir. Buna göre, mükâfat ve ceza konusuyla ilgili âyetleri Allah, Arapların düşüncelerinin ve sevdiği şeylerin etkisiyle göndermiştir. Bunlar sırf ruhanîdir. Bunun gibi tekrar diriliş de sadece ruhla olacaktır, cesetle değil. Vecdî'ye göre, onların bu te'vîline sebep olan şey, doğum olmaksızın cesetle dirilişi imkânsız görmeleridir.[81]

Vecdî, araştırmalarının sonucu olarak ruh ve cesedin birlikte dirileceği sonucuna ulaştığını söylemektedir. Cennet de Allah'ın bize anlattığı gibi; içinde ağaçlar, nehirler, süt, bal... olan bir yerdir, maddîdir. Vecdî, âyetlerde tekrar tekrar belirtildiği hâlde kelâm-ı ilâhîyi te'vîli gerektirecek bir şey olmadığının altını çizmektedir.[82]

Vecdî aynı konunun devamı olarak, cehennem konusunda da benzer tartışmalara değinmektedir. Cumhur, âyetleri zahirî olarak anlamıştır. Ancak sûfilerden ve Mu'tezile'den az bir topluluk bunun manevî bir ateş olarak kabul edilmesi gerektiğini, âyetlerin hakikat değil, mecaz olduğunu belirtmişlerdir. Çağımızda din konusunda görüş bildirenlerden bir kısmı da bu fikirdedir. Vecdî, bu görüşleri de uzun uzadıya verdikten sonra, bunların zanlardan ibaret olduğunu, "*Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme!*"[83] âyetinde de buyurulduğu gibi, zanlardan uzak kalmak gerektiğini vurgulamaktadır.[84]

Vecdî'nin bu ve benzeri yorumlarından anlaşılacağı üzere o, âyetleri anlamlandırırken mümkün olduğunca zahirî anlama bağlı kalmakta ve te'vîle başvurmamaktadır. Bu yönüyle o, selef âlimlerinin yolundan gitmektedir. Ancak,

---

80. Üveys, "Muhammed Ferîd Vecdî"., s. 453.
81. Vecdî, *El-Mushafu'l-müfesser*, s. 176.
82. Vecdî, *a.g.e.* s. 177.
83. 17/İsrâ, s. 36.
84. Vecdî, *El-Mushafu'l-müfesser*, s. 179.

Vecdî, özellikle Allah ile ilgili âyetlerin tefsirinde mutlaka te'vîl etme ihtiyacı duymakta, âyetleri zahirî anlamlarıyla anlamanın küfür olacağının altını çizerek Kelâmiyye'nin metodunu takip etmektedir. Bazı âyetleri ise modern ilmin verilerini esas alarak açıklayan Vecdî, bu yönüyle de, ilmî tefsir taraftarı olarak kabul edilir. Bu durum onun, âyetleri yorumlarken belli bir ekole bağlı kalmadığını göstermektedir.

Aslında Vecdî'nin tefsir anlayışını, eserinin kapak sayfasında, eser isminin hemen altına yazdığı şu cümle özetlemektedir: "*Bu tefsir, ilmî ıstılahlardan arınmış olarak, bu asrın insanının ihtiyaçlarını karşılama amacıyla sadece Ehl-i Sünnet imamlarının ve müfessirlerin önderlerinin* (اقطاب) *görüşlerine dayanarak kaleme alınmıştır.*"

Bu cümle, o dönemin öne çıkan değerlerini barındırması, bu özellikleri taşımıyor oluşlarına işaretle kendisinden önce yazılan tefsirlere bir eleştiri mahiyetinde olması açısından önem arz etmektedir. Tefsirin "*Ehl-i Sünnet imamlarının ve müfessirlerin önderlerinin (اقطاب) görüşlerine dayanarak kaleme alınmış*" olması, gereksiz rivâyetlerin tefsirde bulunmadığını; "*ilmî ıstılahlardan arınmış*" olması, halkın Kur'an'ı anlamasının önünde engel olarak gördüğü bilgilerden tefsirini uzak tuttuğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda da, daha tefsirin başında onu okumaya yönelecek insanlara "Korkmayın, içinde anlamayacağınız bir şey yok!" rahatlığını vermek amacında olmalıdır. "*Bu asrın insanının ihtiyaçlarını karşılama*" va'di de dönemindeki tefsirlerin böyle bir özelliğinin olmadığına yapılan bir göndermedir. Zaten mukaddimede böyle bir ihtiyacın olduğunu da uzun uzun anlatır. Nitekim, yaşadığı çağın ihtiyaçlarına cevap verme va'dinin *Menâr* tefsirinde de vurgulandığı dikkati çekmektedir.[85]

Tefsirin "*sadece Ehl-i Sünnet imamlarının ve müfessirlerin önderlerinin görüşlerine*" dayanıyor oluşu, o dönemde ortaya çıkan sapkın görüşleri ihtivâ etmediğini göstermek ve tefsirin güvenirliğini artırma çabası olarak da okunabilir.

Tefsir tarihiyle ilgili yapılan araştırmalarda eski tefsirler, ilmî ıstılahları barındırdığı dolayısıyla, belli bir elit zümreye hitap ettiği, bunun için de halkın Kur'an'ın hitabıyla doğrudan muhatap olamadığı iddialarıyla eleştirilmektedir.[86] Tefsirin halka hitap etmesinin, Muhammed Abduh'la başladığı söylenir.[87] Bu ihtiyaç, Vecdî'nin tefsirinde de kendini göstermektedir. Aslında Vecdî, tefsirine aldığı modern ilimlerle ilgili âyet yorumlarını da bu ih-

85. Reşit Rıza- Muhammed Abduh, *Tefsiru Kur'âni'l-Hâkim*, c. I, 4. Baskı, Daru'l-Menar, Kahire, 1954, s. 10

86. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008, s. 176-177.

87. Öztürk, *a.g.e.* s. 177-179.

tiyacın bir yansıması olarak kabul ediyor olmalıdır. Zira müfessirin yaşadığı dönem, modern ilimlerin kutsandığı ve bu ilimlere sahip milletlerin üstün kabul edildiği bir dönemdi. Kur'an'ın bu ilimleri kapsıyor, en azından onlara işaret ediyor olması da söz konusu dönemin insanlarının içinde bulunduğu aşağılık kompleksini tamir etme işlevi görüyor olmalıdır. Aynı zamanda te'vîlden kaçınma iddiasında olan birinin tefsirinde âyetleri pozitif bilimin verileriyle açıklama girişiminde bulunması yaşadığı dönemin ona dayatması olarak da yorumlanabilir.

Vecdî, tefsirini özlü bir şekilde kaleme almayı amaçladığı için âyetlerde uzun açıklamalara, derin tahlillere rastlanmaz. O, Kur'an ve tefsirle ilgili görüşlerini veya herhangi bir âyetle ilgili uzun açıklamalarını mukaddimede veya diğer kitaplarında yapmıştır. O yüzden tefsirinde kısa göndermeler yapmakla yetinmektedir.

Muhammed Ferîd Vecdî, Abduh ekolünden kabul edilir. Vecdî'nin pek çok konuda ondan etkilendiği açıktır. Bunun en bariz örneği, Fil sûresindeki ebâbil kuşlarının attığı taşlarla ilgili olan yorumu Vecdî'nin de benimseyip tefsirine almasıdır.[88] Bunun yanında Vecdî'nin, Abduh'dan farklı olan görüşleri de vardır. Meselâ *Menâr*'da, Kur'an'ın en iyi tefsirinin yine Kur'an vasıtasıyla gerçekleştirilebileceği savunulmuştur. Oysa Vecdî'nin tefsirinde bu şekilde tefsir edilen sadece bir âyet bulunmaktadır. Yine *Menâr*'da sebeb-i nüzûl rivâyetleriyle tefsirin eleştirildiği görülmektedir. Buna göre, sebeb-i nüzûl rivâyetleri âyetlerdeki genel anlamın tarihe hapsedilmesine ve ortaya çıkmamasına sebep olmaktadır.[89] Vecdî ise söz konusu rivâyetleri önemsemekte, nüzûl sebepleri bilinmeden anlamın ortaya çıkamayacağını belirtmektedir. Vecdî, Abduh'a göre daha selefî bir çizgide yer almıştır.

Tefsir görüşleri açısından ele alındığında Vecdî modernist olarak konumlandırılabilir. Ancak bütün modernist düşünürleri de aynı kategoride ele almamak gerekmektedir. O, genel olarak değerlendirdiğimizde, pozitivist bir modernist değildir. Bu, Kur'an'da yer alan cennet ve cehennem tasvirleriyle ilgili düşüncelerinde kendini göstermektedir.[90] Bir kısım düşünürler arasında bu tasvirlerin gerçek olmadığı, Arap zevkinin ürünü oldukları, cennetin aslında dünya hâkimiyeti ideali olduğu gibi yorumlarda bulunmuş olanlar vardır.[91]

---

88. Abduh, sûrede geçen ebâbil kuşlarını, "mikroplar" olarak yorumlamıştı. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, Fecr Yayınları, Ankara, 1996, c. II, s. 422. Vecdî de, "ebâbil" kelimesinin "tâûn mikropları olabileceğini" söylemiştir. Bkz. Vecdî, *a.g.e.* s. 811.
89. Reşit Rıza, *Tefsiru Kur'âni'l-Hâkim*, c. I, s. 10.
90. Vecdî'nin konuyla ilgili görüşleri yukarıda zikredilmiştir.
91. J. M. S, Baljon, *Kur'anYorumundaÇağdaşYönelimler*, trc. Şaban Ali Düzgün, Fecir Yayınları, Ankara, 1999, s. 126.

Vecdî'nin Kur'an ve tefsir anlayışını kısaca özetlemek gerekirse o, Kur'an okumaktan onu anlamayı ve yaşamayı anlamakta, onun hayat rehberi olduğu üzerinde ısrarla durmakta ve onu anlamayı zorlaştıran her şeyi engel olarak görüp ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Tefsir anlayışını da bu düşünceleri şekillendirmektedir. Tefsirinde asıl anlamdan uzaklaştıracak bilgileri kullanmamış ve doğrudan âyetlerin ne dediğine yoğunlaşmıştır. Mümkün olduğunca te'vîl yoluna gitmekten sakınmış, âyetleri zahirî şekliyle anlamayı tercih etmiştir. Tefsiri bugünkü meâl-tefsirler şeklinde kaleme almış ve okuyucu için âyetleri takip etmek kolay olsun diye, mushafın kenarına hamiş şeklinde basılmıştır. Bu şekil kendisinden sonraki tefsirciler için de örneklik teşkil etmiştir. Bu yönüyle Vecdî'nin tefsiri, bugünkü meâl-tefsirlerin atası olarak kabul edilmektedir. Ayrıca tefsirin henüz kendisi hayattayken altı baskı yapması ve pek çok dile çevrilmesi dönem insanının hüsnükabulüne mazhar olduğunu göstermesi açısından anlamlı bir veri olarak kabul edilebilir.

Vecdî'nin Kur'an ilimleriyle ilgili görüşlerinin genel olarak Ehl-i Sünnet'ten ayrılmadığı görülmektedir. Konuyla ilgili görüşlerini, görebildiğimiz kadarıyla, tefsirinin mukaddimesinde ve kendisinin hazırladığı *Dâiretu Meârifi'l-Karni'r-Râbi' Aşera ve'l-Işrîn Milâdî* adını verdiği ansiklopedisinde ele almıştır.

SOSYAL VE SİYASÎ PROBLEMLERE BAKIŞI

Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Vecdî, devrinin problemlerine bigâne kalamamıştır.

Feminizm

XIX. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı pek çok sorun gibi, Feminizm de aydınlanma sonrası sanayi toplumunun ürünü olan modern bir icattır.[92] Modernizmle birlikte kadın, "*sorun*" olarak algılanmaya başlanmış ve "*kadın hakları*"ndan bahsedilir olmuştur.[93] Her ne kadar bu iddiayla ortaya çıkmışsa da aslında feminizm, sadece ezilmiş kadınların haklarını savunan masum ve haklı bir hareket değildir. Özellikle XX. yüzyılda bundan da öte bir anlam kazanmış olan Feminizm, Modernizm ile ortaya çıkmış bütün fikirler gibi, yaratıcıya başkaldırı, insan doğasını yeniden şekillendirme, dönüş-

92. Nazife Şişman, *Emânetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşâsı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 10.
93. Şişman, *a.g.e.* s. 58-59.

türme projesi hâlini almıştır. Meselâ; onlara göre kadın bedeni, doğası gereği kısıtlayıcıdır. "*Kadın, anne olarak tıpkı bir hayvan gibi bedenine bağlı kalmıştır.*"[94] Kadın ancak bu bedensel zaaflardan kurtularak erkek gibi özgürleşebilir, yaratıcı faaliyetlerde bulunabilir.[95] Bütün modernist iddialar gibi Feminizm de, evrensellik iddiasındadır. Buna göre; Batı'da kadının geldiği veya gelmesi hedeflenen durumu olması gereken ve olacak olandır.[96]

İşte İslâm dünyasında günümüze kadar gelen kadın meselesinin ele alınışında yukarıda saydığımız türden oryantalist söylemlerin hâkim olduğu görülmektedir. Bu mesele sonradan modernleşen her toplumda modernleşme söylemlerinin merkezine yerleştirilmiş, siyasî ve ekonomik bir şekle bürünmüş olan en zorlu meselelerden biridir.[97] Kadınla ilgili tartışmalar, Batı'dan ödünç alınan kavramlar çerçevesinde yapılmaktadır. Batılıların, Orta Doğu'daki kadını özgürleştirme istekleri art niyetten ve sömürgeleştirme isteğinden uzak değildir. Mısır'da da, toplumun geri kalmışlığı kadının toplum içindeki konumuna bağlanmıştır. Ancak ne gariptir ki; Mısır'daki kadınların özgürlüğünü destekleyen Lord Cromer, kendi ülkesindeki kadınların oy hakkına karşı çıkmıştır. Bu tavrı, iyi niyetle açıklamak mümkün değildir. Kadın özgürlüğünün önündeki en önemli engel, peçe ve haremlik selamlık uygulaması olarak gösterilmiştir.[98]

Dönemin ilerlemeci aydınlarının da, bu görüşlerin etkisi altında kaldığı açıkça görülmektedir. İslâm dünyasında, kadına dair yazılan ilk kitap Mısırlı Kâsım Emîn'e aittir. Ona ait olan aşağıdaki satırlar bu etkilenmenin boyutlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir:

"*Entelektüel mükemmeliyete ulaşmış, buharlı makineyi, elektriği îcâd etmiş.. bilgi ve onur arayışını gündelik zevklerin üstünde tutmuş ve bu uğurda hayatını harcamış Avrupalıların... Bu kadar saygı duyduğumuz bu akıl numûnelerinin, kadınların nasıl korunacağı, onların sâfiyetinin nasıl muhâfaza edileceği hususunda bilgisiz olmaları mümkün mü? Eğer gerçekten bir fayda ve iyilik görmüş olsalar, bu insanlar örtüden vazgeçerler miydi?*"[99]

Kâsım Emin bu görüşlerini 1889'da yazdığı, "Tahriru'l-mer'e" isimli kitabında açıklamış ve kitabı büyük ses getirmiştir. Bu kitaba daha sonra M.

---

94. Şişman, *a.g.e.* s. 43.
95. Feminist düşünceyle ilgili daha detaylı bilgiler, Nazife Şişman'ın kitabında bulunabilir.
96. Şişman, *Emânetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşâsı*, s. 92.
97. Ira M. Lapidus, *Modernizm'e Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, trc. İ. Safa Üstün, İFAV, İstanbul 1996, s. 385-95.
98. Şişman, *Emânetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşâsı*, s. 105-107.
99. Şişman, *a.g.e.* s. 107.

Muhammed Ferîd Vecdî tarafından "el-Mer'etü'l-Müslime" adıyla bir reddiye kaleme alınmıştır. Vecdî'nin konuyla ilgili görüşleri de bu kitaptan aktarılacaktır.[100]

O dönemde Kâsım Emîn ve onun gibi Batı'yı her şeyiyle taklid etmek gerektiğini savunanlar, kadının tesettürüne ve ona biçilen geleneksel role itiraz etmektedirler. Onlara göre kadın, tesettürden vazgeçmeli ve özgürleşmelidir. Zira tesettür kadını hasta eder, sinirlerini harap eder. Erkeğin evleneceği kadını görmesini engellediğinden, boşanmaların artma sebebidir. Ayrıca tesettür, kadının eğitimini ve gelişimini engeller. Kadın hapsedildiği evden artık çıkmalı ve sosyal hayata erkekler gibi müdahil olmalı, siyasetten ekonomiye, her alanda kendini göstermelidir. Ayrıca kadının erkeğin tahakkümünden kurtulmadığı sürece, gerçek anlamda özgürleşmesi mümkün olmayacaktır.[101]

Vecdî, kitabında bu tür iddialara ve genel olarak da Batı toplumuna ciddi eleştiriler yöneltmektedir. İkna edici bir üslûp kullanarak, istatistikler, psikoloji, sosyoloji, gerekirse tıp ilminden ve bu konularda söz sahibi, Batılı ilim adamlarının görüşlerinden deliller getirmek sûretiyle iddialara karşı durmaktadır.[102]

Vecdî'ye göre kadın, yalnız insan neslinin devamı için yaratılmıştır. Tabiatı itibariyle bu öylesine zor ve mesûliyeti büyük bir iştir ki zaten kadının başka bir şeyle uğraşmaya zamanı yoktur. Hamilelikten tutun da, çocuğun her aşamadaki gelişimi, eğitimi ve ev işleri bile yeterince zahmetli iken, kadına bir de sosyal görevler yüklemeye kalkmak aslında kadın için "*aldatıcı bir hürriyet perdesi altında esarettir*." Kadının bu vazifesinin öneminden dolayı da, onun başka şeylerle uğraşması tabiatına isyandır. Bir kadının falan şeyi icat etmesi, falanca üniversitede ders veriyor olması, aslî vazifesine ayırması gereken vakti onlara ayırdığı için, bir kemâl değil, bir noksandır, yaratılışına isyandır.[103] Kötü olan, kadının ilim ile edebiyat ile uğraşması değil, onun erkeklerle yarış hâlinde olmasıdır.[104]

Vecdî, kadının fizikî açıdan zayıflığını çeşitli ilim adamlarının sözleriyle destekleyerek fizik gücün hâkim olduğu bu dünyada kadının mutlaka bir erkeğin himayesi altında olması gerektiğini iddia etmektedir.[105] İslâm'da ailenin geçi-

---

100. Kitabın künyesi ve kitapla ilgili kısa bilgi eserleri tanıtılırken verilmiştir.
101. Bunlara benzeyen pek çok iddia Vecdî'nin kitabında muhtelif yerlerde bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. Vecdî, *Müslüman Kadını*, s. 151-152.
102. Örnek olarak bkz. Vecdî, *a.g.e.* s. 150-157.
103. Bkz.Vecdî, *a.g.e.* s. 23-30, 59-60.
104. Vecdî, *a.g.e.* s. 62.
105. Vecdî, *a.g.e.* s. 43-46.

mi tamamen erkeğe ait olduğu için, kadına düşen de, onun riyâsetini kabul etmektir. Bu, erkeğin mükellef tutulduğu vazifelerinin bir karşılığı olarak hakkıdır ve fıtrîdir.[106] Bu durum asla kadının aşağılanması değildir. Bilakis, kadın ve erkek birbirlerini tamamlamak üzere yaratılmıştır. Dolayısıyla; bunların birbirlerinden tamamen ayrılmaları mümkün değildir. Vecdî bu durumu, şu benzetmeyle delillendirmektedir:

"Öyle ya, birleşip tek bir şey teşkîl etmek üzere yaratılmış iki şeye istiklâl vermek nasıl yakışık alır? Bunlardan her biri diğerine muhtaç ve cinsî kemâli onunla kâim iken aralarında nasıl bir eşitlik tarzı tayin edilebilir? Benim anladığımın neticesi şudur ki: İki cins arasında eşitlik ve istiklâl tayin etmeye çalışanlar faraza suyu meydana getiren iki unsur olan oksijen ile hidrojen arasında istiklâl îcâdına uğraşanların aynıdır. Eğer suyu meydana getirmek üzere bu iki unsurdan biri için diğerinden müstakil olmak mümkün ise âile teşkîl etmeleriyle beraber erkek ile kadının da birbirinden istiklâli mümkün olabilir."[107]

Vecdî'ye göre kadınların özgürlüğünü savunanlar, yine erkeklerdir ve konuşurken diğer erkekleri muhatap almaktadırlar, kadınları değil. Zaten onların kadınlara verdiklerini iddia ettikleri hürriyet mevhum bir hürriyettir ve doğrudan erkeklerin tasarrufundadır. Kadınlar, erkeklerin izin verdikleri kadar hürdür. Bu durum tarihî hakikatlerle sabittir.[108]

Tesettür konusuna gelince; ona göre tesettür kadını aşağılamak için değil, onu ve iffetini erkeğin saldırılarından korumak içindir. Bu konuda erkeği eğitmek düşüncesi de vâkıaya aykırıdır. Zira tecrübeler, maddî bir engel olmaksızın sırf eğitimin erkeği fenalıktan alıkoyamayacağını göstermektedir.[109]

Vecdî, kadınların eğitiminin asla Batı'daki gibi olmaması gerektiğine inanmaktadır. Çünkü onların tecrübeleri bize bu yolun doğru olmadığını göstermektedir. Meşhur Fransız filozof Joul Simon'un şu sözü, bunun en büyük delilidir: "Bir zamanlar ta'lîmde (kadınların eğitimini kastediyor) tefritten müştekî idik; şimdi de ifrattan şikâyet ediyoruz."[110]

Vecdî, Müslümanların kadına bakışının yanlış olduğunu iddia eden Kâsım Emîn'e cevaben Batılıların bakışlarındaki çarpıklığı yine onların kitaplarından ve filozoflarından yaptığı alıntılarla çürütmektedir.[111]

---

106. Vecdî, *a.g.e.* s. 107-108.
107. Vecdî, *a.g.e.* s. 113.
108. Vecdî, *a.g.e.* s. 109-111.
109. Vecdî, *a.g.e.* s. 136-139.
110. Vecdî, *a.g.e.* s. 186.
111. Vecdî, *a.g.e.* s. 56.

Batı'yı Taklit

Batı kültürünün İslâm dünyasını etkisi altına almaya başladığı dönemlerden günümüze kadar gelen süreçte, Müslümanların en çok tartıştıkları konulardan biri de, "Batı'yı taklit" konusudur. Bu konuda da ifrat ve tefrite varan düşüncelerin olduğu söylenebilir. Batı'yı tamamen taklit yanlısı olanlardan Batı'nın hiçbir şeyini almamak gerektiğini iddia edenlere kadar geniş bir yelpazede fikirler beyan edilmektedir. Vecdî'nin bu konuda, ikisinin arasında bir yol tuttuğu söylenebilir. Ona göre Batı, sosyal açıdan hastadır ve hiçbir şekilde taklit edilmemelidir. Ancak o, sanayi söz konusu olduğunda taklidin gerekli olduğunu ve bu konudaki taklidin milletlerin mevcudiyetine bir zarar getirmeyeceğini savunmaktadır.[112]

Vecdî, milletler birilerini taklit edeceklerse "hayatî konularda" kendilerine benzeyen milletleri örnek almaları gerektiği görüşünü savunmaktadır. Oysa bugün, Müslümanların kendilerine benzemeye çalıştıkları topluluklarla aralarında hiçbir münasebetin bulunmadığını belirterek: "(...) *ümmete taklit ile nasîhat etmek, çöküşe boyun eğmesini tavsiye eylemekten başka bir şey değildir.*"[113] demektedir. Amerikan yerlilerinin Avrupalılarla karşılaştıktan sonraki hâllerini sözlerine delil olarak getirmektedir.[114]

Vecdî, Müslümanların ve Batı'nın toplumsal hâllerinin her açıdan birbirine aykırı olduğu ve hiçbir toplumsal meselede birleşmelerinin mümkün olmadığı konusu üzerinde ısrarla durur.[115] Ona göre bu fark, dinlerimizin farklılığından kaynaklanmaktadır. Dinimizi terk etmedikçe Avrupalıları taklide, onlarla bir seviyede olmaya gücümüz yetmez.[116] Her ilacın her bünyeye iyi gelmemesi gibi, her milletin içinde bulunduğu sıkıntılar da aynı şekilde aşılamaz. Onun için, onlardan bir şey alacaksak ciddi tetkiklerden sonra almalı, hastalıklarını değil, sağlıklı oldukları konuları örnek almalıyız.[117]

Vecdî'ye göre, Batı'nın hastalıkları son derece aşikârdır. Bunun için de o, göz göre göre Batı'yı taklidi bir türlü anlayamaz ve şöyle isyan eder: "*Artık bizim için ümit kapıları büsbütün kapandı mı ki kalkmış da öldürücü hastalıklarını bile kabul sûretiyle Batı'yı taklit ediyoruz.*"[118]

Dönemin hükûmeti, Mısırlı gençleri Avrupa'ya tahsil maksadıyla göndermekteydi. Vecdî, bu gençlerin çoğunun hiçbir işe yaramadığı iddiasındadır. Zi-

112. Vecdî, *a.g.e.* s. 10.
113. Vecdî, *a.g.e.* s. 9.
114. Vecdî, *a.g.e.* s. 10.
115. Vecdî, *a.g.e.* s. 99
116. Vecdî, *a.g.e.* s. 72.
117. Vecdî, *a.g.e.* s. 72-73.
118. Vecdî, *a.g.e.* s. 98.

ra ona göre bu gençler, artık ne tam Doğulu ne de tam Batılıdır. Bu yüzden de sözleri hiçbir yerde muteber değildir.[119]

Vecdî, sözlerinin doğruluğuna sık sık Batılı ilim adamlarının ve filozoflarının sözlerini delil getirmektedir. Buradan da onun Batı'yı bildiği, en azından Batılı ilim ve fikir adamlarını ve yazdıklarını takip ettiği sonucu çıkarılabilir.

Vecdîyet'e Saldırılar

Vecdî'nin yaşadığı dönemde gelişen oryantalizmin etkisiyle özellikle yurt dışında Vecdîyete saldırılar artmıştı. Maalesef bundan etkilenen Müslümanlar da bulunmaktaydı. Elbette Müslüman düşünürler, söz konusu saldırılara kayıtsız kalmıyor, cevaplar veriyorlardı. İşte, bu konularda kalem oynatanlardan biri de Muhammed Ferîd Vecdî idi.

Kendi çıkardığı bir dergi olan *el-Hayât*'da bunun için özel bir bölüm ayırmıştı. Bu bölümde, genel olarak dinlere, özel olarak da Vecdîyete yöneltilen eleştirilere cevaplar verirdi.[120] Bunlardan birkaçını zikredelim.

1. Kimyacı Berthelot bunlardan biridir. Vecdî, genel olarak dinlere karşı olan kimyacının fikirlerini eleştirmiş, delillerle karşı çıkmıştır.[121] Aynı düşüncede olanlardan biri de Fransız filozof Jiyo'dur. O, *"Ademu't-tedeyyün fi'l-müstakbel"(Gelecek Ateizmdedir)* adlı kitabında dinin zamanının geçtiğini, onun yerini ilmin aldığını iddia etmektedir. Vecdî, bu görüşleri de çeşitli delillerle reddetmiştir.[122]
2. Honoto, Fransa'nın önemli tarihçi ve siyasetçilerinden biridir. 1900 yılında Fransa'nın dışişleri bakanlığını yapmıştır.[123] Fransa'da yayın yapan *Journal* gazetesinde İslâm ve İslâmî problemler hakkında iki makale kaleme almış, *el-Müeyyed* de bunları Arapçaya çevirip neşretmişti. Bunun üzerine Abduh ve birçok edebiyatçı ve âlimin katıldığı Honoto'ya reddiye hareketi başlatıldı. Muhammed Ferîd Vecdî de bu harekete katılanlar arasında idi. *"Mösyö Honoto'nun Makalesine Bakış"* adıyla üç makalesi yayınlandı.[124]
3. Babasının vefatının ardından 1905 yılında Kâhire'ye taşınan Vecdî, bu ilim ve edebiyat merkezinde kendisine bir yer edinir. O dönemde bazı ga-

119. Vecdî, *a.g.e.* s. 103.
120. Hâcirî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 107.
121. Hâcirî, *a.g.e.* s. 107-108.
122. Hâcirî, *a.g.e.* s. 109-110.
123. el-Cündî *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 24.
124. Hâcirî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 63.

zeteler Japonya'da çeşitli dinlerin katılacağı bir kongre düzenleneceğinden bahsederler. Mısır'ın da İslâm dinini temsilen bu kongreye katılması gerektiğinin konuşulduğu bir dönemde *el-Liv*, Mısır'da bu işi yapabilecek iki kişi olduğunu ifade eden bir yazı yayımlar. Bunlar Muhammed Ferîd Vecdî ve Mahmd Sâlim'dir.[125] Vecdî için bu konferans, İslâm'ı Doğu'da ve Batı'da anlatabileceği çok güzel bir fırsattır. Bu kongreyi önemli kılan sebeplerden biri de, çeşitli dinlerin temsilcilerinin orada bulunacak olmasıdır. Hemen İslâm hakkında bir araştırma yapmaya başlar. Her ne kadar temsilci olarak Muhammed Ferîd Vecdî seçilmişse de, kongre zamanı geldiği hâlde herhangi bir davet almaz. Ancak İslâm dinini anlatan Fransızca bir risâle yazmıştır. Kongreye çağrılmayınca risâleyi kongre başkanlığına, Tokyo'ya gönderir. Bunun üzerine kongrenin *Vakit* gazetesinin yaydığı bir yalan haber olduğu ortaya çıkar. Yine de bu risâle Vecdî'nin İslâm'a vukûfiyetini göstermesi açısından önemlidir.[126]

Vecdî, söz konusu çalışmasını "*Sefiru'l-İslâm*" adıyla Arapçaya tercüme eder.[127] Daha sonra da açıklamalar ekleyip genişleterek "*el-İslâmu Dînun Âmmun Hâlidun*" ismiyle yeniden neşreder.[128]

4. Lord Cromer'in 1906 yılında Mısır hakkında yazmış olduğu rapor ülkede derin yankılar uyandırmıştı. Muhammed Ferîd Vecdî, siyasetle pek ilgilenmemesine rağmen raporda, İslâm Dini'ne yöneltilen eleştirilere bazı makalelerinde cevaplar vermiştir. Lord Cromer, İslâm'ı kölelik müessesesi, kadın erkek ilişkisi, dini, sosyal ve ceza ile ilgili konuların tek bir kitapta toplanması gibi gerekçelerle eleştirmişti. Ayrıca, İslâm'ın çağın gelişimine ayak uyduramadığını iddia etmişti. Muhammed Ferîd Vecdî, yazdığı makalede kölelik ve kadın hakları ile ilgili olarak Cromer'e yazdığı cevapta, İslâm'ın her iki konuda da sınırlama getirdiğini ifade etmiştir. Vecdî bu durumun Kur'an'ın tedrîcî üslûbunun bir yansıması olduğunu belirtir. İslâm'ın çok evliliği yasaklamayıp serbest bırakmasının bir hikmetinin de, zaman içinde toplumda bunun zorunlu olabileceği dönemlerin göz önüne alınması olduğunu söyler.[129]
5. Kâsım Emîn'in "*Tahriru'l-Mer'e*" isimli kitabına reddiye olarak "*el-Mer'etü'l-Müslime*" isimli bir kitap kaleme almıştır. Kitap ve Vecdî'nin konuya

125. el-Cündî ikinci ismin Tantavi Cevheri olduğunu aktarır. Bkz. el-Cündî, *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 28.
126. el-Cündî, *a.g.e.* s. 28.
127. Hâcirî, Muhammed Taha, "Muhammed Ferîd Vecdî", *Mecelletu'l-Ma'hadi'l-buhusi ve'd-diraseti'l-Arabiyye*, c. 4, Kahire, 1973, s. 417.
128. Hâcirî *Muhammed Ferîd Vecdî*, s. 102-105.
129. Hâcirî, *a.g.e.* s. 144-153. Vecdî'nin kadın konusundaki görüşlerinin detayları, "feminizm" alt başlığında incelenmiştir.

ilişkin düşünceleri "feminizm" kısmında anlatıldığı için tekrar ele alınmayacaktır.

6. Taha Hüseyin'in "*eş-Şi'ri'l-Câhilî*" adlı kitabına da reddiye yazmıştır.
7. Müellif, Abduh ve Reşîd Rızâ ile birlikte, "*el-İslâmu ve'r-Reddu alâ Muntekidiyye*" adlı kitabında, İslâm'a yöneltilen eleştirilere cevap vermektedir. Yine o, "*Alâ İtlâli'l-Mezhebi'l-Maddî*" isimli kitabını da materyalistlere reddiye olarak kaleme almıştır.

VECDÎ VE RUHÇULUK

Vecdî'nin genel olarak İslâm'ı özelde de Kur'an ve tefsiri yorumlayışında ruhçuluğun da rol oynadığı görülmektedir. Şöyle ki:

Vecdî, hayatını Materyalizm ve Darwin nazariyesiyle mücadeleye adamış bir şahsiyettir.[130] Konuyla ilgili eserler kaleme almış, çıkardığı dergilerde, yazdığı gazetelerde bu konuya sıklıkla değinmiştir.[131]

Vecdî bunu yaparken Avrupa'da ruhla ilgili yapılan çalışmalardan büyük ölçüde istifade etmiştir. Vecdî'nin bu tavrı eleştirilere sebep olmuştur.[132] Muhammed Hüseyin, kitabında onun, "*kendilerini 'ruhçu' kabul eden kimselerin önde gelen davetçilerinden*" olduğunu söyler.[133] Hüseyin, Vecdî'nin *Muktataf*'ın 1200 tarihli sayısında çıkan, "Psikolojik Araştırmalarda Rûhun İsbatı" adlı makaleler serisindeki bir makalesinden alıntı yapar. Bu alıntıda Vecdî, bir ruh çağırma toplantısında topladıkları ruhlardan birinin dilinden şu sözleri nakletmektedir:

"*Bizden önce gönderilenler gibi, bizler de Allah tarafından gönderilmiş elçileriz. Ancak bizim öğrettiklerimiz onların öğrettiklerinden daha üstündür. İnsanlığı seven, insanları sever. Filozof da ilmi sever. İşte bu iki tür kimseler Allah'ın sevgili kullarıdır. Birinci gruba dâhil kimseler, insanları, ırk, vatan, inanç söz ko-*

130. Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî Siyeri A'lâmiha'l-muâsırîn*, s. 100.
131. *El-İslâm fi asri'l-ilm ve 'ala İtlâli Mezhebi'l-maddî* gibi sadece bu konuya tahsis ettiği kitaplarının yanında, kendi çıkardığı *el-Hayat* dergisinde konuya özel bir köşe ayırarak mücadelesini sürdürmüştür. Bunların yanında materyalistlerin iddialarına da cevaplar vermiştir. Meselâ; Dr. İsmâil Ahmed Ethem'in "Niçin Mülhidim" isimli kitabında ileri sürdüğü iddiaları, *Ezher Dergisi*'nin 9. sayısında yerle bir ettiğini, Beyyûmî'nin kitabından öğrenmekteyiz. Bkz. Beyyûmî, *a.g.e.* s. 105.
132. Yusuf Şevki Yavuz, "Muhammed Ferîd Vecdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, İstanbul, 1988, c. XII, s. 395; Abdüssttar er-Râvî, "Muhammed Ferîd Vecdî", s. 508.
133. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi* s. 155.

nusu olmadan sever. Onları, görüşleri uygun düştüğü için sevmez... Filozof ise olması gerekene bakar. Grupların görüşlerine boyun eğmeden, görüşleri taklit etmeden, birtakım kararların esiri olmaktan uzak, ne olursa olsun delillere göre davranır. İlâhî hikmetin sırrını bulmak, bunun sonunda mutlu olmak ister."[134]

Görüldüğü üzere Vecdî, ruh çağırma seanslarına katılmakla kalmamış, gelenin ruh olduğuna da gönülden inanmıştır. Ancak makalesinin adından da anlaşılacağı üzere, onun derdi, ruhun varlığının ispatıdır. Anlaşıldığı kadarıyla Materyalizmin zirvede olduğu bir yerde ruhun varlığından bahsedilmesi, ruh üzerine araştırmalar yapılması, Vecdî'yi heyecanlandırmış ve Materyalizmle mücadelede kendini daha güçlü hissetmesini sağlamıştır. Zira ömrünü insanları maddecilikten kurtarmaya, dine yöneltmeye adamış biri olarak Materyalizmin vatanı olan Batı'da da ruhla ilgili çalışmaları görünce, onlardan etkilenmemesi düşünülemezdi. Dolayısıyla o, insanları ruhun varlığına, Materyalizmin yanlışlığına inandırmanın yolunun bu çalışmalar olduğunu düşünmüş olabilir. Daha çok yabancı bilim adamlarının görüşlerini kitaplarında delil olarak kullanması da yönünü Batı'ya dönmüş İslâm dünyası için etkileyiciliği artırma çabası olarak kabul edilebilir.

Bütün bunları söylerken Vecdî'nin bugün bizim anladığımız anlamda ruhçuluğu savunduğunu söylemek haksızlık olacaktır. Ona göre ruhçular (روحيون), âlemin bir görebildiğimiz alan olan maddî tabiatı, bir de göremediğimiz alan olan madde ötesi tabiatı olmak üzere iki tabiatı olduğuna inananlardır.[135] Vecdî için ruhçuluk, ruhun varlığının ispatlanabiliyor olması açısından önemlidir. Meselâ o, ruhçuların hararetle savunduğu tenâsüh anlayışını kabul etmez. O, konuya meşhur ansiklopedisinde genişçe yer vermiştir. Önce kelime anlamını vererek başlamış, tarihiyle ilgili detaylı bilgiler vermiştir. Vecdî, tenâsüh konusuyla ilgili müsbet ve menfî görüşleri sıralamasının ardından, İslâm'da böyle bir şeyin olamayacağını ve Kur'an'ın açıkça buna karşı olduğunu savunmaktadır. Delil olarak da kâfirlerin âhirette geri dönüp sâlih ameller işleme isteklerinin geri çevrilmesi ile ilgili âyeti getirmektedir.[136]

Müfessir, imânî hakikatler başta olmak üzere, pek çok konuyu söz konusu çalışmaları kullanarak açıklama yoluna gitmiştir.[137] Tefsirinin mukaddimesinde de ruhçuluktan ve ruhla ilgili araştırmaların tarihçesinden bahseden Vecdî, ruhçuların çalışmalarını felsefenin geldiği son nokta olarak sunmaktadır.[138] Aslında bu çalışmaların kadîm geleneklerde var olduğunu, onların zamanla bunla-

134. Hüseyin, *a.g.e.* s. 155.
135. Vecdî, *Mukaddime*, s. 27, 1 numaralı dipnot.
136. Vecdî, *Dâiratu Meârif*, *a.g.e.* c. X, s. 172-182.
137. Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî Siyeri A'lâmiha'l-muâsırîn*, s. 96-97.
138. Vecdî, *a.g.e.* c. VII, s. 404-481.

rı terk ettiğini, şimdi de Avrupalıların söz konusu çalışmalara başladığını ifade etmektedir. Avrupalıların bu ruhanî araştırmalara yönelmelerinin maddî ilimlerin etkisi altında çözülmeye uğrayan uygar toplulukların yıkılmasının önüne geçtiğini iddia etmektedir.[139]

Vecdî için önemli olan ruhun maddeden ayrı bir varlığının olduğunun ispatlanmasıdır. Zira o, dinlerin menşei konusunda maddecilere cevap verirken; Allah'ın ve meleklerin de ruhlar gibi maddeden soyutlanmış olduğunu, ruhun bağımsız varlığının ruh çağırma ve hipnoz seanslarıyla duyusal olarak da ispatlanabildiğini ileri sürmektedir.[140]

Vecdî, ruhçuların bulgularını, Materyalizmi reddetmenin yanında bir kısım dinî konuları anlatmak için de kullanmıştır. Meselâ o, mucizeler konusunu ele alırken söz konusu bilgilere atıfta bulunmuştur. Vecdî'nin yaşadığı dönemde, Taha Hüseyin'in de aralarında bulunduğu bir grup tarafından, Kur'an kıssalarının ve mucizelerin gerçekliği konusu tartışılmıştır. Vecdî, XX. asır âliminin artık madde ötesi âlemi keşfettiğini, dolayısıyla da, mucizeleri inkârın ilimle çelişmek anlamına geleceği için, pek de mümkün olmayacağını ileri sürmüştür.[141]

Tefsirciliğinin yanında kelâmcılığıyla da ön plana çıkan müfessir, peygamberlere iman konusunu ruhla ilgili yapılan çalışmalarla ilişkilendirmektedir. Ona göre; peygamberlere iman konusu madde ötesi meselesinin hâllini gerektirmektedir. Bugün Avrupa'da ortaya çıkan bu ilimlerle ilgili araştırmalar; ruhun mevcudiyetini ve sonsuzluğunu, melekleri, vahyi ve nübüvveti de delillendirmeye yeter.[142] Zira peygamber, "*her iki âlemin arasını birleştiren kimse*"dir. Dolayısıyla; başka bir âlemin varlığını kabul etmek, onunla ilgili diğer unsurlara inanmayı da beraberinde getirecektir. Vecdî'ye göre; yapılan ruhanî araştırmalar Avrupa'da, peygamberlere iman akîdesini geri getirmiştir. Bu şekilde peygamberlere inanan insan kitaplara, meleklere, sonsuzluğa uhrevî mükâfat ve cezaya da inanacaktır. İşte bu da duyular asrında Allah'ın insanlara sunduğu bir delildir. Böylece Allah'ın şu kavlindeki va'di gerçekleşmiştir:[143]

"*Allah, 'Şüphesiz ben ve peygamberlerim gâlip geleceğiz.' diye yazmıştır. Şüphe yok ki, Allah çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.*"[144]

Vecdî, ruh çağırma yöntemine inanan Victor Hugo'nun sözlerini iddialarına delil olarak sunmaktadır. Yine o, başka ilim adamlarının özellikle İslâmî-

---

139. Vecdî, *Mukaddime*, s. 134-135.
140. Vecdî, *a.g.e.* 5; *Dâiratu Meârif*, c. VII, s. 481.
141. Vecdî, *a.g.e.* c. VII, s. 169-170; Üveys, "Muhammed Ferîd Vecdî", s. 473.
142. Vecdî, *a.g.e.* s. 134.
143. Vecdî, *a.g.e.* s. 140.
144. 58/Mücadele, s. 21.

yet'le ilgili sözlerini de aktardıktan sonra Avrupa'daki bu dönüşümün sebebini madde ötesi ile ilgili ruhanî tecrübeleri görmüş olmalarına bağlamaktadır.[145]

Müfessir, prensibi gereği, tefsirinde uzun açıklamalara yer vermemiştir. Ancak bazı âyetlerde, söz konusu çalışmalara işaret etmiştir. Meselâ;

"*Hani İbrâhim, 'Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster.' demişti. (Allah ona) 'İnanmıyor musun?' deyince, 'Hayır (inandım), ancak kalbimin tatmin olması için...' demişti. 'Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*'"[146] âyetini açıklarken şöyle demektedir:

"*Kur'an'ın İbrâhim'in mûcizesine işaret etmesi, cansız varlıklara hayat verme konusunda Allah'ın yardımıyla insanın ilâhî bir gücünün olduğuna işarettir. Asrımızda canlılıkla ilgili manyetizma konusunda yapılan araştırmalar bu mûcizenin ilmî açıdan mâkul olduğuna işaret eder.*"[147]

Konuyla ilgili olarak gösterebileceğimiz bir diğer örnek:

"*Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*"[148]âyetidir. Vecdî, bu âyeti açıklarken öncelikle İsrâ Olayının nasıl olduğuyla ilgili rivâyetleri sıralamış ve çoğu âlimin söz konusu olayın yakaza hâlinde ceseden ve ruhen gerçekleştiği görüşünde olduğunu ifade ettikten sonra, i'câz açısından da böyle olmasının imkânsız olmadığını ifade etmiştir. Ona göre Avrupa'da gelişen ruhî ilimler de, bu durumu akla yaklaştırmaktadır.[149]

MUHAMMED FERİD VECDÎ'YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Vecdî'ye yöneltilen eleştiriler birkaç noktada yoğunlaşmaktadır. Bunlardan biri, mücadele ettiği maddeci zihniyeti, âyetleri yorumlarken de kullanmasıdır. Meselâ; mucizeler konusuna yaklaşımı Modernizmin Vecdî'nin zihninde meydana getirdiği kırılmayı göstermesi açısından önemli bir örnek olarak kabul edilebilir. Gerçi o, mucizeleri inkâr etmese de –ki mucizeleri inkâr etmekle

145. Vecdî, *a.g.e.* s. 137-139.
146. 2/Bakara, s. 260.
147. Vecdî, *el-Mushafu'l-müfesser*, s. 58.
148. 17/İsrâ 1.
149. Vecdî, *el-Mushafu'l-müfesser*, s. 370.

de itham edilmiştir- tam da selef âlimlerinin gösterdiği teslimiyeti göstermez. Vecdî, mukaddimede bu konuyu ele alırken peygamberlerin mucizeleri ve sâlih kimselerin kerametlerinden bahsedildiğini belirterek; ateşin İbrâhim (as)'ı yakmaması, Mûsâ (as)'ın asasının yılana dönüşmesi, İsâ (as)'ın ölüleri diriltmesi, Ashâb-ı Kehf'in durumu, Hızır kıssası gibi âyetlerde yer alan mucizeleri örnek olarak gösterir. Hatta o, Peygamberimizin parmaklarından suların fışkırmasını da örnek olarak verir. Bütün bunları inkâr etmemekle birlikte, pozitivst bir temele oturttuğu dikkati çekmektedir. Vecdî bu tür olayları şöyle açıklar: Nasıl ki insan, aklî gücünü geliştirip maddeye hükmedebiliyor, önceden olmayan bir şeyi icat edebiliyorsa bunun gibi nefsini bayağı şeylerden uzaklaştırıp kalbini Allah'ın gayrından saflaştırabilirse bazı dereceler elde edebilir. Allah kendisine kâinat üzerinde tasarruf gücü verir. Bunun için insan ruhî olgunluğunu ehl-i kurb ve ma'rifet seviyesine getirmeli, ruhanî güçlerini bu kesif cesedin ilgilerinden kurtarmalıdır.

Vecdî bunların yanında, ilmin ve aklın da dışlanmaması gerekliliğine vurgu yapmayı gerekli görür ve sözü Avrupa'da yapılan madde ötesi ile ilgili çalışmalara getirir. Orada insanın ruhanî güçlerini keşif çalışmaları yaptığı bilgisini verir. Son olarak da tevâtüren ve sağlam rivâyetle gelen peygamber mucizelerinin ve evliya kerâmetlerinin sahih olduğunu söyler.[150]

Görülebileceği gibi Vecdî, sahih rivâyetleri dışlamamakla beraber, nisbeten pozitivist bir açıklamayla konuyu, "ilmî" bir şekilde ele almaktadır. Daha önce de vurgulandığı gibi düşünür, kendi döneminin insanlarına İslâmî konuları anlatırken modern ilmin verilerinden istifade etmenin daha ikna edici olacağını düşünmüş ve maddeci zihniyetle mücadele edeyim derken, dini maddeci bakış açılarıyla açıklama yoluna gitmiştir.

Vecdî'ye yöneltilen bir diğer eleştiri noktası, yaşadığı çağın değerlerini İslâm üzerinden meşrûlaştırma gayreti içinde olmasıdır.[151] Aslında bu çok da haksız bir eleştiri sayılmaz. Şefaat konusuna yaklaşımı bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Vecdî bu konuyu, yaşadığı çağın yükselen değerlerinden olan "hürriyet" meselesiyle bağlantılı olarak ele alır. Ona göre diğer dinlerde insanların kurtuluşları az bir topluluğun veya bir kişinin şefaatine bağlıdır. Onlar Allah'ı yeryüzünün sultanları gibi tasavvur etmekte, ona yaklaşımın ancak ona yakın olanların veya ileri gelenlerden birinin vesilesiyle olacağını düşünmekteydiler. Oysa Müslüman, Hâlık'ı mahlûka benzetmekten münezzehtir. O, "Erhamurrâhimîn"dir. Onunla kulları arasında perde yoktur. O, dualara icabet eder.[152] Mü'minin Allah'a ulaşmak için ihtiyacı olan şey salih

150. Vecdî, *Mukaddime*, s. 169-170.
151. Üveys, "Muhammed Ferîd Vecdî", s. 453.
152. Bkz. 50/Kâf, s. 16.

ameldir. Başkasına ihtiyacı yoktur. Şefaatin olması ancak Allah'ın izniyle sınırlı ve bağışlanmayı hak eden bazı kişilere nisbetledir.[153] Vecdî'nin, Hz. Peygamber'in günahkârlara şefaat edeceğiyle ilgili hadisi doğru kabul ettiğini de burada belirtmiş olalım.[154]

Vecdî'ye göre Avrupa'nın dinden uzaklaşmasının en önemli sebebi, şefaat ve vasıtalardır. Bu son asrın insanı hürriyet ve eşitlik duygularıyla gönderilmiştir. Bu tasavvur da sadece İslâm'da vardır. İslâm, insanla Allah arasındaki perdeleri kaldırmıştır.[155] Vecdî sözlerine, En'âm Sûresi 161–164. âyetleri delil getirmiştir.[156]

Görüldüğü üzere Vecdî, şefaati dönemindeki benzer görüşler gibi, en genel anlamıyla reddetmiştir. Onu diğerlerinden ayıran husus, Vecdî'nin bu reddedişi, çağının yükselen değerleri olan hürriyet ve eşitliğe aykırı olması ile temellendiriyor oluşudur.

Aslında nüzûl sebepleri dışında rivâyetler aktarmaktan kaçınan Vecdî'nin bazen âyetin anlaşılması açısından çok da önemli olmayacak detaylara girdiği dikkat çekmektedir. Meselâ; Bakara Sûresi 55–59. âyetlerde[157] Mûsâ (as)'ın kavmiyle ilgili kıssanın tefsirinde, ilginç ayrıntılara yer verir: Hz. Mûsâ'ya Allah'ı görmek istediğini söyleyen kişilerin *İsrailoğulları'ndan 70 kişi* olduğunu, 58. âyette geçen هٰذِهِ الْقَرْيَةَ nin *Beyt-i Makdis veya Eriha şehri* olduğunu, Allah'ın zâlimler üzerine gökten indirdiğini söylediği رِجْزًا in *tâûn* oldu-

153. 2/Bakara, 255; 53/Necm, s. 26.
154. Vecdî, Mukad53/dime, s. 174.
155. Vecdî, *a.g.e.* s. 47-48.
156. *"De ki: "Şüphesiz Rabbim beni doğru bir yola, dosdoğru bir dine, Hakk'a yönelen İbrâhim'in dinine iletti. O, Allah'a ortak koşanlardan değildi. 'Ey Muhammed! De ki: Şüphesiz benim namazım da, diğer ibadetlerim de, yaşamam da, ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir.' 'O'nun hiçbir ortağı yoktur. İşte ben bununla emrolundum. Ben Müslümanların ilkiyim.' De ki: 'Her şeyin Rabbi O iken ben başka bir Rab mı arayayım? Herkes günahı yalnız kendi aleyhine kazanır. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Sonra dönüşünüz ancak Rabbinizedir. O size, ihtilâf etmekte olduğunuz şeyleri haber verecektir.'"*
157. *"Hani siz, 'Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız.' demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı. Sonra, şükredesiniz diye ölümünüzün ardından sizi tekrar dirilttik. Bulutu üstünüze gölge yaptık. Size, kudret helvası ile bıldırcın indirdik. 'Verdiğimiz rızıkların iyi ve güzel olanlarından yiyin!' (dedik). Onlar (verdiğimiz nimetlere nankörlük etmekle) bize zulmetmediler, fakat kendilerine zulmediyorlardı. Hani, 'Şu memlekete girin. Orada dilediğiniz gibi, bol bol yiyin. Kapısından eğilerek tevâzu ile girin ve 'hıtta!' (Ya Rabbi, bizi affet) deyin ki, biz de sizin hatalarınızı bağışlayalım. İyilik edenlere ise daha da fazlasını vereceğiz' demiştik. Derken, onların içindeki zâlimler, sözü kendilerine söylenenden başka şekle soktular. Biz de haktan ayrılmaları sebebiyle, o zalimlere gökten bir azap indirdik."*

ğunu ve onların çoğunu helâk ettiğini aktarmıştır.[158] Bu rivâyetlerin hepsini قيل lafzıyla da vermiş olsa, gereksiz ayrıntıdan kaçındığını söyleyen birinin böyle ayrıntıları nakletmesi bir anlamda kendi iç tutarlılığını koruyamama olarak kabul edilebilir.

Müfessir sebeb-i nüzûl rivâyetlerini çok önemsemesine rağmen bu rivâyetleri aktarırken pek de titiz davranmamıştır. Zira o, bazı zayıf rivâyetleri tenkidsiz olarak aktarmaktadır. Bazı tefsirlerde bolca bulunan rivâyetlerin Kur'an'ın anlaşılması önünde engel olduğunu düşünmesine rağmen zayıf rivâyetleri hem de tenkidsiz olarak aktarması bir anlamda tefsiri yazma amacıyla tezat bir görüntü ortaya koymaktadır.

Vecdî, hayatı boyunca hurâfelerle mücadele etmiştir. Ancak bizzat kendisinin ruhçuluk gibi, "modern hurâfeleri", dini anlatmak için kullanması ona yöneltilen eleştiri noktalarından biridir.

Bunların dışında Muhammed Ferîd Vecdî Türkiye'deki inkılapları ve Batılılaşma hareketlerini kesin bilgi sahibi olmadan desteklemesi sebebiyle özellikle Mustafa Sabri Efendi tarafından yapılan eleştirilerin hedefi olmuştur.[159]

KAYNAKÇA

Baljon, Johannes Marinus Simon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, trc. Şaban Ali Düzgün, Fecir Yayınları, Ankara, 1999.

Beyyumi, Muhammed Receb, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî Siyeri A'lâmiha'l-muâsırîn*, Dımaşk, Dârü'l-Kalem, Beyrut, Darü'ş-Şamiyye, 1995, I-IV.

Cerrahoğlu, İsmâil, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 1996, I-II.

el-Cündî, Enver, Muhammed Ferîd Vecdî, *el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb*, Kâhire, 1974.

el-Hâcirî, Muhammed Tâhâ, *M. Ferîd Vecdî*, Kâhire 1970.

———, "Muhammed Ferîd Vecdî", *Mecelletu'l-Ma'hadi'l-Buhusi ve'd-Diraseti'l-Arabiyye*, c. 4, Kâhire, 1973, s. 417.

Hüseyin, Muhammed, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, trc. Sezai Özel, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.

Lapidus, Ira M., *Modernizm'e Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası*, trc. İ. Safa Üstün, İFAV, İstanbul, 1996.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008.

158. Vecdî, *el-Mushafu'l Müfesser*, s. 12.

159. Yavuz, "Muhammed Ferîd Vecdî", c. XII, s. 393.

er-Râvî Abdüssettâr, "Muhammed Ferîd Vecdî", *Mevsûatu Beyti'l-hikmeti li a'lâmi'l-Arabî fi'l-karnini't-tâsi' Aşera ve'l-işrîn*, Bağdad, 2000, ss. 508–509.

Rızâ, Reşîd - Abduh, Muhammed, *Tefsiru Kur'âni'l-Hakîm*, I-XII, 4. Baskı, Dâru'l-Menâr, Kâhire, 1954.

Soysaldı, H. Mehmet, "Muhammed Ferîd Vecdî, Tefsiri ve Tefsirdeki Metodu", *Fırat Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, s. 1, Elazığ, 1999, ss. 1-30.

Şişman, Nazife, *Emânetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası*, İz Yayınları, İstanbul, 2003.

Üveys, Abdülhalim, "Muhammed Ferîd Vecdî", *Edvaü'ş-şerîa, Külliyyetü'ş-şerîa bi'r-Riyâd*, Riyad 1397h. c. 8, ss. 451-487.

Vecdî, Muhammed Ferîd, *Müslüman Kadını*, trc. Mehmet Akif Ersoy, sad. Mahmut Çamdibi, Sinan Yayınevi, İstanbul, 1972.

———, *Dâiratu Meârifi'l-karni'l-işrîn*, Dâiratu Meârif Matbaası, Mısır 1922–1925, I-X.

———, *Mukaddimetu Safveti'l-irfân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Matbaatu'ş-Şa'b, Mısır 1903.

———, *el-Mushafu'l-müfesser*, 6. Baskı, Mektebetü'l-Kâhire, Kâhire, 1953.

———, *el-Medeniyyetü ve'l-İslâm*, Mısır, 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Muhammed Ferîd Vecdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, c. XII, ss. 393–395, I-XLIV.

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam: Kâmûsu Terâcimi li-Eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut, 1997.

BİR KÖPRÜ ŞAHSİYET: ALVAR İMAMI MUHAMMET LÜTFİ

Bilal Kemikli*

İrfânî düşüncenin günümüzdeki temsilcilerinden birisi, klasik şiir formunun da takipçisi olarak karşımıza çıkan, Erzurumlu Muhammed Lütfi Efendi'dir. Halk arasında *Alvar İmamı* ve *Efe Hazretleri* unvanıyla da tanınan Muhammed Lütfi Efendi, Hasan Kale'nin Kındığı Köyü'nde doğmuştur.

Osmanlı Erzurum'una bağlı bir ilçenin köyünde doğan Muhammed Lütfî, geleneğe uygun olarak, erken yaşlarda tahsile başlamıştır. İlk derslerini, babası Hoca Hüseyin Efendi'den tahsil almış, icâzet aldıktan sonra Erzurum'da tanınmış bazı âlimlerin derslerini takip etmiştir. Bilahare 1891 yılında Hasankale'nin Sivaslı Camii'ne imam tayin edilmiştir... Resmi hayatı bu şekilde anlatıla gelen Efe'nin, ilmî geleneğin, klasik şiirin ve irfânî düşüncenin temel konularını günümüze taşıyan bir köprü şahsiyet olması manidardır. Bir köy imamının bu misyonu hakkıyla yerine getirmesindeki asıl muharrik güç, içinden geldiği kültür ve eğitim ortamıdır.

Osmanlı'nın en önemli eğitim sistemi, mektep, medrese ve bilahare Tanzimat sürecinde tesis edilen yeni eğitim kurumlarının dışında, Batılıların *otodidaktik yöntem* dedikleri metodla, ev ve konaklarda özel ders yöntemiyle ve camilerde kurulan ders halkalarıyla pek çok âlim ve münevver yetiştirmiştir. Bu sistem dikkate alınmaz ise, Pasinler (Hasankale)'in Kındığı Köyü'nde doğup,

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ilim ve irfan hayatımıza olduğu kadar, sanat ve edebiyat dünyamıza da kalıcı katkılar koyan Efe Hazretleri'ni anlamamız mümkün olmaz. Nitekim o, köyünde babası Hoca Hüseyin Efendi'nin rahle-i tedrisinden geçerek icazet almış ve böylece kendisini geliştirmiştir.

Bilindiği gibi, şair, muhitinin insanıdır; orada yetişir, ilim ve sanat anlayışı orada gelişir. Bir köy imamı olan ve aynı zamanda başta kendi çocukları olmak üzere istidatlı gençleri geleneksel metodlara bağlı kalarak yetiştiren Hoca Hüseyin Efendi (ö. 1916), Gedâî mahlasıyla şiirler yazmış, âlim ve ârif bir zattır. Onun irfanını besleyen kaynaklara bakıyoruz, hemen karşımıza, Tortumlu Ârif ve Hattat Hacı Feyzullah Efendi (ö. 1865) çıkıyor. Hüseyin Efendi, Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî'den aldığı irfan neşvesini Anadolu'da neşreden kâmillerden biri olan Hacı Feyzullah Efendi'den başka, yine bir Nakşî-Hâlidî olan Seyyid Mîr Hamza Nigârî (ö. 1885)'den de feyz almıştır. İrfanî şiirin mümtaz temsilcilerinden birisi olan Nigârî'nin izini Gedâî mahlasıyla şiirler yazan Hüseyin Efendi'de ve oğlu Muhammed Lütfî'de görmek mümkündür. Dolayısıyla; Muahmmed Lütfî'de Nigârî tesirinin sıradan bir sanat tesiri olmadığını söyleyebiliriz. Muhtemeldir ki, babası ve hocası olan Hüseyin Efendi, medrese derslerinin yanında, *Nigârî Divânı*'ndan da okutmuş, daha küçük yaşlarda oğluna şiir dilini öğretmiş, sanat zevkini aşılamış ve irfan yolunu telkin etmiştir.

Hüseyin Gedâî'nin, Osmanlı'dan Cumhuriyete, Anadolu'nun Doğu'daki kalbi olan Erzurum'da muhkem bir köprü inşa ettiğini söylemek mümkündür. Kendi hâlinde ilimle ve irfanla uğraşan bir imam olan Gedâî, Osmanlı'dan tevarüs eden medeniyet olgusunu, sadece ilim ayağıyla değil, aynı zamanda sanat ve edebiyat ayağıyla da temsil ettiği ve Alvar İmamı başta olmak üzere Vehbi Efendi'yi ve diğer manevî evlatlarını bu duyarlılıkla yetiştirdiğini görüyoruz. Tanzimattan itibaren itibarsızlaştırılan ilmiye sınıfı, Meşrûtiyet sürecinde vakıflarla alâkalı yapılan yeni düzenlemelerle birlikte iktisadî kaynağını da yitirecek ve bilahare tekkelerin ilgasıyla birlikte yokluğa mahkûm edilecek; yeni edebiyatın ötekileştirdiği bir tip olarak tahkir ve tezyif de edilecektir. Bütün bu sürece,

Gedâî geldi ol câne cân olsun yoluna kurbân
Saâdet tahtına sultân buyur şâhım safâ geldin

beyitinde olduğu gibi, "safa geldin" edasıyla yaklaşan, sıcak siyasetten azade; fakat memleketin savunulmasında ilerlemiş yaşına rağmen cepheye koşan ve nihayet şehadet şerbeti içerek âlem-i mânâya göçen Hüseyin Gedâî Efendi, onca imkânsızlığa rağmen hiçbir zaman tedris faaliyetlerinden uzak kalmamış ve geleneksel ilim anlayışına müstenit nice köprüler kurmuştur. Bu köprülerin en seçkini, belki de babasının temsil ettiği ilim ve irfan halkalarının en kıymetli mümessillerinden biri olan Muhammed Lütfî'nin *Divan*'ı; Yunus Emre'den iti-

baren akıp gelen, Eşrefoğlu Rûmî, Elmalılı Ümmi Sinan; Niyâzi-i Mısrî, Sun'ullah-ı Gaybî ve Nigârî gibi irfani şiirin temsilcilerinin kokusunu günümüze taşıyan bir *köprü eser*dir. Şairi köprüdür; bir bütün olarak medeniyetimizi temsil etmiştir. Eseri köprüdür; büyük bir gelenekle bizi buluşturmuştur.

Bu köprü şahsiyet, temsil ettiği şiir geleneğinin poetikasına bağlı olarak, sanatı önceleyen bir şahsiyet değildir. Söylemek istediği bir mânâ vardır; onu dile getirir. Bir yerde şöyle diyor:

Nazm ile esrâr-ı tevhîd neşr olur dilden dile
Kesbi pek sür'at bulur evzâna eyle rağbeti

Maksat, tevhid sırlarını dile getirmektir. Bu sırlar, kelâma ancak şiir diliyle dökülebilir. Elbette o sırları dile getirmek, sohbetin konusu hâline getirmek ve Hacı Bayram-ı Velî'nin ifadesiyle, "sinelere hâk" etmek mümkündür. Lakin onun kalıcı olması, tekrarıyla mümkün olacaktır. Şiir, ahenk unsurları ve mânâ sanatlarıyla bu tekrarı kolaylaştıracaktır. Esasen buradaki kolaylaştırma, sadece sözü kalıbıyla tekrar etme (lafzî tekrar) anlamında değildir; zira şiir bugünkü anlamıyla bir replik olarak telâkki edilmemelidir. Nitekim lafzî tekrar, söyleyene ve dinleyene zaman içinde bıkkınlık getirir. Burada lafızla birlikte mânâ tekrarı vardır ki, her okuyuş veya dinleyişte, yeni çağrışımlara ve yeni doğuşlara vesile olur. O yüzden Yunus'un nutkunu her okuyuşumuzda yeniden okumak isteriz; bıkmayız, usanmayız. Efe'nin şiiri de böyledir; orada fikirden öte hikmetler vardır ve her okuyuşunuzda yeni bir fikre ulaşmanın yanında orada sırlanan hikmetleri de zevk edersiniz.

Şu hususu da belirtmekte yarar vardır; Alvarlı Efe, şiiri *sohbet* aracı olarak da telâkki etmiştir. Daha açık bir ifadeyle, nazmen sohbet etmiş ve bunu bir *irşat yöntemi* olarak görmüştür. Hatta ona göre, nazmen sohbet etmek sünnettir. Şöyle diyor:

Verd-i vahdet zarf-ı hikmet ehl-i dil eş'ârıdır
Nâsır idi Hazret-i Hassân'a bunda Cebrâîl
Hayder-i Kerrâr ile Sıddîk-ı Ekber şi'ri var
Sünnet olduğuna eş'ar şüphe yok elde delî

Çağdaş fukaha ve ehl-i Hadis, şairimizin bu içtihadını tartışadursunlar, bendeniz, şunu da burada ifade etmek isterim: Efe'nin şiiri, irşat aracı olarak görmesi, bazı şiir heveslisi müteşairlerin yaptığı gibi, kuru bir kısım lafızları şiir kalıbına sokması anlamına gelmez. Aksine şiir için gerekli olan mûsîki, fikir ve fikirden de öte tasvir ve kelime işçiliği fevkaladedir... Coşkundur. Elbette bütün şiirlerinde bu coşkuyu göremeyiz; fakat genel itibariyle öyledir ve okuyucuyu mânâ

denizinde seyrana çıkarır. O bazen Enverî, Firdevsî ve Sa'dî gibi Farsçanın söz ustalarına atıfta bulunur, bazen de okuyucuyu Fuzûlî'ye ve "Mollâ-yı Rûm" olarak zikrettiği Mevlânâ'ya alır götürür. Bu bakımdan *Muhammed Lütfi Dîvânı*'nı okurken, usta şairlerin eserlerine vakıf, şiir dilini yetkin bir şekilde kullanan bir âlim ve ârif şairin huzurunda olduğunuzun idrakinde olursunuz.

Burada bir hususu daha belirtmek isterim: Bu köprü şahsiyetin eseri, diğer *divân-ı ilâhiyat*lardan bazı açılardan farklıdır. Nedir fark? Şekil, daha doğrusu nazım şekilleri ve formlar açısından farklılıklar vardır. Şunu demek istiyorum; *divân-ı ilâhiyatlar,* genellikle gazel ve musammat gazeller, koşmalar ve bazen de rubaî ve tuyuğlardan ibarettir. Bazılarında, meselâ; *Gaybî Divânı* ve *Oğlanlar Şeyhî'nin Divânı*'nda kasideler ve bazen mesnevîler de olur. Oysa Alvarlı Efe'nin *Divân*'ı, adeta klasik bir divan şairinin divanı gibidir. Nitekim şairimiz, Mesnevî, kaside, gazel, müstezad, murabba, mani, ferd, kıt'a, destan, müseddes, muhammes, müseddes ve nüsebbâ gibi nazım şekilleri kullanmıştır. Nazım şekilleri açısından mürettep bir divan özelliğini haizdir. Keza, vezin açısından da aruzu rahatlıkla kullanan, tespit ettiğimize göre, yirmi ayrı kalıp kullanmıştır. Aynı zamanda irfânî şiir geleneğine bağlı olarak, kimi manzumelerinde heceyi de kullanmaktan kaçınmamıştır.

HÜLÂSA

Hakkındaki genel bilgileri şöylece özetlemek mümkündür: Efe, babasıyla birlikte Bitlis'e giderek Nakşibendî şeyhi Muhammed Pîr-i Küfrevî'ye intisap etmiştir. Seyrisülûkunu tamamladıktan sonra Pîr-i Küfrevî'nin halifesi olarak Hasankale'ye dönmüş, bir süre buradaki görevine devam etmiş ve daha sonra Erzurum'un Dinarkum köyüne giderek imamlık yapmıştır. Fakat 12 Şubat 1916'da Ruslar'ın Erzurum çevresini işgale başlaması üzerine babasıyla birlikte Erzurum'a gelmiştir.

Verilen bilgilere göre, Rus istilası süresince Tercan'ın Yavi köyünde imamlık yaparak, halkın manevî dinamizmini koruması için gayret göstermiştir. Ruslar'ın çekilmeye başlamaları ve Ermenilerin katliama girişmeleri üzerine Yavi ve komşu köylerden topladığı altmış kişilik bir müfrezeyle Ermenilere karşı ceng etmiş, hatta Oyuklu köyü yakınlarında Ruslar'a ait büyük bir silâh deposunu ele geçirmiştir. Daha sonra Haydari Boğazı'ndaki Zergide Köyünde Türk ordusuna katılarak ve ordu ile birlikte Erzurum'a girmiştir (12 Mart 1918). Aynı gün babasının şehadet haberini almıştır.

Savaş zamanı kılıcını kuşanan, müfreze oluşturan bu âlim ve ârif zat, Erzurum'un kurtuluşundan sonra tekrar Hasankale'ye dönmüştür. Burada ken-

disine teklif edilen Hasankale müftülüğü görevine teveccüh etmemiş, Hasankale'ye bağlı Alvar Köyünün imamlığını kabul etmiştir. Burada hem imamlık yapmış hem medresesinde talebeleri geleneksel usûle göre yetiştirmiş ve hem de bir Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olarak halkı irşat etmiştir. Efe, 1939'a kadar bu köyde, bu tarihten sonra da Erzurum'da bölge halkını irşad ile meşgul olmuştur. İlerleyen yaşına bağlı olarak artan hastalıklarından ve dünya meşakkatinden, can kuşunun 12 Mart 1956'te urucuyla kurtulmuş; Alvar'da sırlanmıştır. Ruhu şad olsun!

KAYNAKÇA

Aras, M. Sıtkı, *Erzurum'un Manevî Mimarları,* İstanbul, 1999.

Canım, Rıdvan, "Bir Âlim, Bir Şâir, Bir Sûfi, Bir Asker, Bir Din Adamı Ve Bir Gönül Eri Alvarlı Muhammed Lutfî Efe", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013 Erzurum) Bildiriler,* I, Erzurum, 2013, 563-566.

Çelik, Muammer, *Erzurum Kitabı,* İstanbul, 2008.

Dursunoğlu, Halit, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Milli Mücadeleye Katılımı ve Katkıları", *Türk Halk Kültüründe Milli Mücadele,* I. Uluslararası Halk Kültürü Sempozyum Bildirileri, Erzurum-2005, 246-249.

Eroğlu, Ayşe Farsakoğlu, *Hâce Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirinde Din ve Tasavvuf Kültürü,* İzmir, 2010.

Fındıkoğlu, Ziyâeddin Fahri, *Erzurum Şairleri,* İstanbul, 1927.

Hâce MuhammedLutfî, *Hulâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî,* İstanbul, 2011.

KEMİKLİ, Bilal, "İrfânî Şiir ve Hâce Muhammed Lutfî Dîvânı Üzerine Bazı Mülahazalar", *Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013 Erzurum) Bildiriler,* I, Erzurum, 2013, 557-561.

ALVARLI Muhammet Lutfî, *Dîvân-ı İlâhiyât Seçmeler*, (Haz. Bilal Kemikli), Ankara, 2014.

KUTLU, Hüseyin, *Hâce Muhammed Lutfî –Efe Hazretleri-Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri,* İstanbul, 2006.

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ

Yakup Yıldız*

HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Mustafa Şekip Tunç, 1883/1300-01'de İstanbul'da doğdu. İlk tahsilini, İstanbul, Beyrut ve Halep Sıbyan Mekteplerinde, orta ve yüksek öğrenimini ise Manastır Mekteb-i İ'dâdî Mülkiyesi, Vefâ İ'dâdîsi ve Mülkiye Mektebi'nde tamamladı. Mezuniyetten sonra 1908-1910 tarihleri arasında idarî görevlerde bulundu. Ancak o bu görevleri sırasında idarî işlerden ziyâde eğitim meseleleriyle meşgul oldu. Bir süre sonra bütün idarî görevlerinden istifa ederek eğitim dünyasına girmeye karar verdi. 1913'e kadar Üsküp ve Balıkesir'de edebiyat ve Fransızca muallimliği görevlerini yürüttü. 1913'te Maarif Nezâreti eğitim, felsefe, psikoloji ve pedagoji alanlarında öğrenim görmek üzere yetişmiş hocalardan 15 kişiyi Avrupa'ya gönderiyordu. Bu kişiler arasında yer alan Tunç, Fransız Edebiyatı Tarihi okumak üzere Lozan'a gönderildi. Ancak o Lozan'a gitmek yerine, Nezâret'in izniyle, tahsilini, o tarihlerde yeni açılmış olan ve şöhreti o günlerde İstanbul Muallim Mektebi Müdürü Satı Bey (ö. 1968) aracılığıyla memleketimizde epeyce yayılmış olan J. J. Rousseasu Enstitüsü'ne naklettirerek, burada eğitim pedagojisi ve psikoloji tahsil etti. Daha sonra, bu enstitüden diploma ve Cenevre Üniversitesi'nden Psikoloji sertifikası alarak 1915'te memlekete döndü.

1915-1918 yılları arasında Darülmuallimât-ı Âliye'de İlm-i Rûh, Fen Terbiye, Kitâbet ve Edebiyat muallimi olarak görev yaptı. Asıl ideali "ilmî bir mü-

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi Felsefe Bölümü.

essesede çalışmak" olan düşünür, Ziya Gökalp'in tavsiyesi, İsmayıl Hakkı ve Mehmet Emin (Erişirgil) beylerin teklifi ve Edebiyat Fakültesi Meclisi'nin onayıyla 1919'da Darülfünûn Edebiyat Medresesi'ne Fen Terbiye müderris muavinliğine (*Doçent*) atandı. 1924'te Müderris (*Profesör*) oldu; 1933 Üniversite Reformu'ndan sonra "Ord. Prof." ünvanıyla yeni kurulan Üniversite'de görev aldı. Ayrıca İstanbul Darülfünûn'u içinde açılan İlâhiyat Fakültesi'nde 1927'den 1933'e kadar din felsefesi dersleri okuttu. Darülfünûn ve Üniversite'de Rûhiyât Tarihi, Tarih-i Felsefe, Terbiye dersleri verdi. 1937'de İstanbul Üniversitesi Tecrübî Rûhiyât kürsüsünün kurulmasından sonra Umûmi Rûhiyât kürsüsüne geçti. 1953'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Enstitüsü Umûmi Psikoloji Ordinaryüs Profesörlüğünden 70 yaşını doldurarak emekli oldu. 1958'de İstanbul'da öldü.[1]

Eserleri

Tunç, akademik görevleri ve felsefî faaliyetleri sırasında rûhiyât derslerinde okutulmak üzere, ders kitabı mahiyetinde, irili ufaklı bazı telif eserler yanında H. Ebinghaus (ö. 1909), T. Ribot (ö. 1916), W. James, H. Bergson, S. Freud, G. Dwelshauvers (ö. 1937) gibi Batılı yazarların felsefe ve psikolojiye dair kitaplarını tercüme etti. Tunç ayrıca; *Dergâh*, *Millî Mecmua*, *Hayat*, *Felsefe ve İçtimâiyât*, *Yeni Türk*, *İnsan*, *Kültür Haftası*, *Ağaç*, *Büyük Doğu*, *Türk Düşüncesi*, *Türk Yurdu* ve *Din Yolu* gibi dönemin önde gelen mecmuaları ve *Cumhuriyet* gazetesi ile *Tasvîr-i Efkâr* gazetelerinde çok sayıda yazı yazdı.

Eserlerinden bazıları şunlardır: *Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?* (1921), *Felsefe Dersleri: Rûhiyât* (1924); *Felsefe-i Din* (1927), *Terakkî Fikri: Menşei ve Tekâmülü* (1928), *İnsan Rûhu Üzerinde Gezintiler* (1943), *Ruh Âleminde* (1945), *Fikir Sohbetleri: Yirmi İki Diyalok* (1948), *Psikolojiye Giriş* (1949), *Psikoloji Dersleri (Terbiye Bakımından)* (1950), *Bir Din Felsefesine Doğru* (1959). Tunç'un bunlardan başka ayrıbasım olarak neşredilen birkaç eseri daha vardır. Bunları da şu şekilde sıralayabiliriz: *Bugünkü Psikolojinin Verimleri* (1939), *Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münâsebetleri* (1939), *İptidâî Mefhûmu ve Üç Zihniyet* (1940), *Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlâk* (1944).

---

1. Mustafa Şekip Tunç'un hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yakup Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Mustafa Şekip Tunç, Cumhuriyet ve modernleşme döneminin önde gelen düşünürlerinden biridir. Türk fikir hayatında daha ziyâde Bergsoncu görüşleriyle tanınır; felsefî görüşlerinin merkezinde Bergson'un süre (*durée*) ve sezgiye (*intuition*) dayanan ruhçu görüşü yer alır. Ancak Tunç, Bergson yanında pragmatik felsefenin önde gelen temsilcisi W. James ile Psikanalizin kurucusu S. Freud'un görüşlerinden de yararlanır. Bunlara bir de, Fransız rûhiyâtçısı T. Ribot'nun, "hisler psikolojisi"ni eklemek lâzımdır. Tunç'un fikirleri bir bakıma bu filozofların görüşlerinin bir sentezinden oluşur. Düşünür, ontolojik ve epistemolojik görüşlerini bu düşüncelerden hareketle kurar; ayrıca bu görüşleri toplum, sanat, ahlâk, tarih ve din alanlarına uygulayarak memleketin sosyal, siyasî ve kültürel problemlerine çözümler bulmaya çalışır; yine bu çerçevede materyalist, pozitivist ve zihinci felsefelere karşı çıkarak Türk felsefesini Bergsoncu bir istikamette inşa etmeye çalışır.[2]

Tunç'un düşüncelerinde Tevfik Fikret, Abdülhak Hâmid, Ziya Gökalp gibi yerli düşünürlerin etkisi olmakla birlikte, bunların etkileri uzun sürmemiş, onu asıl etkileyen Fransız filozofu Bergson olmuştur. Fikir hayatının ilk yıllarından itibaren Bergson'un felsefî görüşlerini benimseyen ve bu felsefeye içten bağlanan Tunç, kendi ifadesine göre, Bergson'la temas etmeden önce birçok Batılı filozofu okur, fakat bunlardan hiçbiri ona "iradesini bulduracak bir telkin" yapamaz. Üstelik Tunç, bunlardan hangisini okuduysa "bunlardan ya bir ilim müfettişliği veya bir sistem mimarlığı hissi" alır, bunların hiçbirinde "iradesini köklerinden kavrayacak bir kudret" bulamaz. Bu arayış içinde bir süre çağdaş rûhiyatçıların eserlerini okuyan Tunç, pozitif bir psikolojinin imkân ve sınırlarını araştırır; vardığı sonuç, hayatın ve ruhun bilgisinin içgüdülerle hislerde olduğudur. Ancak Bergson'a gelinceye kadar filozofların büyük bir kısmı bu konu ile ilgilenmemiş, bu konuyla ilgilenenler de "ruhun kabuk tabakası olan zekâ"ya takılıp kalmışlardır. Gerçek benliğe, içgüdü ve hislere kadar inenler de ya tamamen Mistisizme yahut soyut bir dünya tasavvuruna ulaşmışlardır. Oysa düşünürün aradığı felsefe, bunlardan tamamen farklıdır. Tunç, Bergson'la temas edinceye kadar yaşadığı felsefî arayışlarını ve felsefeye dair beklentilerini şu sözlerle ifade eder: "Götürüldüğüm yol hep akıl ve mantık usûlleriyle açılmış birtakım sun'î caddelerdi. Felsefenin gayesi kâinatın, ruh ve hayatın hakiki seciyesini, tabîî irâdelerini bulmak ve hiç olmazsa telkîn etmek olacakken, dinlediğim ve okuduğum tefelsüflerin ekseriyetle irâdeyi kıran ve zekâyı yüksek, fakat mevhûm bir 'mücerredi

2. Bergson felsefesinin Türk düşüncesine etkisi konusundaki araştırmamız için bkz. Yakup Yıldız, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi", *Literatür Dergisi*, c. IX, S. XVII, (2011), s. 333-356.

a'lâ'ya çıkarttıktan sonra bütün âlemi tek ve mücerred bir düsturdan bir hendese dâvâsı gibi isbat ve istihrâç etmek istiyen bir zihniyetleri vardı. Beni sevk-i tabîîlerimden, his ve heyecanlarımdan, ihtiras ve irâdelerimden uzaklaştırarak teleskopları münhasıran akıl ve zekâdan yapılmış bir rasathaneye bırakan ve burada da gözüme yalnız tefekkürü sırfe veya mihanikiyet adesesini dayayarak temâşâya davet eden bir felsefe ile bir türlü kaynaşamamıştım."[3]

Bu sözlerden anlaşılıyor ki, Tunç akıl ve mantığı öne çıkaran, insanın manevî dünyasını ve iç dinamiklerini hesaba katmayan bir felsefe ile barışamamıştır. Oysa Bergson'un epistemolojisine baktığımızda akıl ve zekâ bilgi değeri bakımından sezgiden daha üst bir değere sahip değildir. Aksine sezgi, Tunç'un da işaret ettiği gibi, içgüdüler, insanın doğal davranışları ve yetileriyle ilişkilidir. Bu yüzden düşünür ilham ve yaratıcı güçleri zekânın dar kalıplarına ve işleyişine sığdırmaya çalışan ve bütün evrenin bilgisine akıl ve mantıkla erişileceğini ileri süren görüşlerden uzaklaşmıştır. Ona göre akıl ve zekânın, asıl etkili olduğu alan ruhî olaylar değil, fiziki olaylardır. Bu yüzden akıl ve zekâ mutlak'ın bilgisine ulaşmada yeterli olamaz. İşte düşünüre göre, Bergson'u kendisi için özel kılan, onun "dünyayı Mekanizmin şaşmaz kanunları" içinde bırakmaması ve "hayat ile başlayan yaratıcı bir oluş, yaratıcı bir tekâmül" açmasıdır. Bergson, Tunç'un ifadesiyle, "şuur yahut ruh akışlarında keyfiyetlerin sürekliliği hâlinde gösterdiği yaratıcı bir oluşu" bütün canlı varlıklara kadar yayarak göstermek sûretiyle mekanik ve kesin bir zorunluluk yerine hiç değilse hayat ve ruh âleminde "yaratıcılık hürriyeti"ni belirtmeye çalışmıştır.[4] Bergson bu yüzden, düşünüre göre, yalnız metafizikte değil, zamanının hayat ve ruh ilimlerinde yarı şuurlu ve şuursuz temayülleri temsil etmek ve bunları son derece canlandırmak sûretiyle önemli bir "inkılâp" yapmıştır.[5]

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Felsefeye Bakışı

Tunç'un felsefî yönelişlerinin genel çerçevesini belirledikten sonra onun felsefeyi nasıl gördüğünü, hangi problemler üzerinde hangi düzeyde durduğunu, toplumun sosyal, siyasî, kültürel problemlerine ne tür çözümler önerdiğini, kısaca Türk felsefesini nasıl bir istikamette kurmak istediğini anlamaya çalışabi-

3. Mustafa Şekip Tunç, *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul 1934, s. 3.
4. Tunç, "Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası (Konferans)", *Bilgi*, 75, (Temmuz 1953), s. 12.
5. Tunç, "Bergson'un Felsefesi", (Bergson, H., *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1947 içinde), s. I.

liriz. Tunç'a göre felsefe, "insanın kendisini ve çevresini anlama ve eylemlerini aklîleştirme ihtiyacı"ndan doğmuştur. İnsan, içinde yaşadığı dünyayı, hayatı ve nesnelerin gerçekliğini bilme ihtiyacı duyar; varlık, hayat ve hayatın biçimleri üzerinde düşünmekten kendini alamaz. İşte düşünüre göre, hayatın akışına kısa bir süre de olsa katılmış olduğunu bilen insan, ona bir istikamet vermek, bu kısa yolculuğun anlamını kavramak veya hiç olmazsa bazı fikir ve düşüncelere ulaşmak ister. Felsefenin konusunu da, "düşünen insanı düşünür oldukça uğraştıran meseleler" teşkil eder. Bu bakımdan felsefenin en önemli problemi, "realiteden bir parça olan insanın bütün bir varlıkla olan ilişkilerini" incelemektir.[6] Felsefî problemler üzerine düşünen filozofun görevi ise "kâinatın, ruh ve hayatın hakiki seciyesini, tabiî irâdelerini bulmak, hiç olmazsa telkin etmek"tir. Tunç tıpkı Bergson gibi, ruh, hayat ve evrenin gerçek karakterinin, doğal akışının yalnızca zekâ ile kavranamayacağı düşüncesindedir. Ona göre gerçeği kesin ve tam olarak kavramak isteyen felsefe sezgiye başvurmak zorundadır. Aksi takdirde başarılı olması mümkün değildir.[7]

Felsefenin bireysel olduğu kadar toplumsal bir yönü de vardır. Düşünüre göre bütün felsefeler, doğdukları toplumlarda cereyan eden problemlere birer cevap niteliği taşırlar. Bu yüzden felsefî düşünceyi içinde doğduğu sosyal bünyeden ayrı düşünmek mümkün değildir.[8] Bununla birlikte, felsefe ne yalnızca toplumun bir ürünü ne de yalnızca toplumun yaratıcısıdır. Felsefe önceden belirlenmiş bütün şartların ötesinde, evrensel ve değişmez olan ilkelerin, prensiplerin de bir ifadesidir. Bu bakımdan felsefe, düşünüre göre, insan ve toplum açısından hem alıcı, hem verici, hem yaratıcı, hem de zaman ve mekânı aşmaya doğru giden bir düşünce özelliği taşımaktadır.[9]

Felsefenin konuları ile bilimin konuları, çoğu zaman birbiriyle çakışır. Ancak düşünüre göre, her iki disiplinin konuları, yöntemi ve sonuçları bakımından birbirinden farklıdır. Ona göre bilim kaynağı itibariyle felsefeden bağımsız değildir. Felsefe, Aristo'nun da işaret ettiği gibi, tümelin bilgisidir. Başlangıçta felsefe kapsamı içinde yer alan pozitif bilimler zamanla bağımsızlığını kazanarak birer birer ayrılmaya başlamış ve bugünkü bilim alanları ortaya çıkmıştır. Bu bilimler kendi uzmanlık alanlarında çalışırlarken, felsefe bütün bu alanların üstünde, bunların hepsini içine alacak şekilde ayrıcalıklı bir konumda yer alır.[10]Ancak, düşünüre göre, felsefeyi "bilimlerin bilimi" diye tanımlamak

---

6. Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru (B.D.F.D.)*, Türkiye Yayınları, İstanbul 1959, s. 10.
7. Tunç, *Bergson ve Manevî Kudrete Dair Birkaç Konferans*, s. 3.
8. Tunç, "Türk İnkılâbının Felsefeye Tesiri", *Hayat*, I/9, (27 Kanunusani 1927), s. 164.
9. Tunç, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler (İ.R.Ü.G.)*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul 1943, s. 372.
10. Tunç, *Felsefe Dersleri: Ruhiyat (F.D.R.)*, Matbaa-i Âmire, Maarif Vekâleti Neşriyatı, İstanbul 1929, s. 6-7.

da doğru değildir. Çünkü felsefe bilimlerden ayrı bir alanda faaliyet gösteren, bilimlerin ortaya koyup kendi yöntemiyle çözemediği sorunları, bazı teorilerle izah etmeye çalışan bir çeşit düşüncedir.[11] Diğer taraftan bilimlerin sonuçları her zaman felsefî bir yoruma ihtiyaç duyar. Çünkü bilimler yalnızca olayları tespit eder ve genel teorilere ulaşır. Başka bir deyişle, bilimin verdiği sonuçlarla insan arasındaki ilişki bilimi ilgilendirmez. Oysa bilimin vardığı sonuçları insanın ilgi ve ihtiyaçlarına göre yorumlama işi felsefeye düşer.

Öte yandan bilimsel yöntemlerle telif edilemeyen, yani gözlem ve deneye uygun olmayan bazı problemler de vardır. "Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz? Niçin geldik? Mahiyetimiz nedir?" gibi metafizik alana ait olan sorular zekâ ve aklın sınırlarını aşar. Bu sorular öteden beri pozitif bilimler gibi, dinlerin de cevaplamaya çalıştığı sorulardır. Ne var ki, düşünüre göre, din de bilim de bu sorulara cevap veremez. Özellikle pozitif bilimlerin bu sorulara cevap vermesi mümkün değildir. Çünkü pozitif bilimler ancak görülen ve var olan şeyler üzerinden hareket eder ve bunları kaydeder; varlığın kökeni, hayatın sonu gibi tecrübe alanının dışındaki şeylere karşı hiçbir araştırma ve deney aracına sahip değildir.[12] Şu hâlde pozitif bilimlerin yanında insana davranışları konusunda rehber olacak, duygu ve fikirlerinde ona yol gösterecek farklı bir bakış açısına ihtiyaç vardır. İşte düşünüre göre, bu insanî bakış açısını verecek olan felsefedir. Bu yüzden bilimler ne kadar ilerlerse ilerlesin felsefe daima var olacaktır.[13]

Tunç'a göre felsefenin en önemli problemlerinden biri, bilinç (*şuur*) konusunun açıklığa kavuşturulmasıdır. Bilincin aydınlatılması ise büyük ölçüde "Ben neyim?" sorusuna verilecek cevaba bağlıdır. Bu bakımdan, "benliğin tercümanı olan his, zekâ ve irade"yi derinliğine araştırmak zorunludur. Bu noktada felsefe psikoloji bilimiyle ortak bir çalışma alanına sahiptir. Nitekim, felsefe tarihi boyunca bütün filozofların bilinç problemi üzerinde durmalarının esas sebebi budur. Düşünüre göre, her ne kadar XIX. yüzyılda bağımsız bir bilim dalı olarak bilinç durumlarını konu edinen psikoloji ortaya çıkmış olsa da, psikolojinin kuruluşu felsefî anlamda bilincin incelenmesine engel değildir.[14]

Varlık, Oluş ve Evren Fikri

Tunç, varlık, oluş ve evren fikri bakımından Bergson'un evrim düşüncesinden hareket eder. Bergson evrimi canlı varlığın geçirmiş olduğu tekâmül zinci-

11. Tunç, *F.D.R.*, s. 15.
12. Tunç, *F.D.R.*, s. 10.
13. Tunç, *a.g.e.* s. 12-13.
14. Tunç, *a.g.e.* s. 16.

ri ile izah ediyordu. Buna göre hayat hamlesi (*élan vital*) başlangıçta birbiriyle kaynaşan birçok temâyül ve kabiliyetin oluşturduğu bir birlik durumundadır. Bu temayül ve kabiliyetler kaynaşamayacak hâle gelince her biri madde içinde kendi temayül ve gücüne göre fertleşmeye ve evrimleşmeye başlamakta, bu yaratıcı hamle neticesinde bitkiler, hayvanlar ve insan türlerine ait yönler ortaya çıkmaktadır.[15] Tunç da evrim açıklamasında, tıpkı Bergson gibi, en ilkel varlık olan amiplerin organik ve ruhî yapılarının tahlillerinden yola çıkarak hayatın aslî bir ruhîlikle doğduğunu, hayatî formlar içinde en ilkel şuurumsu varlıklar olan amiplerden başlayarak insana kadar devam eden yaratıcı bir oluş ve tekâmül zincirinin devam ettiği fikrini, yani evrim düşüncesini savunur. Ancak o da, Bergson gibi, kesintisiz bir süreç olan evrimin insanda sona ermediğini, aksine, insanda son sınırına ulaşan evrim bu noktada görevini zekâya bırakarak, bir bakıma fizyolojik tekâmülün sona ermesiyle ruhî bir tekâmül safhasına geçtiğini, böylece evrim kesintisiz bir süreç olarak ruhî planda tekâmülüne devam ettiğini düşünür.[16]

Tunç, evrimin başlangıcı ve hayatın aslî bir ruhîlikle birlikte doğduğu konusunda bütünüyle Bergson'un evrim açıklamasını benimsemiş görünür. Bergson, her şeyin başlangıcını, varlığın ilk kaynağı ve hareketini mâhiyeti bilinemeyen bir "bilinç"e bağlamış, fakat bu bilincin nereden geldiği konusunda herhangi bir açıklama yapmamıştır. İlk sebep, kaynak, başlangıç gibi konulara ait bütün araştırmaların cevapsız kalmaya mahkûm olduğunu düşünen filozof, bu yüzden, varlığın nereden geldiği ile değil, nereye gittiği ile ilgilenir. Tunç ise, onun, "bilinc"i evrimin merkezine koymuş olmasına bakarak, evrenin başlangıcını bir "bilinç" olarak kabul etmiş olabileceğini, dolayısıyla; her şeyin başlangıcı ile varlığın ilk kaynağı ve hareketini de "bilinç"te görmüş olabileceğini ifade eder. Ancak düşünüre göre bu bilinç hayat alanında gittikçe ortaya çıkan bir bilinç değil, "gizli saklı bir bilinç"tir; bu ilk bilinç ise "genel" bir bilinçten gelmektedir.[17]

Tunç'un ilk bilinci daha büyük ve genel bir bilince bağlamasının sebebi canlı varlıkların organik bir birlik gösteriyor olmasıdır. Ne var ki, düşünüre göre bu organik birlik, sinir sisteminden doğmadığı gibi, bu varlıklar arasında da zorunlu bir bağ yoktur. Diğer taraftan evrim de sinir sistemi ve beyne bağlı değildir. Bergson, ruh ile madde, bilinç durumuyla beyin arasındaki ilişkinin inkâr edilmez bir realite olduğunu, fakat bu ilişkinin elbise ile onu astığımız çivi arasındaki ilişkiden farklı olmadığını, böyle bir ilişkiden bilinç ile beyin arasın-

15. Tunç, "*Bergson'un Felsefesi*", s. XXXVII-XXXVIII.
16. Tunç, "Ruh Nerede I: Amipler (İnceleme)", *Büyük Doğu*, VIII/4, (28 Mayıs 1954), s. 8.
17. Tunç, "Ruh Nerede IV: Ruh, Beden, Sanat (İnceleme)", *Büyük Doğu*, VIII/7, (18 Haziran 1954), s. 6.

da, yani biri psikolojik öbürü fizyolojik iki seri arasında paralellik bulunduğu sonucunun asla çıkarılamayacağını ileri sürüyordu.[18] Benzer bir şekilde Tunç da, evrimleşmenin temel unsurunun organik yapılardaki ruhîlik olduğunu, beyin ve sinir sisteminin ise ikincil derecede etkili olduğunu belirtmektedir. Düşünüre göre, yüksek yapılı canlılarda beyin, organik birliği sağlayan bir motor görevinde değildir. Sinir sistemi ve beyin yalnızca, organik birliğin oluşmasına yardım eden birer araçtır. Dolayısıyla bütün ruhu, sinir sistemi ve beyinde aramak doğru değildir. Nitekim; bütün bitkiler, bütün hayvan ceninleri daha ilk aşamada birlik gösteren bir organizmaya sahiptir. O hâlde, varlıkların esasında "umumî bir şuur" vardır; bütün canlılarda var olan bu şuur ise insanda en yetkin şeklini alacaktır. Tunç, "varlıkların esasında umûmi bir şuur olmasaydı, bütün canlılarda var olan ve insanda en üst formunu bulan şuurun nereden geldiğini ve nasıl mümkün olduğunu kestirmek kâbil olamazdı." Derken, evrimin genel bir bilinç durumundan kaynaklandığı konusunda, Bergson'un görüşlerini bütünüyle benimsediğini gösterir.[19]

Evrim sürecinin başlangıç itibariyle genel bir bilinçten kaynaklandığı fikri, bütün evreni yaratan bir Tanrı düşüncesini gözardı etmiş görünmektedir. Oysa Tunç, bu konuda, Bergson'dan ayrı olarak, evrendeki bütün varlıkların daimî bir oluş ve yaradılış birliği (*pan creationism*) içinde sürüp gittiğini ve bütün bu varlıklara şuurumsu bir gücün etki ettiğini ileri sürer. Buradan hareketle onun, bütün varlığa hayat veren bir Tanrı fikrine sahip olduğu, evrimi kabul etmekle birlikte, bu sürecin Tanrı'dan kaynaklandığı tasavvuruna sahip olduğu söylenebilir.[20] Nitekim düşünür bir yazısında, gökyüzünde henüz birlik hâline gelmemiş kaos kümelerinin dışında, güneş sistemi gibi birlik ve ahenge ulaşmış maddî varlıkların mevcudiyetine bakarak "kaostan kozmoslara doğru sürekli devam eden bir oluş ve yaradılış" olduğunu ve bu oluşun nihaî noktada âlemi ve her şeyi yaratan Tanrı'dan kaynaklandığını şu sözlerle açıkça belirtmektedir:

---

18. Nurettin Topçu, *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 33. Hilmi Ziya'ya göre bu örnek, yalnızca benzetme olarak kalmıştır. Ona göre ruh ve beden bütününe ruh cephesinden bakıldığı zaman böyle bir hükme varılabilir. Hâlbuki ruhla beden dediğimiz bu iki manzara arasında "zıtlık" ve "tamamlayıcılık" vardır. "Bütünü zıt ve tamamlayıcı vasıfları ile kavramak mümkün olmadığı için, insan hakkında ilk düşüncelerin doğduğu zamandan beri bu iki manzaradan ya biri ya ötekini gerçekleştirmek üzere onlar ayrı ayrı ele alınmış, hatta bu ayırma yüzünden onlar iki ayrı cevher gibi düşünülmüştür." Bkz. Ülken, Hilmi Ziya, ***Varlık ve Oluş***, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 232.
19. Tunç, "Ruh Nerede - Netice", ***Büyük Doğu***, 8/8, (25 Haziran 1954), s. 6.
20. Tunç'un pan-creasyonizmle ilgili görüşleri için bkz. Tunç, "Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)", ***Bilgi***, 76, (Ağustos 1953), s. 8.

> "İslâm tasavvufçularının '*Nüsha-i Kübrâ-yı Âlem*' dedikleri koca kâinat, eğer hakikaten bir nüve *çekirdek* etrafında *Proton* ve *Elektron* gibi müsbet ve menfi elektriklerin mahreklendiği minicik atomlarla ve *Foton* denilen ziyâ dalgalarile kurulmuş bir yapı ise, bizim kaba kereste ve taş malzemelerile yaptığımız en büyük âbidelerle kıyas kabul etmiyecek bir hârika karşısında bulunuyoruz demektir. Ondaki hârikalık, sadece uçsuz bucaksız bir yapının *mikroskop*la bile doğrudan doğruya görülemiyen bir elektrik manzûmeciği ve ziyâ dalgaları vâsıtasile yapılmasında kalmıyor; sonsuz mesâfeleri dolduran sayısız manzûmelerinin ezelî ve ebedî oluşları ve mütemâdî toplanış ve ayrılışlarile nasıl bir Yaradan'ın elinden çıkabileceği sırrını da saklıyor."[21]

Tunç'un bu sözleri, bize onun kozmik bir evren tasarımından hareketle, varlığın ilk sebebi olan ve her şeyi yaratan bir Tanrı fikrine sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Ona göre; "Tanrı yaratıcı olduğu için, bütün varlıklara ondan bir yaratıcılık geçmiştir. Zira 'yaradan'lıkla vasıflandırılan Tanrı'nın eseri olan kâinata da, bu yaratıcılık vasfı geçmiş bulunmasaydı, kâinatın yaratıldığı gibi kalması îcâbedecek, kaoslardan kozmoslara geçme vâkıaları olmayacaktı."[22] Tunç bu sözlerle bütün oluşu Tanrı'ya bağladığı gibi, diğer varlıkların Tanrı'nın yaratıcılık özelliğinden pay aldığını da ileri sürmüş olmaktadır. Düşünür böylece, Bergson'un canlı varlıklarda evrimin gerçekleşmesinin ilk şartı olarak gördüğü "ruhîlik" özelliğini teolojik bir açıklama biçimine kavuşturmaktadır.

Tunç gerek varlık, insan ve evren görüşleri bakımından özellikle Hegel'in Monizminin karşısında yer aldığını, buna karşılık plüralist bir yaklaşımı tercih ettiğini belirtir. Bu konudaki görüşlerini ise şu sözlerle ifade eder: "Felsefî doktrinler arasında hangi doktrine mütemâyil olduğumu tasrîh etmem lâzımdır. (...) Benim mizâç ve rûhî temâyülüm müşahhas insan rûhuna yakın ve yatkın olan bir plüralizmdir ki, bir karşıt göstermek lâzım gelirse bilhassa Hegel'in Monisme'ine (aklî olan şeylerin gerçek ve gerçek olan şeylerin de aklî olduğunu iddiâ eden) karşıtdır."[23]

Tunç'un kendi ifadesine göre, benimsemiş olduğu Plüralizm Monizmde olduğu gibi "durgun, olmuş bitmiş, tam bir dünya" değil, aksine "dinamik, hareketli, sürekli tamamlanan, gittikçe olgunlaşan, yenilikler yaratan" bir yaklaşımdır. Ancak onun Plüralizmi Leibniz'in ruhçu Plüralizmi ve monad tasarımından da uzaktır. Çünkü bu yaklaşım atomların yerine yalın, değişmeden kalan, birbirlerine kapalı ruhî varlıkları koymaktadır. Ayrıca evrenin önceden belir-

---

21. Tunç, "Kâinat Yapısı", *Büyük Doğu*, I/37, (12 Temmuz 1946), s. 6.
22. Tunç, "Ruh Nerede - Netice", s. 6.
23. Tunç, "Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)", s. 5.

lenen bir sisteme göre hareket ettiğini kabul etmek mekanik bir evren tasarımından başka bir şey değildir. Oysa Tunç'a göre evren, önceden kestirilemeyen ve daimâ yenilikler yaratan bir işleyişe sahiptir. Başka bir ifadeyle Tunç'un dünyası "durgun, olmuş bitmiş, tam bir dünya" değil, "dinamik, hareketli, sürekli tamamlanan, gittikçe olgunlaşan, yenilikler yaratan" bir dünyadır. Bu bakımdan düşünür kendi Plüralizmini Leibniz'in ruhçu Plüralizmiyle de "taban tabana zıt" olarak görür.[24]

Bilginin Kaynağı ve Değeri

Tunç'un epistemolojik görüşleri de büyük ölçüde Bergson'un sezgici felsefesine dayanır. Bergson bilginin araçları arasına zekâdan başka, zekânın içgüdü ile kaynaşmasından doğan "sezgi"yi katmıştır. Tunç da aynı şekilde akıl ve tecrübeyi birer bilgi kaynağı olarak kabul eder, ancak hayatın bilgisine yalnızca akıl veya tecrübe ile ulaşılamayacağını savunur. Ona göre de bilinç veya bilincin evriminden doğan "sezgi" bilgi formları ve hiyerarşisi içinde en üst seviyede yer alır. Temel fonksiyonu çevresiyle ilişkide bulunmak ve ona etki etmek olan insan bunu refleks, içgüdü, zekâ ve sezgi yoluyla gerçekleştirir. Bütün bu bilme vasıtaları arasındaki hiyerarşiyi belirleyen şey, bunların fonksiyonlarının zaman ve mekândaki etkinlikleri ve bu etkinliklerin sırayla ve giderek genişlemesidir.[25]

Tunç, bilgi konusunda özellikle aklın değişmez, mutlak, en güvenilir bilgi kaynağı olduğunu ileri süren Hegel Rasyonalizminin karşısında yer alır. Bilindiği gibi Hegel Rasyonalizmi, en genel ifadesiyle, "aklî olan şeylerin gerçek, gerçek olan şeylerin de aklî" olduğunu iddia eder. Oysa insan ruhunun tamamen belirlenmemiş olduğunu, onun iç dünyasının tam bir hürriyet ve oluş hâlinde tekâmül ettiğini savunan Tunç, tıpkı Bergson gibi, akıl ve tecrübeyi gerçeğin bilgisine ulaşmada yetersiz görür. Ona göre akıl ve tecrübe sadece hareketsiz, statik şeyleri anlama konusunda yetenekli olmakla birlikte daimî bir oluş içinde bulunan varlıkların bilgisini tam olarak veremez. Nitekim Tunç, rasyonalistlerin en büyük eksikliğinin "realiteyi kansız ve cansız mücerred bir muhtevâ" gibi göstermeleri ve "bütün hüküm ve ümitleri bu hayâlet dünyasına" bağlamaları olduğunu belirtir.[26] Öte taraftan bütün bilgilerimizin duyular, deney ve tecrübeden geldiğini ileri süren empiristlerin görüşleri de aynı şekilde tenkide açıktır. Çünkü bilgiyi yalnızca tecrübeye bağlayan empiristler bu tutumlarıyla

24. Tunç, *a.g.m.* s. 5.
25. Tunç, "Memleketimizde Felsefenin İnkişafı", *İş*, III/9-12, (1937), s. 33-34.
26. Tunç, "Akılcılığın Kuvvet ve Zâfları", *Cumhuriyet*, 30 Ağustos 1942, s. 2.

yalnızca bilinecek şeye bağlanmış olmaktadır. Oysa bilinecek şeyin kendisi hiçbir zaman bilgi değildir. Düşünüre göre, bunun bilgi sayılabilmesi için zihinsel bir süreçten geçerek düşünceye mâl edilmesi gerekmektedir.[27]

Tunç, açık bir şekilde rasyonel bilgiyi güvenilir bulmaz, kuru bir bilimcilik ve akılcılığa da karşı çıkarak kavramsal bilgiyi şiddetle eleştirir. Diğer taraftan, bugünkü anlamıyla felsefeden arındırılmış, determinist, akıl, deney ve tecrübeye dayanan XIX. yüzyılın bilimcilik anlayışı ile felsefede olgularla desteklenen ya da olgularla ilgili verilere dayanan bilginin tek sağlam bilgi türü olduğunu, yani en geniş anlamıyla bilimsel bilginin güvenilir bilgi olduğunu ileri süren Pozitivizmin de karşısında yer alır. Bu yüzden onun bilgi görüşü başta Pozitivizm olmak üzere Scientizm, Rasyonalizm, Ampirizm gibi relativist ve izâfiyetçi görüşlere karşı bir eleştiri niteliği taşır.

Bilindiği gibi Materyalizm en büyük desteğini XIX. yüzyılda büyük bir gelişme gösteren pozitif bilimler ve mekanist açıklamalardan alır. Zihnî varlıkları, süreçleri ve olayları maddî varlıkların bir ürünü sayan bu yaklaşıma karşılık Tunç, insan ruhunun bilinçdışı (*gayr-ı şuûrî*) denilen iç dünyada tam bir özgürlük içinde ve daimî bir "oluş" hâlinde bulunduğunu ve bütünüyle determine olmasının mümkün olmadığını savunur. Bu bakımdan Tunç'un görüşleri her türlü materyalist ve mekanist açıklamalarla başından itibaren çatışır. Ona göre evren bütünlüklü ve âhenkli bir birliğe sahiptir; canlı-cansız, ruhlu-ruhsuz, şuurlu-şuursuz gibi kesin ve mutlak ayrımlar realiteyi bütün hâlinde değil, parça parça görmekten kaynaklanmaktadır.[28]

Tunç, bu tutumuyla pozitif bilimlere karşı tutum almış değildir. Aksine, onun karşı çıktığı husus, bu bilimlerin bütün bir gerçekliği kuşatma iddiasının doğurduğu problemlerdir. Diğer taraftan pozitif bilimlerin dışında, bilimlerin yetersiz kalacağı fizik, hayat, ruh ve toplum gibi bazı realiteler vardır ki bunlar, bilimlerin açık ve daima sınırlı türleri sebebiyle tam olarak açıklanamayacaktır. Oysa insan, bu realitelerin varoluş sebebi ve son kıymetlerin neler olabileceği üzerinde sürekli düşünecek ve bu sorulara cevaplar arayacaktır. Bütün gelişmelere rağmen, düşünüre göre, hayat, ruh ve toplum bilimleri henüz başlangıç seviyesinde olduğundan, bunların hiçbiri bütün hareket ve davranışlarımızı açıklayabilecek durumda değildir. Öte taraftan son yıllarda gösterdiği büyük gelişmelere rağmen, pozitif bilimler de, kâinatın gayesi ve insanın evrendeki yeri ve gerçek değeri konusunda bir açıklama getirmiş değildir. Üstelik düşünüre göre, pozitif bilimlerin sonuçları sürekli değişmekte, sonraki gelişmeler önceki keşiflerin sonuçlarını sürekli değiştirmektedir. Ayrıca doğanın karmaşık yapısı da pozitif bilimleri açık ve eksik yönleri bakımından sonuçsuz bırakmak-

27. *Tunç*, "Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları", *Cumhuriyet*, 6 Eylül 1942, s. 2.
28. Tunç, "Ruh Nerede - Netice", s. 6.

tadır. Bunların dışında, düşünüre göre, pozitif bilimlerin gerçeğe ulaşmak için kullandıkları araçların değeri ve niteliğinden de şüphe etmek gerekir. Çünkü bilim karşısında şüpheci bir tutum sergilenmediği takdirde bilimin değeri, yani doğruluğu konusunda emin olunamaz. Bütün bu problemler karşısında insan bütünlüklü bir bakış açısına ihtiyaç vardır. İşte bilimlerin ulaştığı sonuçları kendi yöntemleriyle eleştirme görevi felsefeye düşmektedir.[29]

DİN, AHLÂK VE SANAT

Din Felsefesi

Tunç'un felsefî görüşlerini sosyal, siyasî ve kültürel alanlardaki somut güncel meselelere başarıyla uyguladığını belirtmiştik. Her ne kadar dindar bir kimliğe sahip olmasa da, ülkemizde din meselesiyle akademik düzeyde ilgilenen Tunç, Darülfünûn çatısı altında ilk defa din felsefesi derslerini okutmuş ve bu konuda ilk telif eseri kaleme almıştır.[30]Tunç, bu derslerden sonra, 1950'li yıllara kadar din meselesiyle aktüel olarak ilgilenmemiş, ancak Demokrat Parti'nin iktidara gelişi ve dinî taleplerin artmasıyla birlikte, özellikle dinin yozlaşmış biçimlerinin ortaya çıkması karşısında bu problemle ilgili bazı yazılar kaleme almıştır. Tunç, eşinin belirttiğine göre, hayatının son iki yılında din felsefesi üzerine tekrar yoğunlaşmış, Darülfünûn'da verdiği din felsefesi derslerini tekrar ele alarak, 1956-1957 yılları arasında bunları bir dizi yazı hâlinde *Din Yolu* Dergisi'nde yayımlamıştır. Bu yazılar ölümünden sonra *Bir Din Felsefesine Doğru* adıyla neşredilecektir.

Tunç, din felsefesi alanındaki çalışmalarında Türkiye'de bir din felsefesinin varlığını temellendirmeye çalışır. Ona göre bir bilim, sanat, hukuk felsefesi olduğu gibi, bir de din felsefesi vardır. Bu din ilimleri ve dinler tarihinden ayrı bir incelemedir. Din felsefesinin amacı ise düşünürün kendi ifadesiyle, "din meselesini metodlu bir düşünce ve muhâkeme ile aydınlığa çıkarmak, iz'an haddesinden geçirmektir."[31] Öte yandan dinin araştırılması ne ilim, ne de sanattır; çünkü dinin mantığı tamamen kendi konusuna göredir. Bu sebeple yapılacak araştırmalarda her şeyden önce bu mantığın ortaya konulması gerekir.

---

29. Tunç, *F.D.R.*, s. 10.
30. 1927-1933 yılları arasında, Darülfünûn bünyesinde açılan İlâhiyat Fakültesi'nde Din Felsefesi derslerini okutan Tunç, talebelerin bu konudaki kaynak ihtiyacını gidermek için *Felsefe-i Dîn* adlı bir kitap yazmış ve bu derslerle Türkiye'de din felsefesi çalışmalarının da öncüsü olmuştur. Tunç'un ilgili eseri için bkz. *Felsefe-i Dîn*, İstanbul Darülfünûn İlâhiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul 1927.
31. Tunç, *B.D.F.D.*, s. 7.

Nasıl ki bilim için gereken sorgulamayı felsefe yapıyorsa, din duygusu ve dinî yaşamın tam bir bilinç düzeyinde anlaşılması da din felsefesine düşer. Tunç, bu fikirden hareketle din alanını bir "değerler alanı" olarak tespit ettikten sonra dinlerin dünya çapında, hiç bir ideolojinin yok edemeyeceği bir değerler alanı yarattığına işaret eder.[32] Ne var ki düşünürün de belirttiği gibi, Cumhuriyet Dönemi aydınlarının çoğu din kültüründen mahrum oldukları için, dine karşı "müteredddid" ve "lâkayd" bir tutum içerisinde bulunmaktadırlar.[33] İşte düşünürü bu konu üzerinde durmaya iten sebeplerden biri de, aydınların dine karşı bu lâkayt tutumlarıdır.

Tunç, din felsefesi yahut din meselesinin bir buçuk asırdan beri "romantik" ve "pozitivist" fikir adamları tarafından hep "değer" ve "ahlâk" zemininde tartışıldığını, "Tanrı" kavramı en yüksek değeri temsil ettiği için, bütün değerlerin de Tanrı otoritesine bağlı olarak sevgi ve korku ile sürdürüldüğünü belirtir. Ona göre, bu hâlin doğurduğu problemleri fark edenler de problemlerin dogmatik bir şekilde çözüleceğine inanmaktadır. Aslında düşünüre göre, "Türk milliyetçiliği Ziyâ Gökalp ile terkîbî ve sistemli bir şekil (almış), manevî hayatımızı teşkil eden siyasî, dinî, ahlâkî, iktisadî, bedîî bütün kıymetler birer mesele olmaya ve hepsinin bir ilim ve düşünce konusu oldukları ortaya çıkmaya" başlamıştır.[34] Diğer taraftan mevcut kültür ikliminde esas mesele yalnız din değil, "bütün bir medeniyet ve onun siyâsî, içtimâî, iktisâdî, bedîî, terbiyevî, ahlâkî bütün düzen ve kurumlarıdır." Bu yüzden geleceğe daha doğru, daha güvenilir ve daha yaratıcı bir istikamet vermek için bu meseleleri geçmiştekinden daha etraflı, çok daha derin bir şekilde ele almak mecburiyeti vardır.[35]

Bütün bu meseleler yanında bir de, bilimsel gelişmeler karşısında dinin konumu bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünüre göre; felsefe ve bilim alanındaki gelişmeler manevî hayatın ahengini bozmuş, dinin iktidarını sarsmıştır. Bu sebeple, düşünüre göre; ortada hâlâ bir "din meselesi" vardır. Bu meseleyi çözebilecek veya ortaya koyup aydınlatacak, çözülemeyen taraflarını ise metodoloji, mantık ve bilim çerçevesinde gösterecek bir felsefeye ihtiyaç vardır. İşte, düşünüre göre, din felsefecilerine düşen görev, bu meseleleri çözümlemektir.[36] Esasen düşünürün söz konusu eserler aracılığıyla yapmaya çalıştığı şey manevî yaşamın farklı yönlerini uzlaştırarak ahenkli bir hâle getirme, başka bir deyişle din ile sosyal bilimleri uzlaştırma denemesidir.

---

32. Tunç, *a.g.e.* s. 3.
33. Tunç, *a.g.e.* s. 7.
34. Tunç, *a.g.e.* s. 16.
35. Tunç, *a.g.e.* s. 18.
36. Tunç, *a.g.e.* s. 21.

İnsan ve Toplum

Tunç'un evren, insan ve toplum görüşlerine bir bütün olarak baktığımızda tıpkı din ve ahlâk meselesinde olduğu gibi, onun daha ziyâde insan felsefesiyle ilgilendiğini ve bu doğrultuda bir düşünce geliştirdiğini, ele aldığı bütün felsefî problemleri de bu merkezde çözmeye çalıştığını görürüz. Şüphesiz insan, ontolojik varlığı ve ifade ettiği değer bakımından tüm varlıkların üzerindedir. Ancak bunun da ötesinde, insanı kendi türü içinde seçkinleştiren ve onu kendine özgü bir değer hâline getiren özel bir şahsiyeti vardır. İşte Tunç, insanı ruh ve beden bütünlüğü içinde, özellikle "şahsiyet" açısından, "müşahhas insan" kavramı etrafında değerlendirir.

Düşünce tarihine bakıldığında insan çoğunlukla diğer canlılardan ayrılan özellikleriyle ele alınmıştır. Şüphesiz insan, kendi türü dışındaki canlı-cansız bütün varlıklardan farklıdır. Ne var ki, Tunç'a göre, onu fizyoloji ve biyoloji gibi bilimlerin diğer varlıkları incelediği gibi inceleyemeyiz.[37] Düşünüre göre; doğa bilimleri için "asıl gerçek, asıl bilgi, soyut ve genel fikirler"dir; bilim adamları doğal olaylar hakkında genel bir teoriye ulaşmak için belirli objeleri belli şartlara göre birbirleriyle karşılaştırır ve birini diğerinin sebebi olması yönüyle incelerler. Aynı şekilde hayvan bilimciler de bir hayvan türünü incelerken "tür" kavramından hareket ederler. Oysa düşünüre göre, insan söz konusu olduğunda bu yöntemler geçerli değildir. Çünkü düşünürün ifadesiyle; "bir koyunu diğer bir koyunla değiştirmek mümkündür, fakat aynı şey insan için geçerli değildir. Çünkü her insan kendi türünün sadece bir ferdi değil, aynı zamanda bir şahsiyetidir; tek ve emsalsizdir; hiç kimse veya hiçbir şeyle mukayese edilemez.[38]

Düşünüre göre; dünyayı "mekanik bir Determinizmle işleyen dev bir makine", insanı da bu işleyişin bir parçası olarak gören materyalist yaklaşımlar insanın değerini düşürdüğü gibi, ona ait olan bütün değerleri de bir "gölge hadise" seviyesine indirmekte; böylece insanı gerçek bir varlık olmaktan çıkararak, "kayıtsız ve şuursuz maddeler dünyasının bir gölgesi" hâline getirmektedir. Ne var ki, düşünüre göre, bu yaklaşım, bilimsel ve pozitif bir gerçekmiş gibi kabul edilmeye devam edildikçe insanlığın petrol, kömür veya başka bir nesne gibi tüketilmesi işten bile değildir. Nitekim, geçirilen iki büyük dünya savaşı, insanlık kaygısının ne kadar uzak olduğunu bütün acılığıyla göstermiştir. Bu bakımdan, düşünüre göre yalnızca bir "çalışma nazariyesi"nden ibaret olan mekanik dünya görüşünü aşarak, "yaşanan ve yaşatan insanî değerler" ölçüsünde "müşahhas bir insan dünyası"nın tesis edilmesi zorunludur. Bunun dışındaki her

37. Tunç, "Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası", *Bilgi*, 75, (Temmuz 1953)s. 10.
38. Tunç, *a.g.m.* s. 10.

yaklaşım ona göre, "parçacı" ve "eksik" bir görüştür ki, bu görüşlerin ne insan varlığını, ne toplumu ne de tarihî oluşu kucaklaması mümkündür.[39]

Tunç, yukarıdaki örneklerden açıkça görüleceği gibi, insana bilinç ve şahsiyet sahibi bir varlık olarak, diğer bütün varlıklar arasında özel bir yer ayırmakta ve ona özel bir değer atfetmektedir. Çünkü düşünüre göre, insan kendisi dışında hiçbir varlığın sahip olmadığı bir imkâna sahiptir. Bu imkân kendisinde bulunan kabiliyetleri kullanarak, "içinde bulunduğu dünyayı şekillendirme, zamanı ve mekânı kendi ihtiyaçlarına göre düzenleyerek, tarih denilen beşerî bir realite ve beşerî bir coğrafya yaratma" imkânıdır.[40] Ancak bu imkânın açığa çıkarılması da tesadüflerle değil, bilakis, akıl ve iradenin kullanılmasıyla mümkündür. Nitekim, insan kendi özgür dünyası içinde tercihler yapan, davranışlarını denetleyen, kendisini her bakımdan kontrol eden bir varlıktır. Sırf bu özelliği sebebiyle bile insan, doğanın mekanik işleyişine teslim olmadığı gibi, sahip olduğu "irâde hürriyeti"yle kendisini var eden koşulları da yaratmıştır.[41] İşte düşünürün, "müşahhas insan" adını verdiği şahsiyetini kazanmış insan, böyle bir yapının ortaya çıkaracağı şahsiyetli bir varlığa tekâbül eder.

Müşahhas insan, her şeyden önce "şahsiyetini kazanmış ve benliğini bulmuş insan"dır. Bu bakımdan insan sadece akıl, his veya hayal yönünden tek taraflı değil, "ben" yahut "benlik" kavramı etrafında yalnızca kendisini ihtiva eden, eşya ile arasında ciddi bir fark olan bir mefhum olarak kabul edilmelidir. Çünkü insanın dünyası sadece eşya ve tabiatla sınırlı değildir; bunun dışında onun gayeli, anlamlı, inanç ve kıymetlerle yaşanan bir dünyası vardır.[42]

Tunç'un insanı, ontolojik ve epistemolojik açıdan bir başlangıç noktası olarak kabul ettiği açıktır. Ona göre insan, kendi türü dışındaki hiçbir varlıkla özdeş değildir. Çünkü insan onuru, statü ve deneyimleri daima birbirinden farklıdır. Esasen onu biricik kılan ve kendine özgü bir varlık hâline getiren de bu niteliğidir. Tunç, bir insan hakkında bilgi edinmenin ondaki "şahsî olanı" kavramak olduğunu ifade ederken, bütünüyle, insanın bu niteliğine işaret etmektedir.[43]

Tunç insan şahsiyetine özel bir değer atfetmekle birlikte kişiyi kendi egosuna mahkûm eden İndividualizm ile kişiyi topluma indirgeyen Sosyolojizme de karşıdır. Çünkü her iki yaklaşım da insanın kişiliğini bulmasına, başka bir deyişle insanın özgür iradesiyle kendini gerçekleştirmesine engel olmak-

39. Tunç, "Yalnız İnsan", *Bilgi*, S. 59, (01 Mart 1952), s. 3.
40. Tunç, *a.g.m.* s. 3.
41. Tunç, "Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası", s. 7.
42. Tunç, "Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)", *Bilgi*, s. 76, (Ağustos 1953), s. 6.
43. Tunç, "Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası", s. 10.

tadır. Tunç, her iki yaklaşımı da birer faraziye olarak kabul eder, tenkidlerini ise daha ziyâde, Gökalp'in temsil ettiği sosyolojist anlayışa yöneltir. Ziya Gökalp'in, E. Durkheim'in "maşeri şuur"unu, "millî şuur"a çevirerek oluşturduğu ve "Fert yok cemiyet var; hak yok vazife var." şeklinde formüle ettiği bu anlayış, toplumun menfaatleri karşısında ferdi adeta yok saymaktadır. Toplumsal hayatın fertleri kanunlar, kurallar, örf ve âdetlerle sınırlamakla birlikte insanın doğal yeteneklerini, tabiî istek ve arzularını hiçbir zaman yok edemeyeceğini belirten Tunç, fertlerin kendi ihtiraslarını mutlaka bir şekilde yaşayacağını ifade eder. Bu durumda fert ve cemiyet arasında zaman zaman gerilimlerin olması kaçınılmaz olacaktır. Düşünüre göre, sırf bu gerilimler bile, Z. Gökalp'in, "Fert yok cemiyet var." sözünü fiiliyatta anlamsız veya geçici kılacak mahiyettedir.[44]

Tunç'un sosyolojist tutuma karşı oluşu personalist düşüncede olduğu gibi kişiliksizleştirme olarak algılanan düşüncenin impersonalist görüntüsüne bir tepki olarak düşünülebilir. Ferdi topluma feda etmek olarak algıladığı Gökalp'in Sosyolojizmine karşılık Tunç kişinin biricikliğini vurgulayarak onun değerine işaret eder; onun başkalarının amaçlarına, herhangi bir iradenin emrine veya bir amacın mutlak aracı olmasına karşı çıkar. Tunç, aynı şekilde Sosyolojizmin karşısında yer alan ve örneklerini Nietzche, Rousseau, Stirner'de gördüğümüz İndividualizmin ferdiyetçiliğine de karşı çıkar. Ona göre Sosyolojizm de, Egoizm de insanı kavramaya yetmez. Her iki yaklaşım da, ona göre birer "deneme faraziyesi"nden ibarettir, geçicidir, sürekliliği yoktur. İdeal olan, fert ve toplumun birbirine indirgenmeden, kişinin şahsiyet bütünlüğü içinde bir dengenin kurulmasıdır.[45]

Tunç'un insan, insan şahsiyeti konusundaki görüşleriyle Batı'da XIX. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan personalist düşünceye yakın olduğu görülmektedir. Şahsiyeti merkeze alarak insan onuru, yüceliği ve biricikliğinin altını çizerken Tunç, personalist düşünceyle örtüşür. Ancak onun Personalizmi doğrudan XIX. ve XX. yüzyıl Personalizmiyle irtibatlı olmaktan ziyâde Batı'da personalist görüşe zemin hazırlayan spritualist gelenekle ilişkilidir. Tunç personalist görüşlerini bu gelenek içerisinde ve bu söylem çerçevesinde geliştirme imkânı bulur; yazılarında da tıpkı Personalizmin ileri sürdüğü gibi, insan onuru ve biricikliği, insanın kendine özgü şahsiyeti, insanın diğer varlıklardan özce ayrı olduğu gibi fikirleri öne çıkarır.[46]

---

44. Tunç, "Ruha Bir Dikkat", *Dergâh*, I/4, (1 Haziran 1337/1921), s. 52.
45. Tunç, "Kişinin Değeri", *Türk Düşüncesi*, II/9, (1 Ağustos 1954), s. 162.
46. Mustafa Şekip Tunç'un personalist görüşleri üzerine sunduğumuz tebliğ için bkz. "Kişi, Kişilik, Kimlik ve Toplum", *3. Ilgaz Felsefe Günleri Sempozyumu*, (4-5-6 Ekim 2013), Çankırı/Ilgaz.

Sosyal Çevre ve Ahlâk

Sosyal hayatın en önemli fonksiyonlarından biri de ahlâkî değerlerdir. Ahlâk meselesi de tıpkı diğer sosyal meseleler gibi, içinde doğduğu toplum ve medeniyetin insan ilişkilerinde yarattığı değerlerle ilişkilidir. Tunç'un din ve ahlâk konusundaki görüşlerine bir bütün olarak bakıldığında, onun bu konudaki görüşlerinin genel felsefî yaklaşımıyla uyumlu olarak, insan ve toplum anlayışıyla yakından irtibatlı olduğu görülür. Ahlâk, düşünüre göre, sosyal ve tarihî şartlar ile insanî değerlerden bağımsız değildir. Ancak o ahlâk problemiyle felsefenin teorik bir alanı olmaktan ziyâde bir eğitim, karakter ve şahsiyet gelişimi açısından ilgilenir.

Onun düşüncesinde ferdî boyutuyla ahlâk her şeyden önce kişinin şahsiyetiyle irtibatlıdır. Ancak toplumu hesaba katmaksızın ahlâkın kişisel olarak gelişmesi de pek mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan düşünür, ahlâkın gelişmesi için ahlâkı besleyip devam ettirecek bir sosyal çevreye ihtiyaç olduğunu ifade eder. Ona göre kişi, ancak böyle bir çevrede aklını kullanma becerilerini, doğru bir istikâmette şekillendirip geliştirebilir; şahsiyetini de böyle bir çevrede bulur. Bu anlamda çocuğun ahlâkî karakterininin şekilleneceği ortamı hazırlamak, aile ve ilköğretim kurumlarına düşer. Sosyal çevre, aile ve okul bu süreci destekleyerek çocuğun ahlâkî şahsiyetinin gelişmesine yardımcı olmalıdır. Aksi takdirde çocuğun zekâ ve ahlâkî karakterinde önemli bir gelişme olmayacaktır. Düşünür, zekâ ve karakteri bir bakıma kalıtsal özellikler olarak görürken bunların gelişme şartlarını sosyal çevreyle ilişkilendirir; "Asıl tesir içtimâî muhitten gelir." diyerek bu konuda sosyal çevrenin belirleyici olduğuna işaret eder.[47]

Sanatın Doğası ve Sanatçının Kaderi

Tunç'un sanat konusunda da Bergson'dan ayrı düşmediği görülür. Düşünüre göre sanat, her şeyden önce olmuş bitmiş bir şey değil, sanatçının bizzat gerçekleştirdiği bir yaratma eylemidir. Tunç, bu konuda, "eğer sanat kendiliğinden mevcut olsaydı, sanata hâcet kalmazdı" diyerek, sanatı bir taklit olarak gören Platon'un görüşünden uzaklaşır.[48] Sanatı genel olarak taklit, oyun ve yaratma şeklinde üç türe ayıracak olursak, sanatı bir taklit (*mimesis*) olarak görenlerin başında Platon gelir. İşte düşünüre göre, sanat dünyasını Platon gibi ideler âleminde var olan ve sanatçının seyredeceği bir dünya gibi dü-

47. Tunç, "İlk Öğretmenler ve Münazaraları", *Bilgi*, I/10, (16.03.1948), s. 31-35.
48. Tunç, "Sanat Dünyası", *Ağaç*, 1, (14 Mart 1936), s. 3.

şünmek, "platonik bir hayal"dir.[49] Hasbî temâşâ, düşünüre göre, insana yalnızca kaliteler dünyasını duyma imkânı verir. Fakat insan bunu duymakla, sanat dünyasıyla karşılaşmış olmaz. Oysa sanat mevcut bir şey değil, bizzat yaratılması gereken bir gerçektir. Öte yandan düşünüre göre, "ruhun kendi hâlindeki akışlarına gitmek" ve "coşkun bir hassasiyeti boşaltmak" da, sanat değildir. Çünkü his ve heyecanların doğrudan doğruya ifadesi bir sanat dili değil, kelime, ses, çizgi veya renklerle yapılmış bir "mimik", bir taklitten ibarettir. Bu ise sanattan ziyâde başlangıç seviyesinde "bir uyum faaliyeti" olarak düşünülmelidir. Böyle bir taklit ise insanı sanatın dünyası yerine, kaba bir sihir yahut pandomime götürür.[50]

Bütün bunların yanında, düşünüre göre, sanatın sürekli değişen hislerle de bir ilgisi yoktur. Çünkü sanatçı dünyayı sıradan insanlar gibi duymaya başladığında sanatın dünyasından uzaklaşır. Oysa sanatçı tabiata ve dış dünyaya değil, tıpkı çocuklar gibi, içindeki sese kulak verir ve örneğini kendi içinde bulur.[51] Gerçek bir sanatçı, kendi konuları ve kendi dünyası içinde yaşar. Esasen bu yaşayışın sebebini kendisi de bilemez. O yalnızca bir semboller dünyası yaratır; ifade gücü ve ilhamlarını özellikle bilinçdışı komplekslerden alır. Bu bakımdan, yaratmak ya da yaratmamak onun elinde değildir. Sanatçının kaderi, çoğu kez niteliğini kendisinin de önceden kestiremediği eserler yaratmaktır. Sanatçıya böylesi bir ortamı sağlayan ise "kalite ve kıvamı yerinde, canlı, kuvvetli ve samimî bir çevre"dir.[52]

Sanatı bir yaratma, sanatçıyı ise yaratmaya mahkûm bir varlık olarak değerlendiren Tunç, özellikle sanatın yaratılma aşamasında sezgi ve ilhamın önemine işaret eder. Ancak düşünüre göre sanat eserinin ortaya çıkması için yalnızca sezgi ve ilham da yeterli olmayacaktır. Çünkü ona göre, sanatın da olmazsa olmaz şartları vardır. Düşünüre göre, gerçek bilgi gibi, gerçek sanat da kendiliğinden gelen iç tepişlerinden çıkmaz. Sanatın gerçekleşmesinde "murâkabe, teemmül, cehd, sabır" gibi şartlar birlikte etkili olur. Sanatçı ayrıca, sanat dünyasını ifade ederken, bazı sembollerden de yararlanır. Bu semboller insanın kendi ruhunu bir manzara, bir şey gibi seyretmesiyle yaratılmaya başlar; sanat, işini bitirdiği ve muvaffak olduğu zaman insanı kopyalar ve fikirler karşısında değil, kendi yarattığı şekiller karşısında bulundurur.[53] Bütün bu şartlar gerçekleştikten sonra sanat eseri sanatçının inisiyatifinden çıkar, tıpkı bir doğum gibi kendisini açığa çıkarmaya mecbur olur.

---

49. Tunç, *a.g.m.* s. 3.
50. Tunç, *a.g.m.* s. 3-4.
51. Tunç, *a.g.m.* s. 3.
52. Tunç, "Kendi Kendine Olan Sanat", *Kültür Haftası*, I/5, (12 Şubat 1936), s. 89.
53. Tunç, "Sanat Dünyası", s. 3.

Tunç'un sanatla ilgili görüşlerinin genel felsefî tutumuyla örtüştüğü görülür. O da tıpkı Bergson gibi evreni bir sanatkârın eseri olarak değerlendirir. Bergson, sanatı realitenin doğrudan doğruya görülmesi olarak tarif eder, bunun için de sanatçının özel bir yaratılışa sahip olması ve fayda endişesinden uzak olması gerektiğini söyler.[54] Aynı şekilde Tunç da, sanatı sanat olarak ve sanat haysiyetiyle anlayan ve özellikle yaratanlar için sanatın kendinden başka bir gayesi olmadığını ifade eder.[55] Bergson, güzelliği tabiatta mevcut ve sanatkârın buradan bulup çıkaracağı bir şey gibi görmez, aynı zamanda güzeli tabiatın bir yüzü ve sanatı da bu yüzün keşfi veya kopyası sayma fikrinden uzaklaşır. O, yaratıcı oluş fikrini estetiğe de uygulamak sûretiyle estetik tekâmülün ortaya çıktığını düşünür. Ona göre yaratıcı oluş'un evrimi nasıl estetik bir düşünme ile kavranabiliyorsa estetik duygu da ancak sezginin bilgisi ile bulunabilecek realitelerdendir. İşte, Tunç da bu fikirden hareketle, tıpkı sezgisel bilgide olduğu gibi, sanatın birdenbire sanatkârın içine doğduğunu, ona ilham olduğunu düşünür.[56] Ona göre, evrende sükûnet ve istikrar değil, hareket ve devinim vardır. Bu hareket ve devinim ise evrim sürecini ruhî planda sürdüren insanın eylemleri ve düşüncelerinde de karşılık bulur. Esasen sanat ürünleri de, düşünüre göre böylesi bir devinimin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

SOSYAL VE SİYASÎ FİKİRLERİ

Tunç, şüphesiz Türk fikir hayatı üzerinde etkili olan önemli sosyal, siyasî ve kültürel olayların yaşandığı, sosyal hayat ve fikir dünyasında keskin dönemeçlerden geçildiği kritik bir döneme tanıklık eden bir düşünürdür. Bu bakımdan onun sosyal, siyasî ve kültürel yaşamla ilgili görüşleri bize Cumhuriyet'e geçiş dönemindeki toplumsal ve siyasî gelişmelerin psikolojisine dair bilgiler önemli ipuçları verecektir. Onun varlık, bilgi, bilim, din, ahlâk ve sanat gibi felsefenin temel konularına ait görüşlerinden yukarıda kısaca söz ettik. Şimdi onun sosyal, siyasî ve kültürel meselelerle ilgili görüşlerini inceleyebiliriz.

Modernlik, Milliyetçilik ve Muhafazakârlık

Bergsonculuğu yanında Türk fikir hayatında modernlikçi, milliyetçi ve muhafazakâr tutumuyla da tanınan Tunç, erken Cumhuriyet Dönemi'nin di-

---

54. Tunç, "Bergson'a Göre Sanat ve Sanat Adamı", *Cumhuriyet*, 6 Mayıs 1945, s. 2.
55. Tunç, "Kendi Kendine Olan Sanat", *Kültür Haftası*, I/5, (12 Şubat 1936), s. 89.
56. Tunç, "San'at Meselesi" (İ.R.Ü.G.), s. 13.

ğer bütün aydınları gibi modernleşme ve ilerleme idealine açık, memleketin o günkü koşullarıyla da paralel olarak milliyetçi bir tutum içindedir. Onun milliyetçi, muhafazakâr ve modernlikçi tutumu, Bergsoncu çizgisiyle de yakından ilişkilidir. Aynı şekilde onun kendine özgü Kemalizmi ve terakkî idealine dayanan evrenselci fikirleri de bu çerçevede düşünülebilir. Tunç milliyetçilik, muhafazakârlık ve modernliği bir bütün olarak algılar, bu kavramlara Bergson'un "oluş" kavramı ve "terakkî" fikri etrafında sosyal, kültürel ve siyasî bir muhteva kazandırır. Muhafazakârlığına gelince, başlangıçta kendisini modernleşme ve ilerleme düşüncesine mesafeli bir tutum alan "ananeci"lerden ayırmaya çalışmakla birlikte, Cumhuriyet rejiminin icraatları ve tek parti yönetiminin baskıcı tutumu karşısında, özellikle çok partili siyasî hayata geçişle birlikte yer yer gelenekçiliği anımsatan muhafazakâr bir tutum içine girer. Bununla birlikte onun muhafazakârlığı başlangıçta olduğu gibi gelenekçi bir muhafazakârlıktan ziyâde gelişme ve ilerlemeye açık, kendi ifadesiyle "şuurlu bir muhafazakârlık"tır.[57]

Tunç'un görüşlerine bir bütün olarak bakıldığında onun toplum ve siyaset görüşlerinin üç aşamada geliştiği görülür. Bu aşamalar "kurtuluş", "kuruluş" ve "demokratikleşme" evreleri olarak tasnif edilebilir. İlk aşama onun, bütün Osmanlı aydınları gibi Osmanlı Devleti'nin çöküşünü durdurmak için çareler aradığı bir döneme denk düşer. Kosova'da hocalık ettiği yıllarda Balkanlar, Osmanlı Devleti'nden kopmak üzeredir. Tunç, Z. Gökalp'in de etkisiyle Osmanlı Devleti'ni oluşturan unsurların dilbirliği (Osmanlıca) etrafında birleşmesi fikrini savunur. Ona göre lisanın, o günün şartları içinde birlik ve beraberliğin sağlanması açısından sosyal bir işlevi vardır. Tunç'un "Osmanlıca" adını verdiği bu dil, Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan bütün milletleri bir çatı altında toplayacak olan öz ve sade Türkçedir.[58] Ne var ki bu çabalar, Osmanlı Devleti'ni oluşturan toplulukları bir arada tutmaya yetmeyecek, azınlıkların gütmeye başladığı ihtilalci Nasyonalizm, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasından istifade etmek isteyen büyük devletlerin desteğiyle amacını gerçekleştirecektir.

Millî Mücadele yıllarında ise Tunç, dönemin bazı önemli düşünürleriyle birlikte Anadolu'nun kurtuluş mücadelesini destekler; Bergson'un "hayat hamlesi" ve ruhçu karakterinden ilham alarak, Anadolu halkının maneviyâtını güçlendirmeye çalışır. *Dergâh* çevresi, Anadolu'nun ihtiyaç duyduğu "ruh hamlesi"ni, Bergson'un hayat hamlesinde (*élan vital*) bulmaktadır. Anado-

57. Mustafa Şekip Tunç'un Türk muhafazakârlığına etkisi konusundaki incelemiz için bkz. Yakup Yıldız, "Mustafa Şekip Tunç'un Türk Muhafazakâr Düşüncesine Etkisi", *Muhafazakâr Düşünce*, S. XXXVIII, (Kasım Aralık Ocak, 2014).

58. Tunç, "Osmanlıca", *Yeni Mektep*, I/1, (Nisan 1327/1911), s. 9-10.

lu'nun zaferini, niceliğe karşı niteliğin, mekânizme karşı vitalitenin zaferi sayan[59] bu çevre, Batı felsefesiyle halk ruhunu ve sûfiliğini birleştirerek manevî dinamikleri harekete geçirmeye çalışır.[60] Tunç da Bergson'dan aldığı ilhamla yazılarında Anadolu halkının maneviyâtına vurgu yapar; Doğu'nun kendi ruhunu korudukça Batı'nın teknik üstünlüklerine galip geleceğini ifade eder. Ona göre asıl esaret ruhların alçalıp boşalmasıdır. Canlı ve imanlı yaşanmadıkça yarınlardan emin olunamaz. Millî Mücadele yıllarında *Dergâh* Mecmuası etrafında toplanan aydınların Anadolu'ya bakışını yansıtan bu yaklaşımlar Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte "millî irâde" ve "millet hâkimiyeti"ne dönüşür. Böylece Tunç'un toplum ve siyaset görüşlerinde ikinci aşama kendini gösterir.

Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte Mustafa Kemal Paşa, "*Hâkimiyet bilâ-kayd u şart milletindir.*" Diyerek, millet iradesine işaret eder. Bu cümleden hareketle "hükûmet hâkimiyeti" yerine, "millet hâkimiyeti"ni tesis etmeye çalışan Tunç, bir bakıma demokratik bir toplum ve siyaset anlayışının sözcülüğünü üstlenir. Düşünürün üstlenmiş olduğu bu misyon, aynı zamanda, onun milliyetçilik anlayışının bir gereğidir. Çünkü düşünüre göre, Cumhuriyeti kuran irade her şeyden önce "millî his"tir. Osmanlı'yı kuranlar da Türklerdir. Ancak bu devlet "millî duygu"dan yoksun olduğu için yaşayamamıştır. Doğu milletleri arasında ilk defa Türk milleti, millî hissini duyarak bu ruhla ayağa kalkmış, kendi hayat kaynaklarına ve aslına dönerek yeniden yükselme imkânı bulmuştur. Böylece, Tanzimat'tan beri süregelen "tereddüdlü ıslâhât" ve "medeniyet sallanmaları" nihayet bulmuş, bütün dünyanın savaşlarla çalkalandığı bir dönemde "millî hâkimiyete dayanan, zümre menfaatlerine karşı umumun menfaatini gözetecek, otoriteli bir devlet" kurulmuştur. Rejim meşrûiyetini ve gücünü ise milletten almaktadır. Düşünür bu bakımdan, Cumhuriyet rejimini millî hâkimiyeti gerçekleştirecek bir "Türk Rönesans"ı olarak görür.[61]

Ne var ki, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra millet hâkimiyetinin gereği olarak demokratik bir yönetime geçilememiş, bu durum gençlik ve halkta hükûmete karşı bazı şüphe ve titizlikler doğurduğu gibi rejimin meşruiyetini de sorgulanır hâle getirmiştir. Şüphesiz, dönemin diğer aydınları gibi Tunç da, mevcut yönetime karşı muhalif söylemlerin farkındadır. Ancak o, yeni rejime karşı gösterilen muhalefet ve hassasiyetleri halkın demokrasi talebi olarak yorum-

59. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 23.
60. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001, s. 376.
61. Tunç, "Milli Hissin Doğurduğu Cumhuriyet Türkiyesi", *Cumhuriyet*, 29 Birinci Teşrîn 1944, s. 2.

lar. Onun bu konudaki endişesi, her ne kadar Cumhuriyet'e geçişle birlikte demokrasi hayatı için ideal bir rejim kurulsa da, demokratik bir yönetime geçilememiş olması, daha da önemlisi, demokrasinin geniş halk kitlelerinin bir meselesi hâline getirilemeyişidir. İşte bu düşüncelerle yeni kurulan hükûmete bir bakıma görevini hatırlatan Tunç, yeni yönetimden "millet hâkimiyeti"ni, dolayısıyla; demokrasiyi ikâme etmesini ister.

Tunç'a göre Millî Mücadele'den sonra Cumhuriyet rejiminin kurulmasıyla millet, hâkimiyetinin ilk adımı atılmıştır. Bundan böyle, hâkimiyetin millete bırakılarak, inkılâbın kemâle erdirilmesi için hiçbir engel kalmamıştır.[62] "*Hükûmet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine*" başlıklı yazısında açıkça, milletin hâkimiyetinin esas olduğunu, fırkalar ve hükûmetlerin bu hedefe götürecek vasıta ve aletlerden başka bir şey olmadığını belirten Tunç, "Artık herkes 'hâkim hükûmet'ten ziyâde 'hâkim millet' görmek istiyor." diyerek hâkimiyetin kaynağına işaret eder, bir aydın olarak yeni yönetime vazifesini hatırlatır. Cumhuriyet kurulalı henüz bir yıl geçmeden, demokrasi taleplerini şu sözlerle dile getirir: "Hâkimiyet-i milliyenin yalnız hâkimiyetini ilerletip milleti ikinci derecede bırakmak artık elimizde değildir. Çünkü demokrasi hayatı hükûmet hâkimiyetinin millî irâdeye mağlûbiyetinden başka bir şey değildir. Hâkimiyet-i milliye dediğimiz zaman milletle hemhâl olacağımıza hâkimiyetle kaynaşırsak hiç bir zaman samîmî ve hür olamayız. Demokrasi hükûmetlerinin vazifesi hâkimiyet değil, umûma hizmettir."[63]

Tunç, bu sözlerle, partiler ve hükûmetlerin millet hâkimiyetini tesis edecek olan demokrasi hedefi için, bir vasıta olmaktan öte bir vazifesi olmadığını açıkça dile getirir; hükûmet hâkimiyeti yerine hizmet fikrini tesis etmeye çalışır. Ona göre; atılan adım mevzîî olmadığı için, inkılâbı büyütüp kemâle erdirmekten başka çare yoktur. Bundan böyle hükûmetin ve "âkil hükûmetçi"lerin tutacağı yol, "hâkimiyet" yerine "hizmet" fikrini ikâme etmektir. Bu ilkeye bağlı kalındığı sürece siyasî ve sosyal inkılâp gerçekleşecek, hükûmetle millet arasındaki soğukluk (*bürûdet*) da ortadan kalkacaktır.[64] Tunç bu ifadeleriyle bir taraftan hükûmete vazifelerini hatırlatma ve inkılâbı halka mâl etme görevini üstlenirken, aynı zamanda bu yazılarla Türkiye'de Batı tipi bir demokrasi anlayışını yerleştirmeye çalışır. Bu bağlamda onun, milliyetçilik ve modernleşme çerçevesinde bir halkçılık siyaseti güttüğünü söyleyebiliriz. Ancak düşünür, rejime karşı dinî ve ahlâkî endişelerini dile getiren bir muhalefetin de farkındadır. Bir yandan rejime karşı muhalif tutumları uzlaştırmaya

62. Tunç, "Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine", *Milli Mecmua*, II/26, (1 Kânunuevvel 1340/1924), s. 413.
63. Tunç, *a.g.m.* s. 413.
64. Tunç, *a.g.m.* s. 413.

çalışırken diğer taraftan hedefe ulaşmak için yeni rejimin icraatlarını desteklemeyi ve bunları halk nezdinde aklîleştirmeyi tercih eden düşünür, görünüşte din ve ahlâk dışı olan siyasî ihtilâllerin özünde "dinî ve ahlâkî bir mefkûre" barındırdığını, bu bakımdan dinin siyasete, siyasetin de dine âlet edilmemesi gerektiğini ifade eder. Onun şu sözleri erken bir laiklik yorumu olarak yorumlanabileceği gibi, rejimin meşrûlaştırılması ve geniş halk kesimlerine benimsetilmesi için gösterilen çabalardan biri olarak değerlendirilebilir: "Zâhiren lâdînî ve lâahlâkî görünen siyâsî ihtilâllerin kâffesinin esâsında dinî ve ahlâkî bir mefkûre behemehâl mündemiçtir. Bu sebepten dini siyâsete, siyâseti dine âlet etmeye hiç hâcet yoktur. Çünkü hakiki bütün inkılâplar da dinî ve ahlâkî mefkûrenin bir zaferidir."[65]

Cumhuriyet'le birlikte demokrasi hayatı için ideal bir rejim kurulmakla birlikte -her ne kadar demokratik bir yönetime geçmek üzere birkaç deneme yapılmışsa da- demokratik bir yönetime geçilememiş, esasen demokrasi de geniş halk kitlelerinin bir meselesi hâline getirilememiştir.[66] Bunun en önemli sebebi ise halkın demokratik bir yönetime hazır olmaması, yani temsil yeteneğinin olmaması olarak gösterilmiştir. Böylelikle Tanzimat'tan beri süren "yetersizlik" duygusu, yeni kurulan rejimin toplum siyaseti açısından da sürdürülmüş olmaktadır. Bu sebeple, Cumhuriyet'in ilk yıllarında demokrasi fikrini savunan Tunç, 1940'lı yıllara kadar bu talebini aynı kararlılıkla sürdüremeyecektir. Bunun yerine, "terakkî" kavramından hareketle Batı medeniyetinin ilerleme zihniyetini Türk İnkılâbı'na uygulayarak rejimi etkilemeye çalışır; bu yönüyle siyasî rejime materyalist, pozitivist ve zihinci olmayan bir ilerleme modeli sunar.

1930'lu yıllar, modern Türk muhafazakârlığının da kendi felsefî kaynaklarını belirginleştirdiği kritik dönemlerdir. Türk milliyetçiliği ve Kemalizmin ideolojik bir zemine oturtulması çabaları muhafazakâr kimliklerin kemalist çizgiden ayrışmasına ve kendine özgü bir modernlik anlayışı geliştirmelerine sebep olur.[67] Cumhuriyet'in her şeyi yeni baştan kurmaya çalışan modernlik anlayı-

---

65. Tunç, "Halkçılık Nedir?", *Muallimler Mecmuası*, II/14, (31 Teşrînievvel 1923/1923), s. 305.
66. Hasan Ünder'in belirttiğine göre, bir diktatör gibi görünmeyi istemeyen Atatürk, demokratik bir sisteme geçmek istemiş, fakat halkın serbest iradesiyle yeni kurulan rejimi onaylamasını istemiştir. Halkın rejimi onaylamayacağı anlaşılınca Atatürk bu fikrinden vazgeçmiş, demokrasiyi "belki geçici, belki sürekli olmak üzere" ertelemiştir. Bkz. Hasan Ünder, "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, C.II içinde), s. 154.
67. Nazım İrem, "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, S.82, (Güz 1999), s. 142.

şı karşısında bu sürece dâhil olan ve süreci etkilemeye çalışan muhafazakâr kişilikler bazı dergiler etrafında toplanarak Türk İnkılâbı'nı kendi tarihi kökleri ve kültürü ile barıştırmaya ve farklı bir modernlik anlayışı çerçevesinde fert, toplum ve devlet ilişkilerini sistemleştirmeye çalışırlar.

Çok Partili Hayata Geçiş ve Demokrat Parti'nin iktidara gelişi, Tunç'un, toplum ve siyaset görüşleri açısından önemli bir aşamadır. Tunç başlangıçta Liberalizme sempati ile bakmasına rağmen Liberalizmin serbest rekabet politikası ve bu anlayışın giderek materyalist bir bakış açısı ve bunun sonucunda hayat biçiminin Konformizme varması sebebiyle bu görüşten uzaklaştığını belirtmektedir. Oysa ona göre milletin selâmeti yalnız maddî hayatın refahında değildir. Toplum aynı zamanda manevî ve hayatî kıymetlere sahiptir ve bunların maddî karşılığı yoktur. Bu tarihlerden itibaren "şuurlu muhafazakârlık" fikrini geliştirmeye başlayan Tunç, böylece sadece eskiyi arayan ve hayatın ideal kıymetlerini eskide bulan bir gelenekçilikten uzaklaştığı gibi, eskiye dair ne varsa ortadan kaldırıp her şeyi yeni baştan kurmak isteyen aceleci bir "devrimci"liğe ve sınırsız bir refah ve maddiyatçılığa varan bir Liberalizme de mesafeli davranarak dengeli bir tutum geliştirmeye çalışacaktır.[68]

Fert, Toplum ve Devlet

1930'lu yılların sonlarına doğru muhafazakâr çevrelerin farklı modernlik arayışı çerçevesinde fert, toplum ve devlet ilişkileri üzerinde, özellikle durduklarını belirtmiştik. Bu çevrenin önemli isimlerinden biri olan Tunç da, bu konuda yapılan tartışmaların dışında kalmamış, ideal bir toplum ve ideal bir yönetim fikri çerçevesinde özellikle Bergson'un organik toplum anlayışından hareketle bazı görüşler ileri sürmüştür.

Bireysel açıdan personalist bir tutum alan Tunç, fert, toplum ve devlet ilişkileri ve bu ilişkilerin sınırları konusunda görüşler belirtmekten geri kalmaz. Tunç, her şeyden önce fert, toplum ve devleti birbirinden bağımsız varlıklar olarak kabul etmez. Ona göre fert, şahsiyet, toplum ve devlet denilen şeyler, "çoklukta birliği" sağlayan taazzuv etmiş, yani organik bütünlerdir.[69] Bu bakımdan madde, hayat, ruh ve toplum olayları "sun'î, itibârî veya terkîbî şeyler" değil, esas yapılarını çevrelerine göre tekâmülle kazanan ve aynı yolla varlığını sürdüren parçalanma kabul etmez birliklerdir. Toplumlar da öteden beri hazır ya-

68. Tunç, "Muhafazakârlık ve Liberallik", *Türk Düşüncesi*, I/2, (1 Ocak 1954), s. 88-92.
69. Tunç, "Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında", *Cumhuriyet*, 18 Birinci Kanun 1938, s. 3.

pılar değil, insan eliyle teşekkül eden ve geliştirilen yapılardır. Bu yönüyle toplum ve devletler nihaî şeklini almış değildir.[70]

Fert, toplum ve devleti oluşturan şartlar açısından Tunç, ferdi bir toplum sözleşmesi aracılığıyla birbirine bağlayan ve devletin kaynağını da bu tür bir sözleşmede bulan liberalist görüşten ayrılır. Ona göre devlet, aile ve dinî birlikler gibi "ideal bir birlik"tir. Bu ideal birlik ise manevî ve ideal değerlerin yaratılmasına bağlıdır. Düşünürün ifadesiyle, topluma hâkim olan ve onu bütün derinliğiyle kuşatan manevî ve ideal kıymetler olmadığı takdirde toplumun yaşaması mümkün değildir. Nitekim, tarihî olaylar da gösteriyor ki, kahramanlıklar, fedakârlıklar ancak bir ideal, bir manevî değer uğruna yapılmaktadır; menfaat uğruna hayatın feda edildiği görülmemiştir.[71] Görülüyor ki, devletin oluşumu, "millet" kavramı ile sıkı sıkıya bağlıdır. Millet bir gayesi olan ve bu gayeyi gözeten "siyasî birlikler"dir. Ortak dil, tarih, toprak, baskın bir ırk, şuurlu ve şahsiyetli yardımlaşma bütünlerinden oluşur. Bu dayanışmanın doğurduğu bağlılık ve idealin yaptırım ve sorumluluğunu üstlenen organizasyon ise "devlet" olarak isimlendirilir. Bununla birlikte, devlet yahut otorite hiçbir zaman başıboş, değişken ve sınırsız bir kuvvet değildir. Otoritenin dengelenmesi ancak halkın hâkimiyeti ve eşitlik sistemine dayanan demokratik bir yönetimle mümkündür.[72]

Tunç, toplumun gelişmesi ve medeniyetin yaratılması konusunda devlete ve toplumda az sayıda bulunan dâhîlere bazı görevler yüklemektedir. Ona göre yüksek manevî değerler ancak ender şahsiyetlerin eseridir. Toplumların gelişmesi ender zekâların ve dâhîlerin ortaya çıkmasına ve önderlik etmesine bağlıdır. Toplumun üst kesimini temsil eden dâhîler ve seçkinlerin varlığıyla iş ve düşünüşlerde çeşitlenme görülecek, tek tip insan yerine farklı kabiliyetler ve yetenekler ortaya çıkacak, toplumun maddî ve manevî değeri de, buna paralel olarak gelişme gösterecektir. Bu bakımdan zekâ ve dehânın medeniyet üzerinde kurucu bir rolü vardır.[73] Nitekim, düşünüre göre, yeni bir Türkiye'nin temellerini atan, Türk ruhunun kahramanlık geleneğini ve askerî dehâsını zor şartlar altında canlandıran Atatürk de, ender şahsiyetlerden biridir. Tunç'a göre, I. Dünya Savaşı sonunda içine düştüğümüz feci durum kuvvetli devletlere bizi tamamen imha etme cesareti vermiştir. Bu sırada içimizden çıkan Atatürk gibi bir "hızır" ve "ender bir zekâ", Anadolu'nun göbeğine kadar gelmiş olan düşman ordusunu durdurarak onları memleketimizden çıkıp gitmeye mecbur etmiş, daha sonra da yeni bir Türkiye'nin temellerini at-

70. Tunç, "Eski ve Yeni Dünya Görüşlerimiz", *Cumhuriyet*, 11 Birinci Teşrîn 1942, s. 2.
71. Tunç, "Devlet", *Türk Yurdu*, s. 259, (Ağustos 1956), s. 85.
72. Tunç, "Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında", s. 3.
73. Tunç, "*Devlet*", s. 82.

mayı başarmıştır. Tunç'a göre bu başarı ancak "nev'i şahsına münhasır, ender bir zekâ"nın eseridir.[74]

Evrensel Medeniyet Arayışı

Tunç'un dâhîlere atfettiği değer, yalnızca milletlerle sınırlı değildir. Tıpkı Bergson'da olduğu gibi, dâhîler bütün dünyayı etkileyen ve onlara yol gösteren rehberlerdir. Düşünüre göre peygamberler ve kahramanlar da bu grupta yer alır. Bir "cihan medeniyeti" tasavvurundan hareket eden Tunç, dünyanın topyekün büyük bir ilerleme hamlesi içinde olduğunu ve bu hamleye çok farklı unsurların katkıda bulunduğunu ifade eder. 1920'li yıllarda özellikle memleketimizi ziyâret eden ve konferanslar veren Avrupalı düşünür Keyserling'in görüşlerinin tesirinde kalan Tunç, bu tarihlerden itibaren bir dünya dini ve cihan medeniyeti arayışını dillendirmeye başlar; 1940'lı yıllardan sonraki yazılarında ise bu görüşlerini daha da ileri götürerek Avrupa merkezli bir dünya medeniyeti tasavvuru ortaya koyar.

Tunç'un, bir "cihan medeniyeti" arayışında, Kant'ın "dünya yurttaşlığı" fikri ile A. Comte'un insanlığın teolojik, metafizik evrelerden geçtikten sonra pozitif evreye ulaşacağı ve böylece tam bir ilerlemenin gerçekleşeceği fikrine dayanan üç hâl yasasından etkilendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, onun bu tasavvurunda iki önemli hareket noktası vardır. Bunlardan biri Bergson'un organik toplum ve tekâmül anlayışı, diğeri de dünyanın karşılaştığı büyük felâketlerdir. Organik toplum anlayışına göre kâinattaki bütün oluşlar, organik bir bütün hâlinde teşekkül etmekte ve terakkî idealiyle varlığını sürdürmektedir. Bergson, toplumu açık ve kapalı toplum olarak ikiye ayırırken, kapalı toplumu sadece kendi unsurları arasında iletişim kuran, diğerlerine karşı ilgisiz, her an savaşmaya ve savunmaya hazır, değişime kapalı bir toplum; açık toplumu ise "prensip olarak bütün insanlığı içine alan bir cemiyet" olarak tanımlamakta idi. Bu anlayış, Tunç'un, terakkîci toplum anlayışı ve insanlık idealinin de temelini oluşturur. Tıpkı Bergson gibi, toplumların dış tesirler almadığı sürece donmuş, kalıplaşmış ve kapalı bir hâlde kalacağını belirten Tunç, bu şekilde kapalı kalan toplumların ancak dış tesirler ve büyük dinlerin sevkiyle açık toplumlara dönüşeceğini ve bu dönüşümün liberalliğe doğru devam edeceğini ileri sürmektedir. Düşünür bu dönüşümü toplumların "şuursuzluktan şuurluluğa gidişi" olarak isimlendirir.[75]

Tabiatın sürekli oluş hâlinde tekâmül etmesine paralel olarak toplum ve medeniyetler de sürekli bir oluş ve tekâmül içerisindedir. Bu bakımdan insan-

74. Tunç, "Medeniyetlerin Selâmi", *Türk Yurdu*, S.257, (Haziran 1956), s. 884.
75. Tunç, "Muhafazakârlık ve Liberallik", s. 88-92.

lık da tıpkı tabiat gibi ırk, kan, memleket, millet ve din farkları ve medeniyet seviyeleri ne olursa olsun parçalanamaz bir "bütün"dür.[76] Düşünüre göre, her şeyin sebebini ve tabiat kanunlarını bulmaya çalışan ve bu yolda oldukça fazla mesafe alan insan zihni, aralıksız bir şekilde yarattığı medeniyetleri tekâmül ettirerek, "âlemşümul bir medeniyet" yaratmıştır. Bu medeniyet müsbet ilimlere ve onun ölçülü, hesaplı tekniğine dayandığı için artık hiç bir iklimin, hiç bir topluluğun tekelinde değildir. "Er geç bütün dünyaya yayılacaktır."[77]

Öte taraftan özellikle XX. yüzyılda bilim ve teknik alandaki gelişmeler ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra milletlerin kendi geleceğini dünya milletlerinin selâmetinde görmesi, milletlerarası bir dayanışmayı zorunlu kılmaktadır. İki büyük savaşı yaşayan dünyanın üçüncü bir savaş daha yaşaması bütün insanî değerlerin sonu olacaktır. Bu bakımdan Tunç'un evrensel medeniyet ideali bir bakıma büyük felaketlere karşı insanlığın geleceğini güvence altına almak isteyen bir anlayışın ürünüdür. Bu anlayış Avrupa'da özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra üniversiteler ve sivil kuruluşlar öncülüğünde yapılan uluslararası kongrelerle yaygınlaştırılmaya çalışılmış, bu kongrelere ülkemizden de katılımlar olmuştur.[78] Ne var ki, bu çabalar bir sonuca ulaşmamış, insanlık büyük acılar yaşamaya devam etmiştir.

Tunç'un evrensel bir medeniyet fikri kendi içinde bazı problemleri de içermektedir. Milliyetçi ve muhafazakâr bir çizgide yer alan Tunç'un, millî ve manevî değerleri evrensel bir medeniyet fikriyle nasıl telif edecek, böylesi bir tasavvurda millî devletler ve kültürlerin konumu ne olacaktır? Tunç, millet varlığının ve milliyetçiliğin evrensel bir medeniyete erişilmesi için bir engel teşkil etmeyeceğini, aksine milliyetçiliğin yahut millî unsurların evrensel bir medeniyet için önemli bir basamak olduğunu ileri sürer. İnsanlık camiasıyla kurulacak ilişkide milliyetçiliğin önemli bir adım olduğunu belirten düşünür, bu yapı ile nasıl irtibat kurulacağını şu sözlerle izah eder: "Millet mevcûdiyetinin beşeriyet mefkûresine bir mânî teşkîl edeceğini tasavvur ederek muzdarip olan-

76. Tunç, "Tabiat, Tarih ve Ahlâk Nasıl Bir Yolculuk Âleminde", *Cumhuriyet*, 18 Haziran 1944, s. 2.
77. Tunç, "Yeni Bir Kafa ile Yeni Bir Dünyaya Doğru", *Cumhuriyet*, 6 Aralık 1948, s. 2.
78. Dünya Barışı ile ilgili çalışmalar Amerika merkezli olmak üzere Batılı büyük ülkeler tarafından sürdürülmektedir. Dernekler ve üniversiteler aracılığıyla uluslararası toplantılar düzenleyerek dünya barışını sağlamanın yollarını arayan bu oluşumlar, memleketimizde de ilgi görmüştür. Fahrettin Kerim Gökay, "akıl sağlığı yolunda milletimizin tarihte ve hâlde hizmetlerini bildirir bir raporla" 9 Ağustos 1948'de Londra'da toplanan Dünya Milletleri Akıl Sağlığını Koruma Kongresi'ne katılarak ülkemizi temsil etmiştir. Kongrede ele alınan konular, dünya barışının tesisi ile ilgilidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fahreddin Kerim Gökay, "İlim Adamları ve Dünya Barışı (Londra Akıl Sıhhati Kongresi Münasebetile)", *Cumhuriyet*, 21 Mayıs 1948, s. 2.

lar belki vardır. (...) Her fert bilmelidir ki, kendisini beşeriyet câmiasına ulaştıracak en tabiî ve müsbet vâsıta millettir. Milliyetçilikten geçilmedikçe beşeriyetçiliğe ulaşmak istemek Eflatunî bir arzudan başka bir şey ifade etmez. Millet bir uzviyet hâlinde ne yapabileceğini göstermeden ve anlamadan evvel beşeriyetçilik gibi muazzam ve fevkalâde mu'dil bir uzviyete ne cesâretle ve hangi muvaffakiyetlere istinâd ederek atlayabilir."[79]

Düşünüre göre bugünkü müsbet ilimler ve medeniyet asırlardan beri akıl ve tecrübe ile yoğrulan milliyetçiliğin gayretleriyle meydana getirilmiştir. Tunç, milliyetçiliğin bir tür terakkici yorumuna göre milliyetçiliği, evrensel insanlığa geçişin bir aşaması olarak görür.[80] Fakat burada düşünürün özellikle dikkati çektiği husus, bir milletin insaniyetçilik gibi büyük bir yapıya dâhil olurken hedeflerini belirlemiş ve yapabileceği şeyleri ortaya koymuş olması konusundaki düşüncesidir. Tunç'un sınırlarını belirlediği milliyetçilik ve medeniyetçilik anlayışı, her milletin millî yahut yerel hususiyetlerini genel anlamda koruyarak, fakat bunları evrensel bir düşünüşe uydurarak büyük organizmaya katılmasını öngörmektedir. Zaten düşünüre göre, bugünkü Avrupa medeniyeti de yalnızca Avrupalıların yücelttiği bir medeniyet değil, bütün dünya milletlerinin ortak mirasıdır. XXI. yüzyılın eşiğinde dünyanın, "yeni bir kafa" ile "yeni bir dünya"ya doğru gitmesi gerektiğini ifade eden Tunç, bunun için öncelikle insan sevgisini merkeze almak gerektiğini vurgular. Bu sevgiyi oluşturacak şartlar ise kapalılıkları aşmak, dış dünya ile irtibatlar kurmak ve ortak bir hedefe yönelmekle mümkün olacaktır.[81]

DEĞERLENDİRME

M. Ş. Tunç, Darülfünûn ve Üniversite çevresindeki faaliyetleri, resmî ve gayr-ı resmî vazifeleri, felsefî görüşleri, 25 civarındaki telif ve tercüme eserleri

---

79. Tunç, "Milliyetçilik Mefhumunun Tahlili", *Milli Mecmua*, III/70, (1 Teşrînievvel 1926), s. 1135-1137.

80. Tunç milliyetçilik kavramını, "tarihte doğmuş, el'an mevcut ve istikbâle doğru imtidâd eden bir hayat" olarak tarif etmektedir. Ona göre milliyetçilik Batı'da (eski Yunanlılar) doğmuş, XIX. asırdan beri teoloji alanında ortaya çıkan Realizm ve Nominalizm mücadelelerinde kendini göstermiştir. Işte milliyetçiliğin ilk çekirdeğini bu mücadeleler oluşturmaktadır. Bu çerçevede devam eden kilise mücadeleleri neticesinde milletler ortaya çıkmış, nihayet Avrupalılar Yunan zihniyetiyle aşılanarak bugünkü milletleri meydana getirmişlerdir. Bu yüzden Tunç milliyetçiliği tarihin meydana getirdiği en tabiî ve en mütekâmil bir eser ve insan dehâsının da en başarılı olayı olarak tanımlamaktadır. Ona göre miliyetçilik dinsizlik veya din düşmanlığı değil, "tabiatüstü veya zorba güçlere karşı biriken nefretin bir şuuru"dur. Bkz. Tunç, "Milliyetçilik Mefhumunun Tahlili", s. 1135-1137.

81. Tunç, "Yeni Bir Kafa ile Yeni Bir Dünyaya Doğru", s. 2.

ve sayısı 800'ü aşan felsefe ve psikoloji yazılarıyla sorumlu bir hoca, felsefe ve psikoloji alanında bir otorite, üretken bir fikir adamı ve Bergsoncu bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Bergson felsefesi yanında Ribot, James ve Freud'un fikirleriyle de ilgilenen Tunç, bu filozofların görüşlerini Bergsonculukla terkîb ederek materyalist, pozitivist ve zihinci akımlara karşı metafizik ve ruhçu bir felsefeyi ikâme etmeye çalışır. Felsefe açısından insanı ve insana ait olanı öncelikli değer hâline getiren Tunç materyalist ve pozitivist yaklaşımlarla bilimsel gelişmelerin insanı Determinizm yöntemiyle nesneleştiren tutumuna Bergson felsefesinin verdiği imkânlarla karşı koyar, özellikle toplumun selâmeti için ferdi, adeta yok sayan Gökalp-Durkheim sosyolojisini tenkid eder.

Bergson felsefesinin temel görüşlerini yalnızca felsefenin teorik kısımlarına değil, sosyal, siyasî ve kültürel meselelerine de uygulayan düşünür, fikir ve yazılarıyla bir bakıma Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren uygulamaya konan inkılâplara felsefî bir muhteva kazandırmaya çalışır, Türk İnkılâbı'nı Bergson'un "oluş" ve "terakkî" idealine göre yorumlayarak, Batı medeniyetinin ilerleme zihniyeti çerçevesinde siyasî ideolojiye materyalist, pozitivist ve zihinci olmayan bir ilerleme modeli sunar.

Tunç, Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin şekillenmesinde etkili olan düşünürlerden biridir. Onun özellikle fikir hayatına getirdiği "şuurlu muhafazakârlık" kavramı muhafazakârlığı salt gelenekçi yaklaşımdan ayırarak, gelenekle bağını koparmadan, yeniliğe ve değişime açık muhafazakâr bir yaklaşımın mümkün olabileceğini ortaya koyar. Ayrıca "terakkî" ideali çerçevesinde evrensel bir medeniyet tasavvuruna ulaşan düşünür, daha yaşanılabilir, daha huzurlu bir dünyanın imkânlarını arar.

KAYNAKÇA

Bergson, Henri, *Bergson ve Kudret-i Rûhîye'ye Dair Bir Kaç Konferansı*, (çev. Mustafa Şekip), Matbaa-yı Amire, İstanbul 1339/1923.

Gökay, Fahreddin Kerim, "İlim Adamları ve Dünya Barışı (Londra Akıl Sıhhati Kongresi Münasebetile)", *Cumhuriyet*, 21 Mayıs 1948.

İrem, Nazım, "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, s. 82, (Güz 1999).

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.

Topçu, Nurettin, *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

Tunç, Mustafa Şekip, *Bergson ve Mânevî Kudrete Dair Birkaç Konferans*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul 1934.

——— , "Devlet", *Türk Yurdu*, s. 259, (Ağustos 1956).

———, "Medeniyetlerin Selâmi", *Türk Yurdu*, s. 257, (Haziran 1956).

———, "Muhafazakârlık ve Liberallik", *Türk Düşüncesi*, I/2, (1 Ocak 1954).

———, "Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında", *Cumhuriyet*, 18 Birinci Kanun 1938.

———, "Akılcılığın Kuvvet ve Zâfları", *Cumhuriyet*, 30 Ağustos 1942.

———, "Bergson'a Göre Sanat ve Sanat Adamı", *Cumhuriyet*, 6 Mayıs 1945.

———, "Bergson'un Felsefesi", (Bergson, H., *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç, MEB Yayınları, İstanbul 1947 içinde).

———, "Eski ve Yeni Dünya Görüşlerimiz", *Cumhuriyet*, 11 Birinci Teşrin 1942.

———, "Halkçılık Nedir?", *Muallimler Mecmuası*, II/14, (31 Teşrinievvel 1923/1923).

———, "Hükûmet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine", *Milli Mecmua*, II/26, (1 Kânunuevvel 1340/1924).

———, "İlk Öğretmenler ve Münazaraları", *Bilgi*, I/10, (16.03.1948).

——— , "Kâinat Yapısı", *Büyük Doğu*, I/37, (12 Temmuz 1946).

———, "Kendi Kendine Olan Sanat", *Kültür Haftası*, I/5, (12 Şubat 1936).

———, "Kişinin Değeri", *Türk Düşüncesi*, II/9, (1 Ağustos 1954).

———, "Memleketimizde Felsefenin İnkişafı", *İş*, III/9-12, (1937).

———, "Milli Hissin Doğurduğu Cumhuriyet Türkiyesi", *Cumhuriyet*, 29 Birinci Teşrin 1944.

———, "Milliyetçilik Mefhumunun Tahlili", *Milli Mecmua*, III/70, (1 Teşrinievvel 1926).

———, "Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)", *Bilgi*, S. 76, (Ağustos 1953).

———, "Mustafa Şekip Tunç'un Türk Muhafazakâr Düşüncesine Etkisi", *Muhafazakâr Düşünce*, S. XXXVIII, (Kasım Aralık Ocak, 2014).

———, "Osmanlıca", *Yeni Mektep*, I/1, (Nisan 1327/1911).

———, "Ruh Nerede - Netice", *Büyük Doğu*, 8/8, (25 Haziran 1954).

———, "Ruh Nerede I: Amipler (İnceleme)", *Büyük Doğu*, VIII/4, (28 Mayıs 1954).

———, "Ruh Nerede IV: Ruh, Beden, Sanat (İnceleme)", *Büyük Doğu*, VIII/7, (18 Haziran 1954).

———, "Ruha Bir Dikkat", *Dergâh*, I/4, (1 Haziran 1337/1921).

———, "Sanat Dünyası", *Ağaç*, 1, (14 Mart 1936).

———, "Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası (Konferans)", *Bilgi*, 75, (Temmuz 1953).

———, "Tabiat, Tarih ve Ahlâk Nasıl Bir Yolculuk Âleminde", *Cumhuriyet*, 18 Haziran 1944.

——— , "Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları", *Cumhuriyet*, 6 Eylül 1942.

———, "Türk İnkılâbının Felsefeye Tesiri", *Hayat*, I/9, (27 Kanunusani 1927).

———, "Yalnız İnsan", *Bilgi*, S. 59, (01 Mart 1952).

——— , "Yeni Bir Kafa ile Yeni Bir Dünyaya Doğru", *Cumhuriyet*, 6 Aralık 1948.

———, *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yayınları, İstanbul 1959.

———, *Felsefe Dersleri: Rûhîyât*, Matbaa-i Âmire, Maarif Vekâleti Neşriyatı, İstanbul 1929.

——— , *Felsefe-i Din*, İstanbul Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul 1927.

———, *İnsan Rûhu Üzerinde Gezintiler*, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul 1943.

Ülken, Hilmi Ziyâ, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001.

———, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.

Ünder, Hasan, "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü", (*Modern Türkiye'de Siyâsî Düşünce: Kemalizm*, İletişim Yay, İstanbul 2002, c. II içinde).

Yıldız, Yakup, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi", *Literatür Dergisi*, c. IX, S. XVII, (2011).

———, "Kişi, Kişilik, Kimlik ve Toplum", *3. Ilgaz Felsefe Günleri Sempozyumu*, (4-5-6 Ekim 2013), Çankırı/Ilgaz.

———, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefî Görüşleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

YAZARLARIN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

Abdullah **KAHRAMAN**

1964'te Bayburt'ta doğdu. 1987 yılında Üsküdar İHL'den, 1991 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Kağıthane ve Üsküdar İmam-Hatip Liselerinde meslek dersleri öğretmenliği yaptı. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, 1994 yılında, "İslâm Hukukuna Göre Takas İşlemi" başlıklı teziyle Yüksek Lisans çalışmasını; 1998 yılında aynı enstitüde "İslâm Borçlar Hukukuna Göre Kefalet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı" başlıklı teziyle Doktora çalışmasını tamamladı. 1994 tarihinde Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne İslâm Hukuku Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı, 1998 yılında Yrd. Doçentliğe, 2003 tarihinde de Doçentliğe atandı. 2008 yılında Profesör oldu. 2012 yılına kadar Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde çalıştı. Hâlen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Hukuku Anabilim Dalına öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve beş çocuk babasıdır. Üç yıl (2004-2007) Bakü Devlet Üniversitesi'nde Misafir Öğretim Üyesi ve idareci olarak görev yapmıştır. Ayrıca, fakülte yönetim kurulu üyeliği, anabilim dalı başkanlığı ve dekan yardımcılığı görevlerinde de bulunmuştur. Arapça ve İngilizce bilmektedir.

Alanıyla ilgili çok sayıda kitabı, makalesi ve bildirisi bulunmaktadır.

Ahmet Emin DAĞ

Uludağ ve Marmara üniversitelerinde Lisans ve Lisansüstü eğitimlerini tamamlamıştır. Suriye uzmanı olan Ahmet Emin Dağ'ın Uluslararası İliş-

kiler Diplomasi Sözlüğü, Suriye: Bilad-ı Şam'ın Hazin Öyküsü gibi kitapları bulunmaktadır. Bir süre boyunca çalışmalarını Güney Afrika Cumhuriyeti'nde yürüten Dağ, Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği'nin (ORDAF) üyesidir.

Ali ERKEN

Lisans ve Yüksek Lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi'nde bitirdi. Doktora çalışmasını Oxford Universitesi Tarih Bölümü'nde tamamladı. Şu anda Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü'nde görev yapmaktadır. 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi, 20. Yüzyıl Kültür ve Eğitim Tarihi ile ilgilenmektedir.

Ali UTKU

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Çağdaş Batı felsefesi ve Tanzimat sonrası Türk düşüncesi alanlarında çalışıyor. Ludwig Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe (Doğu Batı Yayınları, 2009) başlıklı telif eseri yanında, yayınlanmış bireysel ve kolektif derleme ve çeviri çalışmaları şunlardır: Ludwig Wittgenstein, Defterler 1914-1916, (Birey Yayınları, İstanbul, 2004); Michael Hard, Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık, (Birey Yayınları, İstanbul 2002); Ronald Bogue, Deleuze ve Guattari, (Birey Yayınları, İstanbul, 2002); Jacques Derrida, Kozmopolitizm ve Bağışlama Üzerine, (Birey Yayınları, İstanbul, 2005); Çalınan Poe: Lacan ve Derrida, Psikanalitik Devekuşu Diyalektiği, (Birey Yayınları, İstanbul, 2005); Stuart Sim (ed), Postmodernizmin Eleştirel Sözlüğü, (Ebabil Yayınları, Ankara, 2006); Eugene W. Holland, Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş, (Otonom Yayınları, İstanbul, 2007); Jacques Derrida, Önemsizin Arkeolojisi, (Otonom Yayınları, İstanbul, 2007); Jacques Derrida, Nietzschelerin Şöleni, (Otonom Yayınları, İstanbul, 2008); Mike Gane, Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik (De ki Yayınları, Ankara, 2008); Jacques Derrida, Nietzschelerin Şöleni (Otonom Yayınları, İstanbul, 2008); Nicholas Thoburn, Deleuze, Marks ve Politika (Otonom Yayınları, İstanbul, 2009); Jacques Derrida, Edebiyat Edimleri (Otonom Yayınları, İstanbul, 2010); Ayrıca editörlüğünü yürüttüğü "Osmanlı Felsefe Çalışmaları" başlıklı atölye çalışmaları çerçevesinde Ziya Gökalp, Felsefe Dersleri (Çizgi Kitabevi, Konya, 2006); Ali Suavi, Manastırlı Mehmed Rıfat, Kebetos Pinaks: İnsan Yaşamının Tablosu, (Çizgi Kitabevi, Konya, 2011); Abdullah Cevdet, Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sânihâları, (Çizgi Kitabevi, Konya, 2009); Ahmed Midhat, Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi (Çizgi Kitabevi, Konya, 2013); Maârif-i Umûmiye Nezâreti Istılâhât-ı İlmiye Encümeni, Kâmûs-ı Felsefe Istılâhâtı Mecmûası gibi çok sayıda eseri yayıma hazırlamıştır.

Bayram Ali ÇETİNKAYA

1967 yılında Konya'da doğdu. 1990 yılında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek Lisansını 1994'te, Doktorasını 1999'da Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. Bu arada 1991-1997 yılları arasında Ankara'da öğretmenlik görevinde bulundu. 1997 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2004 yılında Doçent, Aralık 2009 yılında Profesör oldu. 2008-2009 yılları arasında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalıştı. 2010 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kadrosuna dâhil oldu. 2013-2015 yılları arasında Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurucu Dekanlık ve Rektör Yardımcılığı vazifelerinde bulundu. Hâlen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır. Biri ingilizceye çevrilmiş çok sayıda kitabının yanı sıra, ulusal ve uluslararası düzeyde tebliğleri ve çeşitli akademik dergilerde yayımlanan makaleleri bulunmaktadır.

Yayın ve Diğer Çalışmalarından Seçmeler:

İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2000; Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay, Araştırma Yayınları, Ankara 2003; İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi, Elis Yayınları, Ankara 2003; Şems-Mevlânâ Dostluğu-Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak, İnsan Yayınları, İstanbul 2007; Yitik Bilgi ve Hikmet, Nasihat Yayınları, Ankara 2007; Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri –İhvân-ı Safa Modeli-, İnsan Yayınları, İstanbul 2008; Batı Doğu İlişkisinin Entelektüel Boyutu – İbn-i Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- (editör), Sivas 2009, I-II; İlk Çağ Felsefesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul 2011; İrfan ve Hikmet Peygamberi, İnsan Yayınları, İstanbul 2011; Doğu Batı Düşünce Günleri (editör), İstanbul 2011; Dinî ve Felsefî Metinler Yirminci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama (editör), İstanbul 2012, I-II; İslâm Felsefesi Tarihi, Grafiker Yayınları (editör), İstanbul 2012, I-II; İzmirli İsmail Haqqı His Life, Works and Views, Translated by Erdinç Atasever, İnsan Yayınları, İstanbul 2013; Türkiye'de Aydın ve Devlet Adamı Kimliği, Pınar Yayınları, İstanbul 2013; İslâm Medeniyetinin Dinamikleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2014 (Akşam Gazetesi'nin İslâm Medeniyeti dalında 2014 Kitap Ödülü): Medine'den Medeniyete, İnsan Yayınları, İstanbul 2014; Akademide Felsefe, Hikmet ve Din (editör), Zonguldak 2014; BEÜ İlahiyat Fakültesi Akademik Öğrenci Rehberi (haz.), Zonguldak 2015.

Bedri GENCER

7 Nisan 1968'de Konya'da doğdu, ilk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1991'de Mimar Sinan Üniversitesi'nden Sosyoloji Lisans, 1993'de

Marmara Üniversitesi'nden İktisat Tarihi Yüksek Lisans, 1998'de İstanbul Üniversitesi'nden Uluslararası İlişkiler Doktora derecesi, 2004'te Siyaset Bilimi Doçenti unvanını aldı. 2009'da Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde profesör oldu. Hâlen aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümü Başkanı olarak görev yapmaktadır.

Ayrıca 2008 yılında üniversiteden geçici görevlendirmeyle İstanbul İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi'nin kuruluş çalışmalarında bulundu.

2009 yılında Süleymaniye Kütüphânesi'nde danışman olarak çalıştı.

2012 yılında ÜNDER (Üniversite Öğretim Elemanları Dayanışma Derneği) Başkanlığına seçildi.

Profesyonel yazı hayatına 1986'da başlayan Gencer'in birçok popüler ve akademik dergide Türkçe ve İngilizce makaleleri yayınlandı, İngilizce'den iki kitap çevirdi. 2008'de İslâm'da Modernleşme, 1839-1939, 2011'de Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet isimli ikinci eseri yayınlandı. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Bilal KEMİKLİ

Sivas'ta doğdu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı, 1998'de Doktor, 2002'de Doçent ve 2008'de Profesörlüğe yükseltildi. Ankara, Yüzüncü Yıl ve Süleyman Demirel üniversitelerinde görev yaptı. Hâlen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi olarak görev yapan Prof. Dr. Kemikli, DPÜ İlahiyat Fakültesi'nde Kurucu Dekan olarak görevlendirilmiştir.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. Sun'ullah-ı Gaybi Divanı, MEB Yayınları, İstanbul, 2000.
2. Şair Şeyhülislâm Arif Hikmet Beyefendi, MEB Yayınları, İstanbul, 2000.
3. Oğlanlar Şeyhi Müfid ü Muhtasar, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.
4. Dost İlinden Gelen Ses, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.
5. Sûfi Aşk ve Ölüm, Sütun Yayınları, İstanbul, 2007.
6. Mevlânâ'nın Kalbine Açılan Kapı: Mesnevi Mektupları, Hayy Kitap, İstanbul, 2007.
7. Şiir ve İrfan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009.
8. Şehir Hayat ve Derviş, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009.
9. Şairler Sultanı Bursalı Ahmed Paşa, Kültür Aş, Bursa, 2010.
10. Türk İslâm Edebiyatına Giriş, Emin Yayıncılık, Bursa, 2010.
11. İnsan Deniz ve Hayat, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.
12. Bursalı Bilge Şair Lâmiî Çelebi, Kültür Aş, Bursa, 2011.

Cevdet KILIÇ

1971 Artvin/Şavşat/Demirci Köyü doğumlu. İlk öğrenimini köyünde, Ortaokul ve Lise öğrenimini Rize'de, Yüksek öğrenimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bitirdi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans ve Doktora öğrenimini tamamladı. Yüksek Lisans ve Doktora öğrenimi esnasında Ankara'nın değişik okullarında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği ve Müdür Yardımcılığı yaptı. Doktorasını bitirdikten sonra bir süre M.E.B. Talim ve Terbiye Kurulu'nda çalıştı. 1999'da Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalında Öğretim Üyesi oldu. 2010 yılında Doçent olduktan sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne Öğretim Üyesi olarak atandı.

İslâm Felsefesi alanıyla ilgili yaptığı akademik çalışmaları ve çevirilerinin yanı sıra, Felsefe Tarihi, Ahlâk Felsefesi, Tasavvuf Felsefesi ve Osmanlı Düşüncesi üzerine yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır. Ayrıca çalışma alanıyla ilgili radyo ve tv programlarına konuşmacı olarak katılmış, ulusal ve uluslararası panel, konferans ve sempozyumlarda tebliğler sunmuştur.

Çalışmaları: Bir Türk Dostu ve Mevlana Hayranı Muhammed İkbâl, Hak Dini ve Halk Dini, Varlık ve Mertebeleri, İslâm Düşüncesinde Bir Metafiziği ve Farabi'nin el-Vahid ve'l-Vahde İsimli Eseri, Bilgelik Hikayeleri I-II, Onu Böyle Sevdiler.

Ebamüslim AKDEMİR

1962'de Narman'da doğdu. İlkokul'u Oltu'da, ortaokul ve liseyi Erzurum'da okudu. 1985'de Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1988'de Yüksek Lisans, 1992'de de Doktora çalışmasını tamamladı. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde 1985–1993 yılları arasında; Okutman, Arş. Gör., Dr. olarak çalıştı. 1993 yılında Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'ne Yrd. Doç. Dr. olarak atandı. 2011 yılında Doç. Dr. oldu. Hâlen bu görevi yürütmektedir. Evli ve dört çocuk babası olan Abamüslim Akdemir'in, Mehmet Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası adlı yapıtı, 1998'de Kültür Bakanlığı Yayınları'ndan çıktı. 2010 yılında ise Birey Yayıncılık'tan, İnsan Felsefesi adlı eseri yayınlanmıştır. Ayrıca çeşitli dergilerde yayınlanmış ve ulusal ve uluslararası kongrelerde sunulmuş insan, toplum ve siyaset felsefesi konularını içeren makale ve bildirileri vardır.

Ferhat KOCA

1956 yılında doğdu. 1975 yılında Kayseri İmam-Hatip Lisesi'nden, 1979 senesinde Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun oldu.

1979–1989 yılları arasında çeşitli orta öğretim kurumlarında öğretmenlik yaptı.

1988 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm Hukuku Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisansını tamamladı. 1993 yılında aynı üniversitede İslâm Hukuku Anabilim Dalı'nda Doktor oldu.

1993–2000 yılları arasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM), İslâm hukuku alanında araştırmacı-müellif olarak çalıştı. 1993-94'de doktora sonrası, yabancı dilini geliştirmek amacıyla bir yıllığına İngiltere'ye gitti.

1997'de Doçent oldu. 1998–1999 eğitim ve öğretim yılında, Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğü'ne bağlı olan Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Dekan Yardımcılığı ve İslâm Hukuku Öğretim Üyeliği görevlerinde bulundu.

2000 yılında Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi'ne İslâm Hukuku Öğretim Üyesi olarak atanan Koca, 2004 yılında İslâm Hukuku Anabilim Dalı'nda Profesör oldu.

Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Temel İslâm Bilimleri Bölüm Başkanlığı, Dekan Yardımcılığı ve Dekanlık görevlerinde bulunan Ferhat Koca, evli ve bir erkek çocuk sahibi olup Arapça, İngilizce ve Fransızca bilmektedir.

Ferhat Koca'nın yayımlanmış; İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (İstanbul 1996), İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi (Ankara 2002), Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları (İstanbul 2002), Hanbelî Mezhebinin Kurucu İmamı Ahmed bin Hanbel: Hayatı, Görüşleri ve Mezhebi (Ankara 2008), Osmanlı Şeyhülİslâmı Molla Hüsrev: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri (Ankara 2008), Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Siyaset ve Değer Tartışmaları (İstanbul 2000), Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler (Uriel Heyd'den tercüme ve derleme) (Ankara 2002), Külliyât (Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'den sadeleştirme), (Ankara 2002), Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi (Ebû Zeyd ed-Debûsî'den tercüme), (Ankara 2002) ve İslâm İbadet Esasları (Ankara 2013) gibi birçok eseri, makalesi ve ansiklopedi maddesi bulunmaktadır.

Uğur Köksal ODABAŞI

1957 yılında Görele/Giresun'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Görele'de tamamladı. 1974 yılında girdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1978 yılında mezun oldu. Çeşitli liselerde Felsefe Öğretmenliği yaptıktan sonra, 1983 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladı. İbn-i Haldun'da Bilgi Teorisi adlı tez ile Yüksek Lisansını, Rıza Tevfik ve Felsefesi ad-

lı teziyle Doktorasını verdi. Hâlen Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır. Siyaset Felsefesi ve Felsefe Tarihi alanlarında çalışmaktadır. Evli ve dört çocuk sahibidir.

Mahmut AY

1979 yılında İstanbul'da dünyaya geldi. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2000 yılında dönem birincisi olarak mezun oldu. 2000-2003 yılları arasında çeşitli dönemlerde dil eğitimi ve sahasında araştırmalar yapmak üzere İngiltere ve Suriye'de bulundu. Temmuz 2003'te Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda Molla Gürânî'nin Gâyetu'l-Emânî İsimli Tefsirinin Fâtiha ve Bakara Sûrelerinin Edisyon Kritiği isimli Yüksek Lisans tezini; Şubat 2010'da Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsîr Açısından el-Bahru'l-Medîd konulu Doktora tezini tamamladı. 2009'da İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Tefsir Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi oldu. 2013'te aynı fakültede yardımcı Doçent kadrosuna atandı. "Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu" adlı eseri (İnsan Yayınları-2011) yayınlanmış olan Ay'ın hakemli dergilerde yayınlanmış çeşitli ilmî makaleleri ile ulusal ve uluslar arası bilimsel sempozyumlarda sunulmuş muhtelif tebliğleri mevcuttur.

Mehmet Nadir ÖZDEMİR

1972 yılında Kastamonu'nun Daday İlçesi'nde doğdu. 1995 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde öğretmenlik görevine başladı. 1998 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm Tarihi Anabilim Dalında "Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler" isimli Yüksek Lisans tezini tamamladı. Aynı yıl Doktora öğrenimine başladı. 2004 yılında "Abbasilerin İlk Dönemi'nde Kölelik (H. 132-M. 749/ H. 232-M.847)" isimli teziyle Doktorasını tamamladı. 2011 yılına kadar çeşitli okullarda öğretmenlik görevine devam etti.

Mayıs 2011'de Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi Bölümü'ne Yrd. Doç. Dr. olarak atandı. Bu bölümün Kurucu Bölüm Başkanlığını yaptı. 2012 yılında kurulan Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşunda Dekan Yardımcısı ve Senato Üyesi olarak görev yaptı. Hâlen aynı fakültede Öğretim Üyesi ve İslâm Tarihi ve Sanatları Bölüm Başkanı olarak görev yapmaktadır. Arapça, İngilizce ve Farsça bilmekte olup alanıyla ilgili kitap, bilimsel dergilerde yayınlanmış makale, çeviri ve sempozyum bildirileri bulunmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.

Özgür KAVAK

1 Mayıs 1978' de Karamürsel'de doğdu. İzmit İmam-Hatip Lisesi (1995) ve M.Ü. İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (2000). M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Bilim Dalı'nda Yüksek Lisansını (2002) ve Doktorasını (2009) tamamladı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Öğretim Üyesi olarak çalıştı (2011-2013). Hâlen İstanbul Şehir Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde Öğretim Üyesidir. Akademik çalışma alanları İslâm Siyaset Düşüncesi, İslâm Modernizmi ve çağdaş Arap Edebiyatı'dır.

Ramazan ALTINTAŞ

KONYA'nın Kadınhanı İlçesi'nde doğdu. İlk öğrenimini burada tamamladı.

Hafızlığını Kadınhanı Kur'an Kursu'nda tamamladıktan sonra, 1981 yılında Konya İmam-Hatip Lisesi'ni; 1985 yılında ise Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ni bitirdi.

Çeşitli hocalardan Arapça ve İslâmî ilimler alanında özel dersler aldı.

1981–1995 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde çeşitli görevlerde bulundu.

Yüksek Lisansını Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Nübüvvet Öncesi Câhiliye Toplumunun İtikadî Yapısı" adlı tez çalışması ile yaptı (1990).

Doktorasını, "Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet" adlı teziyle aynı üniversitede tamamladı (1994).

1995 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı.

1998 yılında Doçent oldu.

2004 yılında Profesör oldu.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı (2003-2006) ve Temel İslâm Bilimleri Bölüm Başkanlığı (2004-2005) ve Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelâm Anabilim Dalı Başkanlığı gibi idari görevlerde bulundu.

17 Temmuz 2009 tarihinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne geçti.

ÖSYM'de Doçentlik Sınavı Alt Komisyon Üyeliği yaptı.

26.05.2011 tarihinden itibaren DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeliği'ne başladı.

0.1.07.2014 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na atandı. Hâlen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı'nda Öğretim Üyesi ve DİB, Din İşle-

ri Yüksek Kurulu Üyesi olarak çalışmaktadır. Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, evli ve üç çocuk babasıdır. Fransızca ve Arapça bilmektedir.

Yayınlanmış Kitapları:

1. İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, 463 sayfa.
2. İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000, 328 sayfa.
3. Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, 408 sayfa.
4. Bütün Yönleriyle Câhiliyye, Pınar Yayınları, İstanbul, 2007, 224 sayfa.
5. İslâm İnsanı, Suffe Yayınları, İstanbul, 1997, 112 sayfa.
6. Din ve Sekülerleşme, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005, 200 sayfa.
7. Mevlânâ'da Gönül Kelâmı, Vefa Yayınları, İstanbul, 2007, 147 sayfa.
8. İslâm İnanç Esasları, (Komisyon), Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010, 182 sayfa.
9. Ortaöğretim Temel Dinî Bilgiler (İslâm 1), Komisyon, MEB, Ankara, 2012, 150 sayfa.
10. İslâmiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, (Komisyon), Ankara, 2013, Cilt: I-II.
11. Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik, (Komisyon), Ankara: DİB Yayınları, 2006.
12. Yeni Anayasa'da Din ve Vicdan Hürriyeti, (Komisyon), Ankara, Diyanet-Sen Yayınları, 2012.

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş'ın yayınlanmış bu eserlerinin yanında, çok sayıda hakemli dergilerde yayınlanmış makaleleri, ulusal ve uluslar arası sempozyumlarda sunduğu bildirileri vardır.

Rıza BAKIŞ

1969 yılında Sivas'ın Yıldızeli İlçesi'nde doğdu. Orta öğrenimini Turhal İHL'de, yüksek öğrenimini ise Ank. Ünv. İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. "Muhammed İkbâl'e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri" konulu çalışmasıyla Yüksek Lisansını ve "Hallac'a Göre Varlık ve Dini Tecrübe" konulu çalışmasıyla da Doktorasını, 2010 yılında Erciyes Ünv. Sos. Bil. Enstitüsü'nde tamamladı. 2010-2011 yıllarında Kilis 7 Aralık Ünv. Felsefe Bölümü'nde çalıştı ve hâlen Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda Öğretim Üyesi olarak çalışmalarına devem etmektedir.

Savaş Ş. BARKÇİN

1966'da Ankara'da doğdu. İlk ve orta öğretimini Ankara'da tamamladıktan sonra Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nden, 1989'da mezun oldu.

Master derecesini, uluslararası ilişkiler alanında Washington'da bulunan Johns Hopkins Üniversitesi, School of Advanced International Studies (SAIS) okulundan 1996 yılında aldı. Bilkent Üniversitesi'nde başladığı Siyaset Felsefesi Doktorasını 2001'de bitirdi. Doktora sonrası Bilkent Üniversitesi'nde çeşitli dersler verdi.

Dr. Barkçin, 1989'da Devlet Planlama Teşkilatı'na girdi. 2003'te Başbakanlık Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA) başkanlığına atandı. 2004-2007 yılları arasında TÜBİTAK'ta Başkan Danışmanı olarak görev yaptı. 2009'da Başbakan Sayın Recep Tayyip Erdoğan'ın Başmüşavirliğine atandı. Sayın Erdoğan'ın, Cumhurbaşkanı seçilmesiyle birlikte onun Başdanışmanı oldu.

Uluslararası ilişkiler, siyaset bilimi ve medeniyet konularında pek çok konferans ve dersler vermiştir. Dr. Barkçin, aynı zamanda profesyonel bir moderatördür.

Müzik, tarih, şiir, tasavvuf ve edebiyat Dr. Barkçin'in başlıca ilgi alanlarıdır. Bu alanlarda pek çok yazısı, kitapları, üniversite dersleri, tercümeleri, televizyon programları ve konferansları vardır.

Ayrıca Aralık 2013'te klasik şiirlerinden oluşan "Dîvân-ı Zerefşân"ı yayınlamıştır. Serbest ve hece ölçülü şiirleri de vardır.

Dr. Barkçin, mükemmel derecede İngilizce ve iyi derecede Fransızca bilmektedir. Ayrıca klasik Türkçe bilgisine sahiptir.

Şaban Ali DÜZGÜN

1968 Gümüşhane'de doğdu. 1989'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Seyyid Ahmet Han ve modernist hareketlerle ilgili Yüksek Lisans çalışmasını tamamladı. Bu çerçevede İngiltere'de, School of Oriental and African Studies'de (SOAS) çalıştı. Doktorasını Nesefi ve İslâm Filozoflarında Allah-Âlem İlişkisi adıyla verdi. 2000-2001 akademik yılında öğretim üyesi değişimi programı çerçevesinde Gregoryan Üniversitesi'nde (Roma); 2003-2004 akademik yılında ise Georgetown Üniversitesi'nde (Washington, DC) Misafir Öğretim Üyesi olarak çalıştı. 2005'de Profesör oldu. 2007-2008 eğitim öğretim yılında, Fulbright Muslim Scholar olarak Birmingham Southern College'da Öğretim Üyesi olarak çalıştı. Alabama Üniversitesi, Montevallo Üniversitesi, Samford Üniversitesi'nde ders ve seminerler verdi. Uluslar arası Ahmet Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi'nde (Kazakistan) ders verdi (2013). Fulbright Türkiye Seçici Komisyon Üyesidir. İngilizce İlahiyat Bölüm Başkanlığı görevi-

ni yürütmüştür (2010-2012). İnternet Kelâm Araştırmaları Dergisi'nin editörlüğünü yapmaktadır (www.kelam.org/dergi). Hâlihazırda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Başkanıdır.

Süleyman Hayri BOLAY

1937 senesinde Ermenek'in Dindebol (yeni adı Katranlı) Köyü'nde doğdu. İlkokulu Bolay Köyü'nde bitirdi. Ortaokulu ve liseyi Konya'da okudu. 1961 senesinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Pamukpınar ve Perşembe öğretmen okullarında çalıştı. 1967de Ankara İmam Hatip Okulu'na nakledildi. Aynı yıl M. E. Bakanlığı tarafından Bağdat'a gönderildi. İki ders yılı orada kaldıktan sonra yurda döndü. Askere gitti. 1971'de A. Ü. İlâhiyat Fakültesi'ne Felsefe Tarihi Asistanı olarak girdi. 1975'te Dr.,1980'de Doçent oldu. 1981'de Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Rönesans ve Yeniçağ Felsefesi dersleri verdi. 1982'de Konya Selçuk Üniversitesi'nde Dekan Yardımcılığına tayin edildi. 1984'de Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Dekan Yardımcısı oldu, bu görev Hacettepe'ye geçinceye kadar devam etti. 1987'de Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne Felsefe Tarihi Profesörü olarak tayin edildi. Bu arada altı sene Polis Akademisi'nde Sosyolojiye Giriş derslerini de yürüttü. 1996'da Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü kurdu ve Başkanı oldu. 2004 senesinde emekli oldu. Hâlen 29 Mayıs Üniversitesi'nde Çağdaş Türk Düşüncesi dersleri vermektedir. Devlet Planlama Teşkilatı'nda "Millî Kültür Özel İhtisas Komiyonu"nda çalıştı. Orada "Din ve Ahlâk Komisyonu"nu kurdu ve Başkanlığını yürüttü. 1986-1989 arasında Kültür Bakanlığı'nda "Bin Temel Eser" komisyonu başkanlığı yaptı. Başlıca eserleri şunlardır: Aristo ve Gazalî Metafizikleri, Felsefe Sözlüğü, Felsefe Dünyasında Gezintiler, Türk Düşüncesinde Gezintiler, Osmanlı Düşünce Dünyası, Tabiat Kanunları Değişmez mi?, Ferîd Kam, yedi ciltlik "Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri".

Vahit GÖKTAŞ

1976 yılında İstanbul'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini İstanbul'da tamamladı. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde (2000), Yüksek Lisansını "Muhammed Es'ad Erbilî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi" teziyle Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı'nda tamamladı (2002). Doktorasını "Kelâbâzî (v. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı" teziyle Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı'nda tamamladı (2007). 2002 yılında Ürdün'de 1 yıl süreyle, alanıyla ilgili araştırmalarda bulundu. 2009 senesinde 6 ay ve 2010 senesinde 3 ay süreyle Kanada'da, Toronto Üniversitesi'nde alanıyla ilgili araştırmalarda bulundu. 2011-2013 Yılı Kırgızistan

Oş Devlet Üniversitesi Araşan Teoloji Fakültesi'ne Misafir Öğretim Üyesi olarak görevlendirildi ve bu fakülteye Dekan olarak atandı. Hâlen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Tasavvuf Anabilim Dalında Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır.

Yakup YILDIZ

1975 yılında Kahramanmaraş'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladı. 2000 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2010'da "Mustafa Şekip Tunç ve Felsefî Görüşleri" başlıklı teziyle Doktorasını tamamladı. Hâlen Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır.

Zekeriyya ULUDAĞ

1954 yılında dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini Ankara'da Yüksek Öğrenimini Erzurum'da İslâmî İlimler Fakültesi Felsefe ve Kelâm Bölümü'nde tamamladı. Akademik hayatına (1983) Araştırma Görevlisi olarak, aynı fakültede başladı. Felsefe Tarihinde Yakın Çağ Türk Düşüncesi üzerine (Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spritüalizm) Doktora yaptı (1991). Eğitim Felsefesi alanında Doçent oldu (1997). Hâlen Profesör (2008) olarak Ondokuz Mayıs Üni. Eğitim Fakültesi'nde görevine devam etmektedir. Çeşitli idari görevlerde bulunan Zekeriyya Uludağ'ın çalışmaları Modernizm, eğitim felsefesi ve antipedagoji üzerine yoğunlaşmıştır. Yayımlanmış olan beş kitabı ve çeşitli makaleleri bulunmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

İslâm dünyasının maddî güç bakımından zayıflaması, toprak kayıpları, Müslüman coğrafyanın etnik ve siyasî olarak parçalanması ve bölgelerinde yeni devlet ya da devletçikler oluşturularak daha önce tesis edilmiş olan güçlü bütünlüğün bozulmasına bağlı olarak pek çok sorun ortaya çıkarmıştır.

Bu eserde yer alan düşünür ve fikirlerin, günümüz düşünce ve pratik sorunları açısından somut katkı sağlayıcı özelliği bulunmaktadır. İslâm dünyasında birkaç asırdır yaşanan sorunlara ilişkin çözümlemeler ve uygulanabilir çözüm önerileri sunulmaktadır. Bütün bunların yanında asıl önemli olan, yeni bir medeniyetin kurulma imkânının hangi temeller üzerinde oturacağı konusunda zihin açıcı tartışma ve önerilerin yer almasıdır. Sunulan bu eser, salt düşünceleri ile temayüz etmiş ilim ve fikir adamlarının yanında fikre dinamizm kazandıran Hasan el-Bennâ, Mehmet Akif, Aliya İzzetbegoviç ve Ali Şeriatî gibi aktif fikir ve eylem önderlerini, geçmişten gelen sağlam kökleri canlı tutan ve günümüze uygun halde yeniden yorumlayan Mahmud Sami Ramazanoğlu, Mehmed Zahid Kotku ve M. Esat Coşan gibi irfanî geleneğin temsilcilerini bir araya getirmektedir.



İnsan

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

MEDENİYET PROJELERİNİN İNŞA SÜRECİNDE ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ-3

PROJE EDİTÖRÜ: PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

CİLT EDİTÖRLERİ: DOÇ. DR. SELİM EREN
DOÇ. DR. ALİ ÖZTÜRK

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO
658	DÜŞÜNCE	47

ISBN: 978-975-574-758-3 (TK)
ISBN: 978-975-574-767-5 (9. CİLT)

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

THQ 232433 EEA 2016 THQ 023033 EEA