islâm medeniyeti araştırmaları

MODERNLEŞME SÜRECİNDE İSLÂMÎ İLİMLER VE İSLÂM DÜŞÜNCESİ

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi

İBRAHİM BAYRAM

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi

İbrahim Bayram

KLASİK

KLASİK 162. Kitap

İSLÂM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI 34

Dizi Editörleri **Eyüp Said Kaya-Hızır Murat Köse**
Modernleşme Sürecinde İslâmî İlimler ve İslâm Düşüncesi 9
Editör **Tuncay Başoğlu**

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi

İbrahim Bayram

© İbrahim Bayram, 2018
© Klasik, 2018

Birinci Basım Ekim 2018

ISBN 978-975-2484-26-9

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 15813

Kapak Uygulama **Zeyd Karaaslan**
Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Senyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit.
No: 19/C 102
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KLASİK

Vefa Cad. No: 48/3 34134 Fatih İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00
www.klasikyayinlari.com
klasik@klasikyayinlari.com
facebook.com/klasikyayinlari
twitter.com/klasikyayinlari

İÇİNDEKİLER

Editör Sunuşu *11*
Önsöz *13*

Giriş
ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ *17*

A. İlgili Kaynaklar ve Çalışmalar *19*

B. Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatı, İlmî ve Siyâsî Yönü *23*

1. Hayatı *23*

2. İlmî-Fikrî Yönü *50*

C. Eserleri *67*

1. Türkçe Eserleri *67*

2. Arapça Eserleri *70*

Birinci Bölüm
MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN BİLGİ ve DİN ANLAYIŞI *77*

1.1 Bilgi ve Kaynakları *79*

1.1.1. Bilgi Anlayışı *79*

1.1.2. Bilginin Kaynakları *88*

Akıl, His ve Tecrübe *88*

Vahiy *100*

Peygamber *103*

İlhâm ve Keşif *105*

1.2. Mustafa Sabri'nin Din Anlayışı *109*

1.2.1. Genel Anlamda Dine Bakışı *109*

İslâm Dini ile Diğer İlâhî Dinleri Mukâyesesi *113*

1.2.2. Dînî İlimlere Bakışı *120*

Kur'an'ı Yorumlama ve Başka Dile Aktarma Konusuna Bakışı *120*
Hadis İlmine Bakışı *124*
Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh İlimlerine Bakışı *129*
Mantık İlmine Bakışı *131*
Kelâm İlmine Bakışı *133*

İkinci Bölüm
MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN İLÂHİYYÂT MESELELERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ *139*

2.1. Allah'ın Zâtı ve Hakikati *143*

2.2. Allah-Âlem Münasebeti *157*
2.2.1. Âlemin Allah'a Dayanması *157*
2.2.2. Âlemin İmkân, Hudûs ve Kıdemi Üzerindeki Tartışmalara Bakışı *163*
2.2.3. Maddiyyûnun Âlem Anlayışına Yönelik Eleştirileri *175*
2.2.4. Vahdet-i Vücûd Düşüncesine Bakışı *178*
2.2.5. Kant'ın Âlem Anlayışına Yönelik Eleştirileri *206*

2.3. Allah'ın Varlığını İspat Yolları (İsbât-ı Vâcib) *215*
2.3.1. Hudûs Delîli *215*
Teselsülün Butlânı *217*
Filozofların Âlem Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler *227*
Kant'ın Hudûs Deliline Yönelik İtirazlarına Cevap *231*
2.3.2. Gâye (Nizâm) Delili *235*
Tabiiyyûn'un Âlem Anlayışına Yöneltiği Eleştiriler *237*
Darwinizm'e Yönelik İtiraz ve Cevapları *257*
Kant'ın Nizâm Deliline Yönelttiği İtirazlara Cevap *266*
Büchner'in Âlemde Nizâm Olmadığı Yönündeki Görüşüne Cevap *268*
2.3.3. Ahlâk Delili ve Bu Delile Yönelttiği Eleştiriler *272*
2.3.4. Ontolojik Delile ve Descartes'in Düşüncesine Bakışı *279*

2.4. Allah-İnsan Münasebeti *287*
2.4.1. Kader Meselesine Genel Bakışı *287*
2.4.2. Kader Konusunda Mezheplerin Anlayışlarına Bakışı *289*
2.4.3. Cebir-Tefvîz Meselesi *307*
2.4.4. Teklifin Temellendirilmesi Konusuna Bakışı *330*
2.4.5. Cüveynî, İbn Kayyim ve Abduh'un Kader Anlayışlarına Eleştirileri *336*
2.4.6. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kader Anlayışına Eleştirileri *342*
2.4.7. Hidâyet-Dalâlet Meselesinde İbn Rüşd'e Yönelik Eleştirisi *349*
2.4.8. Kazâ-Kader İnancının Kişiyi Olumsuz Etkilediği Yönündeki İddialara Cevapları *353*

2.5. Diğer Bazı İlâhiyyât Meseleleri *363*
2.5.1. Allah'ın Fiillerinin Ta'lîli Konusu *363*
2.5.2. İman-Amel İlişkisi *370*

Üçüncü Bölüm
MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN SEM'İYYÂT MESELELERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ *377*

3.1. Nübüvvetin İspatı-Tanımı ve Kesbîliği *381*
3.1.1. Nübüvvetin İspatı *381*
3.1.2. Nübüvvetin Kesbîliği Meselesi *386*
3.2. Hz. Muhammed'in Dehasını Öne Çıkaranlara Cevapları ve Hatm-i Nübüvvet Meselesi *391*
3.2.1. Hz. Muhammed'in Dehasını Öne Çıkaranlara Yönelik Cevapları *391*
3.2.2. Hz. Muhammed'in Son Peygamber Olduğuna Yönelik Şüphelere Cevapları *400*
3.3. Mûcize *405*
3.3.1. Mûcizenin İmkanı Meselesi *405*
3.3.2. Mûcizeler Hakkında Dile Getirilen Kimi Görüşlere Eleştirileri *414*
3.4. Âhiret Hayatı *443*
3.4.1. Âhiret Hayatının İspatı *443*
3.4.2. Hz. İsa'nın Ref'i ve Nüzûlü Meselesi *444*
3.4.3. Ba's Meselesi *452*
3.4.4. Cehennem *456*
3.4.5. Abduh ve Ferîd Vecdî'nin Mûcizelere ve Muğayyebâta Yönelik Yaklaşımlarına Eleştirileri *475*
3.5. Melekler *487*
3.6. Şeltût'un Şeytanla İlgili Görüşlerine Yönelik Eleştirileri *489*

Dördüncü Bölüm
MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN İNANÇLA İLİŞKİLİ BAZI MESELELERE DAİR GÖRÜŞLERİ *493*

4.1. Din Devlet İlişkileri *495*
4.1.1. Din-Devlet Ayrılığı *495*
4.1.2. İlâhî Kanunlarla Beşerî Kanunlar Arasındaki Farklar *513*
4.1.3. İctihâd *520*
4.1.4. Ali Abdürrâzık'ın Hilâfetle İlgili Görüşlerine Eleştirileri *526*
4.2. Milliyetçilik Meselesi *533*

4.3. Kadın Meselesi *545*
4.3.1. Tesettür *545*
4.3.2. İhtilât *555*
4.3.3. Taaddüd-i Zevcât Meselesi *560*
4.3.4. Kadın-Erkek Eşitliği *572*

SONUÇ *575*

KAYNAKÇA *587*
Kitaplar *587*
Makaleler *606*
Süreli Yayınlar *614*
Elektronik Kaynaklar *615*

EKLER *617*
EK 1: Mustafa Sabri Efendi'nin Eserleri *619*
EK 2: Mustafa Sabri Efendi'nin Makaleleri *623*
EK 3: Mustafa Sabri Efendi Hakkında Yapılmış Çalışmalar *638*

Dizin *651*

Kısaltmalar

AÜEHFD	Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Dîvân	*Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SBF	Siyasal Bilgiler Fakültesi

Editör Sunuşu

İslam Medeniyeti Araştırmaları (İMA) dizisi kapsamında İslam düşüncesinin ve İslam ilimler tarihinin farklı meselelerine ve dönemlerine ışık tutmayı hedefleyen eserler yayımlanmaktadır. Bu dizinin alt dizilerinden biri olan Modernleşme Sürecinde İslami İlimler ve İslam Düşüncesi, son bir buçuk asır boyunca özellikle İslami ilimler kapsamında tartışılan meseleler, bu meseleler etrafında görüşlerini ortaya koyan müslüman düşünür ve ilim adamları ve İslami hareketleri araştırma konusu edinmekte ve ilgili çalışmaları gündemine almaktadır. Bu çerçevede daha önce Osmanlı son döneminin önemli düşünürlerinden Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Babanzade Ahmed Naim Efendi'nin bazı eserleri ile çağdaş İslami hareketlere ve M. Reşid Rıza'nın hukuk düşüncesine dair birer çalışma bu alt dizi kapsamında yayımlanmıştı. Elinizdeki kitap ise yine Osmanlı son dönemi düşünürlerinden Mustafa Sabri Efendi'nin kelam alanına giren görüşlerini ele almaktadır.

Osmanlı'nın son şeyhülislamlarından biri olan Mustafa Sabri Efendi, ülkemizde daha çok siyasi görüşleri ve muhalefeti ile gündeme gelmiş, öte yandan onun düşüncesinin en önemli yönünü teşkil eden kelamî görüşleri ise gereken ilgiyi görmemiş yahut çok fazla tanınmamıştır. Son yıllarda yüksek lisans ve doktora düzeyinde yapılan çalışmalarla bu eksiklik bir ölçüde giderilmiş olmakla birlikte, geçen asrın (14./20. yüzyıl) en önemli kelamcılarından biri olan M. Sabri Efendi'nin en önemli eseri Türkçe'ye çevril(e)mediği gibi, görüşleri de şimdiye kadar Türkçe literatürde yeterli bir yer edinememiştir. Oysa şeyhülislam, İslam düşünce geleneğine dayalı ilmî bir duruşla, modern Batı felsefe ve bilim düşüncesini varlık ve bilgi teorisi düzeyinde inceleyen ve eleştiriye tabi tutan az sayıdaki kelamcı arasında yer almaktadır. Ortaya koyduğu eserleri ve görüşleriyle de kelam ilminin yeni dönemine yön verenler arasındaki yerini almıştır. Esasen İslam âleminde ve İslam medeniyeti bakış açısıyla modern felsefe ve bilim düşüncesine dair bir değerlendirme, mukayese, tenkit ve tenkih yapılacaksa ve Batıcıların taklidçiliğini yahut sistem içi eleştirilerin naklini aşan ciddi bir hesaplaşmaya girilecekse başta M. Sabri Efendi olmak üzere geçen asırda yaşamış önemli düşünürlerin bıraktığı yerden devam etmek daha isabetli olsa gerektir.

M. Sabri Efendi'nin ele aldığı konuları tartışmacı bir üslupla ve genişçe yazması ve görüşlerini serdetmede standart bir konu tertibi gözetmemesi, onun eserlerini okumayı zorlaştırıcı bir husus olduğu gibi, görüşlerinin hülasa edilmesini de gerekli kılmaktadır. Sabri Efendi'nin hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında gerek Mısır'da gerekse A.B.D.'de doktora çalışmaları yapılmışsa da bunlar manidar bir şekilde yayımlanmamıştır. Elinizdeki çalışmadan önce düşünürümüzün eserlerini ve görüşlerini derli toplu inceleme konusu edinen ve Arapça olarak yayımlanan önemli iki eser, Suudi Arabistan'lı bir araştırmacı tarafından yazılmıştır. Ancak söz konusu eserler, kıymetli olmakla birlikte, şeyhülislamın kelamî görüşlerini ayrıntılı ve derinlemesine ele alma noktasında yeterli değildir. Bu noktadan bakıldığında elinizdeki kitap konuyla ilgili şimdiye kadar yapılmış en kapsamlı çalışma durumundadır.

Osmanlı son dönemi âlimleri içerisinde muhafazakâr ve gelenekçi bir anlayışı temsil eden M. Sabri Efendi, kelamî görüşleri noktasında istiklal sahibidir ve geleneğe bağlı oluşu, onu geçmişteki düşünürleri de ilmî tenkit süzgecinden geçirmekten alıkoymaz. Zaten İslam ilimler tarihinde geleneğe bağlılık, ancak ilmî tenkit ve tahkik sürecine dahil olmakla gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında günümüzde ilmî geleneğin taşıdığı birikime ve özellikle usuleyne vâkıf olmaksızın düşünce ortaya koymaya çalışanlar, ilim ve düşünce hayatımızda önemli bir gelişmeye vesile olmaktan ziyade zihnî kargaşaya ve sathileşmeye yol açmakta, çok önceleri düşünülmüş ve tartışılmış olandan habersiz yahut onu fehmetmeksizin, bir şeyler keşfetmenin heyecanıyla tutarsızlık ve aşırılıklara düşebilmektedirler. Öte yandan gelenekten gelen ilmî birikime sahip olmak, yine M. Sabri Efendi örneğinde olduğu üzere mesail düzeyinde kelam ilminde tecdidi engellememiş, bilakis bilinçli bir tercihte bulunma imkanı vermiştir.

Bu çalışmanın M. Sabri Efendi'nin daha önemli olan ilmî yönüyle gündemimize girmesine vesile olacağını umuyoruz. Şeyhülislamın nisbeten erken bir dönemde ve Batılı düşünürlerin görüşlerine dolaylı kaynaklar üzerinden erişerek ortaya koyduğu görüş ve tespitlerinde bir takım eksiklik veya hatalar söz konusu olabilir. Ancak bu, onun gayretindeki, aklî ve ilmî istiklalindeki büyüklüğüne gölge düşürmez. Modern felsefe ve bilim kadar vahdet-i vücud konusundaki görüşleri de yeni tartışmaları ve araştırmaları tetikleyecek bir potansiyele sahiptir. Bu hem müteahhir dönem İslam düşünce mirasını hem de modern felsefe ve bilim mirasını ciddî bir değerlendirmeye tabi tutma ve İslam düşüncesinin yeniden inşasına katkıda bulunma noktasında önem arzeder.

Tuncay Başoğlu

Önsöz

Osmanlı'nın son dönemlerinde yetişmiş önemli ilim ve siyâset adamlarından biri olup kısa sürelerle de olsa dört kez Şeyhülislâmlık makamını ihrâz etmiş bulunan Mustafa Sabri Efendi, gelenekçi ve muhafazakâr bir dünya görüşüne sahip önemli bir düşünürdür. Batı dünyasının İslâm âlemini her yönden kuşatma altına aldığı bir dönemde bir kısım müslüman âlim ve aydının ortaya koyduğu modernist düşünceye en ciddî tepkiyi gösteren kişilerin başında gelen Mustafa Sabri Efendi, birçok farklı konuda düşüncelerini beyan etmekle birlikte genelde itikâdî sahada görüşler ortaya koymuş ve mücadelesini bu alanda sürdürmüş bir âlimdir. Bu sebeple son dönemin önde gelen kelâm âlimleri arasında yer almaktadır.

Mustafa Sabri Efendi hakkında çeşitli düzeyde çalışmalar yapılmış olmakla birlikte onun düşünce dünyasını kapsamlı bir şekilde inceleyen Türkçe bir çalışma olmadığı için, bu çalışmada onun görüşlerini ve zihin dünyasını etraflıca ortaya koymaya gayret ettik.

Marmara Üniversitesi'nde 2014 yılında tamamladığımız "Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi" başlıklı doktora tezimizin kitaplaştırılmış hali olan bu çalışmamızda bazı ilave ve değişikliklere de gittik. Bu çerçevede tezimize giriş sadedinde Mustafa Sabri Efendi hakkında yapılmış çalışmaları ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız bölümü oldukça sınırlı bir hale getirip, ilgili çalışmaları kitabımızın sonunda oluşturduğumuz ek kısmında, yeni yapılmış çalışmaları ilave ederek toplu bir şekilde aktardık. Müellifin aynı zamanda önemli bir kanaat önderi olması münasebetiyle muhtelif gazetelere yazmış olduğu makalelerin isimlerini de bir araya getirip ek bir bölüm halinde toplu bir şekilde sunduk. Diğer yandan tezimizde yer verdiğimiz onun yaşadığı döneme ait sosyo-kültürel atmosfer, daha önce çeşitli eserlerde detaylı bir şekilde incelendiği için onu kitabın içerisine dahil etmedik. Sadece Mustafa Sabri Efendi'yi doğrudan ilgilendiren hususları hayatını anlattığımız kısımın içerisine dercetmekle yetindik. Yine onun özellikle siyasi vechesine temas ettiğimiz bölümde kısaltmalara giderken bunun yerine kendisinin ilmi ve fikri kimliğine yönelik daha güçlü vurgular yapmaya çalıştık.

Genel anlamda konu başlıklarını azalttığımız gibi, bazılarını da daha muhtasar bir şekilde ifade etmeye çalıştık. Bir bölümünün ise yerlerini değiştirdik. Yine tezimizde nispeten tekrar mahiyetinde değerlendirilebilecek kısımları çıkarmaya ve birbiriyle bağlantılı bölümleri aynı konu başlığı altında toplamaya gayret gösterdik. Tezimizde kullandığımız dipnotlarda yer alan bilgilerin bir bölümünü dışarıda bırakırken, duruma göre bir kısmını da ana metnin içerisine kaydırdık. Buna karşılık metinde bulunan malumatların bir kısmını da dipnot bilgisi haline dönüştürdük.

Kitabın giriş bölümünde onun hayatı, ilmi-fikrî kimliği ve eserleri hakkında bilgi verdik. Birinci bölümde Mustafa Sabri'nin bilgi ve din anlayışı bağlamında onun İslâm'daki bilgi kaynaklarına, genel anlamda dine bakışına, İslâm ile diğer semâvî dinler arasında yaptığı mukâyeseye ve dinî ilimlere yönelik değerlendirmelerine yer verdik. İkinci bölümde onun Allah'ın zâtı ve hakikati ile Allah-âlem münasebeti etrafında ortaya koyduğu görüşleri ele aldık. Bu konularla ilgili çeşitli düşüncelere yönelttiği eleştirilerini, isbât-ı vacip, kazâ-kader, ilâhî fillerin ta'lîli ve iman-amel ilişkisi gibi konulara yönelik bakış açısını inceledik. Üçüncü bölümde nübüvvet, âhiret ve diğer sem'iyyât konularıyla ilgili görüşlerini ele aldık. Bu çerçevede, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden ziyade deha boyutunu öne çıkaranlara yönelik eleştirilerine; ayrıca Hz. Peygamber'in kevnî mûcizeleri ile diğer bir kısım mûcizeler, âhirette tekrar dirilme (ba's), cehennem azâbının ebedîliği, melekler ve şeytan konularında klasik İslâm düşüncesinde yer almayan yorumlarda bulunanlara yönelik eleştirilerine temas ettik. Son olarak kitabımızın dördüncü bölümünde ise Mustafa Sabri'nin inanç konularındaki görüşleriyle bağlantılı olarak düşünülebilecek olan siyaset ve sosyal hayatla ilgili üç konuya yer verdik: Din-devlet ilişkileri, milliyetçilik ve kadının konumu.

Çalışmamızda ağırlıklı olarak Mustafa Sabri Efendi'nin *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn* adlı dört ciltlik eserinden yararlanmakla birlikte, onun diğer eserlerinden ve ulaşabildiğimiz kadarıyla muhtelif gazete ve dergilerde yayımlanan makalelerinden de istifade ettik. Bunun dışında onun hayatı ve görüşleri ile yaşadığı dönem hakkında bilgi veren kaynaklardan da yararlandık. Mustafa Sabri'nin eleştirel bir uslûba sahip olduğu ve görüşlerini de çeşitli kimselere getirdiği eleştiriler çerçevesinde serdettiği bilinmektedir. Bu sebeple tenkit yönelttiği zevâta nisbet ettiği görüşleri ulaşabildiğimiz kadarıyla kaynağından göstermeye çalıştık. Ayrıca Mustafa Sabri'nin kendi görüşünü ispat sadedinde atıfta bulunduğu ve yararlandığı kaynakları da ortaya koymaya gayret ettik.

Son olarak çalışmamızın, konu itibariyle çok geniş bir alanı kapsamına almakla beraber, büyük buhrânların, fikrî kargaşaların, çeşitli yönetim değişikliklerinin yaşandığı bir devre şâhitlik eden ve çok önemli bir kelâm âlimi olan Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin dinî düşüncesini bir bütün olarak tanıtması; onun dinî esasları savunma yöntemini ve yeni meselelere getirdiği çözümleri topluca sunması bakımından önemli bir boşluğu dolduracağını umuyoruz.

Son olarak elinizdeki kitabın kaynağı durumundaki tezimizin yazılması ve tashihi noktasında çok ciddi katkıda bulunan değerli hocam Prof. Dr. Metin Yurdagür'e, araştırma konusunun tespiti hususunda önemli katkıları bulunan ve bize yol gösteren hocam Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'a, kıymetli görüşleriyle ufkumuzu açan Prof. Dr. Ali Durusoy'a ve tez savunması esnasında değerli görüşleriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Caner Taslaman ve Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru hocalarımıza teşekkürü bir hakşinaslık görevi bildiğimi belirtmek isterim. Ayrıca ilim yolculuğunda bizlere çok değerli katkılar sunan tüm hocalarıma, anne-babama ve aile büyüklerime de şükranlarımı sunarım. Ayrıca tezin kitaplaştırılması safhasında ciddi emek veren Doç. Dr. Tuncay Başoğlu'na ve Klasik Yayınevi çalışanlarına da hassaten teşekkür ederim.

Giriş

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A. İlgili Kaynaklar ve Çalışmalar

Batı dünyasının İslâm coğrafyasını siyasî, ekonomik ve kültürel alanlarda etkisine aldığı dönemlerde ulemâ kendisine değişik pozisyonlar belirlemiş, kimisi Batı dünyasının fikirlerini İslâmî ilimlerle uyumlu hale getirme çabalarına girişmiş, kimisi de bu yeni akımlar karşısında muhafazakâr bir çizgi izleyerek İslâmî hassasiyeti ön planda tutmuştur. İşte İslâm dünyasında yaşanan böylesi bir dönemde kendisine yöntem olarak gelenekçi-muhafazakâr çizgiyi seçmiş, Batı'dan gelen fikir akımlarına karşı görüşlerini bu yöntem üzerinden ortaya koymuş olan kişilerden biri de Mustafa Sabri Efendi'dir.

Devrinin önemli ilim, fikir ve siyâset adamlarından biri olan Mustafa Sabri Efendi, hayatı, siyâsî görüşleri, eserleri ve ilmî düşünceleri açısından çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Hakkında monografiler kaleme alınmış, onunla ilgili olarak genellikle yüksek lisans düzeyinde araştırmalar yapılmış, eserleri üzerinde tercüme ve neşir çalışmaları gerçekleştirilmiş, onu çeşitli yönlerden inceleyen bilimsel makaleler yayımlanmıştır.

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi hakkında monografik mâhiyette hazırlanan eserlerin başında, Tevfik İslâm Yahyâ'nın *Şeyhülislâm Mustafa Sabri* (Kahire: Mektebü Alba Press, 1996); Müferrih İbn Süleymân el-Kavsî'nin[1] *eş-Şeyh Mustafâ Sabrî ve mevkifuhû mine'l-fikri'l-vâfid*

1 Müferrih İbn Süleyman İbn Abdullah el-Kavsî, Riyad'da bulunan İmam Muhammed İbn Suûd İslâm Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde *eş-Şeyh Mustafâ Sabrî ve mevkifuhû mine'l-fikri'l-vâfid* adlı çalışmasıyla yüksek lisansını, *el-Menhecü's-selefî ve'l-mevkifu'l-muâsır minhu fi'l-bilâdi'l-Arabiyye* adlı çalışmasıyla doktorasını yapmıştır, bk. *Mevku Müferrih Süleyman Abdullah el-Kavsî*, http://faculty.imamu.edu.sa/cil/msalqosi/Pages/default_01.aspx. Müellifin doktora çalışması, Ahmet İyibildiren tarafından *Selefilik: Tanımı,* ➥

(Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1418/1997) *ve Mustafa Sabrî el-müfekkirü'l-İslâmî ve'l-âlimü'l-âlemi ve Şeyhülislâm fi'd-Devleti'l-Osmâniyye sâbıkan* (Dımaşk: Dâru'l-kalem 1427/2006) adlı çalışmaları gelir. Kavsî'nin iki eserinden ilki Mustafa Sabri Efendi'nin hayatı ve eserleri yanında onun bir kısım ilmî görüşlerini incelerken, ikincisi ise yine onun hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermektedir. Muhammed Beşir Beşir'in *Farklı Yönleriyle Mustafa Sabri Efendi* (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2013) adlı çalışması ise Şeyhülislâm ile ilgili olarak Türkçe kaleme alınmış bir eser olması açısından önemlidir.[2]

Yapılan çalışmalarda Mustafa Sabri Efendi'nin hayatı, ilmî görüşleri, siyâsî tutum ve davranışları ele alınmıştır. Ancak kanaatimizce bunların hiçbiri bizim kitabımızda incelemeyi planladığımız tarzda, onun düşünce sistemini ve dini savunma yöntemini bütünüyle ortaya koymamaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı bizim alanımız dışında kalan, Mustafa Sabri Efendi'nin siyâsî hayatı ve fıkhî görüşleri gibi konulara temas etmiş, bir kısmı da ya bir konunun ya da ona ait temel eserlerin incelenmesi itibariyle dar bir alana tahsis olunmuştur. Onun kelâmî ve itikâdî görüşlerine yönelik hazırlanmış yüksek lisans düzeyindeki çalışmalarda ise, Mustafa Sabri'nin *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn* adlı dört ciltlik en önemli eseri yeterince incelenmemiştir. Dolayısıyla bize göre önceki çalışmalarda Mustafa Sabri Efendi'nin dinî anlayışı sistemli bir şekilde ortaya konulamamıştır. Biz, söz konusu çalışmalardan farklı olarak, Şeyhülislâm'ın özellikle yukarıda zikrettiğimiz *Mevkıfu'l-akl* adlı eserini temel almak sûretiyle, onun dinî meselelerde, özellikle de kelâmî alanda ne tür görüşlere sahip olduğunu, Batı kaynaklı yeni problemlere karşı nasıl bir çözüm arayışı ve savunma anlayışı geliştirdiğini, Batı'dan gelen fikirlerden etkilenerek bu meseleleri değerlendiren müslüman aydınlara karşı ne tür yaklaşımlar sergilediğini ve bunlara ne gibi cevaplar verdiğini ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken, onun itikâdî ve kelâmî konuları doğrudan ve dolaylı olarak ilgilendiren görüşlerini sistemli ve geniş bir şekilde ele aldık. Mus-

Tarihi, Alanları, İlkeleri ve Özellikleri adı altında Türkçe'ye çevrilerek (İstanbul: Guraba Yayınları, 2010) yayımlanmıştır.

2 Mustafa Sabri hakkında billgiler sunan çalışmalara ulaşmak için kitabımızın "Mustafa Sabri Efendi Hakkında Yapılmış Çalışmalar" başlıklı ek bölümüne bakılabilir.

tafa Sabri Efendi'nin Kur'ân'ın tercüme edilmesi, din-devlet ayrımı, hilâfet, ictihâd, Türkiye'de oluşturulan modern hukuk ve kanunlar, toplumda kadının konumu ve milliyetçilik gibi kelâm ilmini dolaylı şekilde ilgilendiren konulara getirdiği dinî-felsefî mâhiyetteki yorumlarını da, onun dinî düşünce sisteminden izler taşıdığı mülahâzasıyla, kitabımıza yansıtmaya çalıştık.

Kitabımızdaki konuları araştırırken sadece bizim için en önemli eser durumunda olan *Mevkıfu'l-akl* adlı çalışmasını incelemekle yetinmeyerek, Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin alanımızla ilgili diğer eserlerini ve onun çeşitli mevkûtelerde Türkçe ve Arapça olarak yayımlanan muhtelif makalelerini de inceledik.

B. Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatı, İlmî ve Siyâsî Yönü

1. Hayatı

Mustafa Sabri Efendi, 12 Rebîülevvel 1286'da (22 Haziran 1869) Tokat'ta dünyaya gelmiştir.[3] Kendisi de bir eserinde Anadolu'nun göbeği Tokat'ta doğduğunu, ana-babası ve atalarının öz be öz Türk soyundan olduğunu ve asırlardır Anadolu'da yaşadıklarını ifade etmiştir.[4] Yine kendi aktarımına göre tam künyesiyle birlikte isim zinciri, Tokatlı Mustafa Sabri b. Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî şeklindedir.[5] İsmi, genellikle ilim adamları için kullanılan "Efendi" tabiriyle "Mustafa Sabri Efendi"; ihrâz ettiği makam itibariyle de "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi" şeklinde anılmıştır.

Mustafa Sabri Efendi'nin babası ulemâdan Ahmed Efendi'dir.[6] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm* adlı eserinin mukaddimesinde, şükranla yâd ettiği babasını, "kendisinin yetişmesi yolunda büyük gayretler gösteren ve onun âlim olmasını en çok arzu eden bir kişi olarak" tavsif etmektedir.[7] Babasının, kendisini 22 yaşında henüz çok

3 Bk. Yusuf Ş. Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, XXXI, 350-353; Ebû'l-Ûla Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 350; İbnülemîn Mahmûd Kemal, *Son Asır Türk Şâirleri*, IV, 2183; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 116.

4 Mustafa Sabri, *Hilâfetin İlğasının Arka Planı*, s. 155.

5 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 68.

6 İnal, *a.g.e.*, IV, 2183; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 254; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 116.

7 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 5.

genç yaşta müderris olup talebelere ders okuttuğunu görünce, "Ben, bunun biraz daha okumasını isterdim. Çok çabuk hoca olmuş..." dediğini aktaran Mustafa Sabri,[8] annesini ise "her hayırlı işte âdeta babasıyla yarışan ve ilim yolunda kendisine çok destek olan sâliha bir kadın olarak" anmaktadır.[9]

Eşi, kendisinden ilim tahsîl ettiği Meşîhât-ı İslâmiyye ders vekili[10] Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi'nin (1252-1329)[11] büyük kızı Ulviye Hanım'dır.[12] Bu evlilikten Sabiha ve Nezahat adlı iki kız, İbrahim Sabri isimli bir erkek çocuğu dünyaya gelmiştir.[13] Mustafa Sabri Efendi'nin en büyük çocuğu olan İbrahim Sabri hayatını, babasıyla birlikte mücadele içerisinde geçirmiştir. Şâir ve edîp olan İbrahim Sabri, Bingazi'de üniversitede Edebiyat hocalığı yapmış ardından Mısır'da İskenderiye Üniversitesi'nde çalışmış, 1983 yılında Londra'da vefât etmiştir.[14]

İlk tahsîlini memleketi Tokat'ta yapan Mustafa Sabri hıfzını da burada tamamlamıştır.[15] Kendisinin belirttiğine göre Tokat'ta Zülbiyezâde Ahmed Efendi'den;[16] Kayseri'de Divriğili Mehmed Emin

8 Ali Ulvi Kurucu, *Hatıralar*, II, 51.

9 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 5.

10 Ders Vekilliği; Şeyhülislâmların ders verdiği Beyazıt Medresesi'nde, bu vazifeyi vekâleten ifâ etmek üzere kibâr-ı müderrisîn arasından tayin edilen zâta verilen bir unvândır. Sonraları medreselerde tedrîsât ve talebeye nezâretle mükellef resmî memur mevkiinde kalmış olan bu kişilerin görevi Osmanlı'nın son günlerine kadar devam etmiştir, bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 428.

11 Gümülcineli Ahmed Asım Efendi, H. 1252 yılında Gümülcine'nin Terziviran köyünde dünyaya gelmiştir. Köyündeki tahsîlinden sonra 1262'de İstanbul'a gelmiş, Fatih dersiâmlarından Karînâbâdî Abdurrahman Efendi'den icâzet almış, 1279'da Fatih'te 27 yaşında dersiâmlığa başlamış, 1282'de Huzûr Dersi muhâtaplığına kabul edilmiş, 1292 yılında ise Sultan Abdülaziz döneminde söz konusu derslerde mukarrirlik görevine başlamış; 1324'e kadar 33 sene bu görevde bulunmuştur. 1312'de Anadolu, 1315'de ise Rumeli Kazaskerliği pâyelerini ihrâz etmiştir. 4 Recep 1329'da vefat ederek Fatih Türbesi hazîresine defnedilmiştir, bk. Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 147-148.

12 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 5, 2 nr.lı dipnot; Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 350; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 254.

13 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 80-81.

14 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 80; Yusuf Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, s. 615.

15 İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, IV, 2183; Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 350; Mevlânzâde Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 331.

16 Tokat fukahâsından olup Divriğili Mehmed Emin Efendi'den ders alarak icâzet almıştır. Öğrencilerine Râzî'nin mantık ilmine dair *Şerhu'ş-Şemsiyye*'sini okutmuştur, bk. Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 79, 1 nr.lı dipnot.

Efendi'den (ö. 1908)[17] dersler almış, daha sonra İstanbul'a gelerek İstanbullu Mehmed Âtıf Bey ile Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi'ye talebe olmuş,[18] Köse Niyazi Efendi'den kıraat ilmi tedrîs etmiştir.[19] Kayseri'deki hocası Mehmed Emin Efendi'den sarf, nahiv, mantık, meânî, fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsîr, hadis ve kıraât dersleri alan Mustafa Sabri,[20] diğer hocası Ahmed Âsım Efendi'den de çeşitli alanlarda icâzetnâmeler almıştır.[21]

1890 yılında açılan rüûs[22] imtihanına katılan ve üç yüz kişiden otuz kişinin alınacağı bu sınavı altıncı sıradan kazanan[23] ve daha 22 yaşında iken İstanbul'da Fatih Camii'nde müderrislik vazifesine başlayan Mustafa Sabri, burada çeşitli dersleri takrir etmiş ve 50 civarında öğrenciye icâzet vermiştir.[24] Burada 8 yıl kadar görev yapan,[25] ayrıca 1896 yılında Beşiktaş'taki Âsâriye Camii imamlığına getirilen Mustafa Sabri,[26] tedris vazifesinden ayrıldıktan bir müddet sonra 1904'te yeniden müderris olarak atanmıştır.[27] Meclis-i Mebusân'a ilk kez Tokat mebusu olarak girdiğinde kendi terceme-i halini verdiği İbnü'r-Râcî'nin risalesinde Mustafa Sabri'nin bu süreyi 13 yıl olarak zikretmesine bakılacak olursa[28] bu ikinci tedris vazifesini beş yıl sürdürmüştür. Mustafa Sabri

17 Mehmed Emin Efendi, Kayseri fakihlerinden, Dâmâd ismiyle meşhûr, akâid ve mantık ilmine ihtimâm gösteren büyük Türk âlimlerinden biridir, bk. Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 79, 3 nr.lı dipnot.

18 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 5, 2 nr.lı dipnot.

19 Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, XXI, 350.

20 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 254.

21 Mardin, *a.g.e.*, II-III, 350; Mevlânzâde Rıfat, *a.g.e.*, s. 332; Altunsu, *a.g.e.*, s. 254; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990, s. 238.

22 Rüûs; medrese tahsilini bitirip "mülâzım" (medrese tahsilini bitirip icâzet alan kişi anlamına gelir.) bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 612. olanlardan, imtihanda başarılı olanlara verilen berâtın adıdır. Medrese tahsilini bitirenler mülâzım olup isimleri kayıt altına alındıktan sonra, bunlar imtihâna girer ve şayet başarılı olurlarsa rüûsa nail olurlardı, bk. Pakalın, *a.g.e.*, III, 71.

23 Tevfik İslâm Yahyâ, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, s. 23-24.

24 İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, IV, 2183; Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 350; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 254; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 116.

25 Ahmet Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", *İslamî Araştırmalar*, c. VI/ 1, 1992, s. 32.

26 Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, XXI, 350.

27 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 254.

28 Mustafa Sabri bu terceme-i halinde elliyi aşkın öğrenciye icâzet verdiğini de belirtmektedir, bk. İbnü'r-Râcî Nûrî, *Mebusân-ı Kirâmın Terceme-i Hal ve* ➥

Efendi, şeyhülislâm olduğunda onun terceme-i hâlini veren *Alemdâr* gazetesi ise, kendisinin 14 yıl Fâtih medresesinde ders verdiğini ifade etmiştir.[29] Medresetü'l-Vâizîn'de tefsir, Medresetü'l-Mütehasisîn ve Süleymaniye Medresesi'nde hadis müderrisliği de yapmıştır.[30]

Hicrî 1172/1759 yılından itibaren Osmanlı padişahlarının huzûrunda, Ramazan aylarında önceden belirlenmiş bir kısım mütedeyyin ve mütebahhir zevâtın katılımıyla saraydaki ilmî meclis-te münâzaralı bir tarzda ifâ olunan Huzûr,[31] diğer adıyla Huzûr-i Hümâyûn derslerine[32] katılan seçkin kişilerden biri de Mustafa Sabri Efendi olmuştur. O, 1316/1898-99 yılında Huzûr Dersleri Muhâtaplığına getirilmiş, 1332/1913-14 yılına kadar bu görevde kalmış,[33] katılımcıların yaşça en küçüğü olmasına rağmen zekâsının keskinliği ve ilmî kudretiyle II. Abdülhamid'in dikkatini çekmiştir.[34] Mustafa Sabri'nin bizzat kendisi de birçok defa Abdülhamid zamanında huzûr derslerine girdiğini ifade etmiştir.[35] 1318/1900 yılında ise bir anlamda "Özel Kalem Müdürlüğü" hizmeti olarak da değerlendirilebilecek[36] bir görev olan Sultanın kitapçılığı (hâfız-ı kütüb) görevine getirilmiş[37] ve 4 yıl süreyle bu görevde kalmıştır.[38] Bu göreve getirilmesinde kayınpederinin etkili olduğunu ileri sürenler de olmuştur.[39] Bu

Sergüzeştleri, s. 973, Serhat Aslaner, "Mebusân-ı Kirâmın Terceme-i Hâl ve Sergüzeştleri: Meşrutiyet Devrinden Unutulmuş Bir Biyografi Risalesi", *Belleten*, Aralık 2013, c. LXXVII, sy. 280, s. 963-978.

29 "Yeni Vükelâmızın Tercüme-i Halleri", *Alemdâr*, 5 Mart 1335/1919.

30 Sadık Eraslan, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmiyye*, s. 86.

31 Mardin, *Huzûr Dersleri*, I, 13; Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, XVIII, 442.

32 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 860.

33 Mardin, *a.g.e.*, I, 154; Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, s. 268; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Akbulut, a.g.m., s. 32; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 117. İbnülemin Mahmud Kemal İnal ise huzûr derslerine katılımını 1314 olarak verir, bk. İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, IV, 2183.

34 Sadık Albayrak, *Yürüyenler ve Sürünenler*, s. 18; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 85. Mustafa Sabri'nin zekâsının ve hafızasının kuvvetine delalet eden örnek bir anekdot için bk. Ahmet Ergin, "Osmanlının Son Şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi" *Son Asır Ehl-i Sünnet Alimleri*, s. 12-13.

35 Mustafa Sabri Efendi, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 253.

36 Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", s. 615.

37 Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 350; Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, s. 268.

38 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263. Bu görevi esnasında Mustafa Sabri, divan şiiri üzerinde de çalışmıştır, bk. Muhammed Beşir Beşir, *Farklı Yönleriyle Mustafa Sabri Efendi*, s. 14.

39 Mevlânzâde Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 332.

görevi sırasında bir adet altın liyâkat madalyası ve dördüncü rütbeden Osmanlı nişânı (Mecîdî nişân)[40] ile taltîf olunmuştur.[41]

Mustafa Sabri Efendi, Silistre Müftülüğü ve İstanbul Kadılığı'nın idârî işler bölümünde birinci sınıf memûriyet görevlerinin dışında, Hicaz vilâyetinde kadılık görevi yürüten Ahmed Hilmi Efendi'nin yanında Müşâvir-i Sânî unvânıyla da hizmette bulunmuş,[42] ayrıca Tedkîk-i Müellefât-ı Şer'iyye'de azâlık yapmıştır.[43]

Devlet yönetiminde meşveret sisteminin korunması, hükûmetin dinî konulardaki çalışmalarının desteklenmesi, hilâfetin yaşatılması, devlet işlerinin mümkün mertebe şeriata uygun idâre edilmesi, dinî dustûrların halkın seviyesine uygun şekilde aktarılması, dine karşı çıkanların görüşlerinin incelenerek gerçeklerin gün yüzüne çıkarılması ve medreselerin günün şartlarına göre yeniden düzenlenmesi gibi gâyeler peşinde olan[44] ve 1326/1908 senesinde 113 İstanbul âliminin iştirâkiyle Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiyye adı altında kurulan derneğin başkanlığına ittifakla Mustafa Sabri Efendi seçilmiştir.[45] Meşrûtiyetin ilanından hemen birkaç hafta sonra kurulan bu cemiyet,[46] II. Meşrûtiyet ortamında özellikle dinî içerikli sosyal ve siyâsî meselelerde kendine imtiyazlı bir mevki edinmeyi başarıp bu konularda söz sahibi olmuş[47] ve *Beyânü'l-Hak* isimli ilmî bir dergi neşretmeye başlamış, derginin başyazarlığını da Mustafa Sabri Efendi deruhte etmiştir.[48]

40 Mecîdî nişanı, 3 Zilhicce 1268 tarihinde ihdâs olunmuş bir Osmanlı nişanıdır. Sultan Abdülmecid'e nisbetle bu adla anılır olmuştur, bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, s. 428.

41 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 254; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 86.

42 Ali Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Milli Mücadele ve Atatürk İnkılâpları Karşıtı Tutum ve Davranışları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XIII/39, 1997, s. 789.

43 Mustafa Sabri bu görevi Meşrûtiyeti müteâkip deruhte etmiştir. "Yeni Âyân Âzâları", *Vakit*, 18 Mart 1335/1919.

44 Ramazan Boyacıoğlu, "Beyânü'l-Hak'ta Ulemâ Siyaset ve Medrese", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, 1998, s. 52.

45 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 255; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 87.

46 Amit Bein, "'Ulama' and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)", (ed. Meir Hatina), *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, s. 73.

47 Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, s. 221.

48 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Altunsu, *a.g.e.*, s. 255; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 88; Ekrem Bektaş, "Beyânülhak", *DİA*, VI, 34; Halis Ayhan, "Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiyye", *DİA*, VII, 332. İttihadçılar tarafından, bu cemiyetin etkilerinin bertaraf edilmesi için, alternatif olarak dinî-siyâsî faâliyetler yürütmek üzere "Heyet-i İlmiyye" kurulmuştur, bk. Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, s. 65.

Mustafa Sabri Efendi, II. Meşrûtiyet'in ilân edilmesiyle 1908 yılında Tokat'tan mebûs seçilerek Osmanlı Mebûsân Meclisi'ne de girmiş,[49] başlangıçta İttihad ve Terakkî Fırkası içinde yer almıştır.[50] Bu aşamada aynı fırkaya destek veren zevat arasında Manastırlı İsmail Hakkı, Said-i Nursî,[51] Elmalılı Hamdi Efendi, Mehmet Akif ve Babanzâde Ahmed Naim gibi İslâmî kesimden önemli pek çok sima da vardır.[52] Önceleri, Abdülhamid yönetimine son verdikleri için İttihad ve Terakkî Cemiyeti ile orduya teşekkür eden Mustafa Sabri[53] buna uygun olarak Sultan Abdülhamid idaresini kötülemiştir. Bu doğrultuda meşrûtiyet ve hürriyet atmosferinin ortaya çıkışını "mücahidlerin gayretine" bağlamış, Sultan Abdülhamid idaresini ise milletini âdeta esir eden, onları mahv-ı perişan eden ve kendisine düşman addeden bir yönetim olarak nitelemiştir.[54] Yine Abdülhamid idaresini, "hürmet ve itaata layık olmayan bir yönetim", meşrutiyet hükümetini ise "kanûnî bir hükûmet" olarak tavsif etmiştir.[55] Abdülhamid yönetimden düştüğünde onun devrini "münker" bir dönem olarak niteleyen[56] Mustafa Sabri, bir Abdülhamid muhalifi olarak onun hal'edilmesi kararına destek verdikten altı ay sonra bu düşüncesinden pişman olmuş, Abdülhamid'in siyaset sahnesindeki ağırlığının farkına varmış ve onun âdeta bir meclise bedel siyaset yaptığını, çok sonraları itiraf etmiştir.[57]

Kısa zaman içerisinde İttihad ve Terakkî Fırkası'na muhalefetini ortaya koyan Mustafa Sabri, *Beyânü'l-Hak* gazetesinde onlara karşı sesi-

49 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 318, 327; Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 350; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 255-256; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", s. 616; Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 789.

50 Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 789.

51 Caner Taslaman, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslâm*, s. 66.

52 Bütün bu isimler bir müddet sonra bulundukları konumdan dönmüşler ve muhalefet saflarına katılıp halkı ikaz etmişlerdir. Mahir İz, *Yılların İzi*, s. 45.

53 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Kemal H. Karpat, "İfta and Kaza: The İlmiye State and Modernism in Turkey, 1820-1960", *Frontiers of Ottoman Studies*, I, 37.

54 Mustafa Sabri, "Taşrada İrâd Olunmuş Bir Nutuktan", *Beyânü'l-Hak*, II/56, 5 Nisan 1326, s. 1150-1151.

55 Mustafa Sabri, "Taşrada İrâd Olunmuş Bir Nutuktan", *Beyânü'l-Hak*, II/57, 12 Nisan 1326, s. 1164.

56 Ramazan Boyacıoğlu, "II. Meşrûtiyet Döneminde Beyânü'l-Hak Dergisindeki Bazı Görüş ve Düşünceler Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 1999, s. 28-29.

57 Tevfik İslâm Yahyâ, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, s. 31.

ni yükseltmeye başlamıştır. Bu çerçevede Meşrûtiyetin ilanından henüz on sekiz ay geçmeden (21 Rebiülâhir 1328/2 Mayıs 1910) Kanûn-i Esâsî'nin bazı maddeleri hakkında hükümeti uyarmak durumunda kalmasını, bu sistemin doğru dürüst işletilmediğinin bir işareti sayan Mustafa Sabri,[58] sonraki yıllarda yazdığı bir eserinde bu fırkaya dönük birtakım değerlendirmelerde de bulunmuştur. Bunlardan birinde o günlerde meşrûtiyet adı altında aslında bir mutlâkıyet idâresi kurul-

58 Mustafa Sabri, "Meclis-i Mebusân'da Bütçe Müzakerâtı", *Beyânü'l-Hak*, II/58, 21 Rebîülâhir 1328/19 Nisan 1326, s. 1182. Mustafa Sabri, İttihadçıların yaptıkları birtakım uygulamalara karşı tepkisini ortaya koymaktan çekinmemiştir. Bunlardan birisi onların Birinci Dünya Savaşına girerken bunun için cihâd-ı mukaddes ilân etmeleri olmuştur, bk. Mevlânzâde Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı ve Türkiye İnkılâbının İçyüzü*, s. 96-97; Sadık Albayrak, *Yürüyenler ve Sürünenler*, s. 20. Mustafa Sabri, cihâd-ı ekber fetvasının (11 Kasım 1914) Fetvâhâne-i Âlî'de mukayyed ve müseccel olmadığı gibi, fetvânın oluşması için gereken şartlara da hâiz olmadığını savunmuştur. Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, II, 32. Söz konusu fetvâda işin içerisine devlet ismi de katılarak, o fetvânın kendi mâhiyetinden çıkartılıp, onun içerisine "kazâ"nın (hüküm verme) sokulduğunu ve bu mânada fetvânın hâiz olması gereken şartı taşımadığını ifade etmiştir. Mustafa Sabri, "Cihâd-ı Ekber Fetvâsı Hakkında", *Alemdâr*, 21 Kânûn-i Evvel 1334. Mustafa Sabri onlara muhalefetini başka meselelerde de sürdürmüştür. Bunlardan biri de İttihad ve Terakki Fırkası'nın 1916 yılında gerçekleştirdikleri reformlarla şeyhülislâmı kabineden çıkartmaları, şeriat mahkemelerinin Şeyhülislâmlıktan alınarak Adâlet Bakanlığı'na, bütün medreselerin de Meşîhattan alınarak Maârif Bakanlığı'na bağlanmasına karar vermeleri olmuştur, bk. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 450-452. Mustafa Sabri, Şeriyye Mahkemeleri'nin Adliye Nezâreti'ne bağlanmasına en sert tepkiyi verenlerden biri olmuştur. Bu noktada o, sadâret makamına bir tezkire göndererek bu mahkemelerin yeniden Meşîhat bünyesine alınmasını talep etmiştir. Ona göre bu mahkemelerin Meşîhattan ayrılması, İttihad ve Terakki Fırkası'nın dini, devletten ayırma projesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Yakut, *Şeyhülislâmlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 129-130. Nitekim Mustafa Sabri, şeyhülislamlığı döneminde 5 Nisan 1335/1919 tarihli *Vakit* gazetesine verdiği bir mülakatta kendisinin en büyük arzularından ve öncelikli hedeflerinden birinin şer'î mahkemeleri Meşîhat makamına bağlamak olduğunu söylemiştir, bk. "Şeyhülislâm Efendi'nin İzâhâtı", *Vakit*, 5 Nisan 1335/1919. Daha sonra Dâmad Ferîd Paşa'nın üçüncü kabinesinde üçüncü kez şeyhülislâmlık görevine getirildiğinde ise bu mahkemelerin meşîhata bağlanması hususunda sadâret makamına 11 Zilkâde 1337 (8 Ağustos 1335/1919) tarihli bir tezkire yollamış ve bu konuda bir gazeteye mülâkat vermiştir. "Şeyhülislâm Efendi ve Mehâkim-i Şer'iyye", *Tasvîr-i Efkâr*, 14 Ağustos 1335/1919; *Sadık Albayrak, Meşrûtiyet'ten Cumhuriyet'e Meşihat Şeriat Tarikat Kavgası*, II, 248-252. Sonuç itibariyle onun çabalarıyla sonraki aşamada 3 Mayıs 1920'de padişahın irâdesiyle yürürlüğe giren bir kararnâmeye göre, bütün şer'î mahkemeler yeniden Meşîhat makamına bağlanmıştır, bk. Yakut, *Şeyhülislâmlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 130.

duğunu, meşrûtiyetin halkta kendi hürriyetine mâlikmiş gibi bir hava oluştururken, İttihadçılar eliyle aslında çok şiddetli bir mutlâkıyet idâresi sergilendiğini ifade etmiştir. Öte yandan o, tek kişi elinde toplanan mutlâkıyetin, "alçaklar" grubunun elinde toplanan mutlâkıyet idâresinden daha az zararlı olduğunu ifade ederek meşrûtiyet yönetimini elinde bulunduran İttihadçıların idâresine bakışını ortaya koymuştur. Yine ikinci meşrûtiyetin ilanından itibaren geçen sekiz-on sene zarfında memleketin başına gelen sıkıntıların, bir milletin yıkılış târihinin birkaç yüzyılına sığmayacak büyük felâketlerle dolu olduğunu savunmuştur.[59]

Kısa bir aşamadan sonra İttihad ve Terakki Fırkası'ndan kopuş süreci yaşamaya başlayan Mustafa Sabri 21 Şubat 1910'da kurulan Ahâlî Fırkası'nın kurucuları arasında yer almış,[60] 23 Şubat 1910 (10 Şubat 1325) tarihinde İttihad ve Terakki Fırkası'ndan istifa ettiğini *Yeni Gazete*'ye bildirmiştir.[61] Ahâli Fırkası ağırlıklı olarak hocalardan kurulmuş 30 mebûslu bir parti olup çoğunun (Mustafa Sabri Efendi de dahil olmak üzere) Anadolu Türkleri'nden olması ile dikkat çekmiştir.[62] Kendisi de mütâreke döneminin Şeyhülislâmı olarak bir Fransız gazetesine verdiği demeçte, Ahâli Fırkası'nın ağırlıklı olarak Türklerden oluştuğu hususunu ifade etmiştir.[63] Bu fırkaya yönelik kimi tarizleri de gögüslemek durumunda kalan Mustafa Sabri, Ahâlî Fırkasının kurulmasını İttihad ve Terakkî Fırkasının kendi bünyesini temizlemesi olarak gören ve Ahâlî Fırkası mensuplarını mutaassıb kişiler olarak değerlendirenlere karşı çıkarak aralarında kendisinin de bulunduğu Ahâlî Fırkası üyelerinin savunmasını yapmıştır.[64] Yine İttihad ve Terakki Fırkası'ndan ayrılıp Ahâlî Fırkasını kurduktan sonra, bu fırkanın azâlarının iyi niyetinden şüphe duyduğunu, bu fırkaya yeminle girildiğini ifade eden Ahmet Mithad Efendi'ye de cevap veren Mustafa Sabri yemin olayının olmadığını, en azından kendisinin kesinlikle böyle bir

59 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 92.

60 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 234; Rızâ Nûr, *Hayat ve Hâtırâtım*, II, 330; Sina Akşin, *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi 1789-1980*, I, 81; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, s. 238.

61 "İstifâ", *Yeni Gazete*, Numara 537, 10 Şubat 1325/23 Şubat 1310.

62 Rızâ Nûr, *Hayat ve Hâtırâtım*, II, 330. Tarık Zafer Tunaya ise bu fırkanın mebûs sayısını 20 olarak vermektedir, bk. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 241.

63 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 241.

64 Mustafa Sabri, "Fırka-i Ahâlî ve Jön Türk, Osmanischer Lloyd ve La Turquie", *Yeni Gazete*, Numara 541, 14 Şubat 1325, s. 2.

yemin etmediğini belirtmiştir.[65] 1911 yılına kadar faaliyet göstermiş olan fırka bu tarihten sonra Hürriyet ve İtilâf Partisine katılmıştır.[66]

Mustafa Sabri 21 Kasım 1911 tarihinde İttihad ve Terakkî Fırkası'na muhalif olarak kurulan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın da kurucuları arasında yer almıştır.[67] Hüseyin Cahid'in anılarına bakılacak olursa, İttihad ve Terakkî'nin yeni şeyhülislâm olarak Musa Kazım Efendi'yi seçtirmek için uğraşması ve seçtirmesi, aralarında Mustafa Sabri Efendi'nin de olduğu bazı fırka mebusu ulemânın İttihad ve Terakkî Fırkası'ndan kopuşunda etkili olmuştur.[68] Fırkanın Meclis-i Mebûsân Heyeti Reisliğine getirilen İsmail Hakkı Paşa'dan sonra ikinci reisliğe Tokat mebûsu olarak Mustafa Sabri Efendi seçilmiştir.[69] O, Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na girdikten sonra İttihad ve Terakkî Fırkası'na yöneltiği şiddetli eleştirilerle dikkat çekmiş,[70] bu hususta ulemâ arasında en baskın sima olmuştur.[71] Hitâbet ve kitâbetiyle İttihadçıların en çok ürktüğü kişilerden biri olan[72] Mustafa Sabri'nin zekâsı ve ilmî dirâyeti

65 Mustafa Sabri, "Devr-i Sâbıktan Müdevver Devr-i Hâzır Mürâîleri", *Yeni Gazete*, Numara 545, 18 Şubat 1325, s. 2. Bu fırka, medreselerde günümüze uygun fen bilimlerinin okutulması ve Arapça eğitimine özen gösterilmesi gibi ilkelere parti programında yer vermiştir, bk. Akşin, *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi*, I, 81.

66 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 241.

67 Ahmet Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyetinde İnkılâp Hareketleri*, s. 552; Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 263; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Süleyman Kocabaş, *Kendi İtiraflarıyla Jön Türkler Nerede Yanıldı 1890-1918 Hayaller Komplolar Kayıplar*, s. 474.

68 Ahmet Şamil Gürer, "İttihat ve Terakkî'nin Bir "Fırka Şeyhülislâmı" Arayışı ve Musa Kâzım Efendi'nin Şeyhülislâmlığa Getirilişi", *Turkısh Studies*, c. 5/4, 2010, 1192. İçlerinde hem Batıcıların hem de İslâmcıların bulunduğu bu yeni fırkada, siyâsî gerginliğe bağlı olarak, gelenek ve kâidelere bağlı kalan İslâmcı zevât daha çok yer bulmaya başlamıştır, bk. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 201. Fırka, Osmanlıyı oluşturan kavimlerin birliğine (ittihad-ı anâsır) ve mezhep hürriyetine programında yer vermiştir, bk. Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, II, 31.

69 Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, s. 66.

70 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 264; Mevlânzâde Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 333; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 255; Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 790.

71 Amit Bein, "'Ulama' and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)", s. 67.

72 Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, s. 238. Nahid Sırrı Örik de kudretli bir şahsiyet olan Mustafa Sabri'nin, Meşrûtiyet döneminin en güçlü ve dikkate değer sîmalarından biri olduğunu kaydetmiş ve onun 1912 yılında İtalya'nın Trablusgarb'a saldırısı neticesinde sekizinci kez sadarete gelen Küçük Said Paşa ile giriştiği mücadelenin hafızasında yer ettiğini belirtmiştir, bk. Pakalın, *Sicill-i Osmânî Zeyli*, XII, 112.

yanında halk indindeki itibarı da İttihadçıların kendisinden çekinmesine sebep teşkil etmiştir.[73] İttihadçıların, memurların siyâsetle iştigâline yönelik olarak aldıkları tedbirleri ve yaptıkları siyâsî baskıları yeren[74] Mustafa Sabri, öte yandan seçim çalışmaları için fırkası adına camilerde vaazlar da vermiştir.[75]

Meşrûtiyet ortamı içinde mecliste güzel konuşma yapanlardan biri olan Mustafa Sabri Efendi'nin,[76] Meclis-i Mebûsân'da 35'inci madde (Meclis-i Mebûsân'ın feshiyle ilgili madde) dolayısıyla îrâd ettiği yedi saatlik konuşma oldukça dikkat çekmiştir.[77] Mustafa Sabri'nin bu madde hakkındaki konuşması örneğin Meşrûtiyet dönemi aydınlarından biri olan Nüzhet Sabit'i etkilemiş ve bu durum Mustafa Sabri'nin mensubu olduğu Hürriyet ve İtilaf Fırkasına yönelik teveccühü de artırmıştır.[78] Ancak Hürriyet ve İtilâf Fırkası, 1913'teki Bâbıâlî Baskını'ndan kısa bir süre önce dağılmaya başlamış ve pek çok idâre heyet azâsı istifa etmiştir. Böyle bir konumda yeni bir kongre ve idarî yapılanmaya gidilmeksizin yürütülen faaliyetler, fırkanın aralarında Mustafa Sabri Efendi'nin de olduğu bazı önde gelen zevâtını, âdeta bir ihtilâl komitesi olarak göstermiştir.[79] Filibeli Ahmet Hilmi'nin ifadesine bakılacak olursa, eğer İttihadçılar mevcut kabineyi dağıtmak için Bâbıâlî Baskını'nı gerçekleştirmeseydiler, onlardan iki gün sonra İtilâfçı komite, Kâmil Paşa Kabinesi'ni dağıtacak ve aralarında Mustafa Sabri Efendi'nin de bulunacağı Nâzım Paşa liderliğinde bir kabine kuracaklardı.[80] Nitekim Filibeli Ahmet Hilmi (ö. 1914), *Muhalefetin İflâsı* adlı eserinde Mustafa Sabri Efendi'yi komitacılıkla ve bazı mûtedil zevâtın fırkadan koparılmasına zemin hazırlamakla suçlamıştır.[81] Tabii onun bu ithamında siyasi anlaşmazlıkların da olduğu açıktır.

73 Albayrak, *a.g.e.*, s. 20.

74 Albayrak, *Yürüyenler ve Sürünenler*, s. 20.

75 Birinci, *a.g.e.*, s. 135.

76 Rıza Nur (ö. 1942), muallimlik mesleğinin iyi bir hatip olmaya katkı yaptığından hareketle Mustafa Sabri Efendi'nin başlangıçta konuşmalarında çok da başarılı değilken sonraları bu alanda ilerlediğini, meşrûtiyet döneminde ise iyi bir konuşmacı hüviyetine büründüğünü ifade eder, bk. Rızâ Nûr, *Hayat ve Hâtırâtım*, II, 328.

77 Mevlânzâde Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 332.

78 Cüneyd Okay, *Nüzhet Sabit Hayatı-Kişiliği-Fikirleri*, s. 90.

79 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 281; Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, s. 217.

80 Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Muhalefetin İflâsı İtilâf ve Hürriyet Fırkası*, s. 20; Tunaya, *a.g.e.*, I, 278. Kocabaş, *Kendi İtiraflarıyla Jön Türkler Nerede Yanıldı*, s. 415.

81 Ahmet Hilmi, *Muhalefetin İflâsı*, s. 20.

İttihad ve Terakkî Fırkası Bâbıâlî Baskını'yla iktidara geldiğinde, onların en büyük muhaliflerinden biri olan Mustafa Sabri'nin yakalanmasına çalışılmış, bunun için evine baskınlar yapılmıştır. Evi güvenlik kuvvetlerince sarılan Mustafa Sabri, büyük kızının kendisine durumu haber vermesiyle evinin penceresinden atlayarak geceyi yan taraftaki marangozhânede geçirdikten sonra, kıyafet değiştirerek Fener'de bir Rum'un evinde gizlenmiştir.[82] Daha sonra kaçmaya muvaffak olmuş, önce Mısır'a ilticâ etmiş (1913), orada bir müddet kaldıktan sonra, o sıra Avusturya'nın egemenliğinde bulunan Bosna Hersek'e ardından Paris'e gitmiş, oradan da Romanya'ya geçerek Bükreş'te ikamet etmeye başlamıştır.[83] Romanya'da Dobruca'nın Mecidiye kasabasında[84] buradaki Türkler arasında ikamet ederken bir yandan hocalık yaparak geçimini temin etmeye çalışmış, bir yandan da Türkçe gazetelere yazılar yazmıştır.[85]

Osmanlı Devleti'nin müttefiki olan Almanya'nın I. Dünya Savaşı'nda Romanya'yı işgali ve Alman ve Türk askerlerinin Bükreş'e girmeleri (6 Aralık 1916) üzerine İttihadçılar Mustafa Sabri Efendi'yi yakalamışlar ve kendisini bir müddet orada hapsettikten sonra Türkiye'ye getirip Bilecik'e sürgüne yollamışlardır. Mustafa Sabri Efendi, savaşın Osmanlı'nın hezimetiyle sona erip İttihadçıların 1918 yılında ülkeyi terk etmelerine kadar burada[86] yaklaşık bir buçuk sene sürgünde kalmıştır.[87]

İttihatçı liderlerin artık yavaş yavaş ülkeyi terketmeleri arefesinde imzalanan Mondros Mütârekesi'ni (30 Ekim 1918) takiben Mustafa Sabri Efendi yeniden sesini duyurmuş, 17 Kasım 1334/1918 tarihli bir gazete yazısında olayların kendilerini haklı çıkardığını ve kendilerinin ne kadar çok acı yaşadıklarını, ancak Hürriyet ve İtilâf'ın ölmeyip faaliyete geçmeye hazır olduğunu ifade etmiş, beş gün sonra da fırka merkezinin taşındığı yeri belirterek merkez ve taşra şubelerinin faaliyete geçmesi ve yeni şubeler kurulmasında gerekli mühür ve programları

82 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 255.
83 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 136.
84 Mustafa Sabri, "Dâmad Ferîd Paşa Kabinesinin Teşekkülü", *Vakit*, 5 Mart 1335/1919.
85 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, s. 219.
86 Kavsî, *a.g.e.*, s. 136.
87 Amit Bein, "'Ulama' and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)", s. 82.

elde etmek için merkez-i umûmiyeye mürâcaat edilmesi gerektiğini bildirmiştir.[88] Öyle anlaşılmaktadır ki, Mustafa Sabri Efendi Hürriyet ve İtlaf Fırkası'nın en önemli figürlerinin başında gelmektedir. Nitekim onun hem fırkanın kurucularından biri olması, hem de İttihad ve Terakkî Fırkası'nın Bâbıâli Baskını'yla iktidârı ele aldığında kendisinin yakalanmasına çalışılacak kadar bu fırkaya şiddetli hücumlarda bulunması, onun Hürriyet ve İtilâf Fırkası içindeki konumuna dair ipuçları sunmaktadır.[89] Nitekim kendisini, fırkasına taassup derecesinde bağlanmakla itham edenler olmuştur.[90]

Öte yandan Mustafa Sabri Efendi'nin, aynı dönem zarfında bu siyasi faaliyetlerinin yanında ilmi akitiviteler içerisinde de yer aldığı görülmektedir. Nitekim o, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde hem devlette hem de İslâm âleminde ortaya çıkan bir kısım dinî meselelerin halli ve İslâm'a yapılan hücumların gereğince cevaplandırılması için, Sultan V. Mehmed Reşâd'ın iradesiyle Musa Kâzım Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde 12 Ağustos 1918'de kurulan ve 1922'ye kadar dört yıl faaliyet gösteren Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye[91] adlı kuruma, 18 Kasım 1918 tarihinde tayin olunmuş[92] ve bu kurumun azâlarından biri olmuştur.[93] Bu yüksek dinî müessese, Şeyhülislâmlığın emrinde ona yardımcı olacak bir tarzda faaliyet göstermek üzere kurulmuştur.[94] Bu süre içerisinde 26 kişi azâ olarak bu kuruma tayin olunmuştur.[95] Bu azâlar, dinî ve ilmî makâleler neşrederek Müslümanları aydınlatmaya ve İslâm'a yapılan hücûmlara karşı cevaplar vermeye çalışmışlardır.[96] Ayrıca Mustafa Sabri Efendi yine 1918 yılında, 25 Aralık tarihinde Süleymâniye Medresesi Hadîs-i Şerîf müderrisliğine de tayin olunmuştur.[97]

88 Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, I, 179.
89 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 255.
90 Biren, *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Mütareke Anıları*, II, s. 158.
91 Sadık Albayrak, "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye", *DİA*, VIII, 506.
92 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Altunsu, *a.g.e.*, s. 255.
93 İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, IV, 2183; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 117; Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", s. 616.
94 Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, II, 30.
95 Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi*, s. 125.
96 Albayrak, *a.g.e.*, s. 167. Bu kurula üye olduğu süre içerisinde Mustafa Sabri'nin, kurumun neşriyâtından herhangi bir makalesi yayımlanmamıştır, bk. Zekeriya Akman, *Osmanlı Devleti'nin son döneminde bir üst kurul Dârü'l- Hikmeti'l-İslâmiye (1918-1922)*, s. 129.
97 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 255; Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", s. 616; Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 790.

Siyasî ve ilmi faaliyetlerini birlikte yürütmeye devam eden Mustafa Sabri Efendi, Hürriyet ve İtilâf Partisi'nden Ocak 1919'da Tokat mebûsu olurken[98] 15 Şubat 1919'da kurulan Cemiyet-i Müderrisîn'in ilk yönetim kurulunda ise bu cemiyete başkan seçilmiştir. Kendisine, ikinci başkan olarak İskilipli Âtıf Efendi (ö. 1926) eşlik etmiş, daha sonra bu müesesese Teâlî-i İslâm Cemiyeti adını almıştır.[99] Tâhiru'l-Mevlevî'nin (ö.1951) hâtıralarına bakılacak olursa, İstanbul hükûmetinin hazırladığı fetvâya yeni bir fetvâ ile cevap veren Ankara'ya karşılık, hükûmet, mukâbil bir beyannâme hazırlamak isterken o zamanın Şeyhülislâmı olan Mustafa Sabri, bu iş için en uygun yerin Teâlî-i İslâm Cemiyeti olduğunu düşünmüş, ancak aynı hatıralara göre Tâhiru'l-Mevlevî ve İskilipli Âtıf Efendi bunu onaylamayınca hazırlanan bu beyannâme tüm üyelerin imzasını toplayamamıştır.[100]

Kuşkusuz Mustafa Sabri'nin ulaştığı en yüksek ilmi mevki ise Osmanlı'nın son dönemlerinde dört kez ihraz ettiği Şeyhülislâmlık makamı olmuştur. Sultan Vahdettin, Dâmad Ferîd Paşa başkanlığı altında Hürriyet ve İtilâf ricâli ile ortak bir kabine kurmaya ikna edilince, Mustafa Sabri Efendi, Dâmad Ferîd Paşa'nın bu ilk kabinesine 4 Mart 1919 tarihinde Şeyhülislâm olarak girmiştir. Tamamen bir Hürriyet ve İtilâf kabinesi değilse de, nâzırlarının çoğunun bu fırkaya mensup olduğu[101] kabinenin yemin töreninde -Lütfi Simavi'nin ak-

98 Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 33; Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 790.

99 Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele Mutlakıyete Dönüş (1918-1919)*, I, 319; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Teâlî-i İslâm Cemiyeti", *DİA*, XL, 207.

100 Tâhiru'l-Mevlevî, *Matbuât Âlemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemesi Hâtıraları*, s. 80-81.

101 Tarık Mümtaz Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, s. 113; Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, s. 213; Tevfik Biren, *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Mütareke Anıları*, II, 155; Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, I, 195; Mevlânzâde Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 287-288. Bu dönemle ilgili birtakım bilgiler aktaran Mevlânzâde Rıfat, kitabında, Mustafa Sabri Efendi'ye çok da iyi gözle bakmamakta, onu devlet hazînesinden 5000 lira sürgün tazminatı almak ve Abdülhamid döneminden beri sarayın nimetlerinden faydalanmakla itham etmektedir, bk. Mevlânzâde Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 286-287. Ancak aynı Mevlânzâde, aynı eserinin bir başka yerinde, hazîneden alınan sürgün tazminatını bu sefer on-on beş bin lira olarak göstererek çelişkiye düşmektedir, bk. Rıfat, *a.g.e.*, s. 332. Sonraları yine bu "sürgün tazminatı" meselesi karşısına çıkarılan Mustafa Sabri, bu iddiayı Yunanistan'da iken çıkardığı *Yarın* gazetesinde cevaplandırır. O, bunun bir iftira olduğunu, ilk meşîhat görevinden çekildiğinde bu minvalde yazı yazanları, o zamanın kabine âzâları ve Mâliye Nâzırı'nın ➥

tardığına göre- Sadrazam Dâmad Ferîd Paşa bulunmadığı için kabine üyelerinin başında Mustafa Sabri Efendi yer almıştır.[102] Öte yandan bu kabinenin kuruluşuyla ilgili olarak *Son Sadrazamlar* eserinde, İbnülemin Mahmûd Kemal'ın, Mustafa Sabri'nin ilk Damad Ferîd Paşa kabinesine şeyhulislâm olarak girmesi üzerine onu tebrike giden bir zâtın ağzından aktardığına göre, Mustafa Sabri, o zâta, fırka olarak 15 gün öncesine kadar hükûmeti ele almak gibi bir düşüncelerinin olmadığını, ama bir önceki kabinenin (Tevfik Paşa Kabinesi) kötü yönetimi ve zamanın kritikliği sebebiyle bu görevi almaya mecbur olduklarını söylemiştir.[103] II. Meşrûtiyetle birlikte şeyhülislâmlar kabine üyesi sıfatıyla atanır ve yine kabineye bağlı olarak vazifeden alınır olduklarından[104] Mustafa Sabri de bu şekilde kabineye dahil olmuştur. İzmir'in işgaliyle oluşan kaos ortamı içerisinde 16 Mayıs 1919 tarihinde hükûmetin diğer azâlarıyla birlikte istifa eden Mustafa Sabri Efendi'nin[105] ilk meşîhat görevi iki ay on üç gün sürmüştür.

Mustafa Sabri'nin bu ilk meşîhat görevinde kimi yazarlar onu Ermeni Tehcîri'ndeki tavırları nedeniyle Divân-ı Harb tarafından idama mahkûm edilen Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey aleyhinde fetvâ vermekle itham etmişlerdir. Ancak işin aslı şu şekilde gerçekleşmiştir: Vahdettin temsil etmiş olduğu hilâfet makamında kendisinin vekili olduğu gerekçesiyle Kemal Bey hakkındaki karara yönelik Mustafa Sabri Efendi'den fetvâ istemiştir. Mustafa Sabri, bu işin fetvâ değil kazayı ilgilendiren bir işlem olduğunu söyleyerek başlangıçta bu teklife sıcak bakmamıştır. Sultan "Zeyd yaparsa hakkında idam kararı gerekir mi?" türünde bir fetvâ hazırlayıp onu imza edebileceğini söyleyerek kendisini ikna etmiştir. Bu konuda Sultan'ın da kafası karışıktır. Kendisi kararnâmeyi imzalamıştır, Şeyhülislam'dan da fetvâ istemektedir. Mustafa Sabri Efendi de idamdan (10 Nisan 1919) bir gün sonra (11 Nisan 1919) "Divan-ı Harp tarafından idama mahkûm edilen Kemal'in yargılaması hak ve adalete uygun bir şekilde gerçekleşmiş olduğu takdirde hakkında verilmiş olan idam hükmünün fetvâ varakasında ka-

şahitliğini talep ederek susmaya mecbûr ettiğini ve bu iddianın herzeden başka bir şey olmadığını, bu iftirayı atanların bile bunun arkasında duramamışken şimdi birilerinin (*Müsâvât* gazetesi sahibi Hâfız İsmail) buna tutunmaya çalıştığını söyler, bk. Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 284-285.

102 Lütfi Simavi, *Osmanlı Sarayının Son Günleri*, s. 314.

103 İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, IV, 1725.

104 Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, s. 242.

105 Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, s. 148-149.

yıtlı olduğu gibi şeriat hükümlerine uygun olduğunu arzederim." şeklinde fetvâ vererek, olayı tamamen Divan-ı Harp kararına izafe etmiş ve olaya doğrudan bir fetvâ vermekten kaçınmıştır. Bu mânada Kemal Bey'in idam kararını Mustafa Sabri Efendi'nin fetvâsının bir sonucu olarak görmek veya bu olayda onu müsebbib olarak göstermek doğru değildir.[106]

Mustafa Sabri Efendi, kendisinin de Şeyhülislâm olarak görev aldığı Dâmad Ferîd Paşa'nın bu ilk kabinesinin düşmesi üzerine meşihat makamından ayrıldıktan sonra Âyân[107] azâlığına (senatör) tayin olunmuştur.[108] Şeyh Zeynelâbidin Efendi, Hoca Vasfi Efendi, Nusûsizâde Hoca Mustafa Âsım Efendi ve Elmalılı Hamdi Efendi de Mustafa Sabri Efendi gibi âyân âzâlığına getirilen ulema arasındadır.[109] Ahmet İzzet Paşa, bunların içinde Mustafa Sabri Efendi ile Hoca Vasfi Efendi'yi Âyân üyelerinin en etkili simâları olarak saymıştır.[110] 22 Temmuz 1920'de Sultan Vahdettin'in Sevr Antlaşması'nın şartlarını görüşmek üzere topladığı saltanat şûrasında Şeyhülislâm olarak değil Âyân üyesi sıfatıyla bulunan Mustafa Sabri o günkü şartlar altında bu antlaşmanın imzalanması yönünde oy kullanmıştır.[111] Mustafa Sabri'nin sadece onayda bulunmayıp diğer bazı zevâtla birlikte fikir de beyan ettiği bu toplantıda[112] Topçu Ferîki Rızâ Paşa dışında, şûraya katılanlardan hiçbiri açıkça bu antlaşmayı reddeden bir tavır sergilememiştir.[113]

106 Taha Niyazi Karaca, *Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey Olayı*, s. 281-283; Sacit Kutlu, *Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzyılında Balkanlar ve Osmanlı Devleti*, s. 496.

107 Âyân, siyâsî ıstılahta; âzâsı ümmet tarafından seçilen şûra-yı millete karşılık, âzâsı devlet tarafından seçilen ve azil olunmayan kişilere denilmekte olup bunlardan teşekkül eden meclise de Âyân Meclisi denilmektedir, bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 120.

108 İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, IV, 2183; Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 351; Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 332; Biren, *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Mütareke Anıları*, II, 167; Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 33; Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", s. 617; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 106; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 117.

109 Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 319.

110 Ahmet İzzet Paşa, *Feryadım*, II, 75.

111 İnal, *Son Sadrazamlar*, IV, 2062; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 256; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 264.

112 İnal, *a.g.e.*, IV, 2062.

113 Âli Türkgeldi, *Mondros ve Mudanya Mütarekelerinin Tarihi*, s. 130; İnal, *Son Sadrazamlar*, IV, 2062; Biren, *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Mütareke Anıları*, II, 428; İrtem, *Son Osmanlı Son Saltanat Sultan Vahideddin*, s. 230-231.

19 Mayıs 1919 tarihinde Dâmad Ferîd Paşa'nın ikinci kabinesinde de yeniden Şeyhülislâmlık makamına geçen Mustafa Sabri Efendi, bir öncekine yakın bir şekilde iki ay iki gün kaldığı bu görevinden de 20 Temmuz 1919'da istifa etmiştir.[114] Diğer taraftan Mustafa Sabri Efendi, Sadrazam Dâmad Ferîd Paşa Paris Konferansı'na gittiği 6 Haziran 1919'da sadâret vekâletini de (günümüz Başbakan Vekilliği) üstlenmiştir.[115] Kendisi de bir eserinde bu görevine temas ederek Şeyhülislâm iken Paris Konferansı'na giden Dâmad Ferîd Paşa'ya vekâleten, Meclis-i Vüzerâ'ya başkanlık ettiğini ifade etmiştir.[116] Bir ayı geçen bu vekâlet süresi içinde kabine toplantılarını Kur'ân tilavetiyle sonlandırma âdetini getirmiştir.[117]

Mustafa Sabri bu görevde iken kendisinin de mensubu bulunduğu Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın lideri Sâdık Bey ile anlaşmazlığa düşmüştür. Sâdık Bey'in, kabinede bulunan fırka üyelerinin ya hükûmetten çekilmeleri ya da fırkadan ayrılmalarını istemesi üzerine, Mustafa

114 Yakut, *Şeyhülislâmlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 247; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 92. Mustafa Sabri'nin ikinci kez şeyhülislâmlık görevine getirilişi hakkında çıkan hatt-ı hümâyûn için bk. *Cerîde-i İlmiyye*, Sene 4, sy. 46, Ramazan 1337, s. 1379.

115 İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, IV, 2183; Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 351; Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, s. 189; Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, s. 243; Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 318; Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, I, 320; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 255; Biren, *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Mütareke Anıları*, II, 211, 215; Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", s. 617; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 107; Albayrak, *Yürüyenler ve Sürünenler*, s. 21. Mevlânzâde Rıfat, burada Mustafa Sabri'ye, sadrazam Dâmad Ferîd Paşa'nın yokluğundan istifadeyle sarayı sık sık ziyaret edip dalkavukluk yapmak ve sadrazam olarak Hoca Paşa diye yâd edilmeyi şiddetle arzulamak ithamında bulunur, bk. Mevlânzâde Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 318-319.

116 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 151.

117 Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 117. Mustafa Sabri, sadrazam vekilliğinde bulunduğu sırada kabine üyelerinden Ali Kemal'in istifasını kabul etmiştir, bk. Osman Özsoy, *Gazetecinin İnfazı*, s. 129. Mustafa Sabri bu istifadan sonra çıkan bir kısım ithamlara da *Peyâm* gazetesinde cevap vermiştir, bk. Mustafa Sabri, "Bir İzah", *Peyâm*, 31 Kânun-ı Evvel 1335/1919. Mustafa Sabri, yine kabinedeki istifalar sonrası yaptığı bir açıklamada istifa edenlerin yerine yeni nâzırların atandığını ve herhangi bir kabine buhrânı olmadığını dile getirmiştir, bk. "Sabri Efendi Hazretlerinin Beyânâtı", *Tasvîr-i Efkâr*, 30 Haziran 1335/1919. Bir başka beyânatında ise kabine toplantısından önce bir kabine buhrânı söylentisi çıkarmanın abesle iştigal olacağını söyler, bk. "Şeyhülislâm Efendi'nin Beyânâtı", *Tasvîr-i Efkâr*, 17 Temmuz 1335/1919.

Sabri Efendi'nin başkanlığında toplanan nâzırlar, hükûmetten çekilme yönünde görüş bildirirlerken; Mustafa Sabri, istifayı uygun bulmamış ve Sadrazamın Paris'te bulunması sebebiyle bu istifanın hükûmet buhrânına sebep olabileceğini ifade ederek kendi görüşünü kabul ettirmiştir.[118] Bunun üzerine fırka, nâzırları makama bağlanıp kalmakla suçlarken, Mustafa Sabri Efendi de suçlamayı yapan fırkanın lideri Sâdık Bey'in Meclis-i Vükelâ'ya memur olmayı ısrarla istediğini, nâzırlardan istifa talebinin ise kendisinin Âyân üyesi olamamasından ileri geldiğini söylemiştir.[119] Mustafa Sabri Efendi 17 Temmuz 1919'da verdiği bir demeçte, Dâmad Ferîd istifa etse bile, yeni kabinenin yine onun liderliğinde kurulacağını, Sadrazam döndüğünde, fırka işlerine daha fazla vakit ayırarak onun ve yakınlarının girişimlerini önlemeye çalışacağını ifade etmiştir.[120] Bu olaylar esnasında gazetelere çeşitli mülakatlar veren Mustafa Sabri, bunlardan birinde Dâmad Ferîd Paşa Paris Barış Konferansı'na gittiğinde Sâdık Bey'in hükümeti düşürüp yeni sadrazam olmak arzusuna kapıldığını ifade etmiştir.[121] Mustafa Sabri'nin *İdrâk* gazetesine verdiği beyânatı aynen nakleden *Vakit* gazetesinin aktardığına göre Mustafa Sabri, Sâdık Bey'in bu tutumunu gayr-ı mâkul ve müstebidâne bulmuştur.[122] Mustafa Sabri'nin bu beyanâtına Sâdık Bey'in cevap vermesinden sonra kendisinden yeni bir cevap isteyen muhabire Mustafa Sabri, memleketin nazik durumundan bahisle yeni bir cevap vermeyi doğru bulmadığını belirterek tartışmayı sona erdirmiştir.[123] Bu arada Hürriyet ve İtilaf Fırkasının İstanbul'daki pek çok şubesinden yapılan açıklamada Mustafa Sabri Efendi'nin fırka lideri Sadık Bey ile ilgili verdiği beyânâtı reddedilerek Sâdık Bey'e desteklerinin süreceği ifade edilmiştir.[124] Bir diğer haberde ise Fırkanın taşra şubelerinden çekilen telgraflarda Mustafa Sabri'ye yönelik itimad duygularına karşılık Sâdık Bey'in davranışının

118 Mevlânzâde Rıfat, *a.g.e.*, ş. 320-321; Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, s. 201; Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, I, 375.

119 Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, I, 375; Taha Niyazi Karaca, *Meclis-i Mebusan'dan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne geçiş sürecinde Son Osmanlı Meclis-i Mebusan seçimleri*, s. 90. Rıza Tevfik de hatıralarında bu konuya değinmektedir, bk. Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, s. 81.

120 Akşin, *a.g.e.*, I, 378.

121 "Şeyhülislâm Efendi'nin Beyânâtı", *Akşam*, sy. 295, 17 Temmuz 1335.

122 "Kabine ile Fırkanın Vaziyeti", *Vakit*, 3 Temmuz 1335/1919.

123 "Şeyhülislâm Efendi'nin Beyânâtı", *Vakit*, 5 Temmuz 1335/1919.

124 "Şubelerin Reddiyeleri", *İdrâk*, 5 Temmuz 1335/1919.

kınandığı belirtilmiştir.[125] Bu arada Mustafa Sabri Efendi'yle Hürriyet ve İtilaf Fırkası lideri Sâdık Bey arasında sıkıntı oluştuktan sonraki bir dönemde fırkanın ikinci lideri Gümülcineli İsmail Bey ise, Mustafa Sabri'nin meşîhat dairesinde bulunan bir-iki kişi dışında kimseyi yanına çekemeyeceğini söylemiş ve onu fırkaya ihanet etmekle suçlamıştır.[126] Devrin siyasi atmosferine bakıldığında bu ithamların birtakım politik kaygılarla ortaya konduğu açıktır.

Öte yandan Mustafa Sabri Efendi sadâret vekili sıfatıyla Dâmad Ferîd Paşa'nın İstanbul'a döndüğü 15 Temmuz 1919'da Paris Barış Konferansı Başkanı'na çektiği uzun bir telgrafta, Yunan zulmünden acı bir şekilde bahsetmiş, bu durumun ne İtilâf devletlerinin niyetlerine ne de adâlet duygusuna uymadığına değinerek bu zulmün son bulması için gereken her türlü tedbirin alınacağına dair olan inancını dile getirmiştir. Mustafa Sabri Efendi, en doğru ve Wilson ilkelerine en uygun olan yolun Yunan askerinin derhal Anadolu'yu boşaltması olduğunu bildirmiştir. Bu telgraftan sonra ilgili makamlarca 18 Temmuz 1919'da bir soruşturma kurulu gönderme kararı alınmıştır.[127]

Yine Dâmad Ferîd Paşa'nın 21 Temmuz 1919 yılında kurduğu üçüncü kabinede de Şeyhülislâm olarak görev alan Mustafa Sabri Efendi, bu dönemdeki vazifesinden de 30 Eylül 1919'da istifa etmek sûretiyle ayrılmıştır. Bu meşîhatı da 2 ay 11 gün devam etmiştir[128]. Dâmad Ferîd Paşa'nın kurduğu üçüncü kabinede Şeyhülislâmlık görevi yanında Şûrâ-i Devlet Reisliği'ni de vekâleten yürütmüştür.[129]

Öte yandan Mustafa Sabri'nin üçüncü meşihat görevinde bulunduğu sırada kurucularından biri olduğu Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nda birtakım kırılmalar yaşanmıştır. Yapı itibariyle radikal liberallerin,

125 "Taşra Şubeleri SâdıkBey'in Aleyhinde", *Tasvîr-i Efkâr*, 6 Temmuz 1335/1919.

126 Ayrıca Mustafa Sabri'nin Paris'teki ve Avrupa'daki hayatından bahseden bir risâle hazırlığı içerisinde olduklarını da ilave etmiştir "Hürriyet ve İtilaf Reis-i Sânîsi", *Tasvîr-i Efkâr*, 14 Ağustos 1335/1919.

127 Akşin, *a.g.e.*, I, 464-465. Mustafa Sabri, bu tahkîkâtın Paris Barış Konferansı sorumluluğu altında yapılmasını talep etmiştir, bk. Mustafa Turan, "İstiklal Harbinde 'Müttefikler Arası Tahkik Heyeti' Çalışmaları, Raporu ve Tahkikat Neticesi", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, c. 2/8, 1991, s. 699.

128 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 255-256; Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 790-791; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 92-93.

129 İnal, *Son Sadrazamlar*, IV, 2047; Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, s. 207; Biren, *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Mütareke Anıları*, II, 261-262; Akşin, *a.g.e.*, I, 436.

koyu muhafazakârların, Mutlakıyet-Meşrûtiyet ve Cumhuriyet taraftarlarının, âdeta her kesimden düşüncenin kendisine yer bulduğu bir yapı olduğundan kısa bir süre sonra bu parti dört gruba ayrılmış bu gruplardan birinin başını Mustafa Sabri Efendi çekmiştir[130]. Üçüncü Dâmad Ferîd Paşa kabinesinin kuruluşundan hemen sonra Mustafa Sabri Efendi Hürriyet ve İtilâf Fırkası ile arasını ayırma durumuna geldiği için yeni bir fırka kurma teşebbüsüne girişilmiştir. Adı Muhafazakâr Fırka olması düşünülen bu parti, bazı sebepler yüzünden kurulamayınca[131] Mustafa Sabri Efendi Hürriyet ve İtilâf Fırkası'ndan ayrılanların kurduğu Mûtedil Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın kurucuları arasında yer almıştır.[132] Hürriyet ve İtilâf Fırkası 1919 Beyannâmesi'nde İslâmî herhangi bir esastan bahsetmemekte iken, 1920'de bu fırkadan ayrılarak kurulan Mûtedil Hürriyet ve İtilâf Fırkası, Mustafa Sabri Efendi'nin de tesirleriyle programına özellikle öğretim alanında talebeye dinî ve millî bir terbiye verilmesi maddesini de koymuştur.[133] Ancak sıkıyönetim sebebiyle meclis dışında gelişme imkânı elde edemeyen[134] bu fırka, Mustafa Sabri Efendi'nin son şeyhülislâmlık görevinden sonra iyice unutulmaya mahkûm olmuştur.[135]

Görüldüğü üzere Mustafa Sabri Efendi, Dâmad Ferîd Paşa'nın ardı ardına kurduğu üç kabinede de Şeyhülislâmlık yapmıştır. Üçüncü kabineden sonra hükûmet kurma görevi Ali Rıza Paşa'ya verildiğinde Mustafa Sabri Efendi bu kabinede Şeyhülislâmlık görevi almamıştır, ancak üçüncü kabinenin Mâliye Nâzırı Tevfik Bey'in hâtıralarına bakılacak olursa Sultan Vahdettin, Mustafa Sabri Efendi'yi yine

130 Mevlânzâde Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 326-328.

131 Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, I, 442.

132 Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, II, 32; Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, s. 238; Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, s. 352; Süleyman Kâni İrtem, *Son Osmanlı Son Saltanat Sultan Vahideddin*, s. 113. Fırka adı olarak "Muhafazakarân Fırka" gibi başka bir iki isim daha ortaya atılmışsa da Mûtedil Hürriyet ve İtilaf Fırkası ismi diğerlerine tercih edilmiştir, bk. "Yeni Bir Fırka: Mûtedil Hürriyet ve İtilaf", *Vakit*, 5 Haziran 1336/1920. Bu fırka, Âyân'dan, ilmiyeden, mülkî ve askerî zevâttan, basından, avukat ve tüccârlardan 169 tanınmış kişiyi bünyesinde toplamıştır. İrtem, *Son Osmanlı Son Saltanat*, s. 113. Bu fırka, üyeleri arasında uyumsuzluk olmakla birlikte, kendilerini bir hedefe götürecek ilkelere sahip bir görünüm sergilemiştir, bk. Ahmet Hilmi, *Muhalefetin İflâsı*, s. 32.

133 Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, II, 32.

134 Akşin, *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi*, I, 81.

135 Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, s. 368.

Şeyhülislâm olarak görme arzusundadır.[136] Mustafa Sabri'nin Dâmad Ferîd Paşa'nın 5 Nisan 1920'de kurduğu dördüncü kabinesinde yer almayıp, yerini Dürrizâde Abdullah Beyefendi'ye bırakmasının sebebi, bu kabinede hiçbir siyâsî partiye resmen üye olmayan bir kişinin atanmak istenmesi ve bu yolla Hürriyet ve İtilâf Partisi'ne muhalif gruplardan gelebilecek eleştirilerin önünün alınmak istenmesidir.[137] Halbuki malûm olduğu üzere, Mustafa Sabri Efendi Hürriyet ve İtilâf Partisi'nin kurucuları arasında yer almaktadır. Ancak Sina Akşin'e göre, Mustafa Sabri Efendi üçüncü Damad Ferîd Paşa kabinesindeki üçüncü Şeyhülislâmlık görevinde artık bir Hürriyet ve İtilâf Fırkası mensubu değildir ve muhtemelen Ağustos 1919'da Vasfî Efendi ve Polis Umûm Müdürü Nurettin'le birlikte resmen Hürriyet ve İtilâf Fırkası'ndan çıkartılmıştır.[138]

Mustafa Sabri Efendi'nin son Şeyhülislâmlık görevi ise yine Dâmad Ferîd Paşa'nın kurduğu beşinci kabinede gerçekleşmiştir. Daha önceki meşîhat görevleri gibi bu meşîhatı da kısa bir müddet devam etmiş (1 ay 25 gün sonra), diğer kabine üyeleriyle anlaşmazlığa düşmesinden dolayı, bu görevinden de 25 Eylül 1920'de istifa etmek sûretiyle ayrılmıştır.[139] Mustafa Sabri, Dâmad Ferîd Paşa'nın 31 Temmuz 1920'de kurduğu beşinci kabinede şeyhülislâmlık görevinin yanında Şûrâ-i Devlet Reisliğini[140] bu kez asâleten üstlenmiştir. Bu görev, günümüzün Danıştay Başkanlığı pozisyonuna tekâbül etmektedir.[141]

Mustafa Sabri Efendi'nin son kez şeyhülislamlık makamını ihraz ettiği Dâmad Ferîd'in beşinci kabinesinin içinde başlarında kendisinin (Mustafa Sabri) olduğu bir muhalefet grubu oluşmuş ve bu grup kabinenin değiştirilmesi ve yerine daha güçlü bir icraât sahibi

136 Biren, *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Mütareke Anıları*, II, 292.

137 Yakut, *Şeyhülislâmlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 197.

138 Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, I, 438.

139 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 256; Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 791; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 93; Yakut, *Şeyhülislâmlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, s. 247. Mustafa Sabri Efendi'nin dört kabinesinde görev yaptığı Dâmad Ferîd Paşa'nın sadâret müddetleri için bk. İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, 456-464.

140 Şûrâ-yı Devlet, Hicrî 1284 yılında Meclîs-i Vâlâ'nın lağvıyla kurulmuş, devlet işleri hakkında kararlar vermek, yapılan kanun ve nizâmları kontrol etmek ve yüksek memurları muhâkeme etmekle görevli, içerisinde Temyîz, Bidâyet ve İstînâf gibi heyetlerin ve Maârif ve Mâliye gibi dairelerin yer aldığı kurumun adıdır, bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 360-361.

141 Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 33; Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 791; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 108.

hükûmetin getirilmesi için Saraya istirhamda bulunma kararı almıştır. Böyle bir hükûmet kurulması halinde, reislik ve sadrazamlık için Mustafa Sabri Efendi düşünülmüştür. Ancak bu kabine düşürme teşebbüsleri başarıya ulaşmamıştır.[142] İbnülemin Mahmûd Kemal de bu durumu destekler mâhiyette Tevfik Paşa'dan nakille, Mustafa Sabri Efendi'nin Vahdettin'e, Dâmad Ferîd Paşa'nın devlet işlerindeki cehaletinden, acizliğinden ve işleri iyi idâre edememesinden şikayetle bu makama kendisinin getirilmesini istediğini, Sultan'ın ise bunu şaşkınlıkla karşıladığını belirtmiştir.[143]

Mustafa Sabri, Dâmad Ferîd Paşa'nın beşinci kabinesinde dördüncü dönem Şeyhülislâmlık görevinde iken kabine toplantılarında Ticâret ve Zîrâât Nâzırı Cemal Bey'le birlikte Kuvâ-yı Milliye aleyhine daha sert tedbirler alınmasını savunmuştur.[144] Kabine toplantısında "Harekâtı Milliyye'nin yine nasihatla durdurulmaya çalışılması" görüşü tartışılıp çoğunluk tarafından kabul edilince Mustafa Sabri Efendi ve Cemal Paşa bu görüşe itiraz edip sert tepki göstermişlerdir.[145] Duydukları rahatsızlık üzerine Refik Halid Karay'ın hatıralarında aktardığına göre Mustafa Sabri Efendi ile Cemal Bey istifalarını yazmışlar,[146] istifası kabul olunan Mustafa Sabri Efendi'nin yerine Kazasker Mehmed Nûri Medenî Efendi nasbolunmuştur.[147] Daha sonra kendisinden, henüz yeni bir ev bulmamışken ailesiyle yerleştiği Süleymâniye'deki Bâb-ı Meşîhati derhal tahliye etmesi ve oradan çıkması talep olunmuştur.[148] Bu şekilde gözden düştükten sonra resmî dairelerde çalışan tüm aile mensûpları eş ve dostları da bulundukları pozisyonlardan uzaklaştırılmıştır.[149] Mustafa Sabri Efendi'nin bu dört meşîhat döneminde toplam şeyhülislâmlik görevi 8 ay 25 gün[150] (kimi tarihçilere göre ise 8 ay 21 gün) sürmüştür.[151]

142 Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, s. 349-350.

143 İnal, *Son Sadrazamlar*, IV, 2071.

144 İnal, *Son Sadrazamlar*, IV, 2065-2066; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 264; Mehmet Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmânî Zeyli*, XII, 113.

145 Oğuz Aytepe, "Milli Mücadele'de Bilecik Görüşmesi", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, c. 6, sy. 24, 1999, s. 25.

146 Refik Halid Karay, *Minelbab İlelmihrab*, s. 198.

147 İnal, *a.g.e.*, IV, 2066. Mustafa Sabri Efendi'nin bu son istifa tarihi 20 Eylül 1920'dir, bk. Veli Ertan, *Tarihte Meşihat Makamı ve İlmiye Sınıfı*, s. 26.

148 Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, s. 350-351.

149 Göztepe, *a.g.e., s.* 368.

150 Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 33; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 92. Abdülkadir Altunsu bu sürenin 8 ay 21 gün olduğunu belirtmektedir, bk. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 258.

151 Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, s. 256.

Burada Mustafa Sabri'nin Şeyhülislâmlık görevi esnasında gerçekleşmiş en önemli siyasi hadiselerden biri olan Mustafa Kemal'in Anadolu'ya gönderilmesi olayı üzerinde de biraz durmak gerekmektedir. Bu dönem içerisinde Vahdettin işgal güçlerinden gelebilecek her türlü baskıyı göze alarak, Mustafa Kemal'in olağanüstü yetkilerle Anadolu'ya gönderilmesine cân-ı gönülden taraftar olmuş,[152] bu noktada kendisine yapılan itirazların hiçbirine kulak asmamış,[153] ancak bu işi gerçekleştirinceye kadar, kabinenin en önemli üyesi olan Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi durumdan özellikle haberdâr edilmemiştir.[154] Lord Kinross'un biyografi kitabında da, Dâmad Ferîd Paşa'nın onayından sonra diğer nâzırlardan bir itirâz gelmeyeceği, sadece (isim verilmemekle birlikte) dönemin Şeyhülislâmının (ki Mustafa Sabri'dir) Mustafa Kemal'in Anadolu'ya böyle geniş yetkilerle gönderilmesine tepki gösterebileceği ifade edilmiştir.[155] Bununla birlikte Mustafa Sabri Efendi'nin yanında diğer bazı kabine üyelerinin de Mustafa Kemal'in Anadolu'ya gönderilmesine şiddetle karşı çıktığı belirtilmektedir.[156]

Yine İttihadçıların ileri gelenlerinden Câvid Bey'e (ö.1926) göre, Mustafa Sabri Efendi, bu görev süresinde iken Mustafa Kemal Paşa liderliğindeki hareketten hoşnut değildir ve bu hareketin bir isyân hareketi şekline büründüğünü ve bununla hilâfet, saltanat ve devlet müessesesinin zarar gördüğünü düşünmektedir.[157] Nitekim Mustafa

152 Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, s. 179-180. Kadir Mısıroğlu'nun aktardığına göre ise Sultan Vahdettin, Anadolu'ya gönderilmesi uygun olacak askerî eşhâsın isimlerini Harbiye Nâzırı Şâkir Paşa'dan istediğinde, kendisine sunulan listede Mustafa Kemal Paşa olmamasına rağmen Şâkir Paşa onu da listeye ilave ettirmiştir, bk. Kadir Mısıroğlu, *Bir Mazlum Padişah Sultan Vahdettin*, s. 205.

153 Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğullarının Dramı Elli Gurbet Yılı (1924-1974)*, s. 91.

154 Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, s. 179-180. Öte yandan Kadir Mısıroğlu, Mustafa Kemal Paşa'nın kendisini Anadolu'ya ulaştıracak geminin kumandanına gerekli emirleri verebilmek için Bahriye Nâzırı Avni Paşa'dan bir yazı istediğinde, Avni Paşa'nın bu yazıyı yazarak M. Kemal Paşa'ya verdiğini, bu arada Mustafa Kemal Paşa'nın elinde bulunan Vahdettin'in kendisini Anadolu'ya gönderdiğine yönelik fermanın bir sûretini ihtiyâten alıp çoğalttığını, daha sonra bu fermanın Mustafa Sabri'nin eline, oradan da kendisine ulaştığını belirtmektedir, bk. Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücâhidler*, s. 55-57.

155 Lord Kinross, *Atatürk, Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, s. 189.

156 Yenal Ünal, "Refik Halit Karay ve Milli Mücadele", *History Studies*, c. 5/1, 2013, s. 374.

157 Mâliye Nâzırı Câvid Bey, *Felaket Günleri Mütâreke Devrinin Fecî Tarihi*, I, 220.

Sabri Efendi'nin sadâret vekâletini yürüttüğü sırada kendisinin başkanlığında toplanan kabîne, Harbiye Nezâretinin kendisini çağırdığı halde ilgili davete icabet etmediği ve halkı hükümete karşı kışkırttığının anlaşıldığı gerekçesiyle M. Kemal Paşa'nın görevden alınmasına karar vermiştir.[158] Öte yandan Mustafa Sabri Efendi çeşitli makalelerinde de Mustafa Kemal Paşa'nin liderliğindeki Kuvâ-yı Milliyye'yi Osmanlı Devletine bir başkaldırış hareketi olarak görmüş, onları İttihat ve Terakkî'nin devamı ve hilâfet ve saltanatı parçalamaya dönük hareketler içerisine giren bir teşkilat olarak değerlendirmiştir.[159] Bununla birlikte Mustafa Kemal'in takip ettiği politikanın, İstanbul Hükûmeti tarafından yanlış görüldüğü ve kendisine uyarı yapılıp ardından da İstanbul'a geri dönme emri verilmesi aşamasında[160] Mustafa Sabri Efendi'nin İngiliz Ataşesine, Mustafa Kemal'i isyân ettirmeden geri getirmeye çalıştıklarından bahsettiği, ona İngilizlerin bunu temin edip edemeyeceğini sorduğu ve hükûmetin Mustafa Kemal'e karşı sert davranamayacağını söylediği belirtilir.[161] Genel anlamda Mustafa Sabri'nin bu harekete olumsuz baktığı açıktır. Onun Kuvâ-yı Milliye, Ankara'da açılan meclis ve Mustafa Kemal Paşa hakkında oldukça olumsuz kanaatler serdeden ve bu hareketi hilâfet ve saltanatı parçalamaya çalışan bir başkaldırı olarak gören,[162] yine onu İttihad ve Terakkî'nin devamı gibi değerlendirip eleştiren makaleleri bulunmaktadır.[163]

158 Şerafettin Turan, *Mustafa Kemal Atatürk: kendine özgü bir yaşam ve kişilik*, s. 227.

159 Osman Akandere, "Damad Ferîd Paşa Hükümetleri Döneminde Kuvâ-yı Milliye Hareketine Yöneltilen İthamlar", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 16, 2006, s. 5, 26.

160 Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 299, 304-311.

161 Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele Mutlakıyete Dönüş (1918-1919)*, I, 349.

162 Mustafa Sabri, "Makâm-ı Hilâfet ve Ankara Meclisi", *Alemdâr*, 10 Şubat 1337/1921.

163 Mustafa Sabri, "Hurâfâttan Hakikate", *Alemdâr*, 21 Mart 1336/1920. Mustafa Sabri bu eleştirilerini ülkesinden ayrıldıktan sonra daha da sert bir üslûpla devam ettirmiştir. Onun bu eleştirel tavrını eserlerinin ve makalelerininin yanısıra bir kısım mektuplarında da görmek mümkündür. Bu konuda örneğin Rızâ Tevfik'e yazdığı bir mektubunda Kemalizm aleyhinde bir kısım ifadelere yer vermiştir. İsmail Kara, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Rıza Tevfik'e Yazdığı İki Mühim Mektup Hilâfet Meselesi ve 150'liklerin İrtibatlarına Dair", *Toplumsal Tarih Dergisi*, sy. 231, Mart 2013, s. 31-32. Bu mektuplarını yayımlamadan önce bir giriş yazısı yazan İsmail Kara'ya göre zaten sert bir üslûba sahip olan Mustafa Sabri Efendi, konu Türkiye Cumhuriyeti ve icraatları olunca tamamen itidalini kaybetmektedir, bk. a.g.m., s. 28.

Mustafa Sabri, Milli Mücadele'nin başarıya ulaşması üzerine ikinci kez gurbet hayatına çıkmış,[164] yurt dışındayken yurda girmesi yasaklanan 150'likler listesine dokuzuncu sıradan dâhil edilmiştir.[165] Önce İskenderiye'ye giden bir gemide üçüncü mevkiden bir bilet alabilmek için kitaplarını satmak mecbûriyetinde kalan[166] Mustafa Sabri, 1922 yılında İstanbul'dan ayrılarak ailesiyle birlikte İskenderiye'ye gitmiştir.[167] Mustafa Sabri ve yanındaki zevâtın ülke dışına çıkmasının kendisi gibi Millî Mücadele karşıtı olan ve aynı kabinede görev yaptığı yakın arkadaşlarından Ali Kemal'in 6 Kasım 1922'de linç edilmesi ile de yakın alâkası var gözükmektedir.[168] Mustafa Sabri, İskenderiye'ye vardığında Türkiye'ye dair haberlerin Mısır kamuoyunu yanlış yönlendirmesinin etkisiyle[169] Mısırlılar tarafından çok kötü bir şekilde karşılanmış,[170] üzerine süprüntü ve çürük domatesler atılmış, hakkında Mısır basını tarafından alaycı ifadeler kullanılmış,[171] Mustafa Kemal hakkında idam fetvâsı veren kişi olduğu düşüncesiyle şahsına çirkin hakâretler yağdırılmış,[172] kendisine İslâm düşmanı ve hâin gibi nitelemelerde

164 Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", s. 617. Hayatı büyük mücadeleler içinde geçen Mustafa Sabri Efendi, ömrünün büyük bir bölümünü gurbette geçirmiştir. Nitekim kendisi de inandığı ilkelerden ödün vermemek için iki kez vatanından hicreti göze aldığını, ayrıca sürgün cezasına çarptırıldığını aktarmaktadır, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 6.

165 Hakan Özoğlu, *From Caliphate to secular state: power struggle in the early Turkish Republic*, s. 43; Seyyid el-Affânî, *Zehrü'l-besâtîn min mevâkıfi'l-ulemâi ve'r-Rabbâniyyîn*, II, 229.

166 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'met*, s. 216.

167 Kavsî, *a.g.e.*, s. 137. Mustafa Sabri beraberindeki bir kısım zevâtla birlikte 8 Kasım 1922'de "Egpyt" adlı vapurla Mısır'a gitmiştir, bk. Bingöl, *150'likler Meselesi*, s. 95.

168 Özsoy, *Gazetecinin İnfazı*, s. 267, 280; T. İ. Yahyâ, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, s. 39. Nitekim Mustafa Sabri, bir gün Ali Kemal'in evine gittiğinde kendisinin (Ali Kemal) misafirlerinden izin alarak ayrıldığını, bir müddet sonra onun kaçırıldığı yönünde evine telefon geldiğini ve kendisinin (Mustafa Sabri) aileye destek amacıyla birkaç arkadaşıyla o matem evinde sabahladığını belirtir, bk. Mustafa Sabri, "Ali Kemal Bey", *Yarın*, sy. 10, 10 Teşrîn-i Sânî 1927, s. 2. Vahdettin'in ülke sınırlarını terk etmesinden sonra artık Türkiye'de durmanın oldukça tehlikeli olduğunu anladığı için yurt dışına gitmiştir, bk. Özoğlu, *a.g.e.*, s. 43.

169 Mısıroğlu, *Osmanoğullarının Dramı*, s. 219.

170 Kavsî, *a.g.e.*, *s*. 137.

171 Mustafa Hilmî, *el-Esrarü'l-hafiyye*, 216; Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 49; Kurucu, *Hatıralar*, II, 54.

172 Mısıroğlu, *Osmanoğullarının Dramı*, s. 219.

bulunularak ondan derhal Mısır'ı terk etmesi istenmiştir.[173] Mustafa Sabri, Mısır'daki bu kötü karşılanışın üzüntüsü içerisinde beşinci sınıf bir otele âdeta sığınmış ve bir saldırı endişesiyle dışarıya çıkmamıştır.[174]

Mısır'da aradığı ortamı pek de bulamadığı bu atmosferde Hicaz Emîri Şerif Hüseyin tarafından Mekke'ye davet edilmiş, o da ailesiyle birlikte Mekke'ye gitmiş ancak ailesinin Mekke iklimine uyum sağlayamayıp hastalanması üzerine burada beş ay kadar kalabilmiştir.[175] Hicaz'a gidiş ve oradan ayrılışı hakkında bizzat bazı bilgiler aktaran Mustafa Sabri ise Hicâz Emîri'nden davet aldığını ve beş-altı ay onun kendisini çok iyi şekilde ağırladığını, ancak Emîr, basında yazarlığa dönmesini uygun görmeyince bunu, kendi fikir özgürlüğüne aykırı gördüğü için kendisinden izin alarak yanından ayrıldığını belirtmektedir[176]. Mustafa Sabri'nin sohbetinde bulunan Tevfîk İslâm Yahyâ ise burada Hicâz Emiri Şerif Hüseyin'in hilâfeti kendisine bırakması hususunda Vahdettin'den bir talepte bulunduğunu, bunun ise Vahdettin ve etrafındaki zevâtın Hicaz'dan ayrılmasına sebeb teşkil ettiğini söylemektedir[177].

Mustafa Sabri'nin, Hicaz'da karşı karşıya kaldığı durum hakkında kaynaklarda başka birtakım açıklamalar da vardır. Hicaz'a 1922 yılının Aralık ayında ulaşmış olan Mustafa Sabri[178] hakkında bir kısım bilgiler veren Koloğlu, ikinci Lozan görüşmelerinin (23 Nisan 1923) öncesinde Vahdettin tarafından yayımlanan ve içinde hilâfet meselesine de değinilen bildiride Mustafa Sabri Efendi tarafından bir kısım düzeltmeler yapıldığı yönünde iddialar bulunduğunu söylemektedir.[179] Söz konusu iddianın sahibi Kadir Mısıroğlu, Vahdettin'in beyannâmeyi Mekke'de iken Mustafa Sabri Efendi'nin refakatinde hazırladığını ifade etmekte ve aslında 50-60 sayfalık bir metin oluşturulmasına rağmen bunun Sultan'ın yanındaki bir zât (Reşât Paşa) tarafından çeşitli mülâhazalarla 13 sayfaya indirildiğini belirtmekte ve bu metni aynen eserine dercetmektedir.[180]

173 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 138.
174 Orhan Koloğlu, *Gazi'nin Çağında İslâm Dünyası*, s. 299.
175 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 141.
176 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 253-254.
177 Tevfik İslâm Yahyâ, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, s. 40.
178 Nazzâl Davud el-Müminî, *eş-Şerîf el-Hüseyin b. Ali ve'l-hilâfe*, s. 151-152.
179 Orhan Koloğlu, *Sorularla Vahdettin*, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2007, s. 193-195.
180 Kadir Mısıroğlu, *Lozan Zafer mi Hezimet mi?*, III, 125-144.

Mustafa Sabri Hicaz'dan ayrıldığında tekrar Mısır'a dönmüş, ancak Mısırlı yazarlar tarafından yine hücümlara mârûz kalınca, Lübnan'a gitmek zorunda kalmış, orada bulunduğu dokuz aylık süre içerisinde *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'meti mine'd-dîn ve'l-hilâfeti ve'l-ümme* adlı eserini yazmıştır.[181] Ardından kendisine ait bir evinin de bulunduğu Romanya'ya geçmiş olan Mustafa Sabri, göz kulak olması için vekâlet verdiği İbrahim Temo'nun evini sattığını görünce, orada da uzun süre kalamamıştır.[182] Mustafa Sabri, Romanya'da bulunduğu süre içerisinde Şehzâde Nizâmeddin Efendi'nin (ö.1933) çevresinde yer almıştır.[183] Romanya'dan ayrıldığında 1927 yılının Nisanında Yunanistan'a geçmiş[184] orada kayınpederinin memleketi olan Gümülcine'nin bir köyünde oğlu, iki kızı ve damatlarıyla beraber ikâmet etmeye başlamıştır.[185]

Gümülcine'de yaşarken orada çıkardığı *Yarın* gazetesinin yayımı Yunanistan'la Türkiye arasında yapılan antlaşma gereğince durdurulan Mustafa Sabri, zorunlu olarak Gümülcine'den Batras'a gönderilmiştir. Bir Hıristiyan şehri olan Batras'a geldikten sonra Müslüman ülkeye gitme uğraşı içine giren Mustafa Sabri'nin başvurularına Mısır elçiliği olumlu cevap vermiş ve bu ülkeye giriş izni alarak aile üyeleriyle birlikte Batras'tan Mısır'a hareket etmiştir (1932).[186] Mısır'da, Kahire'deki bir akrabasının yanında bir müddet kaldıktan sonra ayrı bir eve taşınan Mustafa Sabri, ömrünün sonlarına doğru İskenderiye'ye geçip ailesiyle bir süre burada yaşamış, ancak eşinin vefâtı üzerine yeniden Kahire'ye dönmüş, o sırada kocası vefât etmiş olan büyük kızının yanına yerleşmiş ve ömrünün sonuna kadar burada yaşamıştır.[187]

İkinci Mısır hayatında, birincisine göre çok daha rahat eden Mustafa Sabri, ülkenin ulemâsı, mütefekkirleri ve devlet ricâli tarafından itibâr görmüş, evini herkese açarak orayı âdeta bir ilim meclisi haline getirmiştir. Mısır Evkâf Bakanlığı bünyesinde faaliyet gösteren Lecnetü'n-Nuhûz'a üye seçilmiş, neşrettiği *el-Kavlü'l-fasl*

181 Kavsî, *a.g.e.*, s. 141-144;
182 Kavsî, *a.g.e.*, s. 144; Kurucu, *Hatıralar*, II, 36-37.
183 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263.
184 Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 351; Kavsî, *a.g.e.*, s. 144.
185 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 258; Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", s. 617.
186 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 145-148; Eren, *Batı Trakya Türkleri*, s. 152; Kurucu, *Hatıralar*, II, 93.
187 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 149.

beyne'llezîne yü'minûne bi'l-ğayb ve'llezîne lâ yü'minûn (Kahire 1361) adlı eseri vesilesiyle dönemin Mısır veliahdı Emîr Muhammed Ali ile tanışmış ve onun aracılığıyla kendisine maaş bağlanmıştır.[188]

Mustafa Sabri Efendi, Kahire'de geçirdiği 30 yılı aşkın süre içerisinde dönemin fikir ve siyaset sahnesinde yer alan bir kısım zevâtla fikrî mücadeleye de girişmiştir.[189] O, Batı menşeli fikirlere sorgusuz suâlsiz teslim olduğunu düşündüğü bazı yazar ve mütefekkirlere şiddetli eleştiriler yönelterek reddiyeler yazmıştır. Kur'ân meâliyle ibâdet edilebileceğini savunan Ferîd Vecdî (ö. 1954) ve Mustafa el-Merâğî (ö. 1952) gibi zevâta; din ve devletin birbirinden ayrılmasını savunan Ali Abdürrâzık'a (ö. 1967) tesettür ve kadın-erkek eşitliği gibi meselelerdeki yaklaşımları dolayısıyla Kâsım Emîn'e (ö. 1908) eleştiriler yönelten Mustafa Sabri, dinin bilim sahâsına girmemesini savunan, ulemânın donukluğundan şikayet ederek ictihâd kapısının açılmasını isteyen, duyu ve tecrübeye dayanan maddeci yeni bilimsel görüşlere bağlı olanlara çeşitli tenkitler getirmiştir.[190]

Mustafa Sabri Efendi, Mısır'da bulunduğu süre içerisinde Türkiye'den gelip özellikle el-Ezher'de tahsil gören pek çok Türk öğrenciye destek olmuş, onlara değer vermiş, moral aşılamış ve bir yönden de vatan hasretini onlarla dindirmeye çalışmıştır. Bu öğrenciler arasında Ali Ulvi Kurucu, Ali Yakup Cenkçiler, Emin Saraç ve Ali Özek gibi isimleri saymak mümkündür.[191] Bunların dışında Mısır'ı ziyaret eden örneğin Süheyl Ünver gibi kimi aydınlar da kısa süreli bile olsa sâbık Şeyhülislâmla sohbet imkânı bulmuşlardır.[192]

Ömrünün son günlerinde İskenderiye'ye geçen Mustafa Sabri Efendi, burada iki kez prostat ameliyatı olmuş, sıhhati bir nebze düzelir gibi olunca Kahire'ye dönmüş, ancak hastalığı nüksetmesi üzerine kaldırıldığı hastanede 85 yaşında iken 12 Mart 1954 Cuma günü,[193] bir Miraç gecesi sabahında Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur.[194] Mustafa Sabri Efendi'nin vefât ettiği sırada Mısır'da bulunan Şehzâde Mahmud Şevket Efendi'nin verdiği bilgiye göre Mustafa Sabri Efendi'nin bedeni, Kahire'de bulunan Türk çocuklarının elleri üstünde, Türk bay-

188 Kavsî, *Mustafa Sabri*, *s.* 149-150.
189 Enver el-Cündî, *el-a'lâmü'l-karni'r-rabi' aşr el-hicrî*, I, 245.
190 Kavsî, *a.g.e.*, s. 151-156.
191 Kurucu, *Hatıralar*, II, 29-139; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 409-434.
192 Ahmet Güner Sayar, *A. Süheyl Ünver*, s. 316.
193 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 157.
194 Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 351.

rağına sarılı bir tabut içinde tekbîr ve tehlîller eşliğinde taşınmış,[195] cenazesi aralarında ulemânın ve siyâset adamlarının da yer aldığı büyük bir cemaat tarafından kılınarak, Kahire'deki Abbasiyye Mezarlığı'na defnedilmiştir. Vefâtı İslâm âleminde, özellikle de Mısır basınında geniş yankı bulurken kimi gazetelerde de ölümü sebebiyle hakkında müstakil yazılar kaleme alınmıştır.[196] Kahire'deki mezarlığında medfûn bulunan Mustafa Sabri'nin mezar taşında aynı zamanda şâir olan oğlu İbrahim Sabri'nin bir şiiri bulunmaktadır.[197]

2. İlmî-Fikrî Yönü

Gelenekçi ve muhafazakâr bir anlayışa sahip olan Mustafa Sabri, hayatı boyunca her zaman inandığı bir davanın peşinde olmuş, ömrünün sonuna dek bu mücadelesinden geri durmamış bir şahsiyettir. Osmanlı ilim dünyasında boy gösterdiği andan itibaren çoğu zaman inançla ilgili sebeplerle, belki kimi zamanlarda siyasi kaygılarla bir kısım zevatı ve görüşleri şiddetli bir şekilde eleştirmesi onun alâmet-i fârikalarından biri olmuştur. Yaptığı ilmî ve fikrî tartışmalarda kullandığı sert uslûbun etkisiyle insanların onun hakkında haşin bir tabiata sahip olduğu şeklinde zihinlerinde oluşturdukları bir portrenin aksine oldukça narin ve mütebessim bir zat olan Mustafa Sabri,[198] iş hak bilinen davanın savunulmasına gelince Abdullah Cevdet ve Mahmud Şeltût örneklerinde olduğu üzere muhataplarını rencide eden bir yapıya bürünmüştür.[199] İslam'ın mağdur olmamasını başkasının mağduriyetine tercih eden Mustafa Sabri bu tarzından hiçbir zaman taviz vermemiştir. Gazete yazılarının bir kısmı da dahil olmak üzere eserlerinin neredeyse tümünün çeşitli kimselerin ortaya koyduğu görüşleri reddetmeye dönük olarak ortaya çıkması aslında onun zihin dünyası ve meselelere bakışı hususunda oldukça güçlü veriler sunmaktadır. Âlimin her zaman hakkı haykıran bir şahsiyet olması gerektiğine inanan Mustafa Sabri, belki kendi tabiatına aykırı dahi olsa, İslâm'ın savunulması hususunda kimseyi kırmaktan çekinmemiş bir şahsi-

195 Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğullarının Dramı*, s. 360.

196 Kavsî, *a.g.e.*, s. 158-160.

197 Mustafa Sabri Efendi, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemâsıyla İlmî Münâkaşaları*, trc. İbrahim Sabri, Türkçesi Osman Erdem, I, 7.

198 Kurucu, *Hatıralar*, II, 29.

199 Bu iki zât da Mustafa Sabri'nin kendilerine yönelik eleştirilerinin oldukça kırıcı bir uslûpta olduğunu ifade etmişlerdir.

yet olarak tebarüz etmiştir. İlmî kimliğinin dışında siyasî bir duruşu da olan ve dönemin atmosferine uygun olarak aktif siyasete de giren Mustafa Sabri'nin siyasi mücadelesi de bu sert uslûbunda oldukça etkili olmuşa benzemektedir. Burada ayrıca Mustafa Sabri'nin özellikle hilâfetin ilgâsından sonra, yaşadığı hayal kırıklıklarının dışında, kendileriyle polemiğe giriştiği kimi zevâtın kullandığı oldukça kaba ve hakaretamiz ifadelerin de böyle sert bir uslûp geliştirmesinde bir hayli etkili olduğu gözden ırak edilmemelidir.

Mustafa Sabri'nin sert uslûbu ne kadar tenkide açık bir husus ise eleştiri getirdiği zevatın ilgili görüşlerini olduğu gibi aktarmaya özen göstermesi de bir o kadar takdire şayandır. Bu hususa oldukça önem veren Mustafa Sabri'nin, ilk bakışta pek eleştiriye açık gibi gözükmeyen kimi fikirler hakkında, güçlü bir mantıkçı olmasından olsa gerek, değişik neticeler çıkarıp bunlar üzerinden tenkitler getirmesi de hayli dikkat çekicidir. Bu tarzı sadece muhaliflerinin görüşlerini eleştirirken değil, kendi düşüncesini desteklemek için naslardan netice çıkarırken de göze çarpmaktadır. Bunu birtakım tuhaf batıni tevillere başvurma suretiyle değil, mantıkî ve semantik bir örgüye bağlı kalarak gerçekleştirmektedir. Bu da onun en mümeyyiz vasıflarından biridir. Ancak başkasının göremediği hususları fark etmesi oldukça önemli bir meziyet ise de, bu durum eleştirdiği kişilerle alakalı olarak kimi zaman, daha farklı ve ılımlı bir yorum getirmenin mümkün olduğu yerlerde muhatabının bir nevi niyetini okuma durumuna da dönüşebilmiş ve belki de ilgili şahsın kastetmediği bir anlam ona izafe edilebilmiştir.

Öte yandan Mustafa Sabri için kullanılan muhafazakâr ve gelenekçi bir şahsiyet ifadesinden hareketle onun geleneksel görüş ve tavırların peşinden ayrılmadığı gibi bir fikre kapılmak yanlış olur. Zira onun kendilerine eleştiri yönelttiği şahsiyetlere bakıldığında bunların arasında klasik dönemlerde oldukça mümtaz bir yere sahip bulunan âlimlerin de olduğu görülecektir. Bu noktada onu, zihinlerde uyandığı şekliyle klasik anlayışın bir tekrarcısı olarak görmek yanıltıcı olacaktır. İstisnaları bir tarafa bırakılacak olursa, Selefiyye dışında İbnü'l-Arabî ve İmam Gazzâlî hakkında Ehl-i Sünnet telakkîsinin geliştirdiği dilin çok ötesine geçen bir tenkit dili kullanmasını onun bu durumuna örnek olarak vermek mümkündür.

Mustafa Sabri'nin ilmi şahsiyetini daha yakından tanımak için burada onun hem mütefekkir kimliğine vurgu yapan hem de eksik olduğunu düşündüğü yönlerine dikkat çeken bir makaleye atıf yapmak ve

onun üzerinden bir değerlendirmede bulunmak da uygun olacaktır. Bu makale *Beyânu'l-Hakk* dergisinde Mustafa Sabri ile birlikte aynı dönemde yazılar yazan, daha sonra müstakil bir gazete de çıkartmış olan Ahmed Şîrânî'ye aittir. Şîrânî'nin, şeyhülislâmlık makamını ihraz eden düşünürümüz hakkında serdettiği fikirler onun ilmi konumuna dair önemli bilgiler sunmaktadır. Mustafa Sabri'yi hoca, fırkacı ve şeyhülislâm kimliği üzerinden değerlendiren Şîrânî'ye göre o, gerek tahsil gerekse tedris hayatında medreselerde okutulan çeşitli ilim dallarında çok geniş bir müktesebata malik olmadığı gibi, çeşitli bilim kollarında da yeterli bir aşinâlığa sahip değildir. Ancak ilmî konularda derin bir nazarî melekeye haizdir. Zihnî intikali ve düşünme kabiliyeti, irticâlî bir seviyede değilse de ilmî bir mesele hakkında tefekkür edince o konuya dair derin ve ince bir vukufiyete malik olur ve anladığını mantıkî bir lisan silsilesi halinde nakleder. Ona göre şayet Mustafa Sabri, felsefî ilimler ile meşgul olup fıtraten sahip bulunduğu mantık gücünü, kesbî mantık ile destekleseydi, zamanının seçkin felsefeci ve mantıkçılarından biri olurdu. Ancak müstesna bir zekâya, genişletilmeye müsait bir malumata ve mantık ile mücehhez takrîrata sahip olan Mustafa Sabri, kendisinden sonra ilmî hayatını sürdürecek talebe yetiştirme cihetine gitmediği gibi keskin ve mantıkî bir örgüye sahip olan kalemini de bir-iki istisnası dışında faydalı eser yazma yolunda da kullanmamıştır. Yazdığı eserler de hep bir sürgün ve gurbet hayatı neticesinde ortaya çıkan eserlerdir. Ona göre Mustafa Sabri, hayatını ilmî ve dinî eserler yazmaya vakfetseydi, bu durum, hem kendisinin hem dinin hem de milletin menfaatına daha uygun olurdu. Ancak onun kendisini kaptırdığı karanlık cereyanlar (siyasi faaliyetler) Müslümanların maneviyatına destek olacak yazılar yazmasının önüne geçmiştir.[200]

Mustafa Sabri'yi tanıyan bir kişinin yaptığı bu eleştiriler, öncelikle onu tüm hayatı üzerinden değil, elli yaşlarındaki bir şahsiyet olarak değerlendiren bir mütalaadır. Bu yüzden burada dile getirilen düşünceleri, ömrünü tamamlamış bir zat hakkında söylenmiş son sözler olarak ele almak ve bu fikirleri onun tüm hayatına teşmil etmek yanıltıcı olacaktır. Ayrıca bu yorumlar, bir şahıs hakkında ortaya konulan kanaatin tamamen objektif olamayacağı hususu göz ardı edilmeden ele alınmalıdır. Bununla birlikte Şîrânî'nin Mustafa Sabri ile ilgili ma-

200 Ahmed Şîrânî, "Tedbirsiz veya Talihsiz Sabri Efendi", İtisâm, sy. 48, 30 Teşrîn-i Evvel 1335, s. 545-546.

kalesinden onun ilmî kimliğine dair önemli veriler elde etmemizin mümkün olduğunu söylememiz gerekir. Bu makalede dile getirilen kanaatlerin hepsinin kesinlikle doğru olduğunu söyleme imkânına sahip değilsek de dinî düşüncelerini incelediğimiz Mustafa Sabri neticesinde ortaya çıkan tablo ile Şirânî'nin çizdiği portre arasında önemli kesişmeler vardır. Mustafa Sabri'nin dinî bilgi müktesebatının çok da güçlü olmadığı ve müstesna zekâsına rağmen irticâlî derecede bir zihnî intikale sahip olmadığı yönündeki ilgili kanaatin onun hakkında ne kadar doğru olduğunu bilme imkanına sahip değiliz. Ancak Mustafa Sabri'nin tefekkür boyutuna, fikir yürüttüğü bir meselede derin bir vukufiyet kesbetmesine ve aktarımını her zaman mantıkî bir lisan ile gerçekleştirmesine yönelik serdedilen ilgili fikirler onun belki de tüm eserlerinde geçerli olan özellikler olması itibariyle bir hakikati ifade etmektedir.

Öte yandan Şîrânî'nin Mustafa Sabri'nin öğrenci yetiştirmediği şeklinde ortaya attığı görüşü, kendi düşüncesini ve ilmî anlayışını sürdürecek talebeler yetiştirmediği şeklinde anlamamız gerekecekse, bunda doğruluk payı vardır. Gurbet hayatına düşmedikçe eser üretmediği ve çok sınırlı sayıda telifinin bulunduğu şeklindeki mütalaasının ise ilkinin büyük ölçüde, ikincisinin ise en azından ilgili makalenin yazıldığı tarih itibariyle hakikat olduğunu kabul etmek gerekir. Aslında bu iddia aynı zamanda onun siyasi meşgalelere ve fırka mücadelelerine dalıp gittiğinde gerçek hüviyeti olan ilim adamlığı kimliğinin hakkını tam anlamıyla veremediği gibi bir ithamı da içermektedir. Gerçekten Mustafa Sabri'nin siyasi hayatı doğal olarak onun ilmî hayatının inkişafını zayıflatmış, en azından eser telifi hususunda üretken olamamasına neden olmuştur. Siyasi hayatına ara verme, özellikle de zorunlu olarak sonlandırma durumunda kaldığında ise -her ne kadar dünyanın özellikle de Cumhuriyet Türkiyesi'nin siyasi ahvalini takip etmekten asla geri kalmamışsa da- ilmî cephesini çok daha güçlü bir şekilde tebarüz ettirmiştir. Bu manada Şîrânî'nin düşünürümüzün bu yönüyle ilgili yaptığı tesbite katılmamak mümkün değildir. Ancak şu hususu vurgulamamız gerekir ki Mustafa Sabri, emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker görevi ile en çok mükellef olduğunu düşündüğü ulemanın, bu vazifesini, en güçlü şekilde siyasi alanda yapabileceği tezinden hareketle bu hayatın gerisinde kalmamıştır. Dolayısıyla onun siyasi hayatın içerisine girmekle, ilim alanındaki verimliliğinin düştüğünü söylemek mümkün ise de bundan dolayı ilim adamlığı

kimliğinden taviz verdiğini veya ilminin hakkını vermediğini söylemek hakikati tam anlamıyla yansıtmaktan uzak bir düşünce olacaktır.

Şîrânî'nin Mustafa Sabri hakkındaki görüşünü ve ilgili değerlendirmeyi bu şekilde aktardıktan sonra onunla ilgili birkaç hususa daha dikkat çekmek istiyoruz. Mustafa Sabri didaktik eserlerden çok savunmacı karaktere sahip kitaplar yazmasına rağmen hiçbir zaman mağlup bir psikoloji içerisinde kalem oynatmamış, İslam'ın çeşitli hükümlerini ve klasik anlayışın savunduğu genel kabulleri türlü şekillerde tevil etme ihtiyacı içerisine girmemiş, Batı'dan gelen düşüncelerle İslâmî değerler arasında bir telfike kalkışmamış, Kur'an'ın ortaya koyduğu ahkâmı ve verdiği haberleri müdafaa hususunda en ufak bir tereddüt göstermemiştir. Çağdaş telakkilerin ileri sürdüğü anlayışları reddederken temel kıstası Kur'ân ve hadisler, en azından onlardan anladığı ahkâm olmuştur. İşte bu noktada onun muhafazakâr-gelenekçi kimliğini teslim etmek gerekir.

Çeşitli İslamî ilimler alanında felsefenin hâkimiyetini artırdığını gördüğü bir atmosferde buna karşılık verilmesi gerektiğini düşünen ve bunun gereklerini yaparak bir dalgakıran görevi yapan Gazzâlî gibi Mustafa Sabri de, İslâm âleminin karşı karşıya olduğunu hissettiği pozitivist ve materyalist fikirler karşısında büyük bir mücadele içerisine girmiş ve aynı vazifeyi ifa etmiştir. O, bu mücadelesini sadece bir ilahın varlığını reddeden düşüncelere karşı değil, Kant'ın ahlâk delilinde olduğu üzere, klasik kelâm anlayışının isbât-ı vacib hususunda ortaya koyduğu kanıtları zayıflatabilecek fikirlere karşı da sürdürmüştür. Akla büyük bir değer veren ve İslâm'ın asla akla aykırı hükümler barındırmadığını savunan Mustafa Sabri, İslâm'ın akliliği hususuna gölge düşüreceği endişesiyle hissî mucizelere karşı mesafeli duran düşünce ile de aklın karşısında ilhamı öne çıkaran anlayışla da mücadele etmiştir. Elde ettiği başarı kimileri tarafından tartışmaya açık görülebilirse de, tarzı ve uslûbu tenkit edilebilirse de, bu uğurda verdiği mücadele takdiri hak etmektedir.

Burada Mustafa Sabri Efendi'nin Mâtürîdî mi yoksa Eş'arî bir âlim olarak mı kabul etmenin doğru olduğu meselesi üzerine de kısaca durmak gerekir. Süleyman Uludağ'ın, Gazzâlî ile başlayan müteahhirîn dönemi kelâmcılığını ayakta tutmaya çalışan son mütekellimînden biri olarak değerlendirdiği Mustafa Sabri,[201] Osmanlı'nın Eş'arî dü-

201 Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 79.

şünceyi benimsediği için gerileme dönemine girdiği yönündeki eleştirilerin arttığı bir zaman diliminde Eş'arî fikriyâtını benimsemiştir.[202] Ancak Mustafa Sabri, örneğin kader meselesinde sonuç itibariyle Eş'ariyye mezhebi ile aynı çizgide bulunuyor olsa da, tüm kelâmî meselelerde Eş'arî düşüncede olduğunu söylemek doğru değildir. Mustafa Sabri hem Eş'arî hem Mâtürîdî düşünceden çizgiler taşımaktadır.[203] Onun tamamen Mâtürîdî mezhebine muhalif bir kelamcı olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Zira Mustafa Sabri'nin Mâtürîdî mezhebini eleştirdiği yerler olduğu gibi yücelttiği yerler de vardır.[204] Mustafa Sabri'nin Mâtürîdî kimliğine sahipken eserler yazdığı gibi Eş'arî fikirlere yakınlık duyduğu dönemlerde de teliflerde bulunduğu göz önüne alındığında onun düşünce dünyasında iki mezhebin yaklaşımından da izler görmenin doğal olduğu açıktır. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki özellikle son eseri olan *Mevkıfu'l-akl*'da eleştiri getirdiği şahsiyetlerin bir kısmını Eş'arî düşmanı olarak tavsif etmesi, onun en azından kimi meseleler düzeyinde bu mezhebi güçlü bir şekilde benimsediğini ihsas etmektedir. Tabii bunda o zevatın doğrudan Eş'ariyye mezhebinin ismini anarak hedef almasının payı olduğu da açıktır. Mustafa Sabri'yi bunların dışında daha genel bir çerçeve içinde değerlendirdiğimizde ise onu mezheplerin görüşlerinden tercihlerde bulunan, zaman zaman iki düşünceden de farklı görüş ortaya koyan bir nevi müctehid olarak görmek ve mütefekkir kimliğini açık şekilde izhar eden bir âlim olarak mütalaa etmek daha doğru olacaktır. Bu mânada onu klasik muhafazakâr ve gelenekçi bir âlim olarak telakki etmek hatadan uzak değildir. Ancak bu durumun onun Ehl-i Sünnet dairesinin dışında müstakil fikirler üreten bir şahsiyet olduğu anlamına gelmediğini de özellikle belirtmek gerekir.

Mustafa Sabri Efendi'nin ilmî ve fikrî dünyasına ışık tutmaya çalıştığımız bu bölümde onun düşünce boyutunun bir vechesini göstermek üzere basın alanında ortaya koyduğu kimliğine de işaret etmek uygun olacaktır. Mustafa Şabri gerek kendi ülkesinde gerekse yaşadığı diğer ülkelerde kendi düşüncelerini basın yoluyla dile getirmiş, özellikle de kimi yazar veya edipler tarafından dile getirilen görüşler hak-

202 Fatih M. Şeker, " 'Türk Müslümanlığı' Fikriyâtı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38, 2010/1, s. 68.

203 Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ dirâseti ilmi'l-kelâm*, s. 120.

204 Fatih M. Şeker, " 'Türk Müslümanlığı' Fikriyâtı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", s. 68, 80 nr.lı dipnot.

kında farklı bir düşünceye sahipse, bunu yazdığı reddiye türü kitaplarda, gazete yahut dergilerde bazen yazı dizisi bazen de tek makâle halinde ortaya koyma gayreti içinde olmuştur. Nitekim kendisi de en büyük hayat gâyesinin Müslümanlığın muhafazası, en büyük zevkinin ise din düşmanlarıyla mücadele olduğunu belirtmiş ve bu uğurda en büyüğünden en küçüğüne herkesi hedef alabileceğini söylemiştir.[205]

Mustafa Sabri'nin konumunu belirlemek ve kimlere karşı mücadele ettiğini tespit etmek bakımından burada öncelikle Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan çeşitli akımlara kısaca göz gezdirmek ve devrin atmosferini yansıtmak, faydalı olacaktır. Hemen belirtilmelidir ki buradaki siyâsî akımların ana kaynağı Yeni Osmanlılar ve onların dinî ve siyâsî düşünceleridir. Yeni Osmanlılar, her biri farklı epistemolojilerin zihinlerde oluşturduğu farklı düşüncelerle Osmanlıcılıktan İslâmcılığa, Türkçülükten Batıcılığa bu fraksiyonların öncüsü olmuşlardır.[206] 1856'dan sonra siyâsî olarak desteklenen[207] özellikle İkinci Meşrûtiyet ilânının getirdiği atmosfer içinde devleti kurtarma hedefinin tabiî bir neticesi olan Osmanlılık;[208] vatan toprakları içerisinde yaşayan farklı dil, din ve millet unsurlarını bir vatandaşlık bağıyla bir arada tutmak siyâsî emelinde olan bir akım olarak karşımıza çıkar.

İslâm Dünyâsı'nın modernleşmeyi ve Batılılaşmayı göğüsleme çabaları olarak tanımlanabilecek İslâmcılık ise,[209] Meşrûtiyet'in en etkin ve diğer cereyânlara göre daha fazla yandaşı bulunan bir akımdır.[210] Bu akımın savunucuları, Batı uygarlığından geri kaldıklarını kabul etmekle birlikte, bunun, İslâm Dini'ne bağlanmasına karşı çıkarak ülkenin geri kalmasını, şeriatın hayatın tüm alanına teşmîl edilmemesine bağlamışlardır.[211] Hem İttihadçılar hem de İtilâfçılar arasında mensûpları bulunan İslâmcıları, kendi aralarında modernist İslâmcılar ve kâidelere bağlı gelenekçi İslâmcılar şeklinde ikili bir ayrıma tâbî tutmak mümkündür.[212]

205 Mustafa Sabri, "Acem Kılıcı ile Acemi Hamlesi", *Yarın*, sy. 42, 9 Nisan 1929, s. 2.
206 Fazıl Arabacı, *Yeni Osmanlıların Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 202-203.
207 Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, s. 66.
208 Tevfik Çavdar, *Osmanlıların Yarı Sömürge Oluşu*, s. 79.
209 İsmail Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 245.
210 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 10.
211 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 406.
212 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 201.

İlk kımıldanışı Yeni Osmanlılar'a kadar çıkarılabilecek, Meşrûtiyet ortamında hem İslâmcılar hem de Batıcılar tarafından tepki konulan,[213] başlangıçta dil, tarih ve edebiyat çalışmalarıyla ortaya çıkıp daha sonra siyâsî bir düşünce haline gelen akım ise, Türkçülük akımıdır.[214] Bu akımı doğuran başlıca sebepler, Batının milliyet fikirleri, Türkler aleyhindeki propagandaları ve milliyet fikirlerinin İslâm milletleri arasında yayılması, şeklinde sayılabilir.[215] Bu akım ne Batıya karşı ne de Batı yanlısı olmuş, Batıcılar kadar Batıcı, İslâmcılar kadar da Batı'ya karşı olmuştur.[216]

"Devlet nasıl kurtulur?" sorusunun cevâbını Batı'ya benzemekte gören grubun temsil ettiği akım ise Batıcılık olmuştur. Kendi içinde değişik kümelere ayrılabilecek bu akım içerisinde, kalkınmacı bir zeminden hareketle Osmanlı halkı arasında birlik oluşturmak isteyen Tanzîmât medeniyetçilerini de; Abdullah Cevdet gibi zevâtın temsil ettiği radikal Batıcı düşünce yapısına sahip Garpçıları da görmek mümkündür[217]. Batıcılar, ülkenin ilerlememesini, Osmanlılar'ın ya da Türklerin kafalarını biçimlendiren İslâm Dini'nin etkisiyle Batı uygarlığından geri kalınmasına bağlamışlardır.[218] Batıcıların II. Meşrûtiyet döneminde ortaya attıkları pek çok düşünce Cumhuriyet döneminde kendisine uygulama alanı bulmuştur.[219]

İşte böyle bir atmosfer içerisinde Mustafa Sabri hak bildiği yolda çeşitli gazetelerde çeşitli alanlarda özellikle ilmî kimliği ve düşünce yapısını ortaya çıkaran alanlarda makâleler yazmıştır. O, maişetini temin etmek için değil, irşâd vazifesini yerine getirmek, halkın yanlış fikirlerden etkilenmesinin önüne geçmek ve kendi görüşlerini ortaya koymak için çeşitli yazılar kaleme almıştır.[220] Medrese ulemâsı arasında pek az bulunan bir muharrir[221], kalemi güçlü bir yazar,[222] medrese kökenliler içerisinde Türkçe'yi düzgün kullanan ender kalem erbâbından biri olmuştur.[223]

213 Ülken, *a.g.e.*, s. 208.
214 Akşin, *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi*, I, 98.
215 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, VIII, 551.
216 Berkes, *a.g.e.*, s. 412.
217 Akşin, *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi*, I, 97-98.
218 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 405.
219 M. Şükrü Hanioğlu, "Batılılaşma", *DİA*, V, 152.
220 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 330-331.
221 Mevlânzâde Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, s. 332.
222 Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, 278.
223 Biren, *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Mütareke Anıları*, II, 158. Mustafa Sabri, ilk gazete makalesini, 1898 yılında 29 yaşında iken ➥

Mustafa Sabri bu akımlar içerisinde elbette İslâmcılar arasında yer almıştır. O, Batılılaşma fikrini, Osmanlı Devletini yıkılışa sürükleyecek bir düşünce olarak görmüştür.[224] Milliyetçilik fikri hakkında da çeşitli eleştiriler getirmiştir.[225] İslâmcılar içerisinde kanunların uygulanmasında kâideci görüşleri şiddetle savunan Mustafa Sabri şeriata uymayan kanunların kaldırılmasını isteyen kişilerin başında gelmiştir.[226] Ülken'e göre İslâmcılar içerisinde modernizmle gelenekçilik arasında orta yol izleyenlerden farklı olarak doğrudan modernizme karşı çıkan kişiler arasında yer almıştır.[227] Ülken'in İslamcılar arasında yaptığı ve Mustafa Sabri'yi de modernizm karşıtı olarak gösterdiği bu ayrıma karşı çıkan ve haklı olarak bunun objektif bir kriterinin olamayacağını savunan yazarlar da bulunmaktadır.[228]

İkdâm, *Alemdâr*, *Peyâm-ı Sabah* ve *Yarın* gibi gazetelerde makâleler yazan Mustafa Sabri, *İkdâm* gazetesinde, Mebusan Meclisi'nde yaptığı kimi konuşmaların metnini, *Alemdâr* gazetesinde, "Bolşeviklik", "Hurâfâttan Hakîkate" ve "Makâm-ı Hilâfet ve Ankara Meclisi" gibi makâleler neşrederken; *Peyâm-ı Sabah* gazetesinde yine hilâfet meselesi ve Hz. Muhammed'in Benî Kurayzâ Yahudileri hakkında verdiği hükmü eleştiren Abdullah Cevdet'e yönelik cevâbî yazılar yayımlamıştır.[229]

yazmıştır, bk. Amit Bein, *Ottoman ulema Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, s. 81.

224 Amit Bein, *Ottoman ulema Turkish Republic*s, 81.

225 Mustafa Sabri'nin milliyetçilik hakkındaki fikirleri kitabımızın ileriki sayfalarında ele alınacaktır.

226 Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, s. 203.

227 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 276.

228 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 42.

229 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 332-337. Abdullah Cevdet Bahâîliği bir merhamet dini olarak yücelten ve oradan Hz. Peygamber'in Benî Kurayzâ Yahudilerine karşı davranışlarının merhamet ile bir araya gelemeyeceğini ifade eden bir makale yazınca, Tâhiru'l-Mevlevî'nin (ö. 1951) ifadesine göre, Abdullah Cevdet'in ilgili yazısına cevabî uslûpta kendisi ile birlikte sadece Mustafa Sabri reddiye yapmıştır. Tâhiru'l-Mevlevî'nin beyanına göre Abdullah Cevdet ile karşılaştıklarında o, kendisinin cevâbî makâlesinin nâzikâne, Mustafa Sabri'ninkinin ise bağnazca yazıldığını ifade etmiştir. Tâhiru'l-Mevlevî, *Matbuât Âlemindeki Hayatım*, s. 138. Abdullah Cevdet'in ilgili makalesi için bk. "Mezheb-i Bahâullah-Dîn-i Ümem" *İctihâd*, sy. 144, 1 Mart 1922, s. 3015-3017. Mustafa Sabri de *Mevkıfu'l-akl* eserinde, Benî Kurayzâ Yahûdilerine karşı olan muâmelesinden dolayı Hz. Peygamber'i ayıplamaya kalkışan ve verilen katl kararını zulüm olarak nitelendiren Abdullah Cevdet'e cevâbî mâhiyette makâle yazdığını beyan etmiştir, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 90. ➥

Mustafa Sabri ayrıca başta Cenab Şahabeddin olmak üzere İslâm aleyhinde yayımlanan yazılara yönelik cevap teşkil eden çeşitli makâleler de yazmıştır.[230] Cenab Şahabeddin'in *Peyâm-ı Sabah* gazetesinde "Siyâsî Hasbihaller" başlığı altında yayımlanan "İmkân-ı Kıyâm" adlı makalesinde taaddüd-i zevcâtın varlığı, resim ve heykeltraşlık sanatlarının yasak olması gibi hususların İslâmı Batı medeniyeti karşısında zor durumda bıraktığı şeklinde bir görüş bildirmesi üzerine Mustafa Sabri, *Alemdâr* gazetesinde yazdığı üç makale ile ona cevap vermiştir.[231]

Mustafa Sabri'nin *Yeni Gazete*, *Tesîsat*[232] ve *Millet* gibi mevkûtelerde de yazıları yayımlanmıştır.[233] Mustafa Sabri'nin *Millet* gazetesindeki makalesi, o dönemde Ahmet Midhat Efendi ile Musa Kazım'ın "Kur'ân-ı Kerîm Felsefesi" adını verdikleri bir çalışmalarında ortaya koydukları fikirleri eleştirmektedir.[234] Ahmet Midhat Efendi ise bu konudaki düşüncelerini *Tercümân-ı Hakikat* gazetesindeki köşesinde dile getirmiştir. Bu tartışmaya Mehmed Ubeydulah, Süleyman Tevfîk, Ömer Ziyaüddin Efendi gibi zevât da dahil olmuştur.[235]

Mustafa Sabri, *Mâlûmât*, *Beyânü'l-Hak* ve *Sebîlü'r-reşâd* gibi mevkûtelerde de yazılar yayımlamıştır. Hüseyin Cahid'in Arapçanın tüm dil ve ilim alanından çıkartılıp onunla tamamen ilişkinin koparılarak Avrupa'nın ilim, eğitim ve fikirlerinin alınması şeklinde yazı-

Mustafa Sabri Efendi'nin makâlesi, *Sabah* (*Peyâm-ı Sabah*) gazetesinde, Tâhiru'l-Mevlevî'nin makâlesi ise *Mahfil* mecmuâsında neşrolunmuştur, bk. Tâhiru'l-Mevlevî, *a.g.e.*, s. 127. Tahiru'l-Mevlevî'nin, Benî Kurayzâ Yahudilerinin Müslümanlara karşı davranışı, bu Yahudilerin Hz. Peygamber ile yaptıkları antlaşma ve bu antlaşmayı bozmaları ve Müslümanları oldukça zor durumda bırakmaları üzerinden A. Cevdet'e yönelik cevabı için bk. Tahiru'l-Mevlevî, "Benî Kurayzâ Meselesi", *Mahfil*, II/22, Şaban 1340, s. 167-172.

230 Albayrak, *Yürüyenler ve Sürünenler*, s. 26-27.

231 Sadık Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, s. 152-153.

232 Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, s. 239.

233 Dücane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet*, s. 140. Mustafa Sabri'nin konuyla ilgili *Millet* gazetesinde yazdığı makaleler şunlardır: Mustafa Sabri, "Kur'an-ı Kerîm İçin Türkçe Bir Tefsir Yazmak Meselesi", *Millet*, 2 Eylül 1908; "Türkçe Tefsir Yazmak Meselesi", *Millet*, 7 Eylül 1908; "Türkçe Mükemmel Bir Tefsir Yazmak Meselesi", *Millet*, 9 Eylül 1908; "Türkçe Tefsir Meselesi", *Millet*, 13 Eylül 1908, bk. İsmail Erşahin, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kur'an Meâli Yayıncılığı: İbrahim Hilmi Örneği", *Toplumbilimleri Dergisi*, Ocak-Haziran 2011, sy. 5(9), s. 158, 10 nr.lı dipnot.

234 Himmet Uç, *Ahmet Mithat'ın Sanat ve Edebiyatı*, s. 49.

235 Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, s. 22, 2 nr.lı dipnot.

lar yazması üzerine, *Mâlûmât* dergisinde Mustafa Sabri 1316 yılında yazdığı makâleyle ona cevap vermiştir.[236] Burada Hüseyin Câhid'in yazısına en sert tepkiyi verenlerden biri olan ve bu kafa yapısına sahip olanların daha ileri giderlerse kafalarını kaybedebileceklerini yazan Mustafa Sabri Efendi, özellikle İslâmî ilimlerin hakir görülmesini şiddetle eleştirmiştir.[237] Mustafa Sabri'nin Fatih Dersiâmı iken yazdığı söz konusu makâlesi, "Cüretli Bir Dekadan" başlığı ile yayımlanmıştır.[238] Mustafa Sabri'nin bu makâlesinde kullandığı "kellesini koltuğa alarak Avrupalılaşanlar" ifadesi Suat Hizarcı takma adıyla kendi hayatı hakkında bilgi veren Hüseyin Cahid tarafından bir tehdit olarak algılanmış ve bu ifadenin ardından artık kendisinin, Mustafa Sabri'nin söz konusu makâlesine cevabî mâhiyette bir yazı kaleme almadığını ve tartışmanın bu makâleyle son bulduğunu ifade etmiştir.[239]

Dinî, siyâsî, ilmî, fikrî, edebî, ahlâkî, kültürel vb. pek çok alanda yazıların yayımlandığı *Beyânü'l-Hak* dergisinin başyazarlığını üstlenen Mustafa Sabri Efendi ismini en çok bu dergiyle duyurmuştur.[240] 22 Eylül 1908'den başlayarak zaman zaman kapatılmakla birlikte 22 Ekim 1912'ye kadar 182 sayı halinde haftalık olarak çıkan *Beyânü'l-Hak* dergisinde en çok yazı yazanların başında kendisi gelmiştir.[241] Bu dergide yazı dizisi halinde yayımlanan "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa olan Mesâil" başlıklı makâleleri yanında "Huzûr-i Hümâyûn Dersleri", "Müdafaa-i Hakîkat", "Fes ve Kalpak" ve "Kurbân Paraları ve Donanma İânesi" gibi makâleler neşretmiştir.[242]

Sebîlü'r-reşâd dergisinde ise 1337 yılında "*Dînî Müceddidler*" adlı kitabından iktibas yaparak yine aynı başlık altında oluşturduğu 5 sayı devam eden makâlelerini ve onun devamı olan "Terakkî Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla" başlıklı makâlesini yayımlamıştır.[243]

Mustafa Sabri Efendi, Millî Mücadele başarıya ulaştığında siyâsî sürgün cezasına çarptırılarak yurt dışına çıkmak mecburiyetinde

236 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 333.
237 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 378; Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, s. 140.
238 Mustafa Sabri, "Cüretli Bir Dekadan", *Ma'lûmât*, c. 7, Numara 163, 3 Kânûn-ı Evvel 1314, s. 863-865.
239 Suat Hizarcı, *Hüseyin Cahit Yalçın*, s. 53.
240 Boyacıoğlu, *Beyânü'l-Hak'ta Ulema Siyaset ve Medrese*, s. 51.
241 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 263; Boyacıoğlu, *Beyânü'l-Hak'ta Ulema Siyaset ve Medrese*, s. 51.
242 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 347-349.
243 Kavsî, *a.g.e.*, s. 334.

kaldığında, Yunanistan'a Gümülcine'ye gittikten sonra da *Yarın* adlı bir gazete çıkarmaya başlamıştır.[244] *Yarın*, Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu İbrahim Sabri Bey'le Osmanlı Türkçesi'yle ayda iki kez yayımladığı İslâmî kimlikli bir gazetedir. İlk sayısı 1346 yılının Temmuzunda çıkmıştır.[245] Gazetedeki yazıların büyük çoğunluğu Mustafa Sabri bir kısmı oğlu İbrahim Sabri tarafından yazılırken, onlara Şekip Arslan ve Abdülaziz Çaviş gibi Arap kökenli yazarlar da eşlik etmiştir.[246] Bu gazete, diğer Müslüman ülkelere dağıtıldığı gibi gizlice Türkiye'ye de sokulmuştur.[247] İskeçe'de yayımlanmaya başlayan gazete, 23. sayıdan itibâren (23 Haziran 1928) yayın hayatını Gümülcine'de devam ettirmiş, 67. sayıdan itibâren tekrar İskeçe'de yayın hayatını sürdürmüş, bu gazetenin son sayısı 5 Eylül 1930'da neşredilmiştir.[248] Mustafa Sabri Efendi'nin Türkiye'de yeni kurulan rejimi ve inkılâpları eleştirmek amacıyla çıkarttığı[249] bu gazete, Batı Trakya Türkleri arasında büyük çalkantılara yol açmış ve derin izler bırakmıştır.[250] İşlediği temalar arasında İttihadçılar ve Kemalistler, laiklik ve hilâfetin lağvı, milliyetçiliğin reddi, Lozan'da verilen ödünler, İngilizlerle Kemalistler arasındaki işbirliği ve devrimlerin gerçekleşmesinde Kemalist gazetelerin dünya kamuoyunu yanıltmaları gibi başlıklar vardır.[251] Bu gazete, imân konusuna ağırlık veren, dönemin sosyal ve siyâsî olaylarına bu çerçeveden yaklaşım sergileyen ve İslâm Dünyası'nın başını ağrıtan konuları ele alan bir gazete olmuştur.[252] Mustafa Sabri, bu gazetesinde İslâm

244 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 258; Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 33; Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", s. 617.

245 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 349. Mustafa Sabri Efendi de *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinde Batı Trakya'da oğlu İbrahim Efendi ile birlikte *Yarın* isimli Türkçe bir gazete çıkardığını ifade eder, bk. *Mevkıfu'l-akl*, IV, 352.

246 İsmail Kara, "Mustafa Sabri Efendi'yi Nasıl Bilirsiniz?" *Dergâh*, sy. 3, 1990, s. 23.

247 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 145.

248 Halit Eren, *Batı Trakya Türkleri*, İstanbul: Rebel Basım, 1997, s. 151.

249 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 351.

250 Mustafa Sabri Efendi, Batı Trakya'da Türkiye'de gerçekleştirilen inkılâplara karşı ilk hareketi başlatan kişi olmuştur, bk. Eren, *a.g.e.*, s. 151-152.

251 Orhan Koloğlu, *Türk Çağdaşlaşması 1919-1938 İslâm'a Etki İslâm'dan Tepki*, s. 250-255.

252 Koloğlu, *Türk Çağdaşlaşması*, s. 251. Mustafa Sabri, kendilerini çokça takdir ettiği Elmalılı Hamdi Efendi, İzmirli İsmail Hakkı ve Ferîd Kam gibi zevâtı da yeni Türkiye idaresine karşı yeterli tepkiyi vermedikleri gerekçesiyle tenkit etmekten geri durmamıştır, bk. Kurucu, *Hatıralar*, II, 118-119. Mustafa Sabri, Reşid Rıza, Yusuf ed-Decvî, Hüseyin Himmet (*Mukattam*, 31 Ekim 1923 tarihli makalesinde) ve şair Ahmed Şevkî gibi Mısırlı âlim, gazeteci ve ➥

âlemindeki Batılılaşma hareketlerini, (inkılâba destek veren) Türk toplumunu ve Kemalizmi eleştirmiş, buradaki yazılarında Batılılaşma düşüncesi ve hareketinin İslâm Âlemi'nin ve Osmanlı Devleti'nin başına açtığı felaketleri tahlîl etmiştir.[253]

Mustafa Sabri *Yarın* gazetesindeki muhalefetini Cumhuriyet Türkiyesi ve onun idareci kadrosununu dışında,[254] onun destekçisi olarak gördüğü Sırbıstan, Bulgaristan ve Yunanistan'daki kimi çevrelere de teşmil etmiştir.[255] Mustafa Sabri'nin, Temyiz Mahkemesi'nde yaptığı konuşmada Ortaçağ kanunları olarak tavsîf ettiği İslâm esaslarını alaşağı ettiklerini söyleyen Adliye Vekili Mahmut Esad'ı, (20/6/1926 tarihli *Vakit* gazetesi) ağır bir şekilde eleştirmesi onun Cumhuriyet Türkiyesi idâri kadrosuna yaptığı eleştirilere bir örnektir.[256] Mustafa Sabri'nin Cumhuriyet Türkiyesine muhalefeti onun dinî ahkâma muğayir uygulamalarına ilave olarak daha çok onun "laik" şekli üzerinde odaklaşmıştır.[257] Mustafa Sabri *Yarın* gazetesinde Cumhuriyet Türkiyesi'nin icraatlarına destek veren Yakup Kadri [Karaosmanoğlu], Nüzhet Haşim, Yunus Nadi, Ahmet Ağaoğlu, Mahmut Soydan, Habil Adem, Mehmet Emin [Yurdakul] gibi yazarları da şiddetle eleştirmiştir.[258] Mustafa Sabri Efendi'nin dersiâmlık maaşı onun bu gazetede Ankara Hükûmeti'ne yönelttiği eleştirilerden dolayı 1924 yılında kesilmiştir.[259] Maaşının kesilmesine dair gerekçeli karar, Tedrisat-ı Müdüriyet-i Umûmiye'nin 6 Şubat 1340 tarihli ve 838/95 numaralı yazısı ile iletilmiştir.[260] Kendisi de bir makalesinde Cumhuriyet Türkiyesinin (yurt dışına çıktıktan sonra) kendi mal ve emlâkini gasbettiğini söylemiştir.[261]

edipleri de (başlangıç itibariyle) Mustafa Kemal'e (farklı düzeylerde) destek verdikleri gerekçesiyle eleştirmiştir, bk. Mustafa Hilmî, *el-Esrârü'l-hafiyye verâe ilgâi'l-hilâfeti'l-Osmâniyye* adlı kitabının içinde yer alan Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 114, 120-126.

253 Seyyid b. Hüseyin el-Affânî, *Zehrü'l-besâtîn min mevâkıfi'l-ulemâi ve'r-Rabbâniyyîn*, II, 228; Muhammed Harb, *el-Osmâniyyûn fi't-târîh ve'l-hazâra*, s. 204.

254 Ahmet Şeyhun, *Islamist Thinkers in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic*, s. 45.

255 Nuray Mert, "Cumhuriyetin İlk Döneminde Yurtdışında İki Muhalefet Yayını: Yarın ve Müsavat", *Toplum ve Bilim*, sy. 69, 1996, s. 140.

256 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 55, 67, 315-318.

257 Mert, a.g.m., s. 134.

258 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 26, 29, 37, 39, 81, 91, 189-199, 202.

259 Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, s. 268-269.

260 Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 117.

261 Mustafa Sabri, "Bedbaht Mütecavizlerime", *Yarın*, sy. 44, 27 Mayıs 1929, s. 2.

Mustafa Sabri'nin çıkardığı *Yarın* gazetesi, Türk-Yunan ilişkilerinin gerginleşmesinin nedenlerinden biri olmuş, Bakanlar Kurulu 08.10.1930 tarihli 9993 sayılı kararname ile söz konusu gazetenin ülkeye girişini yasaklamıştır.[262] Yukarıda tarihi ve numarası verilen bu kararnamede *Yarın* gazetesinin "hezeyanamiz neşriyatta" bulunduğu ifade edilmiştir. 1930 yılının Eylül'üne kadar 70 sayı *Yarın* adıyla çıkan söz konusu gazete, daha sonra *Peyâm-ı İslâm* adıyla birkaç sayı yayımlanmıştır.[263] *Yarın*'da yapılan isim değişikliğini, gazetenin imtiyaz sahibi Hasan Fehmi ile ilişkilerinin kesilmesine bağlayan Mustafa Sabri, okuyucuların gazetede âşinâ oldukları yazıları bundan böyle *Peyâm-ı İslâm*'da bulacaklarını ifade etmiştir.[264] Mustafa Sabri'nin "Yolumuz", "Gümülcine Ulemâsı", "Din ve Milliyet" ve "Yemîn-i Ğamûs" gibi makâlelerinin neşredildiği[265] *Peyâm-ı İslâm* gazetesi daha sonra Yunan Hükûmeti tarafından kapatılmıştır.[266] Ayrıca 30 Ekim 1930 tarihinde Yunanistan ile Türkiye arasında imzalanan dostluk antlaşmasını müteâkiben Trakya Genel Valisine aralarında Mustafa Sabri Efendi'nin de bulunduğu 150'liklerin Batı Trakya'dan çıkartılması emri verilmiştir.[267] Öte yandan Mustafa Sabri'nin bu gazetede yayımlanan son yazılarından birinde başına geleceklerle ilgili ortaya atılan iddialara temas etmesi ve Cuma vaazında kendilerine yönelik tehdit ifadelerinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmesi dikkat çekicidir.[268] Mustafa Sabri'nin yurt dışındaki faaliyetlerinin Türkiye Cumhuriyeti'nin ilgili mercilerince takip edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı, kendilerine Emniyet Umum Müdürlüğü'nden 27/5/1935 tarihli gelen bir yazıya 2/8/1935 tarihli bir yazıyla karşılık verirken bu resmî yazıda Mustafa Sabri'nin *Kavlî fi'l-mer'e* adlı eseri ışığında onun kadının konumu hakkındaki düşüncelerinin bir özetini sunmuştur.[269]

262 Hikmet Öksüz, *Batı Trakya Türkleri*, s. 99, 15 nr.lı dipnot.
263 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 352. Eren, *Batı Trakya Türkleri*, s. 152.
264 Eren, *a.g.e.*, s. 152.
265 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 353-354.
266 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 352. Eren, *Batı Trakya Türkleri*, s. 152. Mustafa Sabri'nin *Yarın* ve *Peyâm-İslâm* adlı gazeteleri, Türk hükümeti tarafından hedefe konmuş gazeteler arasındadır, bk. Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece*, s. 276-277.
267 Sedat Bingöl, *150'likler Meselesi*, s. 154.
268 "Kasabamızın Latin Mektebi", *Peyâm-ı İslâm*, sy. 5, 5 Kanûn-i Evvel 1930, s. 1.
269 Nurşen Mazıcı, "Af Yasalarında 150'likler", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, c. 55/1, 2000, s. 96.

Mustafa Sabri Efendi, Mısır'da yayımlanan *el-Ehrâm*, *el-Mukattam*, *Minberü'ş-şark* ve *el-Ahbâr* gibi pek çok gazetede de Arapça makâleler yazmıştır.[270] Mustafa Sabri, Arapça yayımlanan bu gazeteler yanında *el-Feth*, *el-Hidâyetü'l-İslâmiyye* ve *el-Câmiatü'z-Zeytûniyye* gibi Arapça dergilerde de makâleler kaleme almıştır.[271]

Mustafa Sabri'nin ilmî hayatını incelediğimiz bu bölümde son olarak onun dönemindeki eğitim-öğretim yaşantısına ve kurumlarına özellikle de kendisinin de talebelik ve hocalık yaptığı medreseler hakkındaki görüşlerine kısaca değinmeyi uygun görüyoruz. Onun ilk talebelik deneyimini yaşadığı I. Meşrûtiyet döneminde, İmparatorluk içinde bir tarafta Maârif Nezâreti'ne bağlı modern eğitim sistemine göre kurulmuş okullar, diğer tarafta azınlık ve misyonerlerin kurduğu öğretim kurumları, öte tarafta da Şeyhülislâmlığa bağlı geleneksel öğ-

270 *el-Ehrâm* gazetesinde 1341 yılında yazdığı makâlesinde, otoriteden ve hükûmet yetkisinden uzaklaştırılmış hilâfet ve Kemalistlerin gerçek niyetleri, 1352 yılındaki makâlelerinde ise Ferîd Vecdî Bey (Muhammed Ferîd b. Mustafa Vecdî Ferîd Vecdî ö.1954) ile aralarında geçen münakaşa etrafında dört bölüm halinde mûcizeler ve müteşâbih âyetler hakkındaki görüşlerini beyan etmiştir. *Mukattam* gazetesinde 1342 yılında yazdığı makâlesinde Sultan Vahdettin'i kötüleyip Mustafa Kemal Paşa'yı öven Şâir Şevki Bey'i (ö.1932) eleştirmiş, bu makâlesini müteâkip, kendisini, Mustafa Kemal Paşa'yı tekfîr etmekle suçlayan Mısırlı yazarlara yönelik cevabî mâhiyette bir makâle daha yayımlamıştır. Bu makâlesinde Mustafa Kemal Paşa'yı tekfîr ederek kanının heder olacağı fetvâsını verenin kendisi değil Dürrizâde Abdullah olduğunu ifade etmiştir. *Minberü'ş-Şark* gazetesinde ise 1365 yılında "İslâm ve Sosyal Meseleler" başlığıyla yazdığı makâlesinde İslâm Âleminin günümüzdeki toplumsal meselelerinin temellerine değinerek bu noktadaki görüşlerini açıklamıştır. Kavsî, *a.g.e.*, s. 338-344. Öte yandan Mustafa Sabri, Mustafa Kemal Paşa hakkındaki fetvayı kendisinin vermediğini belirtmekle birlikte muhtemelen Cumhuriyet Türkiyesinin icraâtlarına bakarak bu fetvayı kıskandığını sitâyişkar bir dille ifade etmiştir, bk. Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 42.

271 1347 yılında *el-Feth* dergisinde "Yeni Harfler" başlığıyla Latin Harflerinin kullanımı ve Arapça'nın yeni Türkçe diline karşı üstünlüğü hakkında görüşlerini açıklarken; 1348'de "Kadınların ve Erkeklerin Konumu" başlığıyla yazdığı makâlesinde İslâm'da kadının konumu, mirasta erkeğin yarısı kadar hisse alması ve mihrin erkeğe farz kılınmasının hikmeti gibi konuları incelemiştir. 1351 yılında üç bölümlük yazı dizisi halinde "Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesi" ve "Sefer ve Hicâb Meselesi" başlıklarıyla makâleler yazarken 1356 tarihli makâlesinde ise şapka giyinme ve kâfirlere benzeme yoluyla küfre düşme hükmünün mânası üzerine bir yazı kaleme almıştır. *el-Hidâyetü'l-İslâmiyye* ve *el-Câmiatü'z-Zeytûniyye* dergilerinde ise yenilikçi görüşlere sahip bazı âlim ve ediplere cevâbî mâhiyette çağdaş ilmî anlayışla ilgili görüşlerini açıkladığı makâleler yayımlamıştır. Kavsî, *a.g.e.*, s. 338-344.

retim kurumları olan medrese ve sıbyân mektepleri bulunmaktadır.[272] Sultan Abdülhamid kısa sürede bunlara ilaveten ülkenin en ücrâ köşeleri de dahil olmak üzere pek çok okul açmıştır.[273] Abdülhamid, Batılı sistemde ilk ve orta tahsîl sistemini kuran, "ibtidâiyye" denilen ilkokulları köylere kadar sokan, Rüşdiye derecesinden itibâren yabancı dil eğitimi zorunluluğu getiren kişi olmuştur.[274] Ancak laik niteliğe yakın modern eğitim vermeye başlayan bu okulların kurulmaya başlanması dinî eğitim veren kurumların yanı başında ve aleyhlerine olarak yayılım göstermiştir.[275] Bu okullar, medreselerden hem pedagoji, hem program, hem de örgütlenme yönünde farklı bir yapıda faaliyet göstermiştir.[276] Diğer yandan modernleşme eğitime yansıdıkça, medrese çevresi ve ilmiye sınıfı bunun dışında kalarak toplum içindeki baskın rolünü kaybetmeye başlamış[277] ve etkinliği aydınların gerisine düşerek öncü iken takipçi pozisyonuna sürüklenmeye başlamıştır.[278]

Mustafa Sabri de çeşitli yazılarında medreselerin itibâr kaybını incelerken, son devirlerde hükûmetlerin mekteplere kayan ilgisine atıfta bulunmuştur. Ona göre bu mektepler kendilerinden beklenen neticeleri karşılamasa da, rekâbet hâlinde olduğu medreseleri itibarsızlaştırmada çok başarılı olmuştur. Hükûmetler medreselere bir yük gözüyle bakmıştır. İstanbul halkı da medreselere bir sıcaklık göstermediği gibi eşrâf ve zenginler de buralarda çocuklarını okutmamıştır. Sadece saf Anadolu insanının temiz Türk çocukları burada okumuş, okurken de "softalar" lakabını taşımak mecburiyetinde kalmışlardır. Bu kadar itibârsızlığa rağmen medreselerden büyük verim beklemek haksızlıktır.[279] Mustafa Sabri'ye göre medreselerde bir hoca çocuğunu bile bulmak artık zorlaşmış, buraları artık sadece fakir köylü çocuklarının rağbet ettiği mekânlar haline dönüşmüştür. Buna rağmen buralardan sayısı az veya çok fazilet erbâbının çıkması tamamen buraların bir feyzi olarak değerlendirilmelidir.[280] Yine ona göre bu kadar bakım-

272 Bayram Kodaman, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, s. XIII; Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 65-66.
273 Sarıkaya, *a.g.e.*, s. 66.
274 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, 377.
275 Kodaman, *a.g.e.*, s. 26; İlber Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, 144.
276 Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 198.
277 Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 27.
278 Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 49.
279 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 212.
280 Mustafa Sabri, "İlmiye Bütçesi Münasebetiyle", *Beyânü'l-Hak*, V/106, 4 Nisan 1327, s. 1960.

sızlığa rağmen medreselerin hâla kendilerini çekip çevirebilmeleri de cidden şaşılacak bir hâdisedir.[281] Öte yandan Mustafa Sabri, medreselerin itibarı meselesini sadece yazılarında işlememiş, bunun için fiili olarak da mücadele etmiştir. Nietkim o, medrese talebelerinin hakkını gözetmek gayesiyle, mecliste 1908 yılında yeniden ortaya konulan medrese talebelerine yönelik "kur'a imtihanları" hakkında Harbiye Nâzırının cevaplandırması için bir gensoru vermiştir.[282]

281 Mustafa Sabri, "Menâkıbımız ve Misâlimiz", *Beyânü'l-Hak*, II/30, 8 Haziran 1325, s. 695. Mustafa Sabri'nin medreselerin ıslâhına yönelik düşünceleri için ayrıca bk. Mehmet Nam "Mustafa Sabri ve İsmail Bey Gaspıralı'nın Medreselerin Islahına Bakışı", *İslamla Yenilenme ve Birlik -1- İsmail Bey Gaspıralı Kongresi*, 2012, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2013, s. 105-115.

282 Ahmet Ali Gazel, *Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda Parlamenter Denetim (1908-1920)*, s. 223.

C. Eserleri

1. Türkçe Eserleri

i. *İslâm'da Münâkaşaya Hedef Olan Meseleler* (İstanbul 1974). Bu kitap, Mustafa Sabri Efendi'nin başyazarlığını yaptığı *Beyânü'l-Hak* dergisinin üçüncü sayısından itibaren (1326) seri halinde yayımlanan "*İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâil*" başlıklı 23 adet makalesi ile[283] *Yarın* gazetesinde yayımlanan (1927-1928) "*Ramazan Orucu Fidye ile Geçiştirilebilir mi?*" adlı makalesinin Osman Nuri Gürsoy tarafından sadeleştirilerek neşredilmiş şeklidir. Eserin Sebil Yayınları tarafından yapılmış çeşitli baskıları bulunmaktadır (İstanbul 1978, 1984, 1995).[284] Bu eser, Mustafa Sabri'nin taaddüd-i zevcât, resim, talâk, emek ve sermaye, verâset, zekât, mûsıkî, sigorta ve kumar, tesettür ve fidye şeklinde sıralanabilecek olan sosyal ve ekonomik içerikli dinî makalelerini bir araya getirmiştir.

ii. *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* (İstanbul 1335). Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi bu eserini, Kazan ulemâsından Musa Cârullâh Bigiyef'in (ö.1945) cehennem azâbının ebedî olmadığını savunduğu "*Rahmet-i İlâhiye Burhânları*" (Orenburg 1911) adlı eserine reddiye olarak yazmıştır. Ömer H. Özalp, Musa Cârullâh'ın *İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar* (Orenburg 1911) adlı risâlesini de ekleyerek bahsi geçen üç eseri sadeleştirirken, Sibel Dericioğlu, Mustafa Sabri Efendi'nin eserinin ilk baskısını (İstanbul 1335) aynen

283 Bazı makaleler birkaç sayı birden devam etmiştir.

284 Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 34; Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", s. 621; Kavsî, *a.g.e.*, s. 234.

Latin harflerine çevirmiş, ilk çalışma Pınar Yayınları (İstanbul 1996), ikincisi ise Bedir Yayınevi tarafından (İstanbul 1998) neşredilmiştir.

iii. *Dînî Müceddidler yahud "Türkiyâ İçin Necât ve İ'tilâ Yolları"nda Bir Rehber* (İstanbul 1341). İslâm'da reform yapılmasının gerekliliğini savunan Hâşim Nâhid [Erbil] Bey'in (ö.1962) *Türkiye İçin Necât ve İ'tilâ Yolları* (İstanbul 1331) adlı kitabına reddiye olarak yazılan[285] ve içinde itikâdî, fıkhî ve toplumsal konular yer alan bu eser, sadeleştirilerek Sebil Yayınları tarafından basılmıştır (İstanbul 1969, 1987, 1994).

iv. *İslâm'da İmâmet-i Kübrâ.* Bu kitap, Mustafa Sabri Efendi'nin, *Yarın* gazetesinin on ikinci sayısından itibaren (1346) yazı dizisi halinde yayımlanan ve 38 bölüm devam eden, ancak gazetenin kapatılmasıyla tamamlanamayan "*İslâm'da İmâmet-i Kübrâ*" başlığı altındaki hilâfet ve siyasete dair makalelerinin biraraya getirilmesiyle oluşmuştur.[286] Eserde, Ömer Rıza Doğrul tarafından Türkçe'ye *İslâmiyet ve Hükümet* şeklinde çevrilen e*l-İslâm ve usûlü'l-hükm* adlı kitabı üzerinden Ali Abdürrâzık'a eleştiriler getirilmektedir. Bu eser, Mustafa Sabri Efendi'nin *Yarın* gazetesinde ağırlıklı olarak hilâfetle ilgili yazılarını toplayıp sadeleştiren Sadık Albayrak'ın hazırladığı *Hilâfet ve Kemalizm* adlı eserinin içinde de yer almaktadır. Söz konusu eser, Araştırma Yayınları tarafından basılmıştır (İstanbul 1992).

v. *Savm-ı Ramazân* (Gümülcine 1927-1928). Mustafa Sabri Efendi'nin, *Yarın* gazetesinde 1346-1347 yıllarında 6 bölümlük bir yazı dizisi halinde neşredilen makalelerinin bir kitap haline getirilmesiyle oluşmuş olan[287] bu risâle, oruç tutmaya gücü yetse de kişinin fidye vermek sûretiyle oruç tutmayabileceğini savunan Süleyman Nazif (ö.1927) ve Ubeydullah Efendi'ye (ö.1937) reddiye olarak kaleme alınmıştır. Eserde Musa Cârullâh'ın oruçla ilgili kimi görüşleri de eleştirilmiştir. *"Savm Risâlesi"* diye de bilinen bu eser, Mustafa Sabri Efendi'nin bir kısım makalelerini *İslâm'da Münâkaşaya Hedef Olan Meseleler* adıyla toplayıp sadeleştiren Osman Nuri Gürsoy'un söz konusu çalışmasının içerisine "*Ramazan Orucu Fidye ile Geçiştirilebilir mi"* başlığıyla girmiş ve eserin, çeşitli baskıları yapılmıştır (Sebil Ya-

285 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 249-251.

286 Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 352; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 259; Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", s. 622; Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri", s. 34; Kavsî, *a.g.e.*, s. 257.

287 Mardin, *a.g.e.*, II-III, 352; Altunsu, *a.g.e.*, s. 259; Kılıç, a.g.m. s. 622; Akbulut, a.g.m., *s.* 34; Kavsî, *a.g.e.*, s. 264.

yınları İstanbul 1978, 1984, 1995). Sadık Albayrak da az önce bahsi geçen *Hilâfet ve Kemalizm* adlı çalışmasının içinde aynı başlık altında ("Ramazan Orucu Fidye ile Geçiştirilebilir mi") bu risâleye yer vermiştir (Araştırma Yayınları İstanbul 1992).

vi. *Risâle fi'l-îmân ve's-salât ve's-savm.* Mustafa Sabri Efendi hakkında geniş bir biyografi kitabı yazan Müferrih b. Süleyman el-Kavsî'ye göre bu eser, Mustafa Sabri'nin Yunanistan'da iken yazdığı ve içinde iman, namaz ve oruçla ilgili şer'î ahkâmın kolay ve basit bir şekilde anlatıldığı bölümlerin yer aldığı bir çalışmadır.[288]

vii. *Reddî alâ mâ fi'l kavli'l-ceyyid mine'r-redî.* Bu eser, Mustafa Sabri Efendi'nin, Mehmed Zihnî Efendi'nin (ö.1912) "el-Kavlü'l-ceyyid fî şerhi ebyâti't-tahlîs ve şerhayhi ve hâşiyeti's-Seyyid" (İstanbul 1304, 1327) adlı kitabına reddiye olarak Beyânü'l-Hak (1327) dergisinin otuz birinci sayısından itibaren yayımladığı yazı dizisindeki makalelerinden oluşmuş bir çalışmadır.[289] Bu yazı dizisi Beyânü'l-Hak Dergisinde 31'nci sayıdan 69'ncu sayıya kadar devam etmiş, ancak 37, 44, 45, 48, 49, 51, 52, 59, 61, 63, 65, 67 ve 68'nci sayılarda ara verilmiştir. Derginin 11 Recep 1328/5 Temmuz 1326 tarihli 69. sayısında, "devâmı var" ifadesine rağmen, bu yazı dizisi son bulmuştur. Mustafa Irmak, Mustafa Sabri Efendi'nin bu yazı dizisini bir makalesine konu edinmiş ve burada Şeyhülislâm'ın Mehmed Zihnî Efendi'ye yönelik eleştirilerini geniş bir şekilde incelemiştir.[290] Mustafa Sabri, Mehmed Zihni Efendi'nin aralarında Cürcânî, Teftazânî ve Zemahşerî gibi büyük ulemânın bulunduğu zevâtın ilimlerini âdeta tahkir ettiğini düşündüğü ifadelerini eleştirir. Kendisini tanımaması itibariyle ona yönelttiği eleştirilerin şahsî olmadığını ısrarla vurgular.[291]

Bu eserlerinin dışında *Saydü'l-hâdır* isimli siyâsî hatırâtı da bulunan Mustafa Sabri Efendi, bu hatırâtında, Mustafa Kemal Paşa'yı

288 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 269. Yazar, Mustafa Sabri Efendi ile Mısır'da öğrencilik yıllarında tanışan Emin Saraç ile yaptığı röportaja dayanarak bu kitabın varlığına hükmetmekte, ancak tüm çabasına rağmen bu esere ulaşamadığını belirtmektedir, bk. Kavsî, *a.g.e.*, s. 430.

289 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 240. Bu eser de, Mustafa Sabri Efendi'nin talebelerinden Ali Ulvi Kurucu (ö. 2002) ile yapılan bir röportaja dayanılarak varlığı ortaya konulmuş bir kitaptır, bk. Kavsî, *a.g.e.*, s. 444.

290 Mustafa Irmak, "Mustafa Sabri Efendi'nin Beyânü'l-Hak Dergisinde Mehmet Zihni Efendi ve "el-Kavlü'l-Ceyyid" Adlı Eserine Yönelttiği Eleştiriler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, 2012, s. 151-220.

291 Hamza Ermiş, *Mehmed Zihni Efendi*, s. 254-256.

Anadolu'ya göndermesi ve ona çok güvenmesi nedeniyle Sultan Vahdettin'e yönelttiği sitemler yer almaktadır.[292] Öte yandan Hatıralarında Mustafa Sabri Efendi ile ilgili izlenimlerine, onun başından geçen kimi olaylara ve onun bazı meseleler hakkındaki görüşlerine yer veren Ali Ulvi Kurucu, Mustafa Sabri Efendi'nin ağzından, Sultan Vahdettin'in Mustafa Kemal'e büyük bir itimadının bulunduğunu, onun fikrine, zihnine ve zekâsına güvendiğini, kendisinin ise Anadolu'ya mutlaka biri gönderilecekse, bunun Mustafa Kemal dışında bir kişi olmasını istediğini, bu isteğini ise saltanatın başına bir şey gelmesinden değil, dînin başına bir şey gelmesinden endişelendiği için dile getirdiğini aktarır.[293]

2. Arapça Eserleri

i. *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'meti mine'd-dîn ve'l-hilâfeti ve'l-ümme* (Beyrut 1924). Hilâfetin kaldırılmasından (3 Mart 1924) çok kısa bir önce yazılan (7 Şubat 1924)[294] bu eser, hilâfet meselesini ağırlıklı olarak siyâsî yönden incelemekte, Türkiye'deki yeni rejimin hilâfet ile saltanatın (otoritenin) arasını ayırmak sûretiyle oluşturduğu pozisyonu gözler önüne sererek İslâm âlemini uyarmaya çalışmaktadır.[295] Beyrut'ta ilk baskısı yapılan bu eser,[296] Mustafa Hilmi'nin[297] *el-Esrârü'l-hafiyye verâ'e ilğâi'l-hilâfeti'l-Osmâniyye* (İskenderiye 1989, Beyrut 2004) adlı kitabının içinde de yayımlanmıştır. Oktay Yılmaz tarafından *Hilâfetin İlgâsının Arka Planı* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş

292 Bu eser de yazar Süleyman Kavsî'nin Ali Ulvi Kurucu ile yaptığı mülâkattan hareketle ortaya konulmuştur. Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 440 ve 270.

293 Ali Ulvi Kurucu, *Hatıralar*, II, 58.

294 Kavsî, *a.g.e.*, s. 277.

295 Muhammed Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-mu'âsır*, II, 74.

296 Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 352; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 259.

297 1932 yılında dünyaya gelen Mustafa Hilmi, 1967 yılında İskenderiye Üniversitesi'nde *el-İmâme (el-hilâfe) inde Ehl-i's-Sünneti ve'l-cemâat* adlı çalışmasıyla yüksek lisansını, 1971 yılında yine aynı üniversitede "M*evkıfu'l-medreseti's-Selefiyye mine't-tasavvuf münzü bidâyetihi hatta'l-asri'l-hadîs* isimli çalışmasıyla doktorasını yapmıştır. 1972 yılında Kahire Üniversitesi Dâru'l-ulûm Fakültesi'nde başlayan akademik kariyerini 2002 yılında tamamlamıştır. Bu süre zarfında Riyad Üniversitesi'nde (el-Melik Suûd) ve Mekke'de Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmıştır, bk. *Üstâdü'l-Akîde ve'l-Felsefeti'l-İslâmiyye bi-Külliyeti Dâri'l-Ulûm bi-Câmiâti'l-Kahire*, http://www.alukah.net/Web/mostafa-helmy/CV/. (ziyaret: 07/06.2018)

olan eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (İnsan Yayınları İstanbul 1996, 1998, 2009).

ii. *Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân* (Kahire 1932). Kur'ân'ın başka dillere yapılmış olan tercümeleriyle de namaz kılınabileceğini savunan görüşlere reddiye olarak yazılan[298] bu eserde, Mustafa Sabri, Kur'ân tercümesinin namazda okunmasını, hem fıkhî yönden hem de altında yatan siyâsî düşünceler üzerinden değerlendirmiş ve bu fikrin altında Kemalizm'in bir kısım kötü niyetlerinin bulunduğunu savunmuştur. İlk baskısı Kahire'de yapılmış olan bu eser (Kahire 1351),[299] Süleyman Çelik tarafından *Kur'ân Tercümesi Meselesi* adıyla Türkçe'ye çevrilerek neşredilmiştir (Bedir Yayınevi İstanbul 1993).

iii. *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader* (Kahire 1352). Mustafa Sabri Efendi, Müslümanların geri kalmışlığını onların kazâ ve kadere inanış tarzlarına bağlayan kimselerin görüşlerini reddetmek üzere kaleme aldığı[300] bu eserini, ilkin Türkçe olarak yazmış ancak yayımlama imkânı bulamamış, sonrasında hicret ettiği Mısır'da eserini Arapça'ya tercüme etmiş, içerisine başka meseleler de ilave edip genişlettikten sonra da bu isim altında yayımlamıştır.[301] Kahire'de ilk baskısı yapılan bu eser (1352),[302] İsa Doğan tarafından *İnsan ve Kader* ismiyle Türkçe'ye çevrilerek neşredilmiştir (Kültür Basın Yayın Birliği İstanbul 1989).

iv. *Kavlî fi'l-mer'e ve mukârenetuhû bi-akvâli mukallideti'l-ğarb* (Kahire 1354/1935). Mustafa Sabri Efendi'nin *el-Feth* dergisinde yazı dizisi halinde neşredilen makalelerinin (1353) kitap haline getirilmesiyle oluşan (Kahire 1354) ve Beyrut'ta birden fazla baskısı yapılan (Beyrut 1982, 1990, 1993, 2003)[303] bu eserde, taaddüd-i zevcât, tesettür, kadın-erkek ihtilâtı ve kadının öğrenim görmesi gibi meselelere değinilmiştir. Bu eser, Mustafa Yılmaz tarafından *Kadınla İlgili Görüşüm ve Bu Görüşün Batı Taklitçisi Sözlerle Karşılaştırılması* adıyla Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır (Esra Yayınları Konya 1994).

298 Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye*, II, 345.

299 Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 352; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 259; Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 283.

300 Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye*, II, 346; Kavsî, *a.g.e.*, s. 287.

301 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 31.

302 Mardin, *a.g.e.*, II-III, 352; Altunsu, *a.g.e.*, s. 259; Muhammed Hüseyin, *a.g.e.*, II, 346.

303 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 294.

v. *el-Kavlü'l-fasl beyne'llezîne yü'minûne bi'l-ğayb ve'llezîne lâ yü'minûn* (Kahire 1361). Mustafa Sabri Efendi'nin *Mevkıfu'l-akl* adlı dört ciltlik hacimli eserinin bir bölümünü oluşturan, ancak birtakım sebeplerle ondan önce müstakil bir kitap halinde yayımlanan (Kahire 1361)[304] bu eserde, hissî mûcizeler, nübüvvet, kıyamet alâmetleri ve ba's meselesine dair ortaya atılan düşünceler paralelinde, Reşid Rıza (ö.1935), Mahmûd Şeltût (ö. 1963), Muhammed Abduh (ö.1905) ve Zeki Mübarek (1952) gibi bazı zevâtın görüşleri eleştirilmekte ve müellifin şahsî görüşleri ortaya konulmaktadır. Mustafa Sabri, ikibin sayfalık *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinden bir cüz olduğunu bildirdiği bu kitabını, kağıdın pahalılığı ve matbaa ücretleri nedeniyle hemen neşretmeye muvaffak olamadığını belirtmektedir.[305]

vi. *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn* (Kahire 1369, Beyrut 1981). Mustafa Sabri Efendi'nin son telifi olup dört cilt halinde (Kahire 1369)[306] basılan bu eserde, onun fıkhî, felsefî, siyâsî ve sosyolojik görüşlerinin bir hulâsası bulunmaktadır.[307] Türkiye'nin Müslüman ülkelere yardım etmesi gerektiğine dair Mısır gazetelerinde çıkan haberler üzerine Mısırlı tarihçi Abdullah Annân'ın *el-Ehrâm* gazetesinde "Müslümanlar Osmanlı'dan ne gördü ki şimdi Türkiye'den bir şey bekliyorlar" kabîlinden yazdığı bir makalesine cevap vermek üzere kaleme sarılan Mustafa Sabri, daha sonra konunun konuyu açması üzerine bu dört ciltlik eseri meydana getirmiştir.[308] Eserinin birinci bölümünde, Allah'ın varlığına dair ortaya konulan delillere, akıl ve tecrübenin din, ilmin ise din ve akıl

304 Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 352; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 259; Kavsî, *a.g.e.*, s. 296-297.

305 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 334-335.

306 Mardin, *a.g.e.*, II-III, 352; Altunsu, *a.g.e.*, s. 259. Bu eserin başlığı onun hakkında "Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislamlardan Mustafa Sabri Efendi"(2010) ve "Son Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi" (2011) adlı makaleler yazan Mehmet Nam tarafından sehven, *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-*âlim *[âlem] min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn* şeklinde verilmiştir. Adı geçen yazarın makalelerinin ilki için bk. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XV/ 23, s. 95-118; ikincisi için bk. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, c. IV/16, s. 298-305.

307 Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye*, II, 348. Bu eserinde ortaya koyduklarından olsa gerek Ahmet Davudoğlu, Mustafa Sabri'nin kelâm ilminde gerçek bir müctehid olduğunu ifade etmektedir, bk. *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 75.

308 Kurucu, *Hatıralar*, II, 62.

karşısındaki konumuna, dinin temeline, İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki farklılıklara, ikinci bölümde, âlemin Allah karşısında konumuyla ilgili olarak vahdet-i vücûd ile âlemin hudûsü meselelerine, üçüncü bölümde, mûcizeler, nübüvvet ve âhiret inancına, dördüncü bölümde ise din-siyâset ilişkisine yer vermiştir.

Çağdaş kelâm eserlerinin en mühimlerinden biri olarak kabul edilen bu eser,[309] Mustafa Sabri'nin oğlu İbrahim Sabri tarafından babasının vasiyeti üzerine Osmanlıca'ya tercüme edilmiştir. İbrahim Sabri, hastalanıp tedavi için Londra'ya gittiğinde bu tercümenin başına bir şey gelebilir endişesiyle onu da yanında götürmüş, ecelinin yaklaştığını anladığında bu tercümesinin Londra'daki bir kütüphâneye bırakılmasını vasiyet etmiştir.[310] Bu çeviri kendi diliyle neşredilmemişse de onun birinci ve ikinci cildi Osman Erdem tarafından *Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemâsıyla İlmî Münâkaşaları* adıyla yayımlanmıştır (Gül Neşriyat İstanbul 2005-2013). Bu eserin vahdet-i vücûdla ilgili bölümünün bir kısmı da Hüseyin Atay tarafından iki bölüm halinde *Vahdet'ül-Vucud: Filozoflar ve Kelâmcılar Arasında İhtilafın Menşei* (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XX, 1975, s. 257-274) ve (*İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* sy. 2, 1975, s. 151-174) adıyla tercüme edilmiştir. Atay, daha sonra yine aynı eserin vahdet-i vücûdla alakalı olan bir kısmını daha *Kâinâtın Allah'a Göre Durumu (Mevkıf'ul-Âlem min'Allah) Birinci Bölüm "Vahdeti Vücud" Meselesi (İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. VI, sy. 3-4, 1976, s. 63-80) başlığıyla tercüme etmiştir.

Mustafa Sabri bu eserinde hem klasik kelam kaynaklarından hem de eleştiri getirdiği filozofların görüşlerine muttali olmasını sağlayan birtakım farklı çalışmalardan istifade etmiştir. Mustafa Sabri, bu eserinde kelam alanıyla ilgili olarak Adududdîn el-Îcî, Sadeddîn et-Teftazânî, Seyyid Şerif Cürcânî, Celaleddîn Devvânî, Şemseddîn

309 Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Kübra'l-yakiniyyati'l-kevniyye vücudü'l-halik ve vazifetü'l-mahlûk*, s. 85, 1 nr.lı dipnot; Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ dirâseti ilmi'l-Kelâm*, s. 120

310 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 305. Öte yandan bu eserin İbrahim Sabri tarafından yapılan tercümesiyle Arapça aslını görenlerin kanaatine göre, kitabın tercümesi aslından daha çetrefillidir, bk. Muhammed Beşir, *Mustafa Sabri Efendi*, s. 119. Bu eserin aslı ise Mustafa Sabri'nin torunu (İbrahim Sabri'nin kızı) Şeyma Sabri'de bulunmaktadır, bk. Ülkü Özel Akagündüz, "Ben Yeni Türklerden Değilim", *Aksiyon Dergisi*, sy. 646, 2007.

Siyâlkûtî ve İsmâîl Gelenbevî gibi kendilerini manevi üstadları olarak andığı önemli muhakkik kelamcılardan faydalanmıştır. Onun kelam alanında kendisinden yararlandığı eserlerin Osmanlı medrese geleneğinde yüksek bir konuma sahip olan zevatın telifleri ile onlar üzerine yapılan çeşitli çalışmalar olduğu dikkat çekmektedir. Onun istifade ettiği kaynaklar eser üzerinden aktarılacak olursa, bunlara Îcî'nin *Mevâkıf'ını*, ona Cürcânî tarafından yapılan şerh ve bu şerhe Siyâlkûtî'nin yaptığı haşiyeyi, yine Îcî'nin *Akâid-i Adûdiyyesi* ile buna Devvânî'nin yaptığı şerh ve bu şerhe Gelenbevî'nin yaptığı haşiyeyi örnek olarak vermek mümkündür. Yine Teftazânî'nin *Şerhu akâidi'n-Nesefiyye*si, buna Hâyâlî'nin ona da Siyâlkûtî'nin yaptığı haşiye ile bu son haşiyeye Gelenbevî'nin yaptığı talikâtı örnek olarak zikretmek mümkündür. Teftazânî'nin *Şerhu'l-makâsıd*, Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*, Gelenbevî'nin *Miftâhu bâbi'l-müveccehât* adlı eserleri de yine onun kaynak olarak kullandığı eserler arasındadır. Ancak şu hususa da vurgu yapmak gerekir ki, onun bu eserlerden istifadesi sadece ilgili görüşü aktarma tarzında değil, yeri geldiğinde onları tenkit etme kabilinden de gerçekleşmiştir.

Mustafa Sabri'nin bu eserinde kendilerine çeşitli eleştiriler yönelttiği Batılı filozofların görüşlerine muttali olmasında faydalandığı kaynaklar ise konuyla ilgili yazılmış çeşitli Türkçe ve Arapça çalışmalar olmuştur. Bunların arasında Paul Janet ve Gabriel Seailles'in felsefe tarihiyle ilgili eserinin Elmalılı Hamdi Efendi tarafından *Metâlib ve Mezâhib* adıyla yapılan çevirisi ile İsmail Fennî Ertuğrul'un *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* adlı eserleri başta gelmektedir. Farah Anton'un *Felsefetü İbn Rüşd* ile Ahmed Emîn ve Zeki Necîb Mahmud'un *Kısatü'l-felsefeti'l-hadîse* adlı eserleri de onun başvurduğu kaynaklar arasındadır. Onun kelamî ve felsefî alanda kullandığı bu ve benzeri diğer birtakım kaynaklar zaman zaman kitabın ilgili kısımlarında meseleler izah edilirken de ortaya konulacak ve böylece onun istifade ettiği eserlere daha ayrıntılı bir şekilde ulaşma imkânı sunulmaya çalışılacaktır.[311]

Öte yandan ulemâ arasında ilminin, özellikle de kaleminin kudretiyle sivrilen Mustafa Sabri Efendi'nin[312] bu Arapça eserleri dışında yayımlanmamış bazı Arapça çalışmaları da vardır. Onun *Muhtârât*

311 Mustafa Sabri'nin eserini oluştururken istifade ettiği kaynaklar hakkında daha geniş bilgi için bk. Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 199-222.

312 İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, IV, 2184.

mine'ş-şi'ri'l-Arabî adlı kitabı bunlardan biridir. 200 sayfa civârında olan bu şiir kitabı, şiirin maksadını ortaya koyan "hikmet ve edeb", "övünme ve hamâset", "zühd", "üzüntü ve teselli" gibi başlıklar halinde düzenlenerek oluşturulmuştur.[313] Mustafa Sabri, kitaplarında nâdiren de olsa, yeri düştükçe şiirlerinden örnekler vermiştir. Bu bağlamda örneğin, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* adlı eserine bir na'tının son bölümünü dercetmiştir.[314] Abdülfettah Ebû Ğudde de, Gandi'nin açlık grevine büyük önem verilirken Mustafa Sabri'nin, kendisinin İslâm Dünyasının Şeyhülislâmlığı görevini yapmış bir kişi olarak Mısır'da, hicret yurdunda çok çeşitli sıkıntılar çekmesine rağmen bu durumun kimsenin dikkatini çekmemesine yönelik sitemkâr bir şiirine yer vermiştir.[315] İbnülemin Mahmûd Kemal'in (ö. 1957) ifadesiyle, Mustafa Sabri, özel olarak meşgul olmamakla birlikte istediği zaman şiir sanatında da hüner gösterebilen bir kişi olmuştur. Musannif, eserinde Mustafa Sabri Efendi'nin Dobruca'da 1330'da yazdığı bir şiirine ve latîfeli bir kıtasına da yer vermektedir.[316] Onun *Beyânü'l-Hak* mecmuâsında yayınlanan bazı şiirleri ve *Yarın* gazetesinde, ileride bahsi gelecek olan, Türklük'ten istifa ettiğini dile getirdiği meşhur şiiri de onun şâirlik yönünü ortaya koymaktadır.[317]

Öte yandan Mustafa Sabri, Mustafa b. Hamza Kuşadalı Adalı'nın (ö. 1674) meşhûr bir nahiv kitabı olan *Netâicü'l-efkâr*'ı üzerine *Hâşiye alâ Netâici'l-efkâr* adlı bir hâşiye de yazmıştır. Mübtedâ-haber, fiil, harf, zamir ve zarf gibi nahiv konuları hakkında açıklamalar yapılan 125 sayfalık bu çalışma da, onun henüz yayımlanmamış kitapları arasındadır.[318]

313 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 323.

314 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 121-122, 79 nr.lı dipnot.

315 Abdülfettâh Ebû Ğudde, *Safahat min sabri'l-ulema*, s. 77-78.

316 M. Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, IV, 2184-2185.

317 Mustafa Sabri, "Hakiki Şiirlerim", *Beyânü'l-Hak*, I/26, 16 Mart 1325, s. 611-613; "Mahşer", *Beyânü'l-Hak*, VI/147, 13 Şubat 1327, s. 2629-2630; "Na't-ı Şerîf", *Yarın*, sy. 6, 16 Eylül 1927. İSAM Kütüphanesi'nde yer alan "Ziyâd Ebuzziya Evrakları" içerisinde Mustafa Sabri'ye ait iki adet köşe yazısı bulunmakta olup bunlardan biri Mustafa Sabri'nin "Ne Uğurda" adlı şiiridir, bk. ZE-630. Öte yandan aynı Kütüphane'deki ZE-1028 nr.lı evrakta ise Mustafa Sabri'nin Yusuf İzzettin Efendi'nin çocuklarının vesayetinin devri için dönemin Maliye Nazırı Tevfik Bey'e sunduğu bir arîza vardır.

318 Kavsî, *a.g.e.*, *s.* 324-325.

Mustafa Sabri, bunların dışında, kişinin yalan olduğunu bile bile yaptığı yemin anlamına gelen "ğamûs yemini" hakkında *Mes'eletü'l-yemîni'l-ğamûs* adlı küçük bir risâle yazmış; Molla Hüsrev'e (ö.1480) ait meşhûr bir usûl-i fıkıh kitabı olan *Mir'âtü'l-Usûl* ve Emîr Şekîb Arslan'a (ö.1946) ait bulunan "*Li-Mâzâ taahhara'l-müslimûn ve li-mâzâ tekaddeme ğayruhum* adlı eserlerin de Türkçe'ye tercümesini yapmıştır.[319]

Burada Mustafa Sabri'ye ait olmadığı halde birtakım kötü niyetler beslenerek ona kasıtlı olarak izafe edilen bir "düzmece broşür" den de kısaca bahsedilmelidir. Bu broşür meçhul bir zât tarafından Mustafa Sabri'ye izafe edilerek *Tuhfetu'r-Reddiye alâ mezhebi Saîdi'l-Kürdiyye* adıyla yayımlanmış ve Mustafa Sabri'nin -güyâ- bu risâleyi ölümünden sonra yayımlanmasını vasiyet ettiği iddia olunmuştur. Ancak bu vasiyetin belki de ilk muhatabı olması gereken Mustafa Sabri'nin oğlu İbrahim Sabri'nin bu eserin babasına ait olmadığını çok açık bir şekilde ifade etmesi, eserin isminin tuhaflığı, eserde Said-i Nursî'nin Mustafa Sabri'nin vefatından sonra yayımlanan bir kısım eserlerinin isimlerinin geçmesi, bu broşürün sahteliğini ortaya koymaktadır.[320] Bunların dışında Mustafa Sabri gibi hiçbir ortamda fikrini söylemekten çekinmeyen ve bu uğurda pek çok sıkıntıya göğüs geren bir zâtın yazdığı bir eserin [!] neşrini ölümünden sonraya bırakması ve söz konusu broşürde "Türk kanı taşıyan…" şeklindeki bir ifadeyle, kendisinin hiç de iştirak etmediği "milliyetçilik" fikri üzerinden Said-i Nursî'yi hedef göstermesi ve burada sayılmasına ihtiyaç duyulmayan diğer bir kısım sebepler, adı geçen broşürün kendisine aidiyetini tamamen ortadan kaldırmaktadır.

319 Kavsî, *Mustafa Sabri*, s. 326-328.

320 Eşref Edib Fergan, *Risâle-i Nûr Muârızı Yazarların İsnadları Hakkında İlmî Bir Tahlil*, s. 6-11.

Birinci Bölüm

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN BİLGİ VE DİN ANLAYIŞI

1.1 Bilgi ve Kaynakları

Bilindiği üzere, kelâm kitaplarında ilâhiyyât, nübüvvât ve meâd konularının yanı sıra bu ana başlıklara giriş mâhiyetinde bilgi konusuna da yer verilir. Mustafa Sabri Efendi de kelâmî yönü ağır basan *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinde bilginin konumu, değeri ve kaynağı gibi meselelere temas etmiştir. Bu kitabında akıl, âlem ve ilmin; Allah ve peygamberler karşısındaki konumuna ışık tutmuştur. İlmin İslâm ve akılla ilişkişini inceleyerek ilmin de aklın da İslâm dini ile çelişkiye düşmeyeceğini vurgulamış, yaşadığı çağda ön plana çıkan his (duyu) ve -deney başta olmak üzere- tecrübeye bağlı ilim anlayışı yerine akıl ve mantığa dayalı ilmî anlayışını savunmuş ve çeşitli vesilelerle de aklın his ve tecrübe karşısındaki üstünlüğünü ispatlamaya çalışmıştır.

Biz bu bölümde Mustafa Sabri Efendi'nin bilgi anlayışını, onun bilgi kaynaklarına yaklaşımını, genel anlamda dine bakışını, İslâm ile Hıristiyanlık arasında tesbit ettiği farkları ve dinî ilimler hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

1.1.1 Bilgi Anlayışı

Mustafa Sabri'nin bilgi konusundaki genel yaklaşımının ve temel hedefinin kısaca açıklanması, meselenin daha iyi anlaşılması açısından uygun olacaktır. Mustafa Sabri Efendi, sözünü ettiğimiz *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinde, modern ilim anlayışının itibarsızlaştırmaya çalıştığı aklı yüceltmek ve modern ilmin dayandığı his ve tecrübenin eksikliklerini göstermek amacıyla, aklın üstünlüğüyle neticelenecek bir akıl-tecrübe mukayesesine girişmiştir. İlmin bir kesinlik bildirmesi gerekliliğinden bahsederek, tecrübenin bu noktadaki acizliğine, aklın kudretine vurgu yapmıştır. Aklî hakikatler içermesi itibariyle aklî

delilin tecrübî delilden (deney-gözlem) daha güçlü olduğunu ispatlamayı kendisine görev bildiğini ifade etmiştir.[1]

Mustafa Sabri, ilmin bir kesinlik bildirmesinin gerekliliğini ispatlamak, buradan hareketle de aklın tecrübeye üstünlüğünü delillendirmek amacıyla işe, ilmin tanımından başlar. Ona göre ilim, genellikle "aksine ihtimali ortadan kaldıracak şekilde bir temyîz oluşturan sıfat" olarak tanımlanmaktadır.[2] Bu tarife göre ilmin, zıddını, aklen mnuhal kılacak derecede bir bilgi ortaya koyması dikkat çekicidir. İşte bu derecede bilgi sağlayacak delil tecrübî değil, aklî delildir. Tecrübe, ilmin gerektirdiği sağlamlığa sahip değildir. Zira tecrübe, bir şeyin gerçekleştiğini ortaya koyabilirse de aksinin gerçekleşmesini reddedecek bir konuma asla sahip olamaz. Bugün tecrübeye dayanarak belirlenen bir şeyin, sonradan aksinin gerçekleşmeyeceğine dair bir garanti söz konusu değildir.[3]

Mustafa Sabri, bilgi konusundaki görüşlerini ortaya koyarken, modern ilmin, ilâhiyyâtı âdeta ilimden saymamasına ve aklı arka plana atmasına da temas eder. Ona göre öncelikle "ilim" tabirinin belirli bir alana hasredilerek kullanılması rahatsızlık vericidir. İlim kavramından sadece his ve tecrübeyle sabit olan ilmi kastetmek ve bu pâyeyi sadece duyu verilerine dayalı ilme vermek, akılları dinlerine zıt olan Batılıların ihdâs etmiş olduğu bir bidattir. Bu fikir, maalesef düşünce özgürlüğünü kaybetmiş Doğulu bazı yazar ve aydınlarca da taklit edilmektedir. Halbuki gerçek ilim; tecrübî ilimden daha umûmî, daha faziletli ve daha kuvvetli olan akıl ve mantığa dayalı ilimdir. Üstelik bu ilim, dini teyid etme ve onunla bir bütünlük oluşturma gibi bir üstünlüğe de sahiptir.[4]

1 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 120.

2 Bu tarif Sa'deddîn Teftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde geçmektedir, bk. *a.g.e.*, s. 15. Teftazânî'nin bu eserinin Süleyman Uludağ tarafından yapılan tahkikli Türkçe tercümesi için bk. Sa'düddin Teftazânî, *Kelam ilmi ve İslâm akâidi: şerhü'l-akâid*, haz. Süleyman Uludağ, s. 85.

3 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 103.

4 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 90. İlmi sadece tecrübeye dayalı ilme hasretme ve buradan hareketle tecrübî delilin aklî delilden daha üstün olduğunu kabul etmenin büyük bir hata olduğunu ısrarla vurgulayan Mustafa Sabri, bunun bazı Müslüman yazarlar tarafından sanki Müslümanlar'ın da genel anlayışıymış gibi aktarıldığını ifade eder, bk. *a.g.e.*, II, 103. Öte yandan ilmi, bir şeyi, sebebiyle birlikte bilmek şeklinde de tanımlayan Mustafa Sabri, Allah'ın varlığına dair ortaya konan bilginin, ilmin tarifinin taşıdığı kıstasa tamamen uyduğunu belirterek, bunu ilimden saymayıp da ilmi sadece tabiat bilimine izafe etmenin yanlışlığını vurgular, bk. *a.g.e.*, II, 424.

Allah'ın varlığını ispat etme konusunda aklın (aklî delilin) çok büyük önemi vardır. Ona göre, "ilim" kelimesi iki mânada kullanılır: 1) Bilgi: Bedâhete, müşâhedeye ya da o şeyin sebebini bilmeye mebni olarak oluşan bilgi anlamında kullanılır. Bu yollar kesin bilgi sağlar. Bedîhî yolla, duyular vasıtasıyla ve aklî delille bilinen ilim buna dahildir. 2) Bilim dalı: Matematik veya felsefe gibi herhangi bir ilim dalı anlamında kullanılır. Allah'ın aklî delillerle ispatı birinci mânadaki ilmin, dini teyid ettiğini göstermektedir. İkinci mânadaki ilim ise diğer alanlar hakkında olumlu veya olumsuz karar verme hakkına sahip olmaksızın kendi alanıyla ilgilenmelidir. Buna göre bazı ilimler Allah'ın varlığını teyid eder durumdayken, bazıları da alanına girmediği için buralarda "söz söyleme hakkına sahip olmayan" ilim dalı konumundadır. Onlar dinin esasını, Allah'ın varlığını inkar etme hakkına sahip değildir. Bu yüzden örneğin tabiat bilimleri, Allah'ın kâinâtla ilişkilerini koparacak bir muhtevâda sunulamaz. Tabiîyyât, kâinâtı araştıran bir ilim dalı olup mensupları da mülhidlik mecbûriyetinde değildir. Zira eğer tabiîyyât veya herhangi bir ilmin konusunun ilhâdı gerektirdiği gibi bir sonuç doğru olursa, bu ilim erbâbı hiçbir kişinin Allah'a inanmaması gerekir. Halbuki durum böyle değildir. Tabiat ilmini ilhâda yakın şekilde kullananlar, aslında kendi alanlarını aşarak metafizik alana girmektedirler. Oysa ilme uygun olan, kendi alanları dahilinde kaldıkları sürece ne ispat ne de nefiy yönünde konuşmamalarıdır. Metafizik hakkında konuşan tabiatçılar durmaları gereken yeri bilmedikleri gibi, menfînin tecrübe alanına girmeyeceğini de unutmaktadırlar. Tecrübeye dayanarak menfî hüküm inşâ olunmaz, bir şey ya ispat edilir ya da sükût edilir, yoksa bir şeyin yokluğu ispat olunmaz. Ne tabiat bilimi, ne diğer herhangi bir ilim dalı, ne de bir tecrübe Allah'ın varlığını nefyedemez. Aksi takdirde alanlarının dışına çıktıklarına hükmolunur.[5] Nitekim pek çok Batılı ilâhiyatçı da bu kanaate sahiptir.[6]

5 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 260-262. Ona göre, bir şeyin varlığına hükmedememek onun nefyine şehadet olamaz. Bir ilim dalının, örneğin tabiat biliminin ispat edemediğini başka bir ilim dalı ortaya koyabilir. Bir şeyin varlığını nefy ile o şeyin varlığını bilmenin nefyedilmesi farklı şeydir. Bunları birbirine karıştırmamak gerekir. Tecrübe bir şeyi nefyediyor diye o şeyin varlığı reddedilemez. Zâten bu, "şehadet edememenin bir şehadet olmayacağı" şeklinde tabiat biliminin ortaya koyduğu düstûra da aykırıdır, bk. *a.g.e.*, II, 317.

6 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 289. Mustafa Sabri, mahsûsât ile teyid olunmamış mâkûlâtın muteber olması bir tarafa varlığının dahi itiraf edilemeyeceği şeklindeki iddiaya şiddetle karşı çıkar. Bunu çürütmek için varlığı duyularla ➥

"Hiçbir bilginin yakîn ifade edemeyeceği" şeklindeki Reybiyyûn (Şüpheciler) düşüncesi doğru değildir. Hissî bedâhet yoluyla kâinâtın, aklî burhân yoluyla da Allah'ın varlığı konusunda bir yakîn kesbedilebilmektedir ve buna yönelik bir şüphe ortaya konulması doğru olmaz. Reybiyyûn'un görüşlerinin aksine, insan bilgisi, aksine ihtimali ortadan kaldıracak bir yakîn elde edebilir. İnsan malûmâtının basit önermeleri aşamayacağı, aksi muhtemel olmayacak tarzda zarûret bildiren herhangi bir önermeye ulaşamayacağı şeklinde dile getirilen düşünce kabul edilemez. Bu düşünce, meselâ "küll, cüzden büyüktür" gibi bir önermeye kimsenin ikna olamayacağını söylemekle eşdeğer bir anlam ifade eder.[7] Doğrusu şudur: Matematik ve geometri ilimlerinde olduğu üzere, insan bilgisi zaruri önermelere hâkim olur; hiç kimse iki kere ikinin dört ettiğine dair zarûret bildiren bir önermede tereddüde düşmez. Kimse bunun doğruluğunda şüpheye kapılıp bu sonucu tercih edilebilir bir ihtimal olarak değerlendirmez. Zira Allah, bu ve benzeri önermeler yoluyla insanın zihninde bu bilgiyi yaratır. Allah, "fâil-i muhtâr" olduğu için isterse bu bilgiyi zihnimizde yaratmaz; bu durumda ise biz bu önermelerin doğruluğu konusunda şüpheci durumuna düşeriz. Mustafa Sabri'ye göre, zarûriyyât kabîlinden olan önermelerle elde edilen bilginin husûlü, hem bu bilgiyi hem de insanı yaratan Cenâb-ı Hakk'ın fâil-i muhtâr olması açısından zaruri değildir. Allah dileseydi, insan, zarûriyyât denilen bilgileri bilemez veya zarûriyyâtı bilir ama nazariyyât bilgilerini oluşturamazdı. Bütün bunlar Allah'ın kudretindedir. Bununla birlikte beşerî bazı bilgilerin zaruri olmasıyla, bu beşerî bilginin husûlünün ğayrı zaruri olması arasında bir zıtlık yoktur. Zîrâ nefyedilen zarûret, husûlün; itiraf edilen zarûret ise hâsıl olan bilginin sıfatıdır. Diğer bir ifadeyle insandaki ilmin yaratılması Allah için bir zarûret olmamakla birlikte Cenâb-ı Hak bu zaruri bilgiyi yaratmayı dilemiş sonra da bu zarûriyyât kabîlinden bilgiyi yaratmıştır.[8]

sabit olmadığı halde aklî istidlal ile ortaya konan "esîr"i örnek verir, bk. *a.g.e.*, II, 421. Esîr; uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu kabul edilen havadan hafîf, saydam ve esnek madde demektir. İlk ve ortaçağ kozmolojisinde ay üstü âlemin varlığının esîrden oluştuğu kabul edilir. Aristo bunu ezelî kabul ederken, İslâm filozofları bunun ibdâ yoluyla oluştuğunu düşünürler. Ancak modern fizik ve astronomi bu kavrama yer vermez, bk. Mahmut Kaya, "Esîr", *DİA*, XI, 390; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, , s. 81. Özellikle Einstein'in fizik teorisiyle, daha önce büyük itibar gören esîr anlayışı terk edilmiştir, bk. W.V. Quinn-J.S. Ullian, *Bilgi Ağı*, s. 69.

7 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 149-152.

8 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 156.

Mustafa Sabri, bu konu etrafında Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin, bilgide, "zarûret" derecesine ulaşılamayacağı fikrini savunduklarını iddia eden ve bu yaklaşımlarıyla onların âdeta Hume felsefesinin "şüphecilik" düsturuna ve çağdaş felsefenin "his ve tecrübe odaklı" anlayışına daha yakın durduklarını savunan Elmalılı Hamdi Efendi'yi, kendisinden yaptığı alıntılardan sonra eleştirir.[9]

Mustafa Sabri'ye göre yakîn bildirme hususunda ilim; bedîhî, burhânî ve tecrübî olmak üzere derecelendirilir. Bedihî ve burhânî bilgi kesinlik bildirirken; tecrübî ilim bir kesinlik ortaya koymaz. Bedîhî bilgi, insan aklının inkişâfı ile ortaya çıkar, bir istidlale ihtiyaç duymaz ve sayısı çok azdır. Burhânî bilgi, bir tefekküre bağlı olarak aklî burhânla ortaya çıkar. Bu bilgiye ulaşma derecesi kişiden kişiye göre artıp çoğalır. Tecrübî bilgi ise, tecrübe sonucu doğan ve şahıslara bağlı olarak niceliği değişebilen bir bilgidir.[10] Burhânî bilginin oluşturduğu kesinlik, his ve tecrübenin sağladığı bilginin kesinliğinden daha kuvvetli ve bedîhî bilginin derecesine daha yakındır. Zira burhânî bilgi, tecrübî bilginin hiçbir zaman ulaşamayacağı zarûret derecesine daha yakın bir konumdadır.[11]

Kesin bilgiye ulaşmak mümkün olduğuna göre bu katîliği reddeden görüşler yanlıştır. Örneğin Friedrich Hegel'in (ö. 1831) felsefesi doğrultusunda, caiz olmayanı caiz kabul etmek, çelişmezlik ilkesini ortadan kaldırmak, muhal ve vâcib kavramını reddederek her şeyin mümkün olduğunu dile getirmek ve ilmin mutlak hakikat peşinde olmayıp iki ihtimalden her birine kanaat getirebileceğini savunmak doğru değildir. Bu düşünce, mutlak hakikate ulaşmanın muhal olduğu ve zâten insanın da buna ihtiyaç duymadığı gibi bir anlamı beraberinde getirir.[12] Bu yanlış düşünce, her alanda onların akıllarını kapla-

9 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 150-153. Mustafa Sabri'nin bu konuda Hamdi Efendi'den yaptığı alıntıların kaynağı için bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Dibace" Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, trc. Elmalılı M. Hamdi Yazır, s. XXXIX.

10 Bütün bu bilgilerin Allah'ın yaratmasına bağlı olarak oluştuğunun altını çizen Mustafa Sabri, bu yaratılan bilgilerin hangisi olursa olsun oluşan yakîniyyetin varlığının, Allah'ın fâil-i muhtâr olmasına mâni olmadığını bir kez daha belirtir. Zîrâ ona göre, Allah'ın bu fiili yaratırken yaratıcı olarak ihtiyar sahibi olmasıyla, kulun kendisi için yaratılan bu bilginin oluşumu esnasında buna mecbûr olması arasında bir zıtlık yoktur. Kul, bu zaruri ve yakîniyet ifade eden bilgi konusunda muhtâr değil mecburdur, bk. *a.g.e.*, II, 157.

11 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 166-167.

12 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 122-124. Hegel'e göre tenâkuz yani çelişmezlik ilkesi varlık alanında geçerli değildir. Oluş halinde bulunan varlık ➡

yan şek ve şüpheden kaynaklanmaktadır. Doğrusu, mevcûdun vücûb ve imkân; ma'dûmun da muhal ve imkân şeklinde iki derecesinin bulunmakta olduğu gerçeğidir. Buna göre bir konuda bilgi düzeyinde kesinlik elde etmek mümkündür.[13]

İnsan ya "vasıtalı" ya da "vasıtasız" şekilde ilme ulaşır. Birincisinden elde edilen bilgiye "nazarî" veya "iktisâbî bilgi" denirken; ikincisinden elde edilen bilgi "zaruri ilim" şeklinde anılır. Zaruri bilgi sayıca daha az olup nazarî bilgiye kaynaklık eder, zaruri bilgi olmasa, nazarî bilgi de olmaz. Bir insan bir şeyi bilirken de reddederken de onun temel dayanak noktası bu zaruri bilgidir. İstidlâl ve iktisâb yani nazarî bilgi, insanın bilgisini artırsa da, tüm bilgilerin bir delile dayanması mümkün değildir. Böyle bir durum istidlallerde bir teselsüle yol açar ki teselsül de bâtıldır. İstidlâl ve öğrenmeye ihtiyaç duymadan kişinin kendiliğinden bildiği önermelere, Batılı bilginlerce "el-mebâdiü'l-ûlâ" ("ilk ilkeler", a priori bilgiler) denilmektedir. Bu ilkeler, özdeşlik (kendi kendisiyle aynı olma, değişen durumlarda değişmeden kendi olarak kalma) ve sebeplilik ilkesi olmak üzere ikiye ayrılır. Özdeşlik ilkesinden tenâkuz (iki zıddın bir araya gelmesinin ve aynı anda ikisinin birden doğru olmasının muhalliği ilkesi) ve tenâvüb (iki zıddın bir araya gelmesinin ve aynı anda ikisinin birden yalan olmasının muhalliği ilkesi); sebeplilik ilkesinden ise illiyet ve gâiyyet gibi ilkeler doğar.[14] "Mebâdi-i ûlâ" denilen bu ana ilkeler, insan zihnine fıtraten yerleştirilmiş bir ihsan[15] olup bunlar insan bilgilerinin temelidir. Bu ilkelerin "ûlâ" (ilk) olarak nitelenmesi onların zaman açısından diğer hakikatlerden önce bilinmesinden değil, onların yüksek değerinden ve tüm hakikatlerin temel güvencesi olmalarından dolayıdır. Bu bilgiler, aksi muhal olacak şekilde aklî zarûret ifade eden temel bilgiler olup onların bu üstünlüğü, her türlü tartışmadan uzak bir hakikattir. Bunun aksini iddia etmek ise hezeyândır.

çelişmeyi de ihtiva etmektedir. Âlemin anlaşılması için bu çelişmezlik ilkesini kabul eden klasik mantık yerine diyalektik mantık esas alınmalıdır, bk. Necati Öner, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1969, c. XVII, s. 296.

13 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 130. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinde, yakînin ispatına çok önem verdiğini, zira İslâm ulemâsının yakînin sübûtuna kâni olduğunu, müslümanların da bilginin derecelendirilmesi konusunda yakînin varlığını kabul ettiklerini söyler, bk. *a.g.e.*, II, 149.

14 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 81, 1 nr.lı dipnot.

15 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 310.

John Locke (ö. 1704) gibi bir filozofun bu ana ilkelerin menşeinin tecrübe olduğunu söylemesi yanlıştır. Zira bu ilkeler hakkında külliyyet ve vücûb gibi ifadeler kullanılmaktayken, sadece cüzî ve mümkün durumlar hakkında kanaat belirten tecrübenin bu ilkelere kaynaklık etmesi mümkün değildir. Algılanan bir şey, muayyen bir zaman ve mekân dilimiyle kayıtlı olup, bu tüm zamanlar ve mekânlar için o şeyin hep böyle olacağının garantisini vermez. Bu da zâten nazarî aklın ortaya koyduğu hakikatler ile tecrübenin ortaya koyduğu hakikatler arasındaki farkı oluşturur. Bu ilkelerin tecrübe birikimine dayandığını ve cüzî tecrübelerin birleşerek bunu küllî bir duruma getirdiğini iddia eden J. Stuart Mill de (ö. 1873) doğruya ulaşamamıştır. Ancak o, bir vücûb iddiasında bulunmadığından dolayı ona karşı katı bir muhalefet sergilemeye gerek yoktur. Bununla birlikte ona karşı şunları söylemek mümkündür: Duyular söz konusu olduğunda insanlarla aynı pozisyonu paylaşan hayvanlar, insanlardan daha kuvvetli bir hisse sahiptir. "Bu ana ilkeler, tecrübelerin birikimiyle oluşuyorsa niçin hayvanlarda bu ana ilkeler bulunmamaktadır."[16]

İlim anlayışı itibariyle J. J. Rousseau da (ö. 1778) farklı düşünceler ortaya koymuştur. Onun, "düşünmek insan tabiatına aykırıdır, düşünen kişi, aşağı derecede bir canlıdır" ve "medeniyet şerre, hayırdan daha yakındır" şeklindeki sözleri, ilmin insanı ahlâkî bozukluğa, aklın da ilhâda götürdüğü gibi bir anlam doğurur. Akıl ve ilmin böyle kötü neticeleri söz konusu ise, akılsızlık yani ahmaklık veya cinneti, akıldan; cehaleti de ilimden üstün tutmak daha makuldür.[17] Rousseau, Mustafa Sabri'nin eleştirilerine hedef olan bu düşüncelerini Türkçe'ye *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* adıyla çevrilen bir eserinde dile

16 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 307-308. Mustafa Sabri, John Locke'un düşüncesi hakkında dile getirdiği görüşleri Ahmed Emîn ve Zekî Necîb Mahmûd tarafından yazılan *Kıssatü'l-felsefeti'l-hadîse* adlı esere binâen ortaya koymaktadır. Bunun için bk. Ahmed Emîn-Zekî Necîb Mahmûd, *Kıssatü'l-felsefeti'l-hadîse*, I, 253. Mustafa Sabri, insanın tüm bilgilerinin üstünde ve evvelinde bulunan "mebâdi-i-ûlâ"nın inkarı anlamı taşıdığı için Locke'un bu görüşünü, mebâdî konusundaki en zayıf ve gerçeğe en aykırı görüş olarak niteler, bk. *a.g.e.*, II, 144. John Locke'un duyum ya da düşünümden meydana gelen idenin (mebâdi-i ûlâ) kaynağının deney olduğu yönündeki ifadeleri için bk. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 97-98.

17 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 144. Mustafa Sabri, J. J. Rousseau'dan yaptığı bu alıntıları Ahmed Emîn ve Zekî Necîb Mahmûd'un yukarıda adı geçen eserinden nakletmektedir. Sözkonusu alıntı için bk. Ahmed Emîn-Zekî Necîb Mahmûd, *Kıssatü'l-felsefeti'l-hadîse*, I, 257.

getirmektedir. Rousseau'ya göre ilimler ve sanatlar geliştikçe, ruhlar bozulmuş, faziletler kaybolmuş ve bu durum sürekli tekrar etmiştir.[18]

Mustafa Sabri, bilgiyle bağlantılı olarak, idrâkin ne olduğu, bu idrâkin bilginin kaynağı olup olmadığı ve bu bilginin nasıl gerçekleştiği gibi konulara da temas eder. Öncelikle mânevî bir şey olan akıl ve idrâkin farklı bir cins olan maddeyle birleşmesinin söz konusu olamayacağı düşüncesiyle, âlemin, insanın ona dair zihnî sûretlerinden ibaret olduğu gibi bir anlayışa kapılmak doğru değildir. Burada şüpheci bir tavır içerisine girilmemelidir. Kâinâtın hâricî varlığına mutlak bir şekilde inanılması gerekir. İnsanların gördüğü veya dokunduğu şeylerin varlığı kabul edilmelidir. Ancak görülen ve dokunulan şeylerin eşyanın kendisi değil zihni suretleri olduğu da bilinmelidir. Yani duyular vasıtasıyla gerçekleşen idrak tıpkı duyu vasıtası olmaksızın gerçekleşen idrak gibi bu eşyanın suretine taalluk eder. Zira iki durumda da idrak eden, dış dünyayla bağı olmayan akıldır.[19] Kendi özünde kör ve bilinçsiz olan duyu organlarının gördüklerini tefsir etmesini ve idrâke dönüştürmesini sağlayan akıldır. Aklî bir ilke olarak kabul edilen "her hâdisenin bir illeti vardır" kuralına göre "insanın etrafında müşâhede ettiği şeylerle ilgili olarak onun zihninde sûretlerin hâsıl olmasını sağlayan illet nedir?" sorusuna ise şöyle cevap vermek mümkündür: Söz konusu illet, bizzat zihnin kendisi olamaz. Her ne kadar bazı filozoflar, aklı bu sûretleri tasvir etmesinden hareketle "fâil illet" olarak düşünmüşlerse de, gerçekte zihin "fâil" değil "münfail" yani "etkin" değil "edilgen"dir. Mütekellim ulemâ da "ilim ve idrâk fiil değil infiâl mevkiindedir" sözleriyle aynı hususu belirtmişlerdir. Zihinlerde oluşan sûretlerin fâili Allah'tır. Buna göre "sünnetullah" şöyle gerçekleşmektedir: Bir şeye bakışımızı yöneltip o şeyin varlığı gözümüzün önüne geldiğinde, bizde zihnî sûretler yaratılır. Allah'ın muazzam gücü sayesinde duyu organları vasıtasıyla mânevî bir alan olan zihin âlemiyle, maddiyyât âlemi arasında bir bağlantı gerçekleşir. Özünde kör olan bu duyu organlarının algılayışı hakkında bundan başka söylenecek bir hakikat yoktur. Yani Allah olmasa mahsûsât olmayacağı gibi ihsâs da olmayacaktır.[20] Burada cismânî olmayan idrâkin bir cisme ittisâl

18 Jean-Jacques Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, s. 13.

19 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 80-81.

20 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 83-84. Mustafa Sabri, idrâk ettiğini bilen ancak onun keyfiyyetini tam olarak bilemeyen insanın bir ilim iddiası olamayacağını, eğer bir şey biliyorsa, bu bilginin, kendisinden değil, ona ilkâ olunmasından kaynaklandığını bilmesi gerektiğini söyler, bk. *a.g.e.*, II, 341.

sağlayarak onu tanıması ve onun varlığına hükmetmesi,[21] Allah'ın şânındandır. İdrâki, dimağın bir fiili olarak gören Maddiyyûn (Materyalistler) yanılmaktadır. Dimağın daha kendisinin varlığına dair bir şuuru yokken onun müdrik olması mümkün değildir. Zâten müdrik olan insan da ancak araştırma ve öğrenme yoluyla dimağının varlığından haberdardır. Bu anlamda dimağ, idrâkin fâili olamaz.[22] Dimağ sadece idrâk ve akletme (taakkul) aracıdır. İdrâk etmeyi ve akletmeyi gerçekleştiren ruhtur. İddia edildiği gibi şayet idrâk dimağın eseri ise, fikirler arasında hak-bâtıl tayininin nasıl sağlandığı, Maddiyyûn'dan olmayan kişilerin nasıl olup da idrâki dimağın sonucu olarak görmedikleri sorulmalıdır. Bu durumda idrâkin dimağın bir eseri olduğunu savunan Maddiyyûn, kendisi gibi düşünmeyen kişilerin dimağlarının kendi dimağları gibi olmadığını ve kendi görüşlerinin diğer görüşlere tercihini gerektirecek bir halin bulunmadığını kabul etmek durumundadır. Dimağ ve onun mekaniğe bağlanmış hareketleri dışında akıl ve nefsi kabul etmeyenlere ise "Saat gibi mekanik herhangi bir âletin kendi varlığını ve nefsâniyetini hissetmesi mümkün müdür ki kendi şahsiyetinin idrâkinde olan insanın idrâkini dimağa ve onun mekanik hareketine benzetmek mümkün olsun?" şeklinde cevap verilebilir. Öte yandan yaşadığı müddetçe nefsâniyeti değişmediği halde insan dimağının gün be gün değişime uğraması ve beden cüzlerinin değişimiyle onun da değişip öncekinden farklı bir dimağa dönüşmesi de, idrâkin kaynağının dimağ olamayacağını gösterir.[23]

İnsanın ister mahsûsât ister mâkulâttan olsun bildiği şeyleri bilirken bu bilmenin keyfiyetini bilememesinin, onun bilgi edinmesine bir

21 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 342. Mustafa Sabri'ye göre, insanların varlıklara karşı muayyen sûretler izafe etmesi, idrâk edenle maddî kainât farklı cins olmasına rağmen aralarında bir bağlantının gerçekleşmesi ve bu sûretlerin vakıaya uygun düşmesi Allah'ın bildiği bir hususdur, insanlar onu bilmekten acizdir, bk. *a.g.e.*, II, 82.

22 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 324. İdrâk hakkında birtakım ifrât ve tefrît ifade eden nazariyyelerin ortaya konduğunu belirten Mustafa Sabri, idrâkin, tabiat ötesi yüce bir mertebe olduğunu, insanı topraktan yaratan Allah'ın onu idrâk sahibi yarattığını belirttikten sonra, bunun insanı ulûhiyet mertebesine veya O'nunla ittihâd gibi bir makama yükseltmediğini ifade ederek, insanın akıl vasıtasıyla Allah'ın makamına değil O'nun hilâfeti mevkiine çıkacağını söyler, bk. *a.g.e.*, II, 233.

23 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 101. İdrâkin kaynağı olarak rûhu gören Mustafa Sabri, ikisi de ğayr-ı maddî olmak sûretiyle bir cinsten olan idrâk ve rûh arasındaki münasebetten hareketle, insanın belki de varlığını ilk öğrendiği şeyin rûh olduğunu söyler, bk. *a.g.e.*, II, 343.

zararı dokunmaz. Allah insanların neyi bilmelerini istediyse onlara, onu öğretmiş, ancak nasıl bildiklerini öğretmemiştir. Bu hususta avâm ile havâs arasında fark yoktur.[24] "İdrâkin, bir şeyi nasıl idrâk ettiğini bilmekten aciz olduğu"[25] şeklindeki ifade, bu konuda söylenebilecek en güzel ifadedir. Eğer bu acziyet itiraf edilmezse "cehl-i basîtten cehl-i mürekkebe" düşüldüğü gibi, bedîhiyyâtın inkarıyla "şüpheci" konumuna da düşülür. Hatta bu meseleyi izah adına iş, mahsûs âlemin idrâkler vasıtasıyla mevcûd olduğunu, idrâk olmasa âlemin de mevcûd olmayacağını söylemeye kadar varır. Sonuç itibariyle idrâk, Allah'ın izin ve irâdesine bağlı olarak gerçekleşmekte ve bu esnada ne zihin dışarıya çıkmakta ne de hâricî eşya zihne girmektedir. Bu mahsûsâtın idrâki, kimilerinin savunduğu gibi hâricî varlığın zihindeki misâline değil aynına taalluk etmektedir. Eşyanın varlığını, idrâkin varlığına bağlayanlar şunu bilmelidirler ki, eğer eşyanın varlığı idrâkin varlığına tâbi ise, idrâk bir icâd (var etme) olur. Bu da öncesindeki bir idrâke bağlı bulunur. Bu şekilde de ortaya bir teselsül çıkar. Teselsül ise bâtıldır. Öte yandan aynı iddia gerçek kabul edilirse, o takdirde ilk önce insanın yaratılması, sonra da onun bu idrâkiyle, yeryüzünü, gökyüzünü ve tanıdığı bildiği insanı yaratması ve bu şekilde de varlığından önce var olması gibi aklen yine muhal olan bir durum söz konusu olur.[26]

1.1.2. Bilginin Kaynakları

Akıl, His ve Tecrübe

Akıl ve mantığa çok değer veren, bir şeyin varlığını tamamen his ve tecrübeye dayandıran görüşe karşı bu düşüncesini önplana çıkaran Mustafa Sabri, bir bilgi kaynağı olarak aklı, daha önce geçtiği üzere, genellikle his ve tecrübe mukayesesi çerçevesinde değerlendirir. Çünkü onun amacı eski ilmî anlayış olarak değerlendirdiği akıl ve mantığa bağlı olan ilmin, his ve tecrübeye dayalı olan çağdaş ilme karşı

24 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 234-235. Ona göre, diğer varlıklara nisbetle idrâki olgunlaşmasına rağmen, insanın en bilgin ve hikmet sahibi olanı dahi, nasıl gördüğünü, gördüğünü nasıl idrâk ettiğini bilememiş, Allah onlara her an yaşamakta oldukları bu idrâklerin keyfiyetini öğretmemiştir, bk. *a.g.e.*, II, 82.

25 Bu ifade benzer bir kalıp (idrak edilememek) içerisinde farklı konu muhtevalarında da kullanılır. Örneğin Gazzâlî, Allah'ın künhünün idrâk edilemeyeceğini ifade için söz konusu cümleyi kullanır, bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn*, s. 42.

26 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 234-236. Mustafa Sabri'nin buradaki eleştirileri Kant'a yöneliktir.

üstünlüğünü ortaya koymaktır. Biz de onun amacını daha iyi bir şekilde yansıtabilmek için onun akıl ve his değerlendirmesini aynı başlık altında incelemeyi uygun görüyoruz.

Mustafa Sabri, genelde tecrübeyle mukayese ederek değerlendirdiği aklı, tek başına da ele almaktadır. Onun düşüncesinde Allah Teâlâ'nın varlığı fizik ötesi olduğu gibi, her şeyin kendisiyle düşünüldüğü, varlık ve yokluğa kendisiyle hüküm verilen akıl da metafizik bir varlıktır.[27] Aklî düzeyin yüksekliği, azgınlık sebebi değil bereket kaynağı olarak görülmelidir.[28] Akıldan nasibi çok olan aklı yüceltirken az olan değersizleştirir. Tüm yaratılan şeyler açısından düşünüldüğünde, Allah'ın en büyük ihsanı akıldır. Bu ihsanın diğer ihsanlarla mukayese edilmesi bile mümkün değildir.[29] Akıl Allah'ın kullarına gönderdiği ilk elçi, en büyük mûcizedir. Zira Allah'ın varlığını, peygamber gönderilmesinin ve mûcize gösterilmesinin imkânını akıl ortaya koymaktadır.[30]

"Onlar, 'bize gelen peygamberlere kulak verseydik yahut akl-ı selimle hareket etseydik şimdi bu azgın ateşte yananlar arasında olmazdık!' dediler"[31] âyeti, aklın önemini ortaya koyan bir delildir. Aklın konumunu yeterince belirleyen bu ilâhî beyan, hakiki anlamda gerçekleşen "taakkul" süreciyle insanı cehenneme sürükleyen dalâletin bir arada bulunamayacağına ve insandaki temyîz aracı olan selîm aklın ilâhî hidâyetin güvencesi, ebedî saadetin anahtarı olacağına işaret etmektedir. Bu âyet, insana din konusundaki ilk yardımcının akıl olduğuna işaret ettiği gibi, hak olan bir dinin mâkulât sınırları içerisinde bulunduğuna da vurgu yapmaktadır.[32]

27 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 164.

28 Mustafa Sabri, kişiyi aklın değil hevânın azgınlaştıracağını söyler, bk. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 423.

29 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 234.

30 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 27, 1 nr.lı dipnot. Mustafa Sabri'nin aklı en büyük mûcize olarak kabul ettiğine yönelik dile getirdiği bu düşüncesini doğru bulmayan Ahmet Akbulut, bu iddianın, mûcize kavramının ifade ettiği anlam ile bağdaşmayacağını savunmuştur, bk. Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 17. Ancak Mustafa Sabri, aklı bir mûcize olarak görürken, bunu akla övgü mâhiyetinde dile getirmekte, bunun gerçek bir mûcize olduğunu iddia etmemektedir. Nitekim kendisi de Hz. Muhammed'in gerçekleştirdiği edebî ve sosyal inkılâpları mûcize olarak addeden Ferîd Vecdî'yi bu düşüncesinden dolayı eleştirmekte ve bunlara övgü kabîlinden "mûcize" denilebilirse de, gerçek mânada onlar için mûcize tabirinin kullanılamayacağını belirtmektedir, bk. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 363-364.

31 el-Mülk 67/10.

32 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 256.

Mustafa Sabri'nin, akılla tecrübe arasındaki farkı gösterme babından birtakım kıyaslamalara girişti̇ğini, buradaki amacının da aklı neredeyse her dâim tecrübenin üzerinde bir yere konumlandırmak ve bu yolla akla dayalı eski ilmî anlayışın his ve tecrübeye dayalı çağdaş anlayışa üstünlüğünü ortaya koymak olduğunu belirtmiştik. Şimdi onun bu konuda yaptığı çeşitli kıyasları inceleyebiliriz. Dünyadaki bütün tecrübeler bir mesele hakkında birleşse, asırlar asırlara eklense de, zaman kendiliğinden yeni bir şey ekleyemeyeceğinden, tecrübe yine bir tanzîme ihtiyaç duyar. Tecrübe ebediyyen kendi başına bunu oluşturamaz.[33] Ona, vâkî olmuş sabit bir olay şeklindeki bakışın üstünde bir değer atfedilemez. Tecrübe, aksini imkânsız kılacak kesinlikte bir bilgi oluşturamaz. Vücûb veya zarûret tecrübe edilemez, diğer bir ifadeyle vücûb ve zarûret tecrübeyle bilinemez.[34] Bir şeyin muhal olduğuna tecrübe değil akıl karar verir. Nitekim "aklen muhal" denirken "tecrübe yoluyla muhal" veya "tecrübeyle zaruri" ya da "hilâfı muhal" gibi bir ifade kullanılamaz. Âdeten yani tecrübeyle muhal ifadesindeki "olamazlık" ise gerçek anlamda değildir. Bu ifade, sağladığı bilgi zarûret seviyesine ulaşamayan tecrübeyi yüceltmek adına tabiat âlimlerince kullanılmaktadır.[35] İmkân, vâki, vukûu zaruri, vukû bulmayan ve vukûu muhal şeklinde beşli bir düzen silsilesi ortaya koyan Mustafa Sabri, tecrübenin, sadece vâki ve vukû bulmayan kategorilerinde hüküm ifade edebileceğini, vukû bulmayan kategorisinde küllî bir tanımlamaya gidemeyeceğini, diğer üç kategori hakkında ise hüküm verecek kaynağın akıl olduğunu söyleyerek aklın tecrübeye karşı üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır. O, burada tecrübenin kendisini keşfedemediği bir mümkünü muhallik; çokça vâki olan bir şeyi, zarurilik ile nitelemenin yanlış bir tavır olacağını söyler. Buna göre aksi nâdir olmakla birlikte, ateşin yakması zarûret, yılanın asâya dönüşmesi muhal addedilemez.[36]

Tecrübeye dayalı olarak elde edilen hükme ve bilgiye verilebilecek en büyük pâye, "şüpheye düşürmeden vâkıaya mutâbık olan hüküm" pâyesidir. Sahih tecrübeye dayalı önermeler "vâkî önerme" sınırında kalır. Onun için kullanılabilecek en yüksek takdîr ifadesi "dâimî

33 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 309.

34 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 248. Ona göre muhalin sınırına kadar ulaşan mümkinâtın alanını çizen ve mümkün ile mümkün olmayanın arasını ayıran, akıldan başkası değildir, bk. *a.g.e.*, IV, 28-30.

35 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, s. 249.

36 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 31.

önerme" şeklini aşamaz. Onun mazmûnu da "vâkî" veya "vukûu devamlı" olmanın ötesine geçemez. Buna karşılık aklın bedâhetine veya burhânına dayalı olan önermelerin zorunluluğu, vukûu devamlı önermenin ifade ettiği hükümden daha üstün bir dereceye tekabül eden "vücûb"u ifade eder.[37]

Birbiri ardına gerçekleşen hâdiselerin müşâhedesi sonucunda bu takibin âdeten gerçekleştiği hükmü verilebilirse de, öncekinin sonrakine illet olduğu bilinmedikçe bu takibin zaruri olduğuna hükmedilemez. Bu illet oluşun, tecrübe yoluyla çözülme imkânı bulunmamaktadır. "Cisim, genleştiğinde hacmi büyür, soğuduğunda büzüşür ve hacmi küçülür" gibi tecrübeyle ispat edilmiş önermeler katiyyen sabit olmuştur. Hiç kimse bunun doğruluğunda şüpheye düşmez. Bu, kâinâtın bir düzen içerisinde hareket ettiğini gösterir. Ancak akıl, kâinat düzeni bu şekilde olmasaydı her şeyin altüst olacağını söyleyemeyeceği gibi, mûcize yoluyla da olsa bu önermenin aksinin olabileceğini belirten düşünceye yönelik olumsuz hüküm ortaya koyamaz. Bu yüzden tecrübeyle sabit olmuş bu önerme hakkında, "Evet kâinâtın düzeni bu şekilde olduğu için, durum söylendiği üzere olmuştur; ancak kâinâtın düzeni başka şekilde olsaydı o zaman aksi olurdu" şeklinde hüküm verilebilir.[38] Mustafa Sabri'ye göre, tabiat ilminde sabit olan bilgileri değiştirecek hiçbir şey olmasa da, onlar bir mûcizeyle bozulup değişebilecekken, aklî ilimlerin kanunlarını değiştirecek bir mûcize yoktur. Nübüvvetin hitâma erdirilmesiyle mûcizeler sona ermiş olsa da "diriliş gerçekleştiğinde tabiat ilimlerinin ortaya koyduğu kaideler bozulup gidecektir."[39]

Aklın tecrübeden doğduğu görüşü kesinlikle yanlıştır. Tecrübe, aslî mânasında bizlere bir mâkuliyet sağlayamaz. Zira tecrübe, mânası ve kıymeti olmayan müphem bir takım hâdiseleri üst üste yığmaktan ibaret bir şeydir. Şayet tecrübenin bir mânaya delâlet ettiği söylenirse, bu söylem, onun yığılmaya ve birikime delâletinden ibârettir. Bu yığılan ve biriken hâdiseler, kendini düzenleyen bir müfekkire sayesinde akledilmeye elverişli olur. Akıl, bu düzenlemenin ürünü değil, o düzenlemenin ana etkenidir. Bu durumda zihin de tecrübeden oluşmaz,

37 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 310. Buradan hareketle bir şeyin ispatından maksat, zarûret ifade eden yakînî bilgi ortaya koymaksa, ona göre, tecrübeyle mezcedilmiş ya da saf aklî haldeki burhân, bu bilgiyi, tek başına tecrübeye dayalı delîlden daha kuvvetli bir şekilde ortaya koyar, bk. *a.g.e.*, II, 440.

38 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 248.

39 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 425.

zihnin varlığı tecrübeden öncedir. Diğer yandan hayvanların duyuları da insana göre daha gelişmiştir, ancak onlarda herhangi bir inşâ faaliyeti veya bir ilim tedvîni görülmez. Bu da, ihsâsın kıymetini zihinden aldığını gösterir. Duyunun değer kazanması, zihnin algıladığı şeyi bir fikre dönüştürmesi ve önünü açması sayesinde gerçekleşir.[40]

His ve tecrübeyle idrâk edilen şeylerde dahi aklın rolü, his ve tecrübeden daha fazladır. His ve tecrübe alanına girmeyen noktalarda ise tüm öncelik doğal olarak akla aittir. Bununla birlikte duyu ve akıl ikilisinin birlikte idrâk alanına giren bilgilerin sadece akılla bilinen bir bilgiden daha açık ve kuvvetli olduğu da inkar edilecek bir husus değildir. Ancak sadece akılla idrâk edilenle akıl ve duyuların birlikte idrâk ettiği şey arasında büyük bir derece farkı olduğu da kabul edilemez.[41]

"Aklın oluşturduğu küllî tasavvurlar, hissî müşâhedeye dayalı olduğu için bu his ve müşâhedenin, kendisine dayanan akıldan daha kuvvetli olması gerekmez mi?" şeklindeki bir soruya, "küllî tasavvur ve müşâhede birbirleriyle irtibatı açısından değil, kendi özlerinde taşıdıkları değer açısından değerlendirilmelidir, bu anlamda küllî tasavvurlar daha kuvvetli bilgi oluşturur" şeklinde cevap vermek mümkündür. Burada müşâhedeyi takiben oluşan küllî tasavvur, güvenilir bir nizâma sahip olan zihnin bir faaliyetidir. Nitekim bu tasavvura üstünlük kazandıran da budur.[42]

Aklın tecrübeye üstünlüğü bağlamında, kuvvetli ışığın göze, yüksek sesin işitmeye zarar vermesi ve kişinin güneşe baktıktan sonra önündeki varlığı görememesi örneğinden hareketle, kuvvetli şekilde algılanan bir şeyin o duyu organını ifsâd ettiği ve kuvvetli bir mahsûsun idrâkinin, daha sonraki zayıf bir mahsûsun idrâkini engellediğini söylemek mümkündür. Akıl için ise böyle bir durum söz konusu değildir. O, zorlu mâkûlât meseleleri ve soyut düşüncelerle ilgilenirken zaafa düşmek şöyle dursun aksine bundan güçlenerek çıkar. Öte yandan duyular hataya düştüğünde onların hatasını düzeltme görevini de akıl yüklenir. Buna rağmen "ay"ı diğer yıldızlardan büyük görme, gemide

40 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 309.

41 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 240.

42 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 227. Mustafa Sabri Efendi, Allah'ın, rûhun ve O'na bağlı olarak ba's, hesap, vahiy, nübüvvet, mûcize, sevap ve ceza gibi şeylerin varlığının imkânını sağlayan aklın, hiçbir gerekçeyle duyulara tâbi kılınamayacağını, bir şeyin mâkûliyetini, mahsûsâta bağlamanın doğru bir düşünce olamayacağını, aksine aklın his karşısında pek büyük bir ayrıcalığa sahip olduğunu söyler, bk. *a.g.e.*, II, 319-320.

iken sahili de hareket halinde zannetme örneklerinde olduğu gibi, duyular hatasında ısrar da edebilmektedir.[43] Bu durum, duyuların bilgi sağlama konusundaki za'fiyetini göstermektedir.

Akıl bu denli yüce olmakla birlikte tamamen kusursuz da değildir. O, mâkûlât ve mahsûsatta doğruya ulaşabildiği gibi hataya da düşebilir. Ancak bilinmelidir ki hata, aklın sâlim olmaması dolayısıyladır. Yoksa sâlim akıl ve mantık bulunduktan sonra, his ve tecrübe ne kadar eksik olursa olsun, orada asla hata olmayacak iken, tecrübeden ne kadar istifade edilirse edilsin, akıl sâlim olmadığında orada hata ihtimali her zaman mümkündür.[44] Aklın sâlim olması, Allah'ın lütfuna bağlıdır. Maddî eşyanın algılanması hususunda insanların algısını eşit tutan Allah, mâkûlâtta fikirleri ihtilâfa düşürmüştür. Bu anlamda aklî delil, kendisinde hata ihtimâlini barındırır. Yani aklî delille istidlalde bulunan insan, doğruya ulaşabileceği gibi hataya da düşebilir. Ancak bu hata ihtimali aklî delilin değerini düşürmez, aksine yüceltir. Zira bu delil, herkesin anlayacağı ve ortaya koyabileceği bir delil değildir. O, sadece onu ortaya koyan ve anlayan kişiye bir üstünlük sağlar. Doğrusunu yanlışından ayırmanın güçlüğü nedeniyle, kendisinde isabet edenin değerini artırır. Doğru olması halinde medlûlü zarûret derecesinde bilgi sağlar. Bu yönlerden aklî delil, tecrübî delile üstünlük sağlar. Bütün bunlardan sonra sahih olması şartıyla, aklî olan ve olmayan iki delil arasında şöyle bir fark ortaya çıkar: İkinci delil (tecrübî) daha vâzıh olduğu için herkes tarafından anlaşılır, ancak birinci delil (aklî) tecrübî delilden daha kuvvetli ve üstündür. Diğer bir tabirle tecrübî delil avâmmın, aklî delil ise havâssın delilidir. Buradaki havâss, Allah'ın inâyetiyle sahih aklî delile ulaşan kimsedir.[45] Öte yandan her yönüyle sağlam olan aklî delile yönelik getirilen eleştiri cevaplandırıldıktan ve yanlışlık iddiası ortadan kaldırıldıktan sonra, buradaki eksikliğin aklî delilde değil de o eleştiriyi getiren kişide olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla fâsit bir aklî delildeki hata, sağlam aklî delile bir zarar getiremez.[46] Aklın yanlışa düşmesi, her ne kadar be-

43 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 318.

44 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 236.

45 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 249-250. Öte yandan burada tecrübenin daha vâzıh olması aklî delilin üstünlüğüne engel teşkil etmez. Allah'ın varlığını idrâk hususunda his daha elverişli olsaydı, duyuları insan duyusundan daha kuvvetli olan hayvanların mârifetullah konusunda insandan önce mükellef olması gerekirdi, bk. *a.g.e.*, II, 314-315.

46 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 314.

raberinde bazı büyük tehlikeler getirse de, onun doğruyu bulması da büyük sonuçlar doğurur. "Gerçekte, sadece gözler kör olmaz, bazen de sînelerde bulunan gönül gözleri (kulûb) kör olur" meâlindeki âyet-i kerîme,[47] akıl ve gönül körlüğünün göz organının körlüğünden daha tehlikeli, doğruyu gören aklın doğruyu gören gözden ve duyulardan daha önemli olduğuna işaret eder.[48]

Aklın mahsûsâta hasredilmesi düşüncesi de yanlıştır. Bu, his ile akıl arasındaki farkı ortadan kaldırır. Halbuki aklın alanı hissin sahasından daha geniştir ve akıl, mahsûsâtın ötesine de geçebilir. Öte yandan aklı mahsûsât alanına hapsetmek onu yokluğa mahkûm etmek demektir. Bu düşünce, gözün görmediği, elin dokunmadığı şeyi kabul etmeme, dolayısıyla da hissî alanda olmadığı için Allah'ın varlığını akılla ortaya koyamama gibi bir sonucu beraberinde getirir ki böylesi bir sonuç bâtıldır.[49]

Hissin akla karşı tercih edilmesi hiçbir şekilde kabul edilemez. Aklın his ve tecrübeye dayanmak sûretiyle güç kazanabileceği ifadesi dahi, aklı istihfâf anlamı taşır.[50] Akıl ve mantığı yanına alan bir düşünce en sağlam yolu tutmuştur. İlim yolları içerisinde en kuvvetli ve en üstün olan, akıl ve mantık, ardından tabiat ve kimya bilginlerinin his ve tecrübelere dayalı olarak ortaya koydukları bilgi, sonrasında da kalbî hislerdir. Akıllı bir kişi en üstün yol olan birinci yolu diğerlerine denk tutmaz.[51] Akıl ve mantık, insanın daimî rehberi olmadığı müddetçe o insan hiçbir araçla tam bir hakikate ulaşamaz. Mantıkî imkân dairesine girmeyen hiçbir veriye, istatistikî bilgi bile olsa inanılmaz.[52] Akıl veya mantık delili kıymetini sonsuza kadar devam ettirecek iken

47 el-Hacc 22/46.

48 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 71. Akıl olmadan, his ve müşâhedenin bir değeri olmayacağı gibi, bu ikisinin değil doğruyu bulma, yanlışa düştüğünü anlaması hususunda bile yetersiz olduğunu söyleyen Mustafa Sabri, hatayı da doğruyu da bilmenin akıldan geçtiğini, hem mahsûsâtta hem de mâkûlâtta aklın idrâk kaynağı olduğunu ifade eder, bk. *a.g.e.*, I, 226. Mustafa Sabri, his ve tecrübenin akla her zaman muhtaç olduğunu, bunların akıl olmadan hiçbir şey ifade edemeyeceğini, ifade etmeye kalkarsa bâtıl bir şey ifade edeceğini söyler, bk. *a.g.e.*, II, 317. Ona göre akıl sahibi olan kişi ne akıl ve hissi aynı şey olarak görür, ne de aklın dairesiyle hissin dairesini aynı sınırda kabul eder, bk. *a.g.e.*, II, 68.

49 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 33.

50 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 226, Dipnot.

51 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 243.

52 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 151.

diğer deliller aklî delilden değil üstün olmak ona denk bile olamaz. Allah'ın birliğine dair ortaya konulan "burhân-ı temânû" delili, aklî delile örnektir. Ne Batı ne de Doğu'da bunu nakzedecek kimse yoktur.[53]

Maddiyyât ve cüziyyât sahasına ulaşma imkânını duyular sayesinde elde eden akıl, bu konularda mâlûmât edinme, onları kaydetme ve güvenilir kılma hususlarında[54] tecrübeye muhtaç iken, bunlarda bile aklın hisse muhtaç olmadığını iddia etmek yanlış olur. Akıl taraftarlarıyla his ve tecrübe taraftarları arasındaki mücadele, akıl-tecrübe arasında değil bu iki grubun düşünce tarzında gerçekleşen bir mücadeledir. Hak ise aklen daha kuvvetli olan taraftadır. Zaruri hükümlerin, ya bedîhiyyât-ı akla ya da riyâzî ve mantıkî burhânlar gibi aklî delile dayanırken; tecrübenin, herhangi bir zaman veya mekân diliminde ortaya çıkabilecek aksi bir ihtimâli de içinde barındırıp şek ve şüpheden tamamen kurtulamaması, aklî delilin tecrübî delile üstünlüğünü ortaya koymaktadır.[55] Nitekim mantık kaidelerinin tıpkı matematik kanunları gibi asla değişmeyecekken bugün onaylanan bir tecrübenin[56] veya tecrübeyle ispat edilmiş eskiye ait bazı düşüncelerin, yeni tecrübeler ışığında değişmesi, aklın üstünlüğünü gösterir. Tabîiyyât bir ilim dalı ise, mantık ve hendese de birer ilim dalıdır.[57]

53 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 382.

54 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 297.

55 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 238-239. Mustafa Sabri, akla daha fazla değer vermekle birlikte maddiyyâta taalluk eden tabii ilimlerde, tecrübenin değerini ve bu sahalarda aklın duyulara olan ihtiyacını kendisinin de aklın da inkar etmediğini, ancak tecrübeye meftûn olan bazılarının aklı yeterince takdir etmeyip his ve tecrübe alanına girmediği için metafiziği inkar ettiğini, bunu ise kabul edemeyeceğini söyler, bk. *a.g.e.*, I, 226-227. O, maddiyyât ve cüziyyât sahasında akıl tecrübeye ihtiyaç duysa da aklın, özellikle maddî sahanın ötesindeki alanda temel vazife ve imtiyazı olan külliyâtı idrâk ve buna dair kanunlar orta koyma mevkiinin hep göz önünde tutulmasını ve aklın tecrübe karşısında ezilmemesini savunur, bk. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 297.

56 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 383.

57 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 406. Mustafa Sabri, insanın en kuvvetli malûmâtını oluşturan, kişiyi hatadan en çok uzak tutan aklın ve onun aracılığıyla elde edilen matematik ve mantık kanunlarının, yeni müsbet ilim anlayışının ortaya koyduğu bilgiden çok daha kuvvetli olduğunu söyler. Tecrübeye dayalı ilim kanunları ve tecrübeden elde edilen hükümlerin kaynağını oluşturan müşahedelerin, cüzî vakalar olduğunu belirtir. Onlar yaygınlığı itibariyle külliyyet ve kanuniyyet derecesine yükselebilirse de hiçbir zaman aksini muhal kılan zarûret derecesine çıkamaz. Buna karşılık burhân ile teyid edilmiş akla dayalı mantık ve matematik kanunları ise küllî ve zaruridir. Bu da ➡

"Dinin, ilim nazarında değer veya meşrûiyet kazanabilmesi için tecrübeye ve hisse dayanması gerektiğini" iddia edenlere karşı şu cevabı vermek mümkündür: Bu iddia, kendisini görmedikçe Allah'a, sesini duymadıkça meleklere, kendisine şâhid olmadıkça kutsal kitaplara, elinde gerçekleştiğini görmedikçe mûcizelere inanmama sonucunu beraberinde getirir.[58] Dine ya da dinin esaslarına, tecrübeyle değil akıl yoluyla inanılır. Hiçbir tabiî veya tecrübî ilim, tecrübe vasıtalarıyla Allah'ın varlığına ilişkin bir delil ortaya koyamaz. Böyle bir delil ortaya koysa da yeterli düzeye ulaşamayacağı için o delil, akıl ve mantığı ikna edemez. Zira Allah'ın en önemli vasfı olan Vâcibü'l-vücûd niteliğini aklî delilden başkası tam olarak ortaya koyamaz. His ve tecrübe Allah'ın varlığını ispat etse de bunlar, O'nun vücûbunu ifade edemez. O'nun zorunluluğunu ancak aklî delil ortaya koyabilir.[59] Tecrübeyle, Allah'ın vücûb ve vücûdunun ispat edilebileceği iddiası yanlıştır. Bu noktada tecrübe eksik bir istidlal aracıdır. Bu işin ispatını sadece akıl sağlar. Öte yandan yakînî bilginin sadece tecrübî delille sağlanacağını düşünmek de yanlıştır. Aklî istidlalle de yakînî bilgi sağlanır ve bu yolla elde edilen bilgi tecrübeyle edinilen bilgiye göre daha üst seviyededir.[60] Ayrıca şurası unutulmamalıdır ki aklî delile olan güvenin yitirilmesi, Allah'ın varlığında şüpheye veya ilhâda düşenin bunda mâzûr olduğu anlamını da beraberinde getirecektir.[61] Aklî delil sayesinde Allah'ın varlığını keşifte, Doğu, Antik Yunan filozofları ve İslâm uleması, Batı'nın önüne geçmiştir.[62] İslâm uleması Allah'ın varlığının ispatını aklî delillere dayandırırken, Hıristiyanlar aklı, kendi dinlerine arz ettiklerinde bir karşılık göremediklerinden aklî delilleri küçümseyip tecrübî delilleri önplana çıkarmışlar ve bu düşüncelerini din dışı alanlara da taşımışlardır.[63] Öte yandan Allah'ın varlığını ispat

aklî ve mantıkî delilin tecrübî delilden daha güçlü ve üstün olduğunu gösterir, bk. *a.g.e.*, II, 295-296.

58 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 60.

59 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 384; II, 103-104. Mustafa Sabri'ye göre, onlar tecrübe ve müşâhede yoluyla (farz-ı muhal) o mevcûdu bulsa ve onu görüp dokunsalar da, onun Allah olduğunun garantisi yoktur. O, şeytan, melek veya şimdiye kadar hiç bilinmeyen bir mahlûk da olabilir, her ne bulunursa bulunsun onun Vâcibü'l-vücûd olduğu ispat edilmedikçe, o mevcûdun Allah olduğu ispat edilemez. O'nun Vâcibü'l-vücûd oluşunu ancak aklî delil ortaya koyabilir, bk. *a.g.e.*, I, 396.

60 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 411; II, 312.

61 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 226.

62 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 417.

63 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 20.

noktasında tecrübî delilden elde edilen "âlemin nizâmı delili" de tabiî ve tecrübî ilimden alınan önemli bir delilse de kelâmî aklî delilden beslenmedikçe, O'nun varlığını ispat noktasında yeterli olmaz.[64] Dinin tecrübeye konu olmaması, dinin değil maddiyyât alanıyla sınırlı olan tecrübenin bir eksikliğidir. Din için mutlaka bir tecrübe lâzımsa o da ancak din gibi ilâhî bir lütuf olan akıl vasıtasıyla sağlanır.[65]

Ulemânın akla ve mantığa muhalefet ettiği iddiası doğru değildir. Kelâm ilminin tesisinden sonra aklı ve mantığı küçümsemiş bir din âlimi yoktur. Onlar, Allah'ın varlığını ispat noktasında aklî delili kullanmışlardır.[66] Bu anlamda din, en yüksek aklî delillere dayanmaktadır.[67] Kelâm ilminin revaçta olduğu dönem içerisinde, aklî delil dinin bir dayanağı olarak kullanılmışken, maalesef dinin rağbetten düştüğü, Batı karşısında gerilemenin başgösterdiği ve buna bağlı olarak yeni ilmî telakkilerin Müslüman dünyasının bazı kesimlerince ön plana alındığı dönemlerde, akla itimat etmeyip his ve tecrübeye dayanan bir anlayış geliştirilmiştir.[68] Bu noktada ona göre kendisi de his ve tecrübeye dayalı bu yeni anlayış karşısında, *Mevkıfu'l-akl* adlı eseri aracılığıyla bir mücadeleye girişmiş ve eski ulemânın akla ve mantığa dayalı ilim hukukunu yeniden diriltmeye çalışmıştır.[69]

Allah'ın yarattığı en şerefli şey olan akıl,[70] ne kadar özgürce kullanılırsa kullanılsın kendi kanunları dışına çıkmadıkça Kur'ân'daki akâide müteallik hiçbir meselede şüphe içerisine düşmeyecektir. Akıl genel anlamda, itikadî konularda bir Müslümanın yolunu yeterince aydınlatır.[71] Ayrıca, bilimle çatışma içerisine de girmez. Şayet bir çatışma söz konusu olur ise doğruluk ve üstünlük akıl tarafında, yanlışlık ve eksiklik ise karşı tarafta kalır. Sürekli yenilenme içerisinde olan ve bu anlamda bir istikrar oluşturma imkânı olmayan bilimin, sabit kaideler

64 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 203.

65 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 60. Tecrübe, maddiyyât ve tabiiyyâtı idrâk ile sınırlı bir bilgi kaynağıdır, bu yüzden Allah gibi maddî olmayan ve tabiata dâhil olmayan bir varlığı, yani tabiat ötesini idrâkten acizdir. Bu konuda kusur tabiat ötesinde değil, tecrübenin kendi nefsindedir, o bu acziyetini, algılayamadığını inkar etme ya da ondan şüphe duyma yoluyla ortadan kaldıramaz, bk. *a.g.e.*, II, 315.

66 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 143-144.

67 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 239.

68 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 86.

69 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 133.

70 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 63.

71 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 360.

üzerine inşâ edilmiş akla galebe çalma şansı yoktur. Çağdaş ilmî anlayış doğrultusunda aklı istihfâf etmek, bu çabaya girişen kişilerin akıl hafifliğine işaret eder.[72] Bilim, henüz aklın mâhiyeti hakkında yeterli bir açıklama getirememişken, aklın ilimleri geliştirip idrâk etmesi aklın bilime karşı üstünlüğünü ortaya koymaktadır.[73]

Aklî delil sadece isbât-ı vâcib konusunda değil, her alanda diğer delillerden daha kuvvetli ve üstündür ve bu gücünü her zaman koruyacaktır.[74] İslâm'ın en büyük özelliklerinden biri de, akla tamamen uygun bir din olmasıdır.[75] Bu yüzden Müslüman bir din adamı da akıl ve mantığın karşısına dikilen değil onlara sımsıkı sarılan bir kimse olmalıdır.[76] Akl-ı selîm sahibi; ilmin akılla olan ilişkisinin, hisle olan ilişkisinden daha sağlam ve üst düzeyde olduğunu bilecektir. Zira ilim (bilgi) ve akıl, gayr-ı mahsûs olmak itibariyle birdir ve aynı konumdadır.[77] Ona göre ilim-akıl ikilisi, Allah'ın insana verdiği en büyük nimet, hayır ve saadet kaynağı olup, akıl; şerrin en güçlü engelleyicisi ve insanın en önemli rehberi, ilim ise en kazançlı sermayedir. Akıl ve ilim kadar insanın elini güçlendiren başka bir şey yoktur, bir mal veya silah insanın şerrine de vesile olabilirken ilim ve akıl böyle bir risk taşımaz. Akıllı bir kişinin elindeki mal veya silah hayra götürüp şerden alıkoyar. Bu anlamda akıl diğer güçleri kullanmada da en önemli kılavuz olmaktadır.[78]

Mustafa Sabri Efendi, daha önce akıl-tecrübe üzerinden yaptığı mukayeseyi bu kez akıl ile kalbî duygular üzerinden yapar. Ona göre imanın teyidi noktasında kalbi, akla tercih etmek yanlıştır. Kalp, imanı duygular yoluyla kuvvetlendirir, halbuki kalbin temâyülleri olan duygularda hak ve bâtıl aranmaz. Meselâ milliyetçilik gibi sadece kalbî duygularla ortaya konacak bir tercih, indî olup gerçek bir tercih sebebi olamaz. İnsan bir dini seçerken temel kıstas olarak o seçtiğinin hak, diğerlerinin ise bâtıl olduğuna kaynaklık edecek bir akıl ve mantık deliline ihtiyaç duyar. Bu noktada, gerçek bir tercih sebebi olmadan sadece muhabbete dayalı duygularla hareket edilmesi doğru olmaz. Şayet insan duygu ve sevgisine yönelik mâkul bir sebep ortaya koyarsa,

72 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 259-260.
73 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 285.
74 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 228, Dipnot.
75 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 13.
76 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 320.
77 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 406.
78 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 145.

kalbî duygular aklî delile dönüşmüş olur. Sonuç itibariyle tarafsız olan akıl, sevgiye kapılan duygulardan daha güvenilirdir. Öte yandan kalbî hislerle gerçekleşen imanın taklîdî; akla dayalı imanın ise istidlalî olup ikincisinin birincisinden daha üstün olması da ortaya koymaktadır ki akıl, iman noktasında kalbin hissiyâtından daha öndedir.[79] İnsanda fıtrî olarak bir din sevgisi ve mabûdunu araştırma duygusu bulunursa da kişi, Hz. İbrâhim örneğinde olduğu üzere, ibadete lâyık olan varlığı aklını kullanarak bulabilir. Hz. İbrâhim rabbini ararken tüm çıkarımlarını aklî olarak yapmış, Rabbi de ona hidâyet vermiştir. Eğer sadece kişinin içinde barındırdığı fıtrî temâyülden hareket edilecek olursa, dünyada pek çok putperest insanın yaşamış olduğu da unutulmamalıdır. Sonuç itibariyle akıl, hem doğruyu yanlıştan ayırma hem de sağlam karar vermede, kalbî duygulardan daha üstündür.[80]

Müslümanların asrîleşmiş neslinde görülen ahlâk zaafını, akla değer verilip kalbin ihmâl edilmesine bağlamak doğru değildir. Bu za'fiyet, âhiret hayatına yeterince itikad edilmemesinden doğmaktadır. Zira bunca kötü amel, ancak, fâsid aklın emrine giren akîdenin bozulmasıyla izah edilebilir. Eğer bu kişiler, akıllarını düzeltmeye önem verirlerse bu, onları doğru akîdeye ulaştıracak,[81] o da kişinin ahlâkî yükselişine vesile olacaktır. Nitekim Kur'ân'da Cehennem ehlinin ağzından hikâye edilen, "Onlar 'bize gelen peygamberlere kulak verseydik yahut akl-ı selimle hareket etseydik şimdi bu azgın ateşte yananlar arasında olmazdık!' dediler"[82] âyeti de akıl-amel irtibatına, aklın kişiye fısk-ı fucûrdan uzaklaşmayı emrettiğine ve

79 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl.*, I, 257.

80 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 142.

81 Mustafa Sabri'ye göre tam ve güçlü bir akıl, amele müdahale ederek onu ıslah ve takviye eder, zîrâ akıl, ilme ve onun gereğine göre amel etme zorunluluğu ortaya koyar, bu yüzden ilmiyle âmil olmayan bir âlimin, ilminin değil aklının noksanlığıyla hükmetmek daha doğrudur. Bu anlamda da aklı "nazarî akıl" ve "amelî akıl" şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutmak mümkündür. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 421-423. Öte yandan ona göre, hangi din olursa olsun bir din veya dine dayanan ahlâkı korumanın yolu, o milletin aydın kesiminin kalbine bütün aklî delilleriyle birlikte dinin akâidini yerleştirmek, sonra da bu delilleri anlamaktan aciz halkın taklide ve terbiyeye dayalı yaşantılarını bununla mezcetmekten geçer. İlimle de cehaletle de, hidâyetle de dalâletle de uzlaşabilen terbiye yerine, akıl ve mantık üzerine bina edilen bir dinî anlayış çok daha kuvvetli olur, bk. *a.g.e.*, I, 133. Aydın kesimin kalplerine aklî yollarla yerleşen bir din, za'fiyete düşmez, bk. *a.g.e.*, I, 274.

82 el-Mülk 67/10.

aklın amelsizlik veya günahla zıt kutuplarda bulunduğuna işaret etmektedir.[83]

İslâm, akıl ile kalp arasına bir ayrılık sokmamış, akâidinde akla muğâyir bir şey barındırmamış, kalp salâhını aklın salahı, fesâdını da aklın fesâdı gibi değerlendirmiştir. Nitekim "Onların kalpleri vardır ama onlarla anlayamazlar"[84] ve "Kalpleriyle anlarlar"[85] âyetlerinde aklın işlevi olan "anlama" fiilinin hem olumlu hem olumsuz olarak kalbe nispet edilmesi akıl-kalp birlikteliğini gösteren işaretlerden biridir.[86]

Mustafa Sabri, son olarak aklın insana tabiatın bir hediyesi olduğu görüşünü değerlendirir. Ona göre bu düşünceye katılmak mümkün değildir. Akıl, onu kimine çok kimine az veren, dilediğini hidâyete dilediğini dalâlete yönelten Allah'ın değil de tabiatın veya maddenin bir bağışı olsa, onun herkeste eşit miktarda olması gerekir, ama durum böyle değildir.[87] Aklın kaynağı, idrâki olmayan tabiat olamayacağı gibi bizzat kendisi de olamaz. Zira o, daha nasıl idrâk ettiğini dahi bilmekten acizdir.[88] Akılsız madde veya tabiatın aklı oluşturduğu iddiasını dile getirenlerin, bunun yerine, varlık mertebesi olarak tabiattan sonra yaratılmış olmasına rağmen akıl sahibi insanın, tabiatı veya aklı olmayan maddeyi inşâ ettiğini söylemeleri daha isabetli olacaktır.[89]

Vahiy

Mustafa Sabri, İslâm'ın en önemli bilgi kaynağı olan vahiy ve onun bilgi değeri hakkında da fikir beyan etmiştir. Ona göre, Kur'ân'da varlığından söz edilen bir şey, bir Müslüman için, hiçbir hüccetin kendisine denk gelemeyeceği doğrulukta bir delildir. "O Rahmân, arş üzerine istivâ buyurdu"[90] ve "Rabbin geldiğinde..."[91] âyetleri gibi, zâhirine göre değerlendirildiğinde mânasının aklen muhal olduğu düşünülecek olanlar dışındaki naslar tevil edilmez. Kur'ân'da vukûu bildirilen

83 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 15.
84 el-A'râf 7/179.
85 el-Hacc 22/46.
86 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 422.
87 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 405-406, 2 nr.lı dipnot.
88 Mustafa Sabri, aklı verenin bizzat insanın kendisi olsa, dilediği gibi onu artırma ve kendisini insanların en akıllısı yapma imkânına sahip olacağını, ancak bunun tabii olarak mümkün olmadığını söyler, bk. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 100.
89 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 405-406.
90 Tâhâ 20/5.
91 el-Fecr 89/22.

bir şeyin olabilirliğine yönelik olarak aklî bir engel olmadığı halde, o şeyin gerçekliğine inanmamak hem Kur'ân'ın kudsiyetine halel getirir, hem de insan kelâmıyla Allah kelâmını bir yönden eşitlemek anlamına gelir. Mustafa Sabri, bu konuda Kur'ân hakkındaki çok değerli beyanlarını takdir etmekle birlikte *es-Sevâdî* dergisinde "Kur'ân'daki kıssaların ve kıyamet ahvâlinin tümüyle gerçekleşmiş mi olduğu yoksa bir kısmının misâlî olarak mı zikredildiği hususunda bir şüpheye düştüğünü inkar edemeyeceğini" söyleyen Seyyid Kutub'u bu düşüncesinden dolayı eleştirir ve onun Kur'ân'ı takdir hususunda dalâlete düşenler içerisindeki hidâyete en yakın kişi olarak tavsîf eder.[92] Ona göre, aklın imkânsızlığına hükmetmediği bir şeyle ilgili Allah'ın verdiği haber hakkında, "bu, aklen mümkün değildir" veya "O'nun kudreti yeterli değildir" gibi bir yorum yapmak kişiyi küfre sokar. Tarih yalan da söyleyebilir hata da edebilir, ancak Allah -hâşâ- ne yalan söyler ne de hataya düşer.[93] Buna göre Kur'ân'da geçen bazı kıssalar hakkında şüphe uyandıracak ifadeler kullanmak çok tehlikelidir. Akıl, vahyin bildirdiği bir meselede, yalan ihtimâlini kabul etmez.

Allah'a, meleklere, peygamberlere, kitaplara ve âhirete iman konusunda akılla vahiy arasında ilişki kurarken, akıl sadece Allah'ı itiraf etmez, tüm delilleriyle birlikte O'nun varlığını da iktizâ eder. O'nu bulan akıl, diğer iman esaslarını kabul etmekte zorlanmaz. Aklın iman konularında vahye olan ihtiyacı öze değil, tafsilâta yöneliktir. Nitekim "Varlıkların imkânı akıl, vâki olmaları ise vahiy ile tasdik olunur" cümlesi vahyin, aklın muhal gördüğü hususlarda değil, mümkün gördüğü alanda hüküm koyduğunu göstermektedir.[94]

Kelâm ilminde "Kur'ân" ifadesi, hem sıfâtullahtan biri hem de "kelâm-ı lafzî" olarak adlandırılan marûf nazmı belirtmek için müşterek olarak kullanılır. Lafzî kelâmın Allah'a izafesi, onun Allah tarafından telîf ve tanzîm edilmiş olup, insanlar tarafından oluşturulmadığına işaret için kullanılmaktadır. Her ne kadar kelâm-ı lafzî mahlûk; kelâm-ı nefsî gayr-ı mahlûk olsa da, sonuç itibariyle ikisi de Allah'ın kelâmıdır. Aralarındaki mevcut farka rağmen ikisinin de Allah'a izafesinde yadırganacak bir husus yoktur. İndirilen Arapça nazım, tıpkı kelâm-ı nefsî gibi ilâhî bir lafzî kelâmdır. Kelâmcılar, Allah'a nisbet ve

92 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 321-323.
93 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 339.
94 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 270-271.

kudsiyeti açısından Kur'ân'ın lafzıyla mânası arasında bir fark gözetmezler.[95]

Ulemâ vahyi üçe ayırmıştır. İlkinde vahiy, meleğin lisânıyla sabit olur, peygamber o tebliğ edeni katî bir sûrette bildikten sonra o vahiy, peygamberin işitme alanına girer. Kur'ân da bu şekilde inmiştir. İkincisinde ise vahiy, meleğin kelâmî bir beyânı olmaksızın işaretiyle vâzıh olur. Üçüncüsünde ise vahiy, Allah'ın kendi katından ona gösterdiği bir nûrla kendisine ilhâm ettiği şey olur. "Zâhir vahiy" denilen bu üç yolla peygamberin nübüvveti sabit olur. Bazı ulemâ peygamber ictihâdını da "gizli vahiy" diye adlandırarak bunu da vahyin içerisine katar.[96] Mustafa Sabri'ye göre de vahiy sadece Kur'ân ile sınırlı değildir. Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında da vahiy gelmiştir. "O, hevâdan konuşmuyor. O (Kur'ân), ona indirilen vahyden başka bir şey değildir"[97] ve "Peygamber size ne verirse onu alın, sizi neden menetmişse ondan da uzak durun!"[98] âyetleri de bu duruma işaret eder. "Vahy-i metlüvv" Kur'ân; "vahy-i gayrı metlüvv" ise sünnettir.[99] Akıl aracılığıyla muhatabını beşeriyyet özelliğinden çıkarmadan insanla kendisi arasına bir yol açan Allah'ın, seçtiği bir kulu ile kendi arasında, yine o kulunun

95 Mustafa Sabri, *Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 40-41.

96 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 39, 1 nr.lı dipnot. Mustafa Sabri'nin söz konusu ettiği vahiy ayrımı "vahy-i celî- vahy-i hafî" şeklinde yapıldığı gibi, Hanefî usûlcülerde görüldüğü üzere "vahy-i zâhir-vahy-i bâtın" şeklinde de yapılmaktadır. Buna bir de "mâ yüşbihü'l-vahy" denilen Rasûlullah'ın rey ve ictihâdıyla ulaştığı hükümler de eklenir ki bunlar da vahiy mertebesinde kabul edilmektedir. Bu bakış açısıyla sünnet, ictihâdî olanları da dâhil, tamamen vahiy ürünü olarak mütâlaa edilmektedir, bk. Mehmet Erdoğan, *Vahiy Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, s. 71, 77-78. Peygamberlerin, Allah'tan alarak tebliğde bulunduğu konular hakkında ebediyyen hata etmeyeceğini söyleyen Mustafa Sabri, Peygamber ictihadında hataya düşse de hayattayken onun bu hatasının Allah tarafından düzeltileceğini belirtir, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 294, IV, 150.

97 en-Necm 53/ 3-4.

98 el-Haşr 59/7.

99 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 77, 1 nr.lı dipnot. Vahyi "vahy-i metlüvv" ve "gayrı-metlüvv" şeklinde ayrıma tâbi tutmak ve ilkinden Kur'an, ikincisinden sünneti kastetmek; sünnetin değerini anlatmak, Hz. Peygamber'in söz, davranış ve onaylarının ilâhî kaynaktan beslendiğini vurgulamak içindir. İlk vahiyde Cebrâil'in lafzî, ikincisinde ise mâna aktarımında bulunduğu savunulur. Bu ayrım İmâm Şâfii öncesine kadar dayanır. Ancak zamanla bu taksim o kadar yaygınlaşmıştır ki vahiy denilince hemen bu ayrım akla gelir olmuştur, bk. M. Erdoğan, *Vahiy Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, s. 70-72.

beşeriyyet özelliğini kendisinden almadan akıldan daha husûsî ve daha açık bir yol olan vahiy ile bağlantı kurması, zor bir şey değildir.[100]

Peygamber

Mustafa Sabri öncelikle peygamberi tanımlama konusunda onu diğer insanlardan ayıracak özellikte bir tarif ortaya koymaya çok önem verir. Buna göre nebîyi, "akıl sahibi bir insanın kâinâtın işleyişine bakarak Rabbini akletmesinin de üzerindeki bir ittisâlle Allah ile özel ittisâl sağlayan insan" şeklinde tanımlar. Peygamberin aldığı vahiy, yüce ilim sahibi bilge insanların aldığı ilhâmın çok üzerinde bir değere sahiptir. Çalışmayla elde edilemeyecek bu yüksek mertebe, Allah'ın fazlı ile bazı seçkin kullara bahşedilmiştir, tabiiyyât ilminin bununla ilgili söz hakkı yoktur.[101]

Mustafa Sabri'ye göre çağdaş ilmî anlayışa uymadığı düşüncesiyle, Kur'ân'da ve bazı hadislerde gayba dair verilen bilgileri zâhirî anlamlarından uzaklaşacak şekilde yorumlayarak tevile tâbi tutmak ve bu bağlamda peygamberliği dâhilikle tevil ederek onun gaybî boyutunu gözden kaçırmak büyük bir yanlıştır.[102]

Peygamber, Allah Teâlâ'nın kendisine bildirdiklerinin dışındakileri bilemez. Ashâbının dünya meselelerine dair sorduğu sorulara o, mutlaka peygamberlik vechesinden değil, yaşadığı toplumda kabul görmüş olan geçerli düstûrlar üzerinden de cevap vermiştir. Nitekim onun, "Siz, dünya işini benden daha iyi bilirsiniz"[103] ve "Biz ümmî bir kavimiz, yazı ve hesap bilmeyiz"[104] gibi ifadeleri de bu durumu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, örneğin tıbbın lüzûmuna dair takdirlerini belirtse de, bir doktor gibi falan ilaç falanca hastalığa iyi gelir kabîlinden katî tesir bildiren bir ifadede bulunmamıştır.[105] Bu durum, peygamberin bilgi kaynağının vahiyle sıkı bir şekilde irtibatlı olduğunu göstermektedir. Ne Hz. Muhammed ne de herhangi bir peygam-

100 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 147.

101 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 148-150. Ulemâ, peygamberi, "Allah'ın, aldığı vahiyleri insanlara tebliğ etmesi için gönderdiği insan" şeklinde tanımlamıştır, bk. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 39, 1 nr.lı dipnot. Müslümanlar katında "Gayb âlemiyle açık bir ittisâl" olan nübüvvetteki ittisâli, akıl sahibi akılla, keşf sahibi keşfiyle gerçekleştiremez. Peygamberlerin bu tarz bilgilerine ne akıl ne de keşf ulaşabilir, bk. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 108.

102 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 125, 1 nr.lı dipnot.

103 Müslim, "Fedâil", 141.

104 Buhârî, "Savm", 13.

105 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 29.

ber, Rabbinin izni olmadan herhangi bir âyet veya başka bir şey getirebilir. Kur'ân, hiçbir şekilde Hz. Muhammed'in sözü olamaz.[106]

Genel olarak insanlığa en büyük mûcize ve ilk elçi olarak aklı bahşeden Allah, özel bir elçi olarak da emir ve yasaklarını insanlara aktaracak peygamberler göndermiştir.[107] Nebî, hatadan korunmuş ve nübüvvet alâmeti olan mûcizelerle desteklenmiştir.[108] Ne kadar ilim ve hikmetle donatılmış olurlarsa olsunlar, insanlar için birtakım ahlâk düstûrları koyup temel ilkeler belirleyerek Allah'a ve diğer insanlara karşı vazifeler tayin eden ulemâ ve hükemânın ortaya koyduğu şey din, kendileri de peygamber olamaz.[109]

Allah'ın varlığına inandıktan sonra kul ile Allah arasındaki tek tebliğ ve tebellüğ yolunun akıl olduğunu iddia edenlere karşı şunları söylemek mümkündür: Ulûhiyet fikrini insanlara ilhâm eden âhiret hayatı ile peygamberler arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Âhiret hayatı başlamadan önce, Rabb'in belirlediği ceza ve mükâfatların, bu ceza ve mükâfatları gerektiren söz ve davranışların aktarılması görevini üstlenmeleri itibariyle peygamberlere duyulan ihtiyaç apaçık ortadadır.

Mustafa Sabri'ye göre -aralarında Kant'ın da (ö. 1804) bulunduğu- Allah'a ve âhiret gününe inanan Batılı filozofların, âhiretle arasında sıkı bir münasebet bulunan nübüvvet meselesine temas etmemeleri şaşılacak bir şeydir. Bu durumda onlara şu hususu sormak gerekir: Dünyada insanlara yapmaları ve kaçınmaları gerekenleri belirten peygamberler olmadığı takdirde, varlığına inanılan âhiretteki mükâfat veya cezadan nasıl bahsedilebilecektir?[110]

Hz. Muhammed okuma, yazma yahut uzun süre bir âlimin ilminden istifade etme gibi gelişme vasıtalarından yararlanmaksızın hikmet, ahlâk, siyâset, sosyoloji vesâireyi içine alan büyük bir kanun manzûmesi ortaya koymuştur. O, sırf bu kanunlara uymak sûretiyle adalet dağıtmaya muvaffak olan nice hükümdarlara feyz kaynağı olmuştur.[111] Ulemânın Hz. Muhammed'in söz ve fiillerinden birçok ha-

106 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 180.
107 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 27.
108 Mustafa Sabri'nin burada kullandığı ifadeler, klasik kelâm kitaplarında da geçmektedir. Bunlardan biri olan "Peygamberler âdeti aşan mûcizelerle desteklenmiştir" şeklindeki ifade için bk. Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâid li-Ömeri'n-Nesefî*, s. 9.
109 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 150-151.
110 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 160.
111 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 232-235.

zineler çıkarması, onun Allah tarafından desteklenmiş bir peygamber olduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda onu sadece bir hakîm ya da bir dâhi olarak nitelemek yeterli değildir.[112]

İlhâm ve Keşif

Mustafa Sabri, bir bilgi kaynağı sayılıp sayılmayacağı hususunda üzerinde epeyce tartışma yapılmış keşif ve ilhâm hakkında da kanaatlerini belirtmiştir. Ona göre, sağlıklı duyu organları, haber-i sâdık ve akıldan farklı olarak ilhâmı bir bilgi kaynağı olarak görmeyen Ehl-i Hak, bunu âdeta bir kanun hükmü gibi benimsemiştir.[113] İlhâmın kimi zaman doğru çıkması durumu değiştirmez. Ona, hiçbir şekilde mûcize ve hatadan masûmiyetle desteklenen peygamberlere verilmiş ilhâm muâmelesi yapılamaz.

Bazı mutasavvıfların, mahsûsât ve mâkûlât alanının dışındaki bir âlemde kendilerine keşf ve ilhâm yoluyla bahşedilen bu bilgilerin gerçek ve hakikat olduğunu düşünmeleri doğru değildir. Onların şek ve şüpheden kurtulmak için mahsûsât ve mâkûlât alanı dışında sarıldıkları o âlemde de, aynı şüphe unsurları söz konusudur. Batı dünyasındaki ilhâd akımları, Müslüman Doğu dünyasına, hisle teyid edilmeyen bilgiyi güvenilir saymayan maddeci ilmî anlayış ile mahsûsât ve mâkûlât alanında yakînî bilgi elde edilemeyeceğini iddia eden Sofist görüşler yoluyla girmiştir. İslâm, akıl ve mantığı red noktasında birleşen bu iki anlayışı da benimsemez.[114] Mâkûlâtı güvenilir bulmadığı için keşfi önplana alan yaklaşımla bu iki düşünce arasında bir benzerlik bulunmaktadır.

İlhâm, Allah'ın kanunu ve insan üzerindeki en büyük nişânesi olan aklın kıstasına tâbidir. Hususî ilhâm, umûmî ilhâm olan akla muhalif olması halinde bir değer ifade etmez.[115] Her ne kadar bazı tasavvuf erbâbı, ihlâsları sayesinde Allah katında bir değer kazanarak ilhâma kavuşmuş olsalar da, ilim elde etme husûsunda en büyük delil, tartışmasız bir şekilde yine akıldır.[116]

Akıl ve ilhâm ikilisini ilim dalları üzerinden karşılaştırmak ve onların farklı alanlarda olduklarını ispatlamak da mümkündür. Bu yolla,

112 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 159, 1 nr.lı dipnot.
113 Mustafa Sabri'nin verdiği bu bilgi için ayrıca bk. Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâid*, s. 3.
114 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 265-267.
115 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 263.
116 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 266-267.

kelâma alternatif olarak sunulan tasavvufun, kelâm ilminin işlevini gerçekleştiremeyeceği görülecektir. Kelâm ilmine, akla ve mantığa muhalefet eden bir tasavvuf değerini yitirir. İlhâd akımlarına karşı koyarken veya İslâm'ı diğer dinlerle mukayese ederken, tasavvufa değil kelâma başvurulur. Önce kelâma, ardından fıkha uyulduktan sonra nefsi terbiye ve sâlih amele teşvik husûsunda tasavvuftan da istifade edilebilir.[117] Tasavvuf, bir ilim dalı olmaktan çok nefsi terbiye yoludur. Şayet bu disiplin, söz konusu özelliğini kaybeder ve kişiyi amelden âzâde tutar hale gelirse, "bazı noktalara erişen kişilerden teklîf düşer" diyen uç görüşlere kayar. Bu tip görüşler ise bâtıl olup bir değer ifade etmez.[118]

Tasavvufun sadece kendisine sahip olan kişiye bir etkisi vardır. Bu metodun, kerâmet aracılığıyla karşısındakini dehşete düşürmek kabilinden dinî bir mücadeleye girişecek hali yoktur. Zâten mûcizeden farklı olarak kerâmetin bir meydan okuma özelliği taşımaması ve mûcizeye inanmayan insanlara kerâmet yoluyla karşı çıkma imkânının bulunmaması da bu yolu kapatmaktadır. Batı'nın çağdaş ilmî anlayışı, tasavvufa değil, uzun müddet İslâm'ın kendisine dayandığı aklî delillere yani kelâm ilmini ilgilendiren alana karşı savaş açmış ve bu yolla İslâm dünyasında egemenlik kurmuştur. Onun için karşı savaşın yine aynı alandan yani kelâmdan yapılması gerekmektedir. Tasavvuf bu yönden de kelâma alternatif olamaz.[119] Mustafa Sabri'nin burada kelâm-tasavvuf arasında bir mukayese yapmasının sebebi, Mısır'da döneminin önemli yazarlarından biri olan Ahmed Emîn'in

117 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 261-262.

118 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 275. Mutasavvıfların görevi, amel konusunda hem halkı hem de ulemâyı irşâd ve ıslâhtır. Onlar bu görevi ifâ ederken ulemânın ilmiyle hareket etmeli, onlarla mücadele yoluna girmemelidir. Mustafa Sabri Efendi bu sözleriyle, akıl ve mantık üzerine bina edilmiş her şeye ve kelâm ilmine ta'n eden bir kısım mutasavvıfeyi hedef almaktadır, bk. *a.g.e.*, I, 266.

119 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 259-260. Öte yandan Mustafa Sabri'ye göre eski bazı gulât-ı sûfiyyenin yapmaya çalıştığı üzere tasavvufu, kelâm ilmine alternatif olarak sunmak asla doğru değildir. Tasavvuf, ancak kelâm ilminin tamamlayıcısı veya ona bağımlı bir alan olarak kabul edilebilir, bk. *a.g.e.*, I, 260. Öte yandan tasavvufa gönül verenlere Allah ve Resûlü'nün emirlerine uyup yasaklarından kaçınma, İslâm'da yeri olmayan yaratıcı-yaratılan birlikteliği (vahdet-i vücûd) gibi noktalara saplanmama tavsiyesinde bulunan Mustafa Sabri, aksi takdirde Allah'ın huzûrunda Şeyh-i Ekber'in sözünün dahi kendilerine fayda sağlamayacağını ifade eder, bk. *a.g.e.*, III, 296-297.

es-Sekâfe mecmuasında tasavvufu, kelâm ilminin önüne geçiren bir yaklaşımı benimseyen makaleleri kaleme alması olmuştur.[120]

Mustafa Sabri, bu konuyla ilgili temel düşüncelerini ortaya koyduktan sonra, aykırı bulduğu kimi görüşleri de eleştirir. O, yakîne ulaşmak için mâkûlât ve mahsûsâta güvenilmeyip keşfe başvurulması gerektiğini söyleyen İmâm Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) eleştirir. Mustafa Sabri, Gazzâlî'nin tasavvufu mahsûsât, mâkûlât ve bunlarla ilgili ilimleri inkar ederek vahdet-i vücûda sürüklediğini iddia eder. Gazzâlî'nin bu hususstaki sözlerinin, onun ilmî geleneğine yakışmadığını, bu yüzden de (bu sözlerinde) onun "Hüccetü'l-İslâm" unvânına lâyık olmadığını savunur.[121]

Mustafa Sabri, İmâm Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerinden sonra, ilhâm ve keşfe hakettiğinin üzerinde değer verdiğini düşündüğü bazı görüş sahiplerine de eleştirilerde bulunur. Kâfirler için cehennem azâbının ebedî olmadığını savunan Musa Cârullâh'a reddiye olarak yazdığı *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* adlı eserinde, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) üzerinden genel eleştiriler yöneltir. Ona göre, mutasavvıfların sözlerinin herkesçe anlaşılamayacağı, onların bazı özel ıstılahlarının olduğu, bunlarla hangi ince anlamları kasdettiklerinin bilinemeyeceği şeklinde ileri sürülen görüşler doğru değildir. İslâm'ın özel ahkâmı kimsenin elinde oyuncak edilemez. Hiçbir kimseye Kur'ân'ın sarîh beyânlarına muhalif bir ıstılah vaz'etme hakkı tanınamaz. Zira bu tarz düşünceler, bazı Müslümanları dalâlete sürüklediği gibi, İslâm'da yeri olmayan kimi anlayışlara da rehberlik etmektedir.[122]

120 Mustafa Sabri'nin sözünü ettiği ve içindeki görüşleri eleştirdiği yazılar söz konusu mecmuanın 358 ve 696 numaralı sayılarında yayımlanmıştır. Ahmed Emîn'in bu tarz düşüncelerini ifade ettiği bir makalesi için bk. Ahmed Emîn, *Feyzü'l-hâtır: mecmu'a makâlat edebiyye ve ictimâiyye*, VII, 276-277. Mustafa Sabri, bu konuyla bağlantılı olarak *er-Risâle* dergisinin 772 numaralı sayısında Muhammed İkbâl'den "Meclisü'ş-Şûrâ li-İblîs" başlıklı bir makale tercüme eden Muhammed Yûsuf el-Hindî adlı zâtı ve makalenin sahibi Muhammed İkbâl'i de kelâm ilmini istihfâf ettikleri gerekçesiyle eleştirir. Yalnız ona göre bu iki zât, kelâm ile birlikte tasavvufu da tenkit etmekten geri durmamaktadırlar, bk. *Mevkıfu'l-akl*, I, 274-275.

121 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 264-266.

122 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi Musa Câtullah Bigiyef'e Reddiye*, s. 167-168. Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûd düşüncesinin, gerçek bir mükaşefe sonucu ortaya çıktığını savunanlar yanılmaktadır. Bu yaklaşım, aklî ve naklî delilleriyle başlıbaşına felsefî bir iddia olup İslâm'a yabancı bir felsefeden türemiştir ve hem kendisi hem de dayandığı felsefe bâtıldır, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 129.

Mustafa Sabri, tasavvuf hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken kendisini savunma ihtiyacı da hisseder, özellikle vahdet-i vücûd nazariyyesine yönelik eleştirileri sebebiyle bir tasavvuf düşmanı gibi algılanmaktan çekindiğini belirtir. Kendi ifadesiyle o, asla sûfî düşmanı değildir. Evliyâyı ve kerâmetlerini de inkar etmemektedir. Ulemânın ortaya koyduğu bilgilerin, avâmmın hatta havâssın ıslah ve tezkiyesine yeterli gelmeyebileceğini kabul etmekte, müslümanların şer'î ilimler doğrultusunda amel etmeleri için tarikatlara olan ihtiyacı da göz ardı etmemektedir. Ancak ulemânın ilmiyle ve Ehl-i Sünnet'in usûl ve fürûu ile mücadele eden bir tasavvuf anlayışına da sahip çıkılamaz. Ona göre kendisi, ne Allah'ın değerli kullarına ölümlerinden sonra hürmet etmeyen bir Vehhâbî, ne üstünlük iddia eden bir mütekebbir, ne de kimseyi kıskanan bir hasûddur. Ancak o, velînin değil sadece Allah'ın kulu olduğu için hiç kimse adına O'nun katındaki makamından ferâgat edecek de değildir. Allah'ın zâtı hakkında aklın ve şeriatın kabul etmeyeceği sözler sarf edenlere, Allah ve Resûlü'nün beyânlarını dilediği şekilde tefsir edenlere bu şekilde istediğini söyleme hakkı verilemez.[123]

123 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 128-129. Mustafa Sabri, bütün sûfiyyenin vahdet-i vücûd taraftarı olmayıp içlerinde bu anlayışa muhalefet ederek şeriatın ipine sımsıkı sarılanların da olduğunu, bunların başında da *Mektûbât* sahibi İmâm Rabbânî'nin geldiğini söyler, bk. *a.g.e.*, III, 299.

1.2. Mustafa Sabri'nin Din Anlayışı

1.2.1. Genel Anlamda Dine Bakışı

Mustafa Sabri, öncelikle dinin kendi içinde taşıdığı itibara atıfta bulunarak onun değerini kendi özünden aldığını ve Allah tarafından indirilmiş olmasının onu üstün kıldığını ifade eder. Ona göre dine, ana gâye değil herhangi bir fazileti elde etmenin aracı, hizmet edilen değil hizmet eden gözüyle bakmak, bizatihi kendisi değer olan dini, kıymetinden düşürmek anlamına gelir.[124]

Mustafa Sabri'ye göre, dinî gerileyişi dinin kendisine bağlamak çok yanlış bir düşüncedir. Müslümanların dinî hallerinin bazı değişimlere muhtaç olduğu doğrudur. Ancak dinî çöküntüyü, şer'î ahkâmın zamana göre ta'dîl edilmemesine veya dine sokulmuş birtakım hurafelerin peşinden gidilmesine değil, müslümanların dinî vazifelerini yerine getirmelerindeki ihmâl ve sergiledikleri amelî bozukluklar yanında, onların itikâdî anlamda düştükleri za'fiyetlere bağlamak daha doğru olur. İslâm'ı asla hurafelerle dolu bir din olarak görmemek gerekir.[125]

124 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 60.

125 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 17-18. Mustafa Sabri, müslümanların geri kalmalarının dinlerinden değil, kendilerinin dinin hakkını verememelerinden kaynaklandığını ısrarla belirtir, bk. *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 26. Mustafa Sabri, müslümanların içine düştüğü zillet ve acziyetin faturasının İslâm'a kesilmesini büyük bir haksızlık olarak görür ve müslümanları ıslah etmeye gücü yetmeyen kimi aydınların çareyi İslâm'ı ıslah etmekte gördüğünü sitemkâr bir dille ifade eder, bk. Mustafa Sabri, "Terakkî Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla", *Sebîlürreşâd*, 24 Temmuz 1335, c. XVII, sy. 431-432, s. 113.

İslâm'ın, daha doğru bir ifadeyle müslümanların içerisine düştükleri çöküntüden kurtulmaları için bu dinde birtakım değişikliklere gidilmesi yönündeki görüşler de doğru değildir. Dinin hükümlerinde, zamanın icabına göre değişimler yaparak birtakım düzeltmelere gitmek, yeni bir din oluşturmaktan farklı değildir. İslâm'ı bu şekilde algılamak, onu temeli ve belirli bir hakikati olmayan bir din konumuna düşürür. Halbuki İslâm'ın bir program ve sistemi vardır. Onun esas maddelerini değiştirmek, dini bozmak anlamına gelir. İslâm'ın geçici bir süre hüküm sürüp bilahare hükmünü kaybeden, her yeni cereyan altında âdeta gelip geçici bir oyuncak haline dönüşen bir din haline getirilmesine sessiz kalınamaz. Bu noktadaki eleştiriler, bir hürriyet düşmanlığı olarak algılanmamalıdır. İslâm'ı kabul eden herkes bu dinin umdelerine uymayı bir nevî taahhüt etmiş sayılır. Hürriyetperestlik bu taahhütlere saygısızlık yönünde kullanılamaz.[126] İslâm'a, din adına reform tasarlayan kişilerden bir zarar geleceğinden korkanlar, bu endişelerinde mazurdurlar. İnsanlara kesin bir rehber olabilmesi için dinin, değişmez bir hakikat olması gerekir. İnsanlar yeni bir din oluşturarak dini kendilerine değil, kendilerini dine tâbi kılmalıdırlar.[127] Sürekli yenilenmeye ve düzeltilmeye muhtaç olan din; ihtiyaç duyuldukça değiştirileceğinden, Allah tarafından gönderilmiş olma özelliğini yitirir.[128] Din denilen şey sabittir, insanlar tarafından değiştirildikten sonra o artık din değil dinsizlik olur.[129]

Mustafa Sabri, dinin akıl ve ilim karşısındaki konumu hakkında da fikir beyan eder: Ona göre akıl, İslâm dini ile çatışma içerisine girmeyeceği gibi dinin meziyetinden kabul edilen fazilet, hayır ve salâh gibi ilkelerle de çelişmez. Akıl, bu ilkeleri herhangi bir delile dayanarak inkar edemez. Zira akıl, bu konuları bilemez.[130] Fazilet, din ve akıl birbirleriyle iç içedir, burada din ile fazileti aynı kategoriye sokup yanına kalbî duyguları da ilave ettikten sonra aklı sanki onlara zıtmış gibi

126 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 18-21.
127 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 29.
128 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidle.*, s. 67. Mustafa Öztürk'e göre Mustafa Sabri tecdîd fikrine oldukça soğuk yaklaşmasına rağmen Musa Kâzım, Babanzâde Ahmed Naîm, Elmalılı Hamdi Yazır, İzmirli İsmail Hakkı gibi İslâmcılar dinî ve felsefî düşüncede bir yenilenme ihtiyacından bahsetmişlerdir, bk. "İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. IX, sy. 1, s. 4.
129 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 73.
130 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 61.

bunların karşısına koyma çabaları, birtakım karanlık vehimlerdir.[131] Öte yandan ilim de din ile çatışmaz. Özellikle de dinin akılla çatışmadığını gören ve akıldan ayrılmayan ilim, daima dinle uzlaşma içerisinde yürür.[132] Mustafa Sabri, dinin ilimle uzlaşmasını, dinin akılla uyumuna bağlar ve ilmin de akla muhalif olamayacağından hareketle böyle bir kanaat serdeder. Çağdaş ilmî anlayışın dayandığı tecrübenin din ile bir bağ kuramaması meselesinde dinin, tecrübeden daha üstün olan akla dayandığından tecrübeye zâten bir ihtiyacı olmadığını dile getirir.[133]

Dinin insanlara yönelik faydaları hakkında ise şunları söylemek mümkündür: Temeli aklî delillere dayanan din, emir ve yasakları yanında diğer ahkâmıyla da insanlığın saadet ve mutluluğunu temin edecek pek çok hakikati içinde barındırır ve insanları kuvvetli bir şekilde birbirine bağlar.[134] İslâm dininin en büyük meziyeti, insanlara ayaklarının kayabileceği yerleri bildirmesi ve onlar tarafından tam olarak anlaşılamayacak bir kısım kusur ve noksanlara işaret etmesidir. Şer'î kanunların vazifesi iyiye iyi, kötüye kötü demektir. Din de böyle bir yol takip eder.[135] İslâm, insana hoş gelen zevklerin içerisinde bulunan en gizli mahzurları ortaya koyma konusunda çok büyük bir üstünlüğe sahiptir. Kendi akıllarıyla anlayamayacakları hakikatleri insanlara göstermesi itibariyle din, lâyık olduğu şân ve yüceliğe sahiptir.[136]

Dinin ahkâmına karşı insanın konumu hakkında ise şu fikirleri ortaya koymak mümkündür: Dinin amellerden çok itikad üzerine tesis edilmesinden hareketle, dinin insan ile Allah arasındaki vicdânî bir kanaat olduğu ve dinin insanın fiillerine karışmadığı şeklinde bir

131 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 87.

132 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 259.

133 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 321. Ona göre, aklın ve ilmin dinin usûlüyle ve ana ilkeleriyle bir arada bulunamayacağını veya çatışacağını söylemek, aklı ve ilmi inkar anlamına gelir. Akıl ile ilmi, dinin zıt kutbu olarak görmek yanlıştır, bk. *a.g.e.*, II, 63-64. Mustafa Sabri, İslâm'ın, doğru akıl ve doğru ilme asla zıd olamayacağını ilim ve aklın onu tasdik edeceğini belirtir, bk. *a.g.e.*, IV, 388. Ona göre bir din şayet akla zıt veya düşman ise, o dinin bu husûmetten zarar görmemesi imkânsızdır, bk. *a.g.e.*, II, 145.

134 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 239.

135 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 70.

136 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 110. Şeriat, her hareketi akıl ve hikmete uygun olmayan insana iyiyi ve kötüyü en net şekilde göstererek şaşmaz bir temyiz vazifesi görür, bk. *a.e.*, s. 121.

anlayış geliştirmek doğru değildir. Din, insanların hem nazarî hem amelî tüm durumlarını kontrol altına alır.[137] Mükellef, dinin emrettiği hükümlerin yapılmasından doğacak faydayı gözetmemeli, sadece onunla emrolunduğu için ve bu hükümleri emreden Allah'ın, emrine uyulmaya en lâyık varlık olduğu düşüncesi ve görev bilinciyle yerine getirmelidir. Dindeki ahkâmın sebep ve hikmetlerini, insanın, kendi anlayışına göre katî bir şekilde tayin ve tespit etme gibi bir iddia peşinde koşması, aciz bir varlığın haddini aşmasından başka bir şey değildir. Şer'î ahkâm hakkında hikmet peşinde koşmaktansa, vazife bilincine yoğunlaşmak daha uygundur.[138]

Mustafa Sabri, Allah'a ve peygamberine karşı beslenmesi gereken duygulara da temas eder. Dinde Allah'ı ve peygamberi sevmek önemli olsa da, O'ndan korkup Resûlü'nden hayâ etmek de önemsiz değildir. Sevmeyi korkmanın zıddı olarak düşünüp sadece sevgi hissini ön plana çıkarmak yanlıştır. Yalnız sevgi aşılayıp korku hissi vermeyen bir ulûhiyet, ya tehdidini yerine getirme kudretine sahip olamayan bir hükûmet gibi eksik kudretle ya da çocuğunu sadece şımartan ebeveyn gibi hikmetsizlik ve ciddiyetsizlikle ma'lûldür. Allah'tan korkmak, -hâşâ- bir zâlimden korkmak gibi değildir. Bunu saygı ve hürmet gibi duygularla yorumlamak mümkündür. Bu korkuyu aşağı bir seviye gibi gösterip onu küçük görmek ve değersiz addetmek doğru değildir.[139] Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın insanı en çok teşvik ettiği şeylerden biri de takvâ, yani Allah korkusudur. Yine Kur'ân'a göre kulların en değerlisi, takvâ sâhibi olan insandır. Mustafa Sabri burada iman ile Allah korkusu arasında bağlantı kurarken Zemahşerî'nin İbn Abbâs'a nisbet ederek söylediği "iman ürkme, çekinmedir" ifadesini bu bağlantının bir kanıtı olarak kullanır.[140]

Mustafa Sabri, "fıtrî din" ifadesinin doğruluğu-yanlışlığı hakkında da fikir beyan eder. Ahkâmında, insanların yapmaya güç yetiremeyeceği tarzda bir durum olmaması itibariyle İslâm bir kolaylık dini olsa da, onu sadece bu yönüyle yansıtmak doğru değildir. İslâm'ın, "akla ve hikmete uygun düşen hak din" şeklinde tanıtılması daha doğru-

137 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 71.

138 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 76-77.

139 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 204-207.

140 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 115-116. Zemahşerî'nin İbn Abbas'a izafeten dile getirdiği söz konusu ifade için bk. Zemahşerî, *el-Fâik fî ğarîbi'l-hadîs* (thk: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim-Ali Muhammed el-Becâvî), Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebi, 1971, 2. Basım, IV, 123-124.

dur. Zira İslâm, tabiatın her arzusuna uymak bir tarafa, onun birçoğunu şiddetle yasaklamaktadır. Bu mânada İslâm'ı kolaylık ve fıtrat dini olarak tanıtmak, onun diğer boyutlarını gölgeleyebilir. Tabiat ve fazilet ikilisi üzerine tesis edilmiş bir din ise de İslâm, tabiat kanunlarına imkân ölçüsünde uygundur. Tabiatın fazileti çiğnediği yerlerde ise İslâm, tabiattan ayrılır. Tabiî hükümlerin hiçbirine ilişmeyen, herkesi kendi hâline bırakan ve herkese her istediğini yaptıran bir din, din değildir. Zâten böyle bir dinin vaz'ına inanmak da abestir.[141]

Mustafa Sabri'ye göre dinlerin insanları ayrıştırdığı ve onları kargaşaya sürüklediği gibi eleştirilere ise şöyle karşılık vermek mümkündür: Burada dinler değil, onların mensupları suçludur. Allah'ın insanlardan farklı dinlerde olmaları gibi bir talebi olmamışken, onlar O'nun emrine uymadıkları için bir din üzerinde kalamamışlardır. O, aynı millete aynı anda iki şeriat göndermemiştir. Hz. İsa geldiğinde, Yahudilerin onu kabul etmemesiyle Yahudi-Hıristiyan, Hz. Muhammed geldiğinde Yahudi ve Hıristiyanlar'ın onu kabul etmemesiyle de üç dinin ayrılığı oluşmuştur. Bu ayrılığın sebebi din değil, dinlerin sâlikleridir. Nitekim bu dinlerin peygamberlerinin birbirlerini yalanlamamaları ve aralarında bir ihtilâf olmaması da bu durumu kanıtlamaktadır.[142]

İslâm Dini ile Diğer İlâhî Dinleri Mukâyesesi

Mustafa Sabri Efendi, dinle ilgili çeşitli görüşlerini serdederken İslâm'ı, ağırlıklı olarak Hıristiyanlıkla, kısmen de Yahudîlik ile mukâyese eder. Zira ona göre İslâm'a en büyük saldırılar bu cenahtan gelmiş, birtakım aydın müslümanlar özellikle Hıristiyanlığa mensup kişilerin görüşlerinden etkilenmiş ve genel anlamda dünyaya da Batılı güçler düzen vermeye kalkışmıştır. Buradan hareketle o, tahrîfe uğramış Hıristiyanlıkla ilgili bazı tahliller yapmış ve tespit ettiği bazı önemli noktalarda İslâm'ın üstünlüğünü ispatlamaya çalışmıştır.

Mustafa Sabri Efendi, milyonlarca insanın kalbine yer etmiş bir din olan Hıristiyanlık ile İslâm arasında bir mukâyeseye girişme sebebini açıklarken şunları söylemektedir: Hz. İsa sonrası kimi Hıristiyan din adamları dinlerini, akılla bağını koparacak tarzda tahrîf etmişler, bazı Hıristiyan aydınlar da dinî gayretlerle aklı bir kenara atmaya çalışmışlardır. Bu anlayış sonucunda akılla çatışan bir din algısı oluşmuş; bu

141 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 145-146.
142 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 344.

algı, akılla çelişmeyen bir din olan İslâm'a da büyük zarar vermiş ve Batı'ya meftûn müslümanların da aklını çelmiştir.[143] İşte bu kafa karışıklığını gidermek için böyle bir mukâyese ihtiyacı doğmuştur. Ona göre, Hz. İsa'nın getirdiği inanç aslında akıl ve ilmin sağlam ilkeleri ve İslâm ile çatışmaz. Buna karşılık Hz. İsa'ya peygamberlik hüviyetinin üstünde bir makam atfedildiği ve teslîs gibi inançların oluştuğu dönemdeki muharref Hıristiyanlık ise akıl, ilim ve gerçek Hıristiyanlık ile çatışma içerisine girmiş ve mâkuliyetini kaybetmiştir.[144]

Mustafa Sabri, bu şekilde "gerçek Hıristiyanlık" ve "muharref Hıristiyanlık" ayrımı yaptıktan sonra, çeşitli konular üzerinden semâvî dinleri mukâyese etmeye başlar. İslâm, indiği şekliyle harfi harfine korunmuş, kendisinden herhangi bir şey zâyi olmadığı gibi kendisinde olmayan bir şey de kendisine ilave edilmemiştir; metninin kuvvetini sağlamak için tamamen mütevâtiren nakli şart koşulan, basılmış veya yazılmış herhangi bir nüshasındaki en küçük bir hatası dahi hâfızlar aracılığıyla derhal düzeltilme imkânı bulunan Kur'ân-ı Kerîm gibi bir kitaba sahiptir.[145] Hıristiyanlığın kutsal kitabı İncil ise, Hz. İsa'ya indiği şeklini muhafaza edememiş, mütevâtiren veya ona yakın güçteki bir rivâyet yoluyla aktarılamamış, bu haliyle de aklı ve akıl sahiplerini tatmin etmeyen bir kitap haline dönüşmekten kendini kurtaramamıştır.[146]

Teslîs inancının bir uzantısı olarak, Hıristiyanlık, Mesîh İsa'yı Allah'ın oğlu, Hz. Meryem'i Allah'ın vâlidesi (tanrı doğuran) olarak telakki ederken; İslâm, tüm insanları ulûhiyet mertebesinden uzaklaştırmak için, onları sadece "ibâdullah" şeklinde tavsif etmiş, onlarla Allah arasına mesafe koymuştur. Allah ya da Allah'ın oğlu olarak kabul edilen Hz. İsa'nın zâtında ortaya konan Hıristiyânî düşünce, savunulabilir bir düşünce değildir.[147]

Müslümanlar, peygamber addedilmesi gereken tüm değerli zevâtı peygamber kabul edip onlar aralarında herhangi bir ayrıma gitmemişken; Hıristiyanlar ve Yahudîler peygamber ayrımı yapmışlardır. Yahudîlik ve Hıristiyanlık'ta Hz. Muhammed'i peygamber kabul etmemek şart kılınmışken; İslâm'da Hz. Musa veya Hz. İsa'yı peygam-

143 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 63.
144 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 19.
145 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 237. Kur'ân, ayrıca Hz. Muhammed'in bir mûcizesi olması itibariyle de diğer kitaplara bir üstünlük sağlamaktadır, bk. a.mlf., *Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 38.
146 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 147.
147 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 46-47.

ber tanımamanın kişiyi müslümanlıktan çıkaracağına hükmolunmuştur. Yahudîler, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i nebî kabul etmemekle Hıristiyanlığa nisbetle daha fâhiş bir hata içerisine düşmüşlerken; Hıristiyanlar da, Yahudîler'in Hz. İsa'ya karşı tavrını müşâhede ettikleri halde aynı tavrı Hz. Muhammed'e karşı göstererek, kendilerini daha büyük bir gaflet ve garabet içine sürüklemişlerdir. Hıristiyanlar Hz. İsa'ya ulûhiyet yakıştırmasında bulunmuş ve Yahudîler ise birtakım kötü ithamlara kalkışmışken, İslâm, itidâl içerisinde iki tarafın taşkınlıklarından uzak bir tavır sergilemiştir.[148]

Allah'tan başka kimseye günahı itiraf ve tövbe etme mecburiyetinin bulunmadığı İslâm'da, mümkün mertebe günahın gizlenmesi, hatta başkasına aktarılmasının kişiyi ikinci bir günaha sürüklemesi ve ifşâ olunmayan günahın daha kolay affolunması gibi bir anlayış gelişmişken; Hıristiyanlık'ta mûtad vechiyle papaza günah itirafında bulunulmuştur.[149] İslâm'da Allah korkusundan duyulan pişmanlık neticesinde Allah ile kulu arasında gerçekleşen günah itirafı anlamındaki tövbe, bir daha o günaha dönmeme azmini içinde barındırmaktadır. İslâm'daki günahlardan istiğfâr anlayışıyla Hıristiyanlık'taki anlayış birbirine benzemez. Hıristiyanlık'ta günahların affı için Allah'ın (Hz. İsa'nın) kendisini kurban etmesi anlayışı doğmuşken; İslâm'da Allah'a ve diğer iman esaslarına inandıktan sonra, günahların affı için ne Allah'ın ne Resûlünün ne de günahkârın kurban edilmesine ihtiyaç olmadan tövbenin kabul edileceği anlayışı vücûd bulmuştur.[150]

Hıristiyanlar, intikam sahibi değil sadece rahmet sahibi (Rahîm) olan bir ilâh anlayışına sahiptir; hatta bunu, kulun günahını bağışlamak için kendini feda eden bir ilâh anlayışına kadar götürmüşlerdir. Dünyada bunun kadar, olması gerekenin zıddına değerlendirilmiş bir fikir daha yoktur. Kula merhamet edenin ve onun günahlarını bağışlayanın Allah olması gerekirken; Hıristiyanlık'ta iş tersine çevrilerek insanların O'nu affetmesi, günah kendilerinin iken affedenin de kendileri olması gibi bir anlayış oluşturulmuştur. Böylece Hıristiyanlık, insanın Allah'tan değil âdeta Allah'ın insandan korkmasını daha

148 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 232-234; a. mlf., *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 114; a. mlf., *Mevkıfu'l-akl*, IV, 133, 1 nr.lı dipnot.

149 Mustafa Sabri, İslâm'da namaz kıldırma, cenaze yıkama gibi hiçbir vazifenin rûhânî bir sınıf tarafından yapılmasının söz konusu olmadığını ifade ederek, bu iki din arasındaki mukayese alanını genişletir, bk. *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 72-73.

150 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 48-49.

uygun gören bir anlayışa sürüklenmiştir.[151] Hıristiyanlık'ta ulûhiyete, sadece şefkat kaynağı olma ve insanın elemlerini teskin etme şeklinde bir rol biçilmişken; İslâm'da hem şefkat hem de vaîd sahibi bir Rabb anlayışı yerleşmiştir.[152]

İslâm ile Hıristiyanlık arasında onların ilim ve akla karşı konumları üzerinden de değerlendirme yapmak mümkündür: Müslümanlar, birbiriyle uyumlu olan akıl ve dinleri aracılığıyla kendilerinden güç kazandıkları iki kuvvete sahipken, Hıristiyanlığın akıl ile dinleri sürekli mücadele içerisinde olmuştur. Hıristiyanlar'da bu iki kuvvetin çarpışması, onların kalplerini zaafa uğratmışken, söz konusu iki kuvvet müslümanların kalplerinde uyum içerisinde yer edinmiştir.[153] Hıristiyanlar, dinin insana aklî değil kalbî yolla tesirde bulunacağını, dinin ve aklın birbirine muvafakat etmeyeceğini söylemişlerken, İslâm ulemâsı, teklif mahallinin akıl olduğunu söyleyerek[154] aklın dinlerindeki konumuna işaret etmişlerdir. Hıristiyanlığın ne aklî dayanağı ne de akılla bir ünsiyeti mevcûd değilken; İslâm itikâdı, hem akılla uyum içerisinde olmuş hem de mâkûlâta dayanarak aklın muhal gördüğünü muhal görmüştür. İslâm, bir ilim dalıymışçasına akla ihtimâm göstermiş, ulemâsı ise akıl-nakil çatışması olduğunda ilkinin tercih edilip ikincisinin tevil edileceğini söylemişlerdir. Müslümanlar akla verdikleri değer nedeniyle, kalbî duygularını ihmâl etmişler, kelâm ilmini tedvin ile dinlerini akıl ve ilimle donattıkları halde, kalplerindeki dînî duyguların terbiyesinde ihmâlkâr davranmışlardır. Akılla uyumunu sağlayamayan Hıristiyanlık ise çareyi kalbî duygulara yönelmekte bulmuş ve o duygularda yaşamıştır.[155] Aklı kullanarak hareket eden mülhidler karşısında, Batılı Hıristiyan bilginlerin hakikate ulaşma noktasında aklın derecesini düşürme çabaları dinlerini koruma içgüdüsünden kaynaklanır. Bu fark, Hıristiyanlığın akla zıt, İslâm'ın ise ona uygun olmasından neşet etmektedir.[156] Batılılar, kendi dinlerini korumak için, mantıkî delilden başka hiçbir şeyle mutma-

151 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 118.
152 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 204.
153 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 17. "Gerçek hüviyetini bozmayan bir din, mutlak bir şekilde aklın ötesindedir, yani din aklın alanını aşar" iddiası doğru değildir. Bu, aklıyla dininin uzlaşmadığını gören Hıristiyanlar'ın kendi dinlerini savunmak için geliştirdikleri bir formüldür, bk. *a.g.e.*, II, 20.
154 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 148.
155 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 38-39.
156 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 107.

in olmayan akıldan uzak durmayı uygun görmüşlerken, İslâm ulemâsı dinlerini aklî temeller üzerine inşâ etmişlerdir.[157] Batılılar'ın dinlerini akılla ıslah etmeleri gerektiği halde, onlar dinlerini korumak amacıyla aklı yıkmaya çalışmışlardır. Allah'ın insanlara verdiği en değerli iki şey olan din ve akıl hususunda Batılılar dinlerinden vazgeçmemek için akıllarından ferâğat etmişlerdir. Ancak akla zıt olan bir din, hak olamayacağından, onun bir değer olarak kabul edilmesi de doğru değildir. Zîrâ akıl, teklîfin sebebi, dinin esasıdır. Bu anlamda Batı, iki şereften de yeterince istifade edememiştir.[158]

Batılılar akıllarını maddiyât alanında kullanmışlar, bunun sonucunda dünya işlerini kolaylaştırmada kendilerine büyük faydalar sağlamışlardır. Ancak onların bu akılları, Hz. Âdem'e secde emrine karşı çıkan ve "Ben ondan daha hayırlıyım, beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın"[159] diyen şeytanın aklı cinsinden olmuştur. Zira kendisini yaratan Allah ile mücadele içerisine giren bir akıl, akl-ı selîm olamaz.[160] Mustafa Sabri, Batı'nın maddî üstünlüğünü kabul etmekle birlikte onların mânevî açıdan eksikliğine atıfta bulunmaktadır. O, Batı dünyasında ilhâd düşüncesi yaygınlık kazanmışsa, bunda aklın gereken değere sahip olmamasının da bir payı olduğunu düşünür.[161]

İslâm, aklın hudûdunu aşmayan ilmin temel ilkeleriyle de çatışmaz. Aklî araştırmaya dayalı sonuçlardan çekinecek, bununla problemi olacak din, İslâm değil Hıristiyanlıktır. İlim, dayandığı temel ilkelerde aklın sınırlarını aştığında sadece İslâm'a değil ondan önce akla muhalif kalır. Bu bakımdan İslâm'ın ilme karşı hiçbir çekincesi yokken Hıristiyanlık sıkıntı içerisindedir. Batılı aydınlar, kendi dinlerinin ilim ve akılla uyuşmadığını gördüklerinde bütün dinleri aynı kefeye koymuşlar, bu yüzden kimisi, insanları ilhâda davet ederken kimisi de sırf akla dayalı felsefî bir din oluşturma hevesine düşmüştür.[162]

157 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 117.

158 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 145-147.

159 Sâd 38/76.

160 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 15.

161 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 21. O, maddî ilmin insanlığa ve medeniyete ettiği hizmetleri asla inkar etmez, bk. *a.g.e.*, IV, 431.

162 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 16-17. Mustafa Sabri'ye göre İslâm, felsefî yani akıl tarafından konulmuş bir din değildir, ancak bir felsefesi ve akılla bağı vardır. Hıristiyanlığın ise böyle bir felsefesi yoktur. Batılı filozofların dinleri Hıristiyanlık değil de İslâm olsaydı, onlar dinlerini bir tarafta felsefelerini ise başka bir tarafta bulmayacaklar ve dinleri felsefelerini aydınlatacağı için de felsefeleri şimdikinden daha üstün ve kuvvetli olacaktı, bk. *a.g.e.*, II, 25.

Dinleri ile akılları çatışma halinde olan Hıristiyanların, teknoloji noktasında bu kadar ileriye gitmeleri; buna karşılık akıl ve dinlerinin ittifak halinde bulunmasına, hatta dinlerinden kuvvet alan bir akla sahip olmalarına rağmen müslümanların bu kadar geri kalmaları şaşılacak bir durumdur. Buna, "onlar dinle devleti birbirinden ayırmışlar, bu yolla bir çatışma durumunu ortadan kaldırmışlarken, müslümanlar bu ikisini birarada götürmüşler ve bu yüzden geri kalmışlardır" şeklinde verilecek cevap tatmin edici değildir. Türkiye'de tamamen, Mısır'da kısmen aynı anlayış yürürlükte olduğu halde buralarda kayda değer bir başarı gösterilmemesi bu düşünceyi geçersiz kılmaktadır. Ayrıca Hıristiyanların hem iç bünyelerindeki ahlâksızlıklar hem de diğer milletlere karşı uyguladıkları haksızlıklar, kendilerinin, dinin sağladığı ahlâkî temeli de kaybettiklerinin bir işaretidir.[163]

Ortaçağ'da Hıristiyanlar, imanı aklın mukabili ve akıl üstü bir kuvvet saymış, onların en büyük filozoflarından biri olan Kant, imanı genel itibariyle ilimden daha kuvvetli bir mevkide kabul etmişken; İslâm ulemâsı, ilme yani delile dayanmayan imanın yıkılmaya meyyâl olduğunu ifade etmiştir. Batı filozofları arasında ilmi seçip Allah'ı inkar eden, Allah'ı kabul edip ilmi küçümseyen, Allah'ı itiraf edip peygamberleri ve âhireti kabul etmeyen ve Allah'ı ve âhireti kabul edip peygamberleri reddeden kimseler çıkmıştır. Ancak İslâm ulemâsı arasında ne bu yollara yönelen ne de aklı, ilmi veya havâssı inkar eden herhangi biri çıkmıştır. Mustafa Sabri'ye göre, mütekellim ulemâ, ilk dönemden itibaren "eşyanın varlığı gerçektir ve bunun bilgisi sabittir" düşüncesiyle, şüpheciliğe (hisbânilîk) katî bir şekilde karşı çıkmışlarken Eski Yunan feylesoflarından bu asra kadar bir kısım Batılı filozoflar kendilerini şüpheciliğe kaptırmışlardır. Nübüvvet gibi bir müesseseye inançlarının bulunmamasının da etkisiyle, Batılı filozofların kendilerini bu düşünceden kurtaramamalarının bir sebebi, dinleriyle akılları arasında var olan uyumsuzluktur. Onlar şüphecilik düşüncesiyle, önce kendi dinlerine zıtlık gösteren ilmi yıkmaya, sonra da onun üzerine Hıristiyanlığı inşâ etmeye çalışmışlardır. İslâm'da ise ilimle bir çatışma söz konusu olmadığı için, bu dinin âlimleri böyle bir şüphecilik içerisine düşmemişlerdir. Hıristiyanlık'taki iman anlayışı, hem akıldan hem de akılla birlikte müşâhedeye dayalı ilimden uzak düştüğü halde, İslâm'daki iman anlayışı, akılla uzlaşabildiği gibi sırf müşahedeye dayalı ilim ile de uzlaşmış, sonuç itibariyle her türlü ilmî

163 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 14.

anlayışla bir arada bulunabilmiştir. Öte yandan kendini ortaya koyabilmek adına İslâm, ilmî anlayışı yıkmaya ve mahsûsâtı inkar etmeye yeltenmemiş, hatta ilmi yıkmaya çalışan ve mahsûsâtı inkar pozisyonuna düşen şüphecilikle mücadeleye girişmiştir.[164]

Din-devlet ayrımı üzerinden de dinler arası bir mukayese yapmak mümkündür: Ona göre İslâm, diğer dinlerden farklı bir konumdadır. İslâm, din-devlet ayrımından en fazla zarar görecek dindir. Zira İslâm, sadece ibadet alanına sıkışmamış, muâmelât ve ukûbât gibi alanlarda hükümler ortaya koyduğu gibi, mahkemelerin, bakanlıkların ve meclislerin ilgilendikleri alanlarda da söz sahibi olmuştur. Bu anlamda kendisine inananlar açısından İslâm, hem din, hem devlet, hem de millet (cinsiyet) olmuş, her cinsiyet ve kavmiyeti kendi potasında eriterek toplumsal birlik sağlamış ve kimsenin kimseye üstünlük kuramayacağı bir model oluşturmuştur. İslâm, hem devletin hem de milletin ihtiyaç duyacağı kanunları ihtiva ettiği halde; diğer dinler bu fonksiyonları onun kadar yerine getirebilmekten aciz kalmışlardır.[165]

Mustafa Sabri'ye göre, her iki din arasında "kadının konumu" açısından da bir mukâyese yapmak mümkündür: İslâm ile Hıristiyanlık arasında en farklı noktalardan biri kadının mevkiidir. İslâm, kadın ile erkek arasına bir set çekerek, iki cinsi birbirine yaklaştıracak câzibe alanlarını daraltmış, Hıristiyanlık ise kadın-erkeği kiliselerde dahi biraraya getirecek kadar geniş bir toleransa sahip olmuştur. Bu mesele, İslâm ile Batı medeniyeti arasındaki en büyük uzlaşmazlık noktalarından biridir. Müslüman, gerçek bir İslâmî yaşantıya sahip olduktan sonra bu tür bir kadın-erkek ihtilâtını kabul edemez; bir Batılı da İslâm'a girmede en büyük engel olarak kadının İslâm'daki bu korunma pozisyonunu görür. Bir Batılı kabule en lâyık dinin İslâm olacağını benimsemekte çok zorlanmasa da, önceki hayatına kıyasla kadının İslâm'daki bu konumunu kabullenmekte büyük güçlük çeker ve bir anlamda eski hayatının zevkâniyetinden uzaklaşmada zorluk yaşar.[166]

Mustafa Sabri'ye göre semâvî dinlerin temâyüz ettikleri noktalara ise şu şekilde değinmek mümkündür: Yahudîler kavmiyetleriyle din-

164 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* II, 22-24.

165 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 286. Dinlerinin akla zıd olması itibariyle Batılı ülke idarecileri, din-devlet ayrımına yönelmişler, bazı cahil müslümanlar da İslâmiyet ile Hıristiyanlık aynı imiş gibi düşünerek, benzer pozisyonu kendi hükûmetlerine uygulamak istemişlerdir, bk. *a.g.e.*, II, 30.

166 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 30-32; a. mlf., *Kavlî fi'l-mer'e ve mukârenetuhû bi-akvâli mukallideti'l-garb,* s. 200.

lerini birbirine mezcederek bir millet oluşturmuş, ırklarını dinlerinin içinde eritmiş, milletler arasında dinlerinin adıyla anılmış, hiçbir zaman Yahudîlik'ten başka bir isim almamış ve her dâim din unsurunu koruyarak onu sahip oldukları en değerli şey olarak görmüşlerdir. Hıristiyanlık, kalbe ve hissiyâta dayanan, ilmî delillerle (akıl-mantık delilleriyle) teyid olunmayan bir din; İslâm ise akıl ve mantık üzerine bina edilmiş delillerle bir yücelik dini olmuştur.[167]

Son olarak her üçü de kaynak ve başlangıç itibariyle birer semâvî din iken; İslâm'ın Hıristiyanlık ve Yahudîlik, özellikle de Hıristiyanlıkla bir bağ kuramaması, İslâm'ın semâvî özelliğini korurken, bunların aslından sapmış ve müdahalelerle oluşturulmuş bir din hüviyetine bürünmüş olmasıyla alâkalıdır.[168]

1.2.2. Dînî İlimlere Bakışı

Kur'an'ı Yorumlama ve Başka Dile Aktarma Konusuna Bakışı

Mustafa Sabri'nin üzerinde çokça durduğu konulardan biri de "meâl" çalışmalarıdır. O, *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân* adlı eserinde konuya nasıl baktığını ortaya koymuş,[169] öncelikle Kur'ân'ın diğer dillere tercümesine yönelik bir yasak bulunmadığını belirtmiştir. Şimdiye kadar (eserinin yazıldığı tarih itibariyle) bu işe (meâl) teşebbüs edilmemesi ise; Kur'ân'a duyulan saygı ve onun taşıdığı belâgat ve mükemmeliyetin tercümeye aktarılması esnasında doğacak sıkıntılarla alâkalıdır. Tercümede yapılacak en ufak bir hatanın dahi, Kur'ân'ı bu yoldan tanıyacak kişiler nezdinde onun aslına dair bir noksanlık algısı oluşturabileceği korkusu da bunda etkili olmuştur. Olağanüstü belâgatıyla dünyaya meydan okuyan Kur'ân'ın başka bir dile hakkıyla tercüme edilmesine, insan kudreti yeterli değildir.

167 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 124.

168 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 129.

169 Mustafa Sabri meâl ve tefsir hakkındaki görüşlerini toplu şekilde söz konusu eserinde (1932) ifade etmişse de, bu konu hakkındaki fikirlerini henüz Meşrûtiyetin ilk yıllarında Kur'ân'ın tercüme ve tefsiri meselesi gündeme geldiğinde *Millet* gazetesinde yayımladığı müteakip makalelerle ortaya koymuştu, bk. Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet*, s. 140. Meşrûtiyetin ilânını takiben oluşan fikrî atmosfer içerisinde Milliyetçilik ve Türkçülük akımının en önemli simalarından biri olan Ziya Gökalp'in Türkçe Kur'ân'ı teşvik eden meşhur şiirine karşılık Mustafa Sabri, aynı görüşü savunan Hâşim Nâhid üzerinden bu konuda uzun uzadıya eleştiriler ortaya koymuştur, bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, V, 1923-1924.

Tercüme isteğini sıklıkla dile getirenlerin öncelikle bu konudaki iyi niyetleri sorgulanmalıdır. Genellikle dinde reform isteyen kişiler, insanların namazlarını dahi Türkçe tercümeyle kılmasını istemektedirler. Kur'ân'ın tercüme edilmesinden çok, bu tercümenin namazda okunması sıkıntılıdır. Hiç bir tercümenin, Kur'ân hükmünde olamayacağı herkesçe bilinmelidir.[170] Usûlcülerin Kur'ân için yaptıkları "iki mushaf kapağı arasında bulunup Hz. Muhammed'e indirilen ve tevâtüren nakledilen Arapça nazım" şeklindeki tarif, tercüme için geçerli olmaz.[171] Öte yandan yapılan tercümelerin birbirinden farklı olması durumunda, bunlardan hangisinin gerçekten murad-ı ilâhî olduğu da bilinemez. Ortaya konulan bu mahzurları, "mezhepler de aynı Kur'ân'dan farklı farklı görüşler çıkarmışlardır" teziyle yumuşatmaya çalışmak doğru değildir. Zira şimdiye kadar Kur'ân'ın metin birliği muhafaza edilmiştir. Eğer mezheplerin telakkisine göre Kur'ân'ın ibâresinin değiştirilmesine onay verilecek olursa bu, her mezhebe göre farklı bir kitap oluşması anlamına gelir ki, bunun doğuracağı sıkıntı apaçık ortadadır.

Mânası bilinmeden okunan Kur'ân'a dahi sevap vaad eden bir anlayış, İslâm'ın anayasası hükmünde olan bu kitabın değişmeden korunmasına yönelik ilâhî bir teyîd olarak değerlendirilmelidir.[172] Burada insanların Kur'ân'ın mânasını öğrenmesine karşı çıkılmamaktadır. Tercümeye bir Kur'ân gözüyle bakılmaz ve namazlarda Kur'ân gibi okunmazsa, kısa bir tefsir gibi değerlendirilebilecek bir meâl edinilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.[173] Öyle anlaşılmaktadır ki Mus-

170 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 191-193. Kur'ân'da hata ihtimali olmadığı halde, mütercimin yapacağı tercümle, hata ihtimalinden kendisini tamamen kurtaramaz, bk. Mustafa Sabri, *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 9. Ona göre meâl yazımına yönelik şer'î bir yasak yoksa da, bu meâl Kur'ân'daki edebî zevki yansıtamaz, bk. *Dinî Müceddidler*, s. 194. Mustafa Sabri'nin *Dinî Müceddidler* adlı eserini kendisine reddiye için yazdığı Hâşim Nâhid Bey de Mustafa Sabri'nin Kur'an'ın tercümesi konusunda kendisine yönelttiği eleştirilere *İkdâm* gazetesinde cevaplar vermeye çalışmış, Ubeydullah Efgânî de *Vatan* gazetesinde yazdığı yazılarla Hâşim Nâhid'i desteklemiştir, bk. Kadir Mısıroğlu, *Tahrif Hareketleri*, II, 120.

171 Mustafa Sabri, *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 12. Mustafa Sabri'nin bu tarifi, Şevkânî tarafından benzer bir şekilde "düşünmek ve ibret almak için indirilmiş, tevâtüren nakledilmiş Arapça lafız" tarzında nakledilmiştir, bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 46.

172 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 193-194; a.mlf., *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 17.

173 Mustafa Sabri, *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 17.

tafa Sabri, tercümeden çok, onun Kur'ân yerine geçirilmesi girişimlerine karşı çıkmaktadır.[174]

Tercüme, Kur'ân'ın en büyük i'câz yönünü oluşturan belâğat ve edebî i'câzına zarar verir. Öte yandan en basit bir eser dahi telif sahibinin izni alınmadan tercüme edilmemekte, eser sahibi, mütercimin kifâyetsizliği ve yapacağı tercümenin kitabının orjinalliğine bir zarar verebileceği endişesiyle tercüme işine izin vermeyebilmektedir. "Allah ile o Kur'ân'ı tercüme eden arasında asla bir kıymet ölçüsüne girişilme imkânı olmadığı halde, herhangi bir kitabın yazarına verilen hak, nasıl olur da Allah için verilmez?"[175] Kur'ân'ın dokunulmazlığına halel gelmemesi, seleften halefe sürüp giden bu rivâyet silsilesinin gücünü koruması ve onun diğer kutsal kitaplardan üstün olmasını sağlayan bu imtiyazını devam ettirmesi için, Kur'ân'ın içine mütevâtir olmayan herhangi bir kelimenin sokulmamasına özen gösterilmelidir.[176]

Kur'ân'ın indirildiği şekliyle, lafzı ve mânasıyla bütün içerisinde muhafaza edilmesi, müslümanların birlik ve râbıtasını tesis etmesine de çok büyük katkı sağlar.[177] Tercümeler ise bunu en azından orijinal Kur'ân kadar sağlayamaz. Kur'ân tercümesinin, aslı yerine geçirilmesine karşı çıkmak, Arap olmayan müslümanlara kendi dili dışındaki başka bir dili (Arapça'yı) zorla öğretmek anlamına gelmez. Burada arzulanan, Arapça Kur'ân'dan namazı edâ edecek kadar bir şeyler öğrenilmesi ve milliyetler farklı olsa da ibadet dilinde birlik sağlanmasıdır.[178] Mustafa Sabri bu görüşünü, Ferîd Vecdî'nin Kur'ân'ın tercümesini yasaklayanlara yönelik olarak dile getirdiği, "bu düşünce dünyanın farklı bölgelerine yayılmış üçyüz milyon müslümanın dilini tek bir dile ircâ mânası taşımaktadır" şeklindeki sözlerine karşılık olarak ifade etmektedir.[179] Ferîd Vecdî, Kur'ân'ın bir kavme değil tüm insanlığa gönderildiğini, bu emâneti yaymanın müslümanların bir borcu olduğunu, ancak kimilerinin bu meşrû hareketi engellemeye çalıştıklarını belirterek, Kur'ân'ın tercüme işini bir görev olarak kabul etmektedir.[180]

174 Mustafa Sabri, *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 81, 97.
175 Mustafa Sabri, *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 80-81.
176 Mustafa Sabri, *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 87.
177 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 93.
178 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 124-125.
179 Mustafa Sabri, *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 124-125.
180 Muhammed Ferîd Vecdî, *el-Edilletü'l-ilmiyye alâ cevâzi tercemeti meâni'l-Kur'ân ile'l-lugâti'l-ecnebiyye*, s. 8.

Öte yandan Mustafa Sabri, Ebû Hanife'nin daha sonra kendisinden döndüğünü söylediği, "kişinin Arapça okuyup okuyamamasının bir önemi olmaksızın Farsça ile de namazını kılmasının caiz olduğu" şeklinde görüşünü aktaran ve bunu Sahibeyn'in aksi yöndeki görüşüne tercih ettiğini söyleyen *Bedâiu's-sanâ'î'* müellifi Alaüddin Ebû Bekir el-Kâsânî'yi de eleştirir. Mustafa Sabri'nin buradaki amacı Kur'ân tercümesine bir çıkış kapısı olacak söz konusu görüşün zayıflığını ortaya koymaktır.[181]

Mustafa Sabri gibi Kur'ân'ın tercümesine pek de taraftar olmayan kişiler, genel olarak bu işin, Kur'ân'ı bir çeşit tağyîr etme anlamı taşıdığı, onun i'câzını ortadan kaldıracağı, onu İncil gibi bir kitap haline getirebileceği, tercümenin İslâm'ın zayıflamaya yüz tuttuğu bir dönemde gündeme getirildiği ve bunun Arapça'yı zayıflatıp kavmiyetçi fikirlerin yaygınlaşmasına hizmet edebileceği gibi sebepler ileri sürmüşlerdir.[182]

Mustafa Sabri, meâle nisbetle tefsire daha ılımlı yaklaşır ve tefsirin meâle nisbetle daha kolay bir iş olduğunu vurgular.[183] Ona göre Kur'ân'ın bütün âyetlerinin tefsiri mümkün iken bazı âyetleri dışında onun harfiyyen tercümesi mümkün değildir.[184] Ona göre en mükemmel tefsir, Kur'ân'ın i'câzını en üst düzeyde gösterebilen tefsirdir. *Keşşâf* tefsiri de bu mânada en iyi tefsirlerden biridir. Kur'ân'ın tefsir edilmesinde bir sıkıntı yoksa da, Türkçe bir tefsire mutlaka ihtiyaç olduğunu söylemek de doğru değildir. Türkçe tefsiri tam anlayabilmek için de pek çok ilim ve fenden haberdar olmak gerekir. Bu anlamda Arapça tefsirleri anlamak için gerekli olan dil öğrenimi de bundan daha zor değildir.[185]

Mustafa Sabri, Cumhuriyet Türkiyesinde ısrarla Kur'ân'ın Türkçeleştirilmesi üzerinde çalışılmasının altında Kur'ân'ın aslının unutturulması, yeni harflerin kabulüyle eski eserlerin artık okunamaz hale gelmesinde olduğu gibi Kur'ân'ın aslının da okunamayacak duruma

181 Mustafa Sabri, *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 35-36. Kâsânî'nin ilgili görüşü için bk. Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ud el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedaiü's-sanai' fî tertibi'ş-şerai'*, I, 527.

182 Halil Altuntaş, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, s. 171-174.

183 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 192.

184 Mustafa Sabri, *Meseletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 8-9.

185 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 33, 23 nr.lı dipnot.

getirilmesi gibi niyetler bulunduğunu savunur.[186] Mustafa Sabri'ye göre yeni harflerin kabulünün, Kur'ân'ı okunamaz ve tanınamaz hale getirecek bir adım olduğu düşüncesine karşı burada iki yazının birden öğrenilebileceği yönünde yürütülen fikirler gerçekçi ve kolay değildir.[187]

Hadis İlmine Bakışı

Mustafa Sabri, hadis ilmi hakkındaki görüşlerini bazen husûsî olarak bazen de başka ilim dallarının yanında genel olarak ifade eder. Örneğin ulemânın hiçbir çıkar gözetmeksizin müthiş emek ve gayretlerle, gönüllü olarak, Allah'ın rızasını kazanmak adına tedvin ettikleri hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimlerinin, Kur'ân-ı Kerîm gibi âdeta peygamber asrından mirâs kalan bir İslâm mûcizesi olduğunu beyan ederken, hadisi diğer ilim dallarıyla birleştirir. Ona göre bu ilimler İslâm ülkelerinin kanunlarına rehberlik etmek sûretiyle yeryüzünde hükümrân olmuşlardır. Bu ilimler ne kadar yüceltilmeyi hak ediyorsa, ulemâsı da o derece ta'zîme lâyık bulunmaktadır.[188]

Mustafa Sabri, hadis hakkındaki husûsî görüşlerini beyan ederken de bunu, genelde hadise yönelik eleştirileri cevaplama sırasında yapar. Mevzû, münker ve zayıf hadisler olmakla birlikte, mütevâtir, meşhûr, mânası mütevâtir, âhâd, sahîh veya hasen derecesinde âhâd, merfû ve mürsel hadisler de vardır. Hadis imâmları onları kuvvet derecesine göre tertip edip mevzû ve zayıf hadisleri diğerlerinden ayır-

186 Mustafa Sabri, "Latin Harflerinin Dine Zararı Var mı?", *Yarın*, sy. 31, 26 Teşrîn-i Evvel 1928, s. 1.

187 Mustafa Sabri, "Yeni Türk Harflerinin Mazarratları", *Yarın*, sy. 32, 9 Teşrîn-i Sânî 1928, s. 4.

188 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 158, dipnot. Müctehid imamlar ibâdât, muâmelât ve diğer fıkıh konularının kaynağı olan hadislerin derinlemesine araştırılmasında, Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarılmasında akıllara durgunluk verecek gayretler göstermiştir. Bu konuda ortaya konan ilimler, İslâm'ın mûcizevî fetihlerinden bile daha büyük mucizedir, bk. *a.g.e.*, IV, 286. Ulemâ, insanları dünya ve âhiret saadetine götürecek hususları, büyük devletlerin idaresine yeterli gelecek kanunları, Hz. Muhammed'in söz ve fiillerinden çıkartmıştır. Bu anlamda da hadis ve sünnet çok değerlidir, bk. *a.g.e.*, I, 159, 1 nr.lı dipnot. Ona göre, Kur'ân âyetleriyle emin oldukları ifade buyrulan müslüman tabakanın büyük çoğunluğu katında, Kur'ân'dan sonra en sağlam kitapların, Buhârî ve Müslim sahihlerinin olması, sünnetin değerini göstermektedir, bk. *a.g.e.*, I, 159. Mustafa Sabri, "Kur'an ve hadise itibar eder, fukahânın akvâline, müctehidin sözlerine itibar etmem" şeklinde bir görüş beyan ettiğini söylediği Bosna Reîsü'l-ulemâsı Cemâleddin Hoca'yı (Mehmed Cemâleddin Çauşeviç) fukâhayı ve mezhep imamlarını küçümsemekle eleştirir, bk. Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 224-227.

mışlardır. Bir hadisin isnad zincirine yalan veya dikkatsizlikle itham olunan bir zât girdiğinde, bu hadisin makbul addedilmesine ulemâ tavır koymuştur. Hadis kitaplarına kaydolunanlar hakkında bugün bir şüpheye mahal yoktur. Aralarında kuvvet derecelerine göre bir ayrımda bulunulduğu halde o hadisleri külliyen karalamak insâf ile bağdaşmaz.[189]

Muhaddisler, mevzû hadisleri büyük bir özen içerisinde tesbit etmişler ve bu konuyla ilgili çeşitli kitaplar oluşturmuşlardır. Zâten bu hadislerin çoğu "Vatan sevgisi imandandır"[190] ve "Kendini tanıyan Rabbini tanır"[191] gibi iyiliğe teşvik, kötülükten men kabîlinden vaaz ve nasihatler içeren ifadelerdir. Bununla birlikte hadisçiler muhtevası ne kadar İslâm'a uygun olursa olsun, sonuç itibariyle Hz. Peygamber'e dayanmayan sözlerin ona isnad edilmesine karşı çıkmışlardır. Onların bu konudaki gayretleri övgüye lâyıktır.[192] Hz. Muhammed'in sünnetine dair tutulan kayıtlar, Ehl-i Kitâb'ın kendi kitaplarına dair tuttukları zabıtlardan daha güçlü ve sağlıklıdır. Hadislerin kaydına yönelik gösterilen bu itinâ, doğal olarak oradaki bilgilerin sıhhat derecesini artırmakta, dolayısıyla hadislerin durumunu güçlendirmektedir.[193]

Hz. Muhammed döneminde pek çok hadis yazılmış, yazılmayanlar ise hadislerin tedvînine kadar ezberde tutulmuştur. Buradaki yazmama düşüncesi, Arapların ezbere daha çok ehemmiyet vermelerinden kaynaklanmıştır. Başlangıçta yazılı olmayıp sonradan toplanıldığından hareketle, ezberdeki hadislerin sahih olmadığı gibi bir sonuç çıkarmak doğru değildir. Öte yandan İmâm Buhârî (ö. 256/870) ve İmâm Müslim (ö. 261/875) gibi zevâtın kitaplarından önce, hadislerin zâten fıkıh ilminin tedvîni esnasında Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmâm

189 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 85-86.

190 Bu hadisin mevzû olup olmadığı noktasında birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Bunu inceleyen ve üzerinde yorumlarda bulunan Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa* adlı eserinde, Zerkeşî'nin "ona vâkıf olmadım", Muînuddîn es-Safevî'nin "sabit değildir" şeklindeki sözlerini aktarır. Bu cümleyi selefin bir sözü olarak görenlerin de olduğunu belirttikten sonra Sehâvî'nin, buna dair "lafzen sabit olmasa da mânası sahihtir" şeklindeki düşüncesini kaydeder, bk. Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, s. 190-191.

191 İbn Teymiyye, bu sözü mevzû olarak görmüş, Semânî merfû olmadığını söylemiş, Nevevî ise Hz. Peygamber'den aktarımı sabit olmasa da mânasının sahih olduğunu belirtmiştir, Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 337-338.

192 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 46.

193 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 56.

Mâlik (ö. 179/795) ve İmâm Şafiî (ö. 204/819) gibi müctehid imamlar tarafından toplandığı da unutulmamalıdır.[194]

İslâm dini, yüceliğini gösterecek hiçbir unsura sahip olmasa da, hadise karşı gösterilen himmet, onun büyüklüğünü tek başına gözler önüne serer. Bu uğurda gayret gösterenler de, Allah'ın takdirine mazhar olmuş değerli bir ordu olarak görülse yeridir. Burada rivâyet zinciri yoluyla girişilen vesikalandırma işlemleri, hayranlık uyandıran çalışmalardır. Böyle bir sistem hiçbir tarih kitabında yoktur.[195] Hz. Peygamber'in kendi sözleri olan hadisin zabtı ve tesbitine, Kur'ân-ı Kerîm kadar olmasa da, yeryüzünde hiçbir insan kelâmının ulaşamadığı derecede bir itinâ gösterilmiştir. Hz. Peygamber'in her sözü ashâbı tarafından ezberlenmiş, sonra da kesintisiz bir zincirle diğer müslümanlara aktarılmıştır.[196] Hadis kitaplarına bakan bir insan buradaki rivâyet zincirine göz gezdirdiğinde, kendisini âdeta şâhitler ve tezkiyecilerle dolu bir mahkeme salonunda hisseder. Öte yandan hadisçiler, sadece hadis ilmi değil, bir de âdeta muhaddisler ilmi ortaya koymuşlardır. Halbuki tarihin yanında "müverrihler ilmi" diye bir ilim dalı yoktur.[197] Mustafa Sabri'nin tarih ilmiyle hadis ilmini karşılaştırmadaki amacı, hadislerin aktarılmasında gösterilen özen, tarih kitablarında gösterilmemişken hadislerin daha çok eleştiriye tâbi tutulmasına dikkat çekmektir. Ona göre bu yaklaşım tutarsızdır.

"Hadis ulemâsı, uydurma hadisler tesbit etmiştir" diyerek kendi hevâlarına uymayan hadislere ta'n edenler; tüm hadislere isnad açı-

194 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 64. Mustafa Sabri, Araplar'ın ezbere ehemmiyet verip yazmaktan hoşlanmamaları bâbından İbn Abdilberr'den çeşitli alıntılar yapmaktadır. İbn Abdülberr, (o dönemdeki) Araplar'ın fıtraten ezbere meyilli olduklarını, İbn Abbâs, Şa'bî ve İbn Şihâb gibi Arap olan zevâtın dinlemeyle yetindiklerini ve bu konuda ezbere büyük yetenekleri olduğunu beyan etmektedir, bk. *a.g.e.*, IV, 62. İbn Abdilberr'in söz konusu ifadeleri için bk. *Câmiü beyâni'l-ilm ve fazlihî*, rakam 381, I, 296. Mustafa Sabri aynı meyanda İbn Abdilberr'den başka bir kısım alıntılar daha yapmaktadır, bk. *a.g.e.*, IV, 61. Bu alıntıların İbn Abdülberr'deki kaynağı için bk. *a.g.e.*, rakam 339, 341, 371, 374, 375.

195 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 50. Hadis kitaplarındaki sened zinciri, tarih kitaplarındaki herhangi bir malumât için uygulansa bu, o tarih kitaplarının güvenilirliği noktasında en büyük kanıt olarak sunulur. Ancak aynı zincir müslümanların Peygamberlerinden aktardıkları rivâyetlerde uygulandığı halde kimileri ona tam anlamıyla güvenilir olmama (yalan olabilme) töhmeti yapıştırmaktadır, bk. *Mevkıfu'l-akl*, IV, 21.

196 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 238.

197 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 40.

sından yalan şüphesi sokmak, böylece sünneti itimâda şâyân mevkiinden düşürerek onu şer'î deliller arasından çıkarmak peşindedirler.[198] Unutulmamalıdır ki hadislerin sıhhatine yönelik oluşturulan şüphe, öncelikle dinin ikinci kaynağı durumundaki Sünnet'i, ardından da ona bağlı olan icmâ ve kıyâsı yıkacağı gibi, Kur'ân'ın mücmellerini açıklayan ve onun tamamlayıcısı durumunda olan Sünnet'i de bu mevkiinden uzaklaştırır. Tüm erkânıyla namaz kılınmasını, zekât verilmesini ve hacca gidilmesini sağlayan, fıkıh kitaplarında ibadetlere dair mufassal konular hakkında Kur'ân'da bulunmayan gerekli pek çok bilgiyi aktaran sistem, doğrudan Sünnet'e bağlıdır. Bu yüzden hadise böyle bir şüphe sokmanın doğuracağı mahzurlar iyi düşünülmelidir.[199] Öte yandan hadis kitaplarına yönelik atılmaya çalışılan bu şüphe tohumları, aslında Kur'ân'ın özüne de atılmaktadır. Zira Kur'ân'ın cem'i meselesindeki mercî de yine bu hadis kitaplarıdır.[200] Şayet güvenilir olarak sadece Kur'ân kabul edilir, Sünnet bunun dışında tutulursa, "Sünnet'le beraber Allah'ın korumasına aldığı Kur'ân'ın tafsilâtı da zâyi olup gider."[201]

"Buhârî'nin, hâfızasındaki altı yüz bin hadisten dört bin tanesini seçmesi, diğer hadislerin sıhhatine bir şüphe sokmuştur" şeklinde bir algıya düşmemek gerekir. O, bildiği tüm hadisleri yazmak gibi bir niyet içerisine girmeyip sadece kendi koyduğu sıkı şartlara uyan, en yüksek sıhhat derecesine sahip hadislerden bir muhtasar oluşturmayı düşünmüş ve bunu gerçekleştirmiştir.[202] Sahih hadislerin sayısını iyice azaltmak doğru değildir. Zira pek çok sahih hadis vardır. Nitekim Sünnet'in korunur ve kaydedilir olmadığı düşüncesine göre, "Ey

198 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 19.

199 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 83.

200 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 88, 1 nr.lı dipnot.

201 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 291, 2 nr.lı dipnot.

202 Mustafa Sabri, bu konuda Ebû Bekir Muhammed ibn Musa el-Hâzimî'nin eserinden de faydalanarak ve ondan alıntılar yaparak Buhârî'nin yüzbin sahih hadis bildiğini, kitabına almadığı sahih hadislerin aldıklarından daha çok olduğunu belirtir, bk. *a.g.e.*, IV, 47-48. Mustafa Sabri'nin bu konuda el-Hâzimî'den yaptığı alıntının kaynağı için bk. Hâzimî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*, (Muhammed ibn Tâhir el-Makdisî'nin *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*'si ile birlikte), s. 61-63. Öte yandan Mustafa Sabri'nin burada yanlış algı içerisinde olduğunu düşündüğü kişi, Muhammed Heykel Paşa'dır. Ona göre bu düşüncenin arkasında Hz. Peygamber'in mûcizelerini açık biçimde gösteren hadislere ta'n ederek onların gerçekleşmediğini ispatlama düşüncesi yatmaktadır, bk. *a.g.e.*, IV, 47. Heykel Paşa'nın söz konusu bu kanaati için bk. Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtu Muhammed*, s. 66.

iman edenler! Allah'a itaat edin, Resûlü'ne itaat edin, sizden (sizin gibi mümin olan) emir sahiplerine (ülü'l-emr) itaat edin. Eğer Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız fikir ayrılığına düştüğünüz bir meseleyi Allah ve Resûlü'ne havale edin"[203] meâlindeki âyetin, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra bir anlam ifade etmemesi gerekir, ancak durum öyle değildir. Yine aynı düşünceye göre, "Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat emiş olur"[204] âyetindeki itaatin de sadece Rasûlullah zamanındaki müminlerle sınırlandırılması gerekir, ancak âyetin bu şekilde anlaşılmasını gerektiren bir zarûret yoktur.[205]

Hadisin sıhhatini tesbit için Kur'ân'a arzını, ona zıt ise sahih kabul edilmemesini savunanlar hataya düşmektedirler. Bu arz düşüncesi, genel geçer bir ölçü olamaz. Zira Kur'ân'a muhalif ancak sübûtu katî olan bir hadis, Kur'ân'ın ilgili âyetinden sonra vârid olup Kur'ân'ı neshedebilir. Bu nesh, hem kavlî hem de fiilî olarak gerçekleşebilir. İslâm tarihinde zina etmiş olan muhsan bir erkek veya kadına uygulanan recm cezası, Hz. Peygamber'in meşhûr fiilî sünnetiyle sabit olmuş ve onun bu uygulaması, "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun"[206] âyetini neshetmiştir. Dolayısıyla hadisin Kur'ân ile ittifak halinde olmaması; hem nesh hem de arada var olduğu düşünülen ihtilâfın bir zandan öteye gitmeme ihtimaline binâen, hadisin sıhhatini doğrudan ortadan kaldırmaz.[207] Öte yandan Sünnet'in Kur'ân'a muhalefetiyle, Kur'ân'da o konu hakkında bir şey geçmemesi, birbirinden iyi ayırt edilmelidir. Birincisinde ihtilafın varlığı, bir ölçüye kadar doğru olup kısmen sıkıntı doğurabilirse de, ikincisi hiçbir şekilde hadisin sıhhatine gölge düşüremez. Zâten hadisin sıhhati, onun Kur'ân'da geçmesine bağlanacak olursa hadis kitaplarının Kur'ân'dakini tekrardan başka bir işlevi olmaması gerekir ki, bu anlamsızdır.[208]

203 en-Nisâ 4/59.
204 en-Nisâ 4/80.
205 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 51.
206 en-Nûr 24/2; Konuyla ilgili geçen "muhsan" teriminin açıklaması için bk. Şamil Dağcı, "İhsan", *DİA*, XXI, 546-548.
207 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 67- 69. Mustafa Sabri'nin buradaki eleştirilerinin muhatabı yine Heykel Paşa'dır. Heykel Paşa, hadisin sıhhati için onun Kur'ân'a arzını şart koşmakta ve aksi bir durumda hadisi sahih kabul etmemektedir. Onun bu görüşleri için bk. Hüseyin Heykel, *Hayâtu Muhammed*, s. 67-68.
208 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 90.

Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh İlimlerine Bakışı

Mustafa Sabri, fıkıh ve fıkıh usûlünün konumu üzerinde de değerlendirmeler yapar. Fıkıh ilmini, müslümanlar'a şer'î vazifelerini öğretip telkinde bulunan bir kanun metni, usûl-i fıkhı da bu kanunun kaynaklarını ve onlardan ne tarzda hüküm çıkarılacağını gösteren bir alan olarak takdim eder.

Mustafa Sabri, öncelikle şer'î hükümlerin hikmetinin sorgulanmasına ve bu konuda fikir yürütülmesine yönelik çekincelerini dile getirir. Ona göre ne fıkıh ne de usûl-i fıkıh şer'î ahkâmla ilgili sosyal mütâlaaların yürütüleceği alanlardır. Bu, müslümanlara bir fayda getirmekten çok yabancılara karşı bir savunma silahı olabilir. Her ne kadar müslümanlar, bu mütâlaalardan istifade edebilirlerse de onların ilk gayesi Allah'ın emrine itaat ve uhrevî mesûliyet olmalı, dünyevî gayeler ikinci planda kalmalıdır. Burada uhrevî maksatlardan çok ictimâî faydaları araştırma cihetine gitmek ve bunları ön plana almak uygun bir tavır olmadığı gibi, sonraki aşamalarda şer'î ahkâmın tahrîbine de zemin hazırlar.[209]

Fıkıh ilminin tedvininden sonra oradaki hükümlerin Kur'ân ve Sünnet'ten çıkarılış tarzını ortaya koyan usûl-i fıkh, İslâm'ın en ince ilimlerden biri olup oldukça orijinal bir şekilde tedvin edilmiştir. Bu uğurda gösterilen çabalar, büyük bir övgüyü hak etmektedir.[210] Öte yandan Roma kanunlarının fıkhın oluşumuna tesir ettiği yönündeki görüşler katiyyen doğru değildir. Fukahânın Kur'ân ve Sünnet'e dayanarak hüküm çıkarmaları, fıkhın orjinalliği konusunda yeterli kanıtı sunmaktadır. Fıkıh, özgün bir ilim dalıdır ve iddia edilenin aksine, Roma Hukuku'na dayalı olan Avrupa devletlerinin kanunlarından etkilenmemiş, bilakis onları etkilemiştir.[211] Mustafa Sabri bu hususta Sava Paşa'nın, İslâm hukukunun kaynağının Roma kanunları değil Kur'ân ve Sünnet olduğu şeklindeki görüşlerine değinir.[212]

209 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 64-65.

210 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 231-232, 2 nr.lı dipnot.

211 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 293.

212 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 286-288. Sava Paşa'nın İslâm hukukunun Allah'ın emirlerinin bir hulasası tarzında olduğunu, onun Kur'ân ve Sünnet'e dayanmadıkça bir değer ifade etmeyeceğini belirten görüşleri için bk. Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, II, 11-13. Onun bu hukukun vahye müstenid bir hukuk olduğunu ifade eden görüşleri için bk. *a.g.e.*, II, 46. Modernleşme hakkında önemli eserleri bulunan Bedri Gencer'e göre, İslâm dünyasında Sava Paşa'nın hakkını takdir eden ender şahsiyetlerden birisi ➡

Mustafa Sabri'ye göre her asra uyumunu sağlayacak bir bakış açısıyla fıkhın yenilenmesi gerektiği şeklindeki düşünceler de doğru değildir. Çok eşliliğin haram kılınması ya da "seferîlik" kavramının günümüz şartlarında değişmesi örneklerinde olduğu gibi, dinin her asırda her türlü yenilikle uzlaşabilmesi adına onun maslahat tarafını ön plana çıkarmak doğru bir yaklaşım olamaz. Bu yaklaşım, maslahatı nassa tercih anlamı taşır ve İslâm'ı, değişmez temel ilkeleri olmayan, her asırda bazı hüküm vericilerin kanaat ve tasarruflarına bağımlı olarak şekil değiştiren bir din konumuna sürükler.[213] Mustafa Sabri bu bağlamda, "emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker" ilkesi içerisinde bulunan ma'rûfu "örf" şeklinde yorumlayan Ziya Gökalp ve onun zihniyetindeki zevâtı, İslâm'ın esas ve temelini her asrın örfüne ircâ etmek gibi bir yaklaşıma girmekle eleştirir.[214]

Mustafa Sabri'ye göre, "insanların amele müteallik meselelerinin halli için fıkıh kitaplarına müracaat edip Kur'ân ve Sünnet'i terk ettikleri, bu yüzden fıkıh ilminin müslümanları Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaştırdığı" şeklindeki eleştirileri ise şöyle cevaplandırmak mümkündür: Mütekaddimîn fukahâ, Kur'ân ve Sünnet'ten hüküm çıkartıp bunları kitaplarına dercetmişlerdir. Müteahhirîn ulemânın Kur'ân ve Sünnet delilini zikretmeden sadece şer'î ahkâmı belirterek bir kısaltmaya gitmeleri ise, insanların o ahkâma kolaylıkla ulaşmaları içindir. Daha önce genişçe yazılmış kitaplarda bu deliller zâten mevcuttur. Dolayısıyla fıkha, "insanları Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaştırıyor" şeklinde eleştiri getirmek doğru değildir.

Hz. Peygamber'in hadisinde övülen ve belki dinle irtibatlı olmaya en lâyık ilim olan fıkhı, "müslümanların ihtilâfına sebebiyet veriyor, İslâm'ın ona ihtiyacı yoktur" teziyle İslâm'dan koparmaya çalışmak, kıyâmet alâmeti sayılsa yeridir. Öncelikle fıkıhta sadece kıyâs değil, Kur'ân, Sünnet ve icmâ da bulunmaktadır. Mezhep imamlarının

olan Mustafa Sabri Efendi'nin, Sava Paşa'nın İslâm hukukunun özgünlüğü hususunda verdiği izahatları dile getirmesinin altında, Mısır'daki modernist düşünceye sahip zevâtın Batı karşısında duydukları kompleksi berteraf etme fikri yatmaktadır, bk. Bedri Gencer, "Osmanlı Kozmopolitanizmi İçin Tabii Hukuk Teorisi: Sava Paşa" (ed. İbrahim Görener), *Bilimname*, Kayseri, XIII, 2007/2, s. 30.

213 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 292-293.

214 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 18, 1 nr.lı dipnot. Ziya Gökalp'in söz konusu yorumu için bk. Ziya Gökalp, "Örf Nedir", *İslâm Mecmuası*, c. 1/10, 1330, s. 291.

ihtilâfına neden olan meselelerden dolayı fıkıhtan yüz çevrilmesi gerektiğini dillendiren bu iddia, akıl sahibi kişilerin farklı görüşlere gittiğinden yola çıkarak hiçbir hakikat ve bilginin oluşamayacağını savunan Sofistâî düşünceye benzemektedir.[215] Fıkhın din olmadığı şeklindeki iddiaya ise şu cevabı vermek mümkündür: Müctehid imamların bazen ittifâkına bazen de ihtilâfına konu olan fıkhî meselelerde ortaya konulan görüşler, çoğunlukla şer'î naslara dayanmaktadır. Bu anlamda bu naslardan elde edilen veya o nasların sarâhaten ifade ettiği anlam üzerine bina edilen fıkhın, dinden başka bir şeymiş gibi kabul edilmesi mümkün değildir.

Müctehid imamların büyük gayretlerle tedvin ettikleri fıkhın önünde ezildiğini, onların karşısında kendisini din âlimi olarak görmekten utandığını söyleyen Mustafa Sabri, bu hayâsının, kendisini, günümüzdeki bazı zevâtın söyledikleri gibi "onlar da adam biz de adamız" şeklinde bir söz söylemekten alıkoyduğunu dile getirir. İctihâd rütbesine hâiz olma imkânı olmadığı için, halkın bir mezhebi taklid etmesinin caiz olduğu hususunda bir ihtilâf yoktur. Eğer zamanının ulemâsından biri olarak kabul ediliyorsa, bilinmelidir ki kendisi de halk gibi dört mezhepten birini taklid etmek durumundadır.[216] Tevazusunu bu şekilde ortaya koyan Mustafa Sabri, daha çok kelâmî konularda fikir yürütmüşse de, onu kimi fıkhî konularda sunduğu yaklaşımlar nedeniyle "büyük bir hukukçu" olarak görenler de vardır.[217]

Mantık İlmine Bakışı

İlimlerin terazisi olarak nitelendirilen mantık ona göre, herhangi bir ilmin alt dalı değil, mücerred ve müstakil bir ilim dalı olarak görülmelidir. Mantık fıtrî ve kesbî olarak zihinlerden silinecek olsa ortada herhangi bir fikir kalmayacağı gibi dünyada delil nâmına da hiç bir şey kalmaz. Zira akıl-tecrübe ikilisi arasında yapılan mukayesede geçtiği üzere, mantıkî delile alternatif olarak ortaya konulan tecrübe, sınırlı

215 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 298-299.

216 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 303-305.

217 Ekrem Buğra Ekinci, Ârif Cüveycâtî, "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fâiz Hakkında bir Risâle" (çev. Ekrem Buğra Ekinci) içinde, *AÜEHFD*, 2000, c. IV, sy. 1-2, s. 597. Mustafa Sabri'nin *Cerîde-i İlmiyye*'de yayımlanan fetvâlarına örnek olarak bk. *Cerîde-i İlmiyye*, sene 6, sy. 63, Muharrem 1339, s. 1998-2000. Yine Mustafa Sabri'nin diş dolgusu hakkında kendisine sorulan bir fetvâya *Yarın* gazetesinde verdiği cevap için bk. Mustafa Sabri, "Bir İstiftâya Cevap", *Yarın*, sy. 46, 28 Haziran 1929, s. 3.

bir tatbikat alanına sahip olduğu gibi mantıkî deliller olmadan da bir işe yaramaz. Öte yandan insan mantıkî deliller aracılığıyla tecrübe fikri oluşturduğuna göre, tecrübe de bir anlamda mantığa dahildir. Yanılmış tecrübeye dayalı olarak ortaya konan mantıkî kanıtlardaki yanlışlık, mantığa değil tecrübeye aittir. Zira tecrübede yanılma ihtimali varsa da, mantıkta böyle bir ihtimal yoktur.[218]

Mantık ilmini haram kabul ederek onu ayıplamanın bizatihi kendisi ayıptır. Akıl dini olan İslâm, kim tarafından dile getirilirse getirilsin bu tarz düşüncelerden uzak tutulmalıdır. Akâidinden aklı uzaklaştıracak bir İslâm, Hıristiyanlığa benzeyecektir.[219] İslâm mantık dini olmak itibariyle Hıristiyanlık'tan yücedir.

Batı'daki kimi filozofların etkisiyle bazı müslüman aydınlar, Aristo mantığını bazen "şeklî", bazen "sûrî" ibaresiyle kaydedip güyâ bu mantığı küçümsemişlerdir. Ancak eski mantık, gücünü zaten şeklî ya da sûrî olmaktan aldığı halde[220] onlar bunu anlamakta zorlanmışlardır. Nasıl geometri, gücünü şeklî olmaktan alıyorsa mantık da gücünü aynı yerden almaktadır. Bu ilimlerin böyle bir özelliği olmasa, geçici, yani ebediyyetini koruyamayan, değişmeye müsait bir ilim dalı olurlar.[221] Matematik gibi değişimi kabul etmemesi ve kesinlik bildiren kanunlara sahip olması mantığa, ilimler arasında mümtaz bir yer edindirmiştir.[222] Sûret ve maddeden oluşan mantığın maddî tarafını oluşturan küçük ve büyük iki mukaddimesinin sıhhatine güvenilmeyecek olsa bile, bu durum söz konusu iki mukaddimenin mantıkî bir düzen içerisinde tertip olunan sûretinin gücüne ve katiyyetine bir engel teşkil etmez. Zira kıyas işleminin sûreti, sıhhatinden emin olunan mantığın güvencesi altındadır.[223]

Mantık ile sadece bir ilim dalı değil, insanların muhâkeme yeteneğine bağlı olarak ortaya çıkan "fıtrî mantık" da kastedilmektedir.[224]

218 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 21-22.

219 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 205.

220 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 121, 1 nr.lı dipnot. Mustafa Sabri, vahdet-i vücûd'a yönelik olarak dile getirdiği eleştirilerinde, kendisinin de bu küçümsenen sûrî mantıktan çokça istifade ettiğini, bu mantığa dönük olarak yapılan tahkirin hiç de yerinde olmadığını dile getirir, bk. *a.g.e.*, I, 67, 1 nr.lı dipnot.

221 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 212.

222 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 217, 296. Mustafa Sabri'ye göre, isbât-ı vâcipte önemli bir dayanak olan eski şeklî mantığın bir kanunu hükmündeki "çelişmezlik ilkesi", Hegel'in zannettiği gibi doğru olmasa, yani tenâkuz caiz olsa, dünyada muhal diye bir şey kalmaz, bk. *a.g.e.*, II, 121.

223 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 227.

224 Buradaki bilginin bir benzeri için bk. İsmail Gelenbevî, *Burhân*, s. 75.

Mustafa Sabri, çeşitli ortamlarda sayısız fikrî münâzaralara girişirken, tartıştığı kişilere karşı (sadece) mantık ilminin kaidelerinden değil, fıtrî mantığından da hareket ettiğini ve bunun da kendisine başarı getirdiğini ifade eder.[225] *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinin, dinin yanında mantığın hukukunu da müdafaa etme amacına hizmet etmesinden dolayı şeref duyduğunu[226] belirterek mantığa verdiği değeri gözler önüne serer. Mustafa Sabri'ye göre, kendisiyle fikrî mücadeleye girişen nice zeki kimseler önce düştükleri zor pozisyondan kurtulmak için mantığa saldırmak mecburiyetinde kalmışlar, böylece yanılmaz olan mantık, kendi tarafında olduğu için başarıya daha kolay ulaşmıştır. Hiçbir haksız dâvaya omuz vermemesi de bu münâzaralarda mağlûb olmamasında etkili olmuştur. Bu ifadelerle o, mübâhaselerde mantığa ne kadar değer verdiğini ve bunu ne kadar iyi kullandığını ortaya koymuştur.[227]

Kelâm İlmine Bakışı

Mustafa Sabri'ye göre kelâm ilmi, dinin esasını ta'lîl edip ispat eden ve bu esasa ilişkin deliller ortaya koyan çok büyük ve derin bir ilim dalıdır. Bu ilim dalında ilerlemek için, birtakım kaidelere âşinâlık kazanma, mantık, hikmet ve münâzara gibi alanlarda derinleşme, ciddî bir çalışma ve düzenli bir tahsile ihtiyaç vardır.[228] Kelâm ilminin yerine "tabiiyyât" ilmini geçirmek yanlıştır. İslâm'a hizmet noktasında tabiiyyât, asla kelâm ilmine denk olamaz. Zâten değil tabiat ilmi, hiçbir İslâmî ilim dalı kelâma denk değildir. Bugün aklî delillere hücum ederek yeni ilmî düşünceler tesis etmeye ve kelâm ilmini yıktıktan sonra dinin temellerini de sarsmaya çalışan birtakım düşmanlar çıkmışken, bu ilmi başka dallarla kıyas etmek ve başka bir ilmi kelâmın yerine geçirmek mümkün değildir. İslâm dininin akâidine yönelik noktalara temas eden herhangi bir şer'î veya gayr-ı şer'î ilmin İslâm akâidini destekleyen verileri varsa, örneğin tabiat ilminin böyle verileri mevcutsa, o da bu akâidin içerisine dahil olur. Mustafa Sabri'nin buradaki eleştirileri, kendisini takdir etmekle birlikte bu konudaki fikirlerinin yanlış olduğunu düşündüğü Muhammed Ahmed el-Gamrâvî'ye yöneliktir.[229]

225 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 314.
226 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 116.
227 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 257.
228 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 17-18.
229 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 202-204. Mustafa Sabri'nin eleştirilerine hedef olan Gamrâvî'nin ilgili görüşü için bk. Muhammed Ahmed el-Gamrâvî, ⇨

Kelâm ilminin gayesi, dinin akîdesini ilim temelleri üzerine atmaktır. Bu ilme "usûlü'd-dîn" denilmesinin bir sebebi de budur. Bu ilimle meşgul olmadığı halde amellerini aksatmayan kişi; ya dininin sıhhati hakkında sağlam bir itikâda sahip olmayan münâfık veya kelâm âlimlerine itimâd ederek yahut mukallidleri taklid ederek kesin bir itikâda ulaşan mümin durumundadır. Bu ilimle iştigâl, herkes için mecbûrî değilse de, bir toplumun akîde konusunda kendilerine uyacakları âlimler yetiştirmeleri zaruridir.[230]

Mustafa Sabri'ye göre kelâm, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerini konu alması itibariyle metafizik bir ilim dalıdır.[231] Bu ilim lâhûtî meseleler hakkında mâkûlât sınırları içerisinde görüşler ortaya koyar. Allah'ın zâtının hakikatine vukûfiyet gibi bir iddia taşımaksızın, O'nun varlığı, kemâl sıfatlarla muttasıf, eksikliklerden münezzeh olması gibi konuları araştırır.[232] Antik Felsefe'den aldığı bazı görüşleri dinine veya mezhebine destek amacıyla kullanan kelâmcıları, yararlandığı bu felsefenin içerisinde dine aykırı görüşler olduğundan hareketle kınamak doğru değildir.[233] Mütekellimîn, İslâm'ın temel ilkeleriyle uyuşmayan Antik Yunan Felsefesi'nin ileri sürdüğü görüşler karşısında susmayıp onun altında ezilmemişler;[234] aksine aklî ve fikrî özgürlüklerini koruyarak karşı hüccetler serdetmişlerdir.[235] Onlar, İslâm'ı Yunan Felsefesi'ne değil, Yunan Felsefesi'ni İslâm'a arz etmişler;[236] bu felsefeden alınmaya lâyık gördüklerini alıp diğerlerini atmışlar, aldıklarını da diğer bir kısım aklî ve naklî delillerle mezcetmişlerdir.[237] Se-

Fî sünenillâhi'l-kevniyye, Kahire: Matbaatu Lecneti't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1936, s. 3.

230 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 276.

231 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 227.

232 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 118.

233 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 206.

234 Mustafa Sabri, Ahmed el-Gamrâvî'nin mütekellim ulemâyı Yunan filozoflarını taklid etmekle itham ettiğini söyleyerek bu konuda ondan bir kısım alıntılar yapmış, ardından bu düşüncenin gerçeği yansıtmadığını belirtmiştir. Bk. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 214, 222-223. Mustafa Sabri'nin Gamrâvî'yi tenkid etmesine sebep olan ilgili görüşü için bk. Ahmed el-Gamrâvî, *Fî sünenillâhi'l-kevniyye,* s. 14.

235 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 109.

236 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 270.

237 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 133; a. mlf., *a.g.e.*, IV, 270. Mustafa Sabri, kendisinin de Batı felsefesinin içinden hoşuna giden, aklı ve diniyle uzlaşan görüşleri alırken, akıl ve dinine uymayanları sebeplerini göstererek reddettiğini ifade eder. Aynı uygulamayı kelâm ve tasavvuf için de gösterdiğini, bu ➥

lef ulemâsından bize ulaşan kelâm kitapları, Yunan filozoflarıyla girişilmiş çeşitli münâzaralarla doludur. Âlemin hudûsü meselesinde kelâmcılar ile felsefecilerin giriştikleri hararetli münakaşalar, bunun en canlı örnekleridir.[238]

Öte yandan İslâm inançlarının asrına göre ehemmiyet kazanan ilim ve fenlerin nazariyyelerine bîgâne kalmaması açısından müteahhirîn kelâm ulemâsının takip ettikleri yol büyük önem arzetmektedir. Günümüz ulemâsı da, bugün esasları değişmiş ilim ve fenlere dair gereken hazırlıkları yapmalı ve bir mücadele içerisine girmelidir.[239] Müteahhirîn kelâm ulemâsının kitaplarında geçen bazı tabiiyyât bilgilerinin günümüz bilgileriyle uyuşmamasının vebâli onlara yüklenemez. Onlar yaşadıkları devrin ilimlerine hâkim vaziyette birtakım gayrı-İslâmî ilimleri İslâmî bir kalıba büründürerek onları kelâma dahil etmişler, şimdikiler ise bu görevi yerine getirmedeki acziyetleri bir tarafa, onu âdeta unutulmaya mahkûm etmişlerdir.[240] Bu kişilerin Selef ulemâsını eleştirmeden önce kendilerine dönüp bakmaları gerekir. Eski kelâm ilmini beğenmeyenler, nedense günümüzde o eserlere muâdil veya onlara nitelik ya da nicelik olarak yaklaşacak veya çağdaş Batı Felsefesi ile çarpışabilecek yeni eserler göstermekte zorlanmaktadırlar.[241]

Mustafa Sabri, kelâm ilmine ta'n eden zevâta cevâp mâhiyetinde Kuşeyrî'den de bir kısım alıntılar yapmaktadır. Kuşeyrî, Hariciyye ve

konularda aklına uymayan görüşleri, söyleyenine bakmaksızın eleştirdiğini belirtir, bk. *a.g.e.*, II, 133.

238 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 218- 219.

239 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 52-53. Öte yandan Mustafa Sabri, sonraki dönem İslâm kelâmına dâhil edilen Aristo ve Eflâtûn gibi Yunan filozoflarının birer ilahiyatçı ve muvahhid olduklarının da göz önüne alınması gerektiğini söyler, bk. *Mevkıfu'l-akl*, I, 206.

240 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 206-207. Mustafa Sabri'ye göre, eski mütekellim ulemâ, dinlerine aykırı her türlü anlayışa kendisiyle karşı koyacakları bir kelâm ilmi oluşturmayı başarmışlardır. Batı felsefesine ve akımlarına âşinâ olmuş günümüz müslümanları ise; o akımlara karşı dinlerini koruyacak ve savunacak bir ilim veya ilmin bir şubesini ortaya koyamamışlar, ilmî bir meselede gereken mukabil tavrı bile sergileyememişlerdir. Bu kişilerin Selef ulemâsını eleştirmeden önce kendilerine dönüp bakmaları gerekir, bk. *Mevkıfu'l-akl*, II, 109. Mustafa Sabri'ye göre selef ulemâ, kendi asırlarında şöhret bulan ilimden mutlaka kendilerine bir hisse aldıkları gibi şimdi İslâmî ilimlerle meşgul olan talebeler de bu yolu takip etmeli ve zamanlarının icabına göre gereken ilim ve fenleri öğrenmelidir, bk. Mustafa Sabri, "Talebe-i Ulûma", *Beyânü'l-Hak*, 29 Haziran 1325, II/33, s. 765.

241 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 222.

Mu'tezile gibi bid'at fırkalar çıkıp ortaya bir takım şüphe tohumları atınca, Ehl-i Sünnet imamlarının onlara karşı çıkmayı ve müslümanların yolunu sağlamlaştırmayı kendilerine görev bildiklerini ve getirdikleri delillerle de Allah'ın dinini gözettiklerini, kelâm ilmine ya mukallid bir câhilin ya da bidat fırkasına mensup bir kişinin karşı çıkacağını belirtmektedir.[242]

Müslümanların asırlar öncesinden günümüze gelinceye kadar dinlerini koruyup itikâdlarını sağlama almaları, İslâm ulemâsının kelâm ilmine, halkın da onların sözlerine itibar etmelerinden dolayıdır. Dalâletteki cereyânlara karşı bir münâzara ve mücadele söz konusu olduğunda, ulemâ, kelâm ilminden istifade ederek akıl ve mantık silâhıyla onlara karşı koymuştur.[243] Sağlam bir akıl ve ilimle mücehhez olarak akâidini öğrenen kişi, İslâm şeriatının ahkâmını daha kolay bir şekilde uygulayabilir. Böyle bir inanca bağlı olarak o amellerin yerine getirilmesinden dolayı kişi bir yorgunluk duymayıp kalbinde huzûr hisseder.[244] Bunlar, kelâm ilminin işlevini ve faydasını ortaya koymaktadır.

Mustafa Sabri, kendisinin bir kelâm kitabı yazmaktaki gayesine de değinir. O, itikâd yönü ağır basan *Mevkıfu'l-akl* adlı eserini, Batılılar'ı İslâm'a davet etmek veya müslüman halka kelâmın inceliklerini öğretmek amacıyla yazmadığını söyler. Bunu, yönünü Batı'ya çevirmiş asrî düşüncedeki kişileri İslâm'a yöneltmek, onların itikâdlarını düzeltmek, dinin bilmedikleri inceliklerini kendilerine öğretmek ve çağdaş ilmin onların kalplerine soktuğu veya sokacağı şüpheleri gidermek için yazdığını belirterek, bir nevi günümüz kelâm ilminin gayelerine atıfta bulunur.

Mustafa Sabri, inanç konularını belirli bir alana hapsetmekten de kaçınır. O, kelâm ilmini sadece inançla ilgili konuları ele alan bir ilim dalı olarak görmez. Nitekim o, tesettür gibi amele müteallik bir konu-

242 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 205, 1 nr.lı dipnot. Kuşeyrî'nin söz konusu ifadelerinin kaynağı için bk. Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyri, *er-Resâilü'l-Kuşeyriyye* içinde *Şikâyetü Ehli's-Sünne bi-hikâyeti mâ nâlehüm mine'l-mihne* (thk. Muhammed Hasan), Karaçi: el-Ma'hedü'l-Merkezi li'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1964, s. 46-47.

243 Mustafa Sabri'ye göre, yaşadığı dönemin din adamları kelâm ilminde yeterince kuvvetli olsalar ve selefleri kadar bu ilmin dayandığı aklî delillere güvenseler, ilhâda düşmeyecekleri gibi Batı merkezli yeni akımlara da kapılmazlar, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 258-259.

244 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 277.

nun itikâdî boyutu da kapsayacak şekilde genişletilebileceğini söyler. Bu tür meselelere, bu tarz yaklaşımın, konuya sadece amel cihetinden yaklaşıma nisbetle daha çok ehemmiyet kazandıracağını ifade eder.[245]

Mustafa Sabri, "Kelâm, müslümanların Kur'ân ve Sünnet'e ulaşmasına mâni olmaktadır; insanlar, dinin usûl ve furûunu kelâm ve fıkıh kitaplarına bakarak öğrenirlerken Kur'ân ve Sünnet'i terk etmektedirler" şeklindeki eleştirileri ise şöyle cevaplandırır: Öncelikle geçmiş âlimlerimiz, hüküm çıkarma istidâdında olan kişilerin elinden bu imkânı almamışlardır. İnsanlar, Kur'ân ve Sünnet'ten önce bu kitaplara bakıyorsa bunda, Kur'ân ve Sünnet'ten ilgili meseleyi çıkarsamanın gerektirdiği ilmî nitelikleri elde etmenin zorluğuna karşın bu kitaplardan konuyu öğrenmenin kolaylığı yatmaktadır. Kur'ân ve hadise müracaat etme kudreti olmayanlar, kelâm ve fıkıh kitaplarına da bakamayacak olsalar, kendileriyle beraber diğer insanları da dalâlete sürüklerler. Öte yandan ele aldığı pek çok meselede aklî delillere dayanarak faaliyet yürüten ve inanan-inanmayan herkese karşı hüccet getiren usûlü'd-dîn; Kur'ân ve hadisten çok, kelâm ilmine yani aklî verilere dayanmaktadır. Bu yüzden kelâm ulemâsının Kur'ân ve Sünnet'ten delil getirme ihtiyacı diğer İslâmî ilim dallarına nazaran daha azdır. Bu anlamda kelâmın, aklî bir ilim olarak değerlendirilmesi daha doğrudur.[246] Bu doğrultuda kelâm ilmi ile Kur'ân ve Sünnet'in yolları bir anlamda birbirinden farklı olduğu için, bu kitapların, "insanları Kur'ân'dan alıkoyma" gibi bir suçlamaya muhatap edilmesi doğru değildir.

Mustafa Sabri, kelama yönelik yukarıdaki eleştiriyi Muhammed Abduh'un öğrencilerinden Muhammed Mustafa el-Merâgî ve Tantavî el-Cevherî'nin getirdiğini ve bu iki zâtın kelâm ve fıkıh ilimlerinin insanları Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaştırdığı iddiasında bulunduklarını söyler.[247] Tantavî el-Cevherî'ye göre, İslâm filozofları tabiatı incelerken Kur'ân'ı ihmal etmişlerdir. Müslümanlar ise fıkha yönelip kendi mezheblerini dinin kendisi olarak gördükleri, kâinâttaki yaratılış ko-

245 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 278-280, Mustafa Sabri aynı kitabının bir başka yerinde de temel maksadını; "Usûlü'd-dîn olan kelâm ilmini ihyâ, bu ilmi okumayanlara okutma ve onu okuyup da anlamayanlara anlatma" olarak açıklar, bk. *a.g.e.*, I, 354, 1 nr.lı dipnot.

246 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 231, 2 nr.lı dipnot.

247 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 231, 2 nr.lı dipnot.

nusunda câhil kaldıkları için kalpleri katılaşmış ve düşmanları karşısında hakîr bir duruma düşmüşlerdir.[248]

248 M. Suat Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Karşısında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. XVI/30, 2011, s. 104-105.

İkinci Bölüm

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN İLÂHİYYÂT MESELELERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Biz bu ana başlık altında Mustafa Sabri Efendi'nin; Allah'ın zâtı, O'nun varlığını ispata yönelik deliller, bu delillerin dayandığı temel düstûrlar, Allah-âlem münasebeti, vahdet-i vücûd, kazâ-kader, irâde-ihtiyâr, cebir-tefvîz, Allah'ın fiillerinin bir maksatla ta'lîli ve iman gibi konular üzerindeki görüşlerini inceleyeceğiz.

2.1. Allah'ın Zâtı ve Hakikati

Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinin önemli bir bölümünü Allah'ın varlığı meselesine ayırmış, burada Allah'ın varlığının zorunluluğu ve O'nun birliği konusuna temas etmiş, O'nun varlığını ilgilendiren konuların ilmî bir mesele olmadığı yönündeki görüşleri eleştirmiştir.

Ona göre Allah; "varlığı bütün kâinâtın varlığına başlangıç olduğu halde kendisi başlangıçsız ve sonsuz olarak mevcûd olan ve sadece ulûhiyet ve yaratıcılık için gereken tüm kemâl sıfatlarıyla ortaya konulup hakikati idrâk olunamayan varlıktır." O'ndan başka hiçbir varlık, kendi kendine var olamaz. Kâinât zinciri içinde yer alan ve kendi kendine var olamayan tüm mevcûdât, O'nun zâtına dayanmaktadır. O'nun kendi kendine mevcûd olması, "kendi kendine meydana gelmiş" olduğu anlamına gelmez. Zira böyle bir anlama, O'nun varlığını hâdis hale getirir. Bu ifade, O'nun varlığının hiçbir şeye muhtaç olmaması anlamındadır. Sonradan var olanlar, var olmak için muhtaç oldukları şeyi beklediklerinden dolayı sonraya kalırken, vücûdu hiçbir şeye muhtaç olmayan, sonradan olmayı ve sonraya kalmayı kabul etmeyen, evvelden beri mevcûd olmuş olur. Kendi kendine mevcûd, kâinâtın varlığının kendisinin vücûduna bağlı olduğu ve kâinâtın bir nizâm üzere yönetimi için gereken tüm kemâl sıfatlarına sahip, noksanlıklardan münezzeh olan zât her kimse, hüviyeti tayin olunmaksızın o zâtın "Allah" olduğu kabul edilir.[1]

1 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 221-222. Mustafa Sabri, Allah'ın varlığı konusunu çok sistematik bir şekilde incelememiş, daha çok bir kısım zevâtı birtakım görüşler üzerinden eleştirmek şeklinde dağınık bir tarzda ortaya koymuştur, bk. Müferrih b. Süleyman el-Kavsî, *eş-Şeyh Mustafa Sabri ve mevkıfuhû mine'l-fikri'l-vâfid*, s. 328.

Allah, asla tecrübenin konusu olamaz. Bunun iki nedeni vardır: Öncelikle O, maddiyâttan değildir. İkinci olarak da her ne kadar O, özel adı olan "lafza-i celâl" ile tesmiye ediliyor olsa da bu, O'nu asla sınırlayan bir şey değildir. O, küllî bir yolla Vâcibü'l-vücûd olarak tanınır. O'nun haddî (tam tanım, özsel tanım) değil, resmî (ilintisel) tanımı olur.[2] Zira haddî bir tanım için O'nun hakikatini bilmek gerekir. Halbuki böyle bir şey mümkün değildir. Öte yandan küllînin altında derecelendirilmeyi kabul etmediği için de yine O'nun bu yoldan tanımlanması mümkün değildir. Buna göre, varlığı itiraf olunan ve ispatlanmak istenen vâcibü'l-vücûd kavramı, normalde küllî bir kavramdır. Mefhûmuna bakılarak o kavramın pek çok zât için doğruluğu tasavvur olunsa da, isbât-ı vâcibden sonra ortaya konulan tevhîd delili ile bu kavram, artık tek bir ferde hasredillir. Nitekim Allah'ın varlığı ispat edilmek istendiğinde, bu küllî varlık yani Vâcibü'l-vücûd olan varlık her kimse, o ispat edilir. Bir küllînin varlığı, bu alanda his ve tecrübenin aracılığına ihtiyaç duymayan akıl tarafından ispat edilir. Küllînin külliyetiyle tecrübe imkânı olmadığı için, burada tecrübe ve hislerin aracılığına ihtiyaç olmaz. O, ne tecrübe edilir ne de görülür. Ortada böyle (tecrübe edilecek ve görülecek) bir varlık yoktur. Bu yüzden O'nun varlığı ispat edilir. Küllînin hâriçte, kendi varlığını ortaya koyacak fertlere ihtiyacı vardır, eğer bu meselede olduğu gibi O'nun fertleri yok, ancak mutlaka ve sadece bir ferdi varsa, burada O'nu görme veya gösterme gibi bir ispat yolu olamaz.[3]

Mustafa Sabri eserinin muhtelif yerlerinde temas ettiği bu konuyu daha değişik şekillerde de aktarmaktadır. Örneğin bunlardan birinde, dinin ilim nazarında sübût bulması için diğer ilim konuları gibi tekrar edilebilen hissî tecrübeye dayalı bir sisteme sahip olması düşüncesine katılan Ferîd Vecdî'yi eleştirir. Ona göre, bu anlayıştan hareket edilecek olursa, görülmeden, telefon ya da en azından radyodaki ses gibi işitilmeden Allah'ın varlığına inanılmaması gerekir. Böyle bir mantıkta mezkûr şartın gerçekleşmesi halinde hiçbir kâfir kalmayacak, gerçekleşmemesi halinde kimse iman etmeyecektir. Ancak şurası gözden kaçırılmaktadır ki iman Allah'ın hidâyetiyle gerçekleşmektedir. İnsanları, Allah'ın kalplerini imana açtığı kimseler ve -az önceki şart tahakkuk etse dahi- inanmayacak kimseler şeklinde iki gruba ayırmak mümkündür.[4]

2 Ömer Türker, "Tarif", *DİA*, XI, 28.
3 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 297-298.
4 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 60-61.

Allah gibi görülmeyip de, varlığına inanılan bir şeyi şu örnek üzerinden açıklamak mümkündür: Başından sonuna kadar yazısı bozulmamış bir kitap görüldüğünde, bu kitabın bir yazarının bulunduğuna ve bunun yazımında o yazara başkasının eşlik etmediğine hükmetmek mümkündür. Bu kitabın yazarı, muayyen olarak bilinmediği ve onu yazarken görülmediği takdirde, "bu kitaptan hareketle onun bir yazarının olduğu nasıl çıkartılıyor ve tek başına yazdığına nasıl hükmolunuyor?" denilemez. İşte böyle bir durumda nasıl o yazar gösterilemiyorsa, yaratıcı da gösterilemez. Böyle bir örnek (örneğin zayıflığından değil, Allah'ın dilediğini hidâyete erdirmesinden dolayı) herkesi ikna etmeyebilir. Allah'ın varlığına ulaşmanın kendi içinde birtakım merhaleleri vardır. Kimi, bu aklî merhalelerden birinde takılır ve Allah'ın hidâyetinden mahrûm olduğu için o yaratıcıya ulaşamaz. Ancak her türlü şekten uzak selîm bir akıl, yakînden ayrılmadan, bir merhaleden diğerine geçerek O'na ulaşabilir.[5]

Allah'ın tecrübeyle ispat edilememesini, O'nun varlığının bir eksikliği olarak sunmak ve buradan hareketle de O'nun ilmî yolla ispat olunamayacağının iddia etmek doğru değildir. Öncelikle ilimdeki tek ispat yolu tecrübe değildir. Allah'ın kendisiyle ispat edildiği akıl, diğer ispat yolu olan his ve tecrübeden çok daha kuvvetlidir. Öyle ki, tecrübe de akıl sayesinde bir değer ifade eder.[6] Büyük ihtimalle Batılı ilâhiyatçıları, "Allah'ın varlığının ilmî bir mesele olmadığı" şeklindeki yanlış düşünceye iten şey, onların Allah'ın zâtını ve şahsını görmede tecrübeden yararlanamıyor olmalarıdır. Ama bilinmelidir ki onlar bunu gerçekleştirseler de, gereken sonuç yine alınamayacaktır. Zira onların aradığı varlık, Vâcibü'l-vücûd olamaz. Kaldı ki Allah'ı inkar edenlerle O'nun varlığına inanan ilâhiyatçılar arasındaki mesele, Allah'ın zâtını tayin değil, O'nun varlığı meselesidir. Aslında tecrübe de her ne kadar teleskop veya mikroskopla Allah'ın varlığını tesbit etmese de, O'nun varlığından haber vermekte ve en güzel şekilde bu varlığın ispatını yapmaktadır. Eğer bu âletlerle aranamadığı için O, tecrübe dışı addediliyorsa, yanlışlık meselenin tayin biçiminde aranmalıdır. Böyle bir yaklaşım, Allah'ın mekânını gökyüzünde arayan Firavun'un yaklaşımıdır. Pek çok Batılı bilgin, Allah'ın varlığı ile

5 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 304-306. Mustafa Sabri'ye göre dinsizlik konusunda dalâlete düşme (düşürülme) dışında akılsızlık da etkin bir rol oynamaktadır, bk. Mustafa Sabri, "Dinsizlik İlleti", *Yarın*, sy. 60, 15 Mart 1930, s. 1.

6 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 294.

O'nun görülmesi meselesini birbirine karıştırmaktadır. Saati inceleyen bir kişi, nasıl onun akıl sahibi bir insan tarafından yapıldığından şüphe etmezse, mevcûd saatlerden yüzbin kez daha ince hususlara sahip olan bu âlem ve insanın kanında bulunan alyuvar ve akyuvarlar incelendiğinde, insanın hâricinde bir varlığın var olduğundan ve O'nun bu saati yapan insandan çok daha yüce olduğundan asla şüphe edilmez. Zira O, saati yapanın da onun aklının da yaratıcısıdır. Kaldı ki saati yapan onu yaratmamıştır. Saatin bir yapıcısı olduğundan şüphe etmeyen kişinin, o insanı yaratandan hiç şüphe etmemesi gerekir. Zira saat yapıcısı ve onun aklının bir yaratıcı olmaksızın kendi kendine var olması, saatin kendi kendine var olmasından çok daha uzak bir ihtimaldir. İnsan, nasıl saati yapanı görmeden o saatin bir yapıcısı olması gerektiği sonucuna ulaşabiliyorsa, bu âlemin yaratıcısını görmeden de o yaratıcının varlığına ulaşabilir.[7]

Bir müslüman Allah'ı, herşeyi yaratan ancak kendisi yaratılmamış olan, bir var ediciye ihtiyaç duymadan mevcûd olan, birden fazla olması muhal olan varlık olarak bilmelidir. Varlığı zorunlu olan bu varlık, var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymaksızın var edilmeye muhtaç olan tüm varlıkların var edicisidir. Eğer onun dışında kendisi gibi; var edilmeye ihtiyaç duymadan başkasını var eden bir vâcib varlık daha olursa, o zaman kendisi (ilk vâcib varlık) zaruri olamaz. Benzer şekilde diğer vâcib olan varlığın da ilk vâcibe muhtaç olmama durumu söz konusu olur. Her iki durum da farz edilenin aksini gerektirdiği için, yani iki vâcibten hiçbiri vâcib olamayacağı için, muhaldir.[8]

Burada "Allah'a mutlaka vâcib ya da zorunlu varlık olarak inanmak şart mıdır? O'nun varlığına zann-ı gâlible inanılsa yeterli olmaz mı?" gibi mukadder bir soruya şöyle cevap vermek mümkündür: Allah, Vâcibü'l-vücûd olmazsa mümkün varlık olur. Mümkün varlık olunca O da diğer var olanlar gibi bir mûcidin varlığına ihtiyaç duyar. Bu ise bir illete muhtaç olan ve mümkün olan illetlerin teselsülünü gerektirir. Bunu ortadan kaldırmak için, var olanlar içerisinde misli olmayan bir varlığın (Allah'ın) mevcudiyetine hükmedilmesi zorunludur. Allah'tan kasıt, zâtıyla var olan, bir mûcidin var etmesine muhtaç olmayan, varlığı zorunlu olan zâttır. "Peki, teselsülü ortadan kaldıracak şekilde varlığı mümkün derecesinin üstünde, varlığı yokluğuna tercih edilen bir Allah tasavvuruyla yetinilse ve bu şekilde Allah, vâcibin

7 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 417-418.
8 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 118-119.

alt, mümkünün üst kategorisinde bir yerde bulunsa, böylece de Batılılar'ın "zaruri ve mutlak hakikat yoktur" şeklindeki anlayışlarına uyum sağlansa" şeklindeki bir düşünce ise şöyle cevaplandırılır: Eğer Allah'ın varlığının yokluğuna tercih edilmesinden; "O'nun zâtında, mümkün varlıkların varlığını yokluğuna tercih edecek bir illet ihtiyacı olmaksızın O'nun varlık yönüne dair bir sebep (müreccih) vardır" gibi bir anlam kastediliyorsa bu, zâten sonuç itibariyle O'nun Vâcibü'l-vücûd oluşunu ifade eder. Şayet bu ifade, en ufacık bir şüpheyle bile olsa, O'nun yokluğu ihtimalini gündeme getiriyorsa bu, Allah Teâlâ için asla kullanılamayacak bir ifadedir. O'nun yokluğuna ilişkin hiçbir ihtimalden söz edilemez. Zira yokluk ihtimali, şayet hâricî bir etkenle değil kendi zâtından kaynaklanıyorsa bu, bizim "varlığı nefsinden kaynaklanan Allah" şeklindeki tasavvurumuzu, "nefsinde yokluk ağır basan varlık" haline dönüştürür. Bu ise asla kabul edilebilir bir şey değildir. Eğer bu ihtimal, hâricî bir etkenden kaynaklanıyorsa bu da, O'nun yokluğunu gerektiren sebebin O'nun varlığına engel olduğu ve varlığının söz konusu engelin ortadan kalkmasına bağlı olduğu gibi bir sonucu beraberinde getirir. Bu sonuç ise, "O'nun varlığı kendindendir (nefsindendir), varlığı hiçbir şeye bağlı değildir" şeklindeki İslâmî ulûhiyyet anlayışına zıttır. Bunlar da isbât-ı vâcibin böyle bir zorunlu varlığın ispatı şeklinde olacağını ortaya koymaktadır. Başka bir seçenek yoktur.[9]

Allah'ın varlığına yönelik olarak şöyle bir itiraz getirilebilir: Âlem olmasa Allah denilen Vâcibü'l-vücûd'un varlığına hükmetmek mecbûriyetinde kalınmaz. Bu da, "âlemin varlığına hükmettikten sonra Vâcibü'l-vücûd'un yokluğunu farzetmek mümkün değilse bile, ikisinin birden yokluğuna hükmetmek mümkündür" şeklinde bir anlam doğurur. Bu ise "Allah'ın varlığının zorunlu olması" şeklindeki düşünceye zıttır. Diğer bir ifadeyle burada Allah'ın zâtından dolayı değil, âleme bağlı olarak (ona kaynaklık etmesi açısından) var olduğu düşüncesi doğar. Buna göre eğer Allah'ın varlığı âlemin varlığına, âlemin varlığı da Allah'ın varlığına bağlı olarak mevcud iseler, burada devir[10] gerçekleşir. Bu itiraz şöyle cevaplandırılır: Allah'ın varlığı,

9 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 126-127.

10 Mantıkta devir, bir tarif veya kıyas hatasını aksettiren terim olarak devr-i bâtıl (fâsid daire) şeklinde ve çoğunlukla teselsül kelimesiyle birlikte kullanılır. Aynı olumsuz sonucu veren, çözüm getirmeyen durumların tekrarlanması ve sürdürülmesi halini ifade etmek için günümüzde bu terimin karşılığı olarak döngü ve kısırdöngü kavramları kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Devir", *DİA*, IX, 230-231.

âlemden dolayı değil, kendi zâtından dolayı olup zorunludur. Ancak O'nun zâtının vücûbu, âlemin varlığından dolayı bilinir. Eğer âlem olmasaydı, hem Allah'ın varlığı hem de O'nun zâtının zorunlu olduğu bilinemezdi. Dolayısıyla âlemin varlığına tevakkuf eden; işte bu bilgi, yani Allah'ın varlığının zorunlu olduğu bilgisidir, yoksa zâtının varlığının vücûbu değildir. Buna göre de ortada herhangi bir devir (devr) yoktur.[11]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın künhüne vâkıf olunamayacağı hususunda tabiatçılarla müminler arasında aslında (nefy açısından) bir ittifak vardır. Müminlerin, görünenlerin ötesindeki meçhul hakikat olarak varlığını ortaya koydukları Allah ise tecrübî ilimce de tasdik edilmek zorundadır. Çünkü âlem, bu meçhul hakikatin varlığını ortaya koyan tecrübelerle doludur. Bu anlamda din ile tecrübî ilim arasında aslında ispat açısından da bir ittifak vardır. Nitekim Herbert Spencer'in (ö. 1903), "kâinâttan bize tecelli eden şeylerde bir kudretin bulunduğu" ve "bu kudretin künhünün bilinemeyeceği" şeklindeki itirafları bunu ispatlamaktadır. Bunlar, ilim-din uzlaşmasını ortaya koyan ifadeler olup ilmin Allah'ın varlığını itiraf etmeyeceğini zanneden Batılı-Doğulu gâfil kimselerce iyi okunmalıdır. Spencer'in, filozoflar arasında "bilinemeyen" adıyla şöhret bulmuş nazariyyesini "itiraf edilemeyen" anlamına almak doğru değildir. Bu itiraf edilen ancak bilinemeyen varlık Allah'tır. Müminler de Spencer gibi, O'nun mâhiyetini kavrayamadıklarını, ancak var olduğunu bildiklerini ifade ederler. Spencer, müşâhedeye dayalı ilmin, O'nun (her ne kadar) mâhiyetini idrâk etmesini mümkün görmese de, bu ilmin O'nu var olarak mülâhaza etmeye mecbûr olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden Spencer, Allah'ı "Bilinemeyen" ve "Meçhul Hakikat" şeklinde nitelendirmiştir. Bir şeyin mevcûd olmasıyla hakikatinin malum olmaması birbirine zıt değildir. Her ne kadar yeni ilmî anlayış, hakikatini idrâk edemediği şeyin varlığını inkar ediyorsa da bu; her şeyi bilme iddiası ve bu iddianın beslediği gurur ve cehaletini bilmeme hastalığından başka bir şey değildir.[12]

11 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 306.

12 Ona göre, "mahsûsun teyid etmediği mâkûlün varlığının itiraf olunamayacağı" şeklindeki yeni ilmî anlayışın yanlışlığına örnek olarak hislerle teyid olunmamasına rağmen aklî istidlalle varlığı tesbit olunan "esîr" örnek verilebilir. Bunu itirafa mecbûr kalan anlayış, Allahın varlığını itirafa evleviyetle mecbûr kalacaktır. Tabiatın içerisine dâhil olan esîrin en hassas âletlerle dahi hissedilmesi mümkün olmadığı halde, onu kabul eden Batılılar'ın tabiata dâhil ➥

Öte yandan âlemde gâiyyete asla itibar etmeyen ünlü doğa bilimci Lamarck'ın (ö. 1829) düşüncelerini benimsediği iddia edilen Spencer'in; Allah hakkında söylediği belirtilen "görünenlerin arkasında künhü idrâk olunamayan bir şuur" şeklindeki sözlerini, (eğer bu iddia doğru ise), Allah'ın ona hakkı söyletmesi ve kahreden gerçek karşısında zorunlu olarak dile getirilen hakikatler olarak görmelidir. "Spencer'in, hareketleri, mekanik kuvvetlerin inkişâfından ibaret gördüğü ve söz konusu alıntıda bahsi geçen şuurun mekanik hareketler olduğu" yolundaki itirazları[13] ise şöyle cevaplandırmak mümkündür: Eğer bu itiraza ilmî yoldan cevap verilecek olursa bilinmelidir ki mekanik hareketler, müteharrikin şuurlu bir faaliyetiyle oluşmamıştır. Dolayısıyla onu harekete geçiren muharrikin gayesi dışında onun başka bir gayesi olamaz. Mekanik bir hareketin ise, künhüne vâkıf olunamayan meçhul hakikat olarak kabul edilmesi mâkul değildir. Şayet bu itiraza Spencer'in gerçekten bu kanaate sahip olup olmadığı üzerinden cevap verilecek olursa onun Allah'ın varlığını itiraf ettiğine delil olarak alınabilecek yukarıda naklettiğimiz sözleriyle, onun âlemin mekanik kuvvetlerin inkişâfıyla oluştuğu şeklindeki görüşünü uzlaştırmanın çok zor olduğu bilinmelidir.[14] Mustafa Sabri, Herbert Spencer'in "bilinemezclilk" ilkesinden hareketle "onun Allah'ın varlığını itiraf ettiği" yönünde bir kanaat oluşturulacağını söylerken, bu kanaatinde yalnız değildir. Pozitivist ekole mensup birçok çağdaş filozofa göre de Spencer'in söz konusu "bilinemezlik" düstûru, din algısına kapı aralayan bir yapı arzetmektedir.[15]

Burada Allah'ın varlığını konu edinen ilmin, ilim olarak kabul edilmemesi meselesi üzerinde de durmak mümkündür. Yukarıda söylenenler ışığında Allah'ın varlığı meselesini ilmin konusu saymamak, büyük bir hatadır. Bu konuda Pasteur'ün (ö. 1895) sergilediği tavır, herhalde en uygunudur. Pasteur, bu meseleyi müsbet ilim mâlûmatının içerisine dahil etmekle yetinmemiş onu bu mâlûmatların en mühim-

olmayan Allah'ın varlığını kabul etmemeleri çok da şaşırtıcı değildir, bk. *Mevkıfu'l-akl*, II, 420-422. Mustafa Sabri'nin burada Spencer'in görüşlerine ulaşmada kendisinden faydalandığı eser, İsmail Fenni Ertuğrul'un meşhur kitabıdır, bk. İsmail Fennî Ertuğrul, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, s. 97-99.

13 Mustafa Sabri'nin buradaki hedefi, bu itirazları dile getiren bir Fransız filozofu ve bu itiraza katılan İsmail Fennî'dir, bk. İsmail Fennî Ertuğrul, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, s. 96-97.

14 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 428-429.

15 Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, s. 127. Herbert Spencer'in söz konusu doktrininin yorumu ve değeri için bk. a.mlf., *a.g.e.*, s. 110-139.

mi saymıştır. Bunun da iki sebebi olabilir. Birincisi bu mesele, hiçbir tecrübenin ulaşamayacağı bir tecrübeyle (âlemdeki nizâmın keşfine yönelik tecrübelerle) sabit olmuştur. İkinci olarak da müsbet ilimler tecrübî ilimlerle sınırlı değildir.[16]

Mustafa Sabri'ye göre "(b)ilim, tecrübe alanına dahil olmadığı için Allah'ın varlığını, ne nefyedebilir ne de ispat edebilir" şeklindeki düşünceyi iki şekilde cevaplandırmak mümkündür: Birincisi, Allah'ın varlığına inananlar bu düşünceyi onaylamaktadırlar, çünkü O'nun tabiî olarak değil zaruri olarak mevcûd olduğunu, yani tabiî olarak mevcûd olanların üzerindeki bir varlık derecesi ile mevcûd olduğunu söylemektedirler. Bu anlamda tabiî ilmin O'nu bilmemesi doğaldır. Zâten tabiî ilim, O'nun varlığını diğer tabiî varlıklar gibi ispat edecek olsa, bir mümin buna ikna olmaz. Zira bu durumda O, Vâcibü'l-vücûd olamaz. Tecrübe, vücûdu vâcib ve zaruri olanı değil, tabiatın vakıa olarak ortaya koyduğu, dolayısıyla maddî bir şeyi ispat edebilir. Tabiî ilmin Allah'ı bilmemesi tabiî ise de; tabiat âlimlerinin varlığını bilmediklerinden dolayı Allah'ın varlığının ispat edilememesi gerektiğini düşünmeleri tabiî değildir. Onlar, Allah'ın varlığını tabiî ilim dışındaki bir yolla bilmelidirler. Tabiî ilmin O'nu keşfedememesi onların cehaletlerine bir mâzeret teşkil etmez. İnsan tek bir ilimle yaşamaz, tek bir ilimle insan olmaz. Tabiî ilmin kendi alanıyla ilgilenmesi ve tecrübeye konu olan durumları ispatla uğraşması doğaldır. Ancak tabiî ilmin, hissî tecrübeyi metafizik alan için de ölçü alması ve tecrübe delâlet etmiyor diye Allah'ın var olamayacağını ya da tabiî ilim dışında hiçbir ilmin bunu ortaya koyamayacağını söylemesi, cehaletten başka bir şey değildir.[17]

Allah'ın tecrübeyle sabit olma imkânı olursa O, Vâcibü'l-vücûd ve yokluğu muhal bir varlık olamaz, aksine böyle bir durumda O, varlığı zaruri olmayan sıradan bir varlık olur, "Allah" olamaz.[18] Allah'ın varlığının tecrübeyle ispat edilememesi, O'nun mevcûd olmamasından değil, tecrübenin maddiyât ve tabiat alanında hüküm sürmesinden, O'nun da maddî ve tabiata dahil bir varlık olmamasından kaynaklanır. Vâcibu'l-vücûd bir varlığın mevcudiyetini ispata ehil olmayan

16 Mustafa Sabri, bu meselede Pasteur ve diğer bazı Batılı bilginlerin görüşlerine ulaşmasındaki katkılarından ötürü *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* adlı eserin müellifi İsmail Fennî'ye [Ertuğrul] teşekkür eder, bk *Mevkıfu'l-akl*, II, 419.

17 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 422-423.

18 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 312.

tecrübe, sadece basit varlıkların mevcudiyetini ortaya koyabilir. Buna göre tecrübenin eksikliğini, Allah'ın varlığının nefyine veya O'nun varlığından şüphe duyulmasına hüccet olarak göstermek insafla bağdaşmaz. Şayet bir insan, "her şey tecrübeyle bilinir, isbâtın yegâne vasıtası odur, onunla varlığı sabit olmayan şey ilmen de sabit olmamıştır" derse, bu söylem onun tecrübeyi, ilmi ve ilmî ispat yolunu bilmediğinin kanıtı olur.[19] Ona göre yukarıdaki iddiaya verilebilecek ikinci cevap ise şöyledir: Allah'ın varlığı müsbet ilim yoluyla da sabittir. Zira kâinâtın nizâmını ilgilendiren tecrübî araştırmalar, Allah'ın varlığına başka hiçbir şeyin varlığına delâlet etmediği kadar tanıklık etmektedir. "Hissin teyîd etmediği mâkûlâtın teyîd olunmayacağı" şeklindeki çağdaş ilmî anlayışa uymadığı halde esîri kabul edenler, konu Allah'ın varlığına gelince nedense O'nu itiraf etmemektedirler. Bu da bir noktada onların niyetlerinin görünenden farklı olduğunu göstermektedir. Allah'ın varlığı tecrübî delillerle de sabittir. Tecrübeye dayanan tabiî ilim de O'nun varlığını itirafa mecbûrdur. Öte yandan mûtedil inkarcıların "İlim Allah'ı ne nefy ne de ispat eder" şeklindeki sözleri doğru değildir. Bu söz, âlemin nizâmına açıkca delâlet eden tecrübî delilleri dikkate almamak anlamına gelir.[20]

Mustafa Sabri, gücü maddî alanı keşifle sınırlı olan tecrübenin sınırları dışında kaldığı için, tabiî ilim tarafından Allah'ın varlığı meselesi gibi değerlendirilen rûh hakkında da yorum yapar. Ona göre öncelikle rûh, her ne kadar maddî değilse de bedenle birleşimi kabul ettiği için onun maddî alanla bir yakınlaşması söz konusudur. Bu yüzden rûhun varlığını ispat etmeye çalışan tecrübenin bu hedefine ulaşması aklen mümkündür. İkinci olarak, rûhun varlığına dair ortaya konulan aklî delil, her ne kadar tecrübenin kendisini ispat etmesine ihtiyaç duymayacak kadar kuvvetli ise de, Allah'ın varlığına dair ortaya konan aklî delil kadar kuvvetli olamaz. Bu anlamda rûhun varlığı, aklen zorunlu statüsünde olamaz. Rûhun tecrübeyle ispatı mümkün olsa da, Allah'ın tecrübeyle ispatı mümkün değildir. Buna ihtiyaç da yoktur. Zira Allah'ın varlığı aklen zorunlu olup O'nun yokluğu muhaldir. O'nun dışında aklın zorunlu gördüğü başka bir varlık daha yoktur.[21]

19 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 315-316. Varlık mertebeleri içerisinde en yüce olanı, aklın varlığını zorunlu, yokluğunu muhal addettiği varlıktır. Bunu akıl dışında ne bir tecrübe ne de onun üzerine binâ edilmiş bir ilim dalı muhal addedebilir, bk. *a.g.e.*, II, 287.

20 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 427-428.

21 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 286-287.

Bu mesele bağlamında Mustafa Sabri, Ferîd Vecdî'yi, çoğu Batılı ilim adamı tarafından desteklenmese de, bazı Batılı araştırmacıların rûhun varlığına dair yaptığı keşiflere bel bağlamak ve onu kati bir delil olarak telakki etmekle eleştirir. Ona göre rûhun varlığına dair ortaya konulanlar katî bir delil olarak kabul edilse dahi, tecrübî anlayış doğrultusunda keşf olunan veya olunacak olan, Allah'ın zâtı veya vücûdu değil, rûhun varlığı olacaktır. Bu keşiflerden hareketle Ferîd Vecdî, Allah'ın yakın veya uzak bir zaman diliminde keşfolunacağına dair bir beklenti içerisine girmemelidir.[22] Mustafa Sabri'ye göre ruhla uğraşan ilim adamları faraza, ruhları fotoğraflamaya, tartmaya, nabzını ölçmeye ve seslerini kaydetmeye muvaffak olsalar da, burada his ve tecrübeyle ispat olunan şey rûhun varlığı olur. Ancak din, ruhun değil Allah'ın varlığı üzerine temellenmektedir. Rûhun varlığından Allah'ın varlığı sonucu çıkmaz. Mümkün bir varlık, Allah'ın varlığı için neyi ortaya koyabiliyorsa rûhun varlığı da aynı şeyi ortaya koyar. Burada ise klasik aklî ve mantıkî isbât-ı vâcib deliline müracaat edilmelidir. Allah'ın varlığına delâlet hususunda rûh ile diğer varlıklar arasında hiçbir fark yoktur.[23]

Mustafa Sabri, dinin ilmî olarak sübûtu için rûha dair yeni araştırmaları beklemenin ve bundan medet ummanın, daha önce dinin ilmî yolla sübût bulmadığını itiraf mânası da taşıdığı kanaatindedir. Nitekim peygamberlerin yaşadığı çağlardan bugüne, aralarında önde gelen âlimlerin de bulunduğu devirlerlerde ilimle desteklenmiş bir şekilde dinin sabit olmadığını, bunun için Batılı rûh araştırıcılarının keşiflerine ihtiyaç duyulduğunu düşünmek mümkün değildir.[24] Ona göre Batı'nın ruh ile ilgili keşifleri ne kadar ilerlerse ilerlesin, din hep gayba mebni olacaktır. Din sağlam burhânını muhafaza edecek ve asla hislerin eline düşmeyecektir.[25]

Mustafa Sabri, Allah'ın varlığı konusu yanında O'nun birliği meselesine de temas eder. Ona göre vahdâniyet sıfatından hareketle Allah'ı, "varlığı vâcib olan biricik varlık" şeklinde tanımlamak mümkündür. Varlığının zorunluluğu her türlü kemâlin kaynağı olduğundan bu biricik Vâcibü'l-vücûd olan varlığın ilim, kudret ve diğer kemâl sıfatlarla muttasıf, aksi konumdaki eksikliklerden de münezzeh ol-

22 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 385.
23 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 394-395.
24 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 393.
25 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 399.

ması gerekir. Bu iki kayda ve vahdâniyet sıfatına rağmen Allah lafzı, âm bir mefhûmdur. Kemâl sıfatlarıyla muttasıf, eksikliklerden münezzeh ve tek olan Vâcibü'l-vücûd kaydını kim karşılıyorsa müslümanın ilâh kabul edeceği varlık O'dur. İslâm dini ve İslâm ulemâsı, ilâh akîdesinde en güzel, en sahîh ve itiraza en dayanıklı yolu seçmiştir. Zira onlar, Allah'ın zâtını sınırlama yoluna gitmeden O'nu sadece tek bir ferde hasredip diğerlerine uymayacak küllî bir mefhûmla tanıyıp tanıtmışlar, bunu da "Vâcibü'l-vücûd" şeklinde kısaltmışlardır. Zira O'nun varlığının zorunlu oluşu, vahdâniyeti içine alacak şekilde tüm kemâlâtı bünyesinde taşımaktadır. Bu bakımdan Vâcibü'l vücûd olan Allah ifadesi; hem düzeni gözler önünde olan bu âlemin O'nun varlığına duyduğu ihtiyacı belirtmekte, hem de O'nun yeryüzü ve gökyüzündeki her şeyi ilmiyle kuşatan varlık olmasını tazammun etmektedir.[26]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın birliğini, O'nun Vâcibü'l-vücûd oluşundan hareketle ortaya koymak mümkündür. Bu yol kendi ifadesiyle ona "Allah tarafından lutfedilmiştir." O, kendisinden önce meseleyi bu şekilde ortaya koyan bir âlim bilmediğini söylemektedir. Vahdâniyet ile yakın ilişkisi olan burhân-ı temânû' delili, Allah Teâlâ'nın "Gökte ve yerde Allah'tan başka ilâhlar olsaydı bütün evrenin düzeni altüst olurdu" âyetine[27] dayanmakta ve şu şekilde ortaya konulmaktadır: İki ilâh olsaydı, her biri diğerinin dilemediğini dileyebilir, böylece de aralarında bir ihtilâf mümkün olurdu. Zira ulûhiyet ile müstakil görüşü olmamak bir arada bulunmaz. Bu delilde mesele "iki ilâh olsaydı aralarında ihtilâf olurdu" şeklinde ortaya konulmadığı için, buna "aralarında ittifak zaruri olmadığı gibi ihtilâf da zaruri değildir" şeklinde bir itiraz da bulunulamaz. Zira mesele, sadece ihtilâfın imkânı üzerine oturtulmaktadır. Bu delilde en dikkat edilmesi gereken nokta budur. İki ilâhın ihtilâfı mümkün olduğu zaman, ikisinden birinin veya her ikisinin dilediğini gerçekleştirmekten aciz olma imkânı (ihtimâli) belirir. Bu halde onların her ikisi de ilâh olamaz. Gelinen bu netice, farzolunanın hilâfına bir durum oluşturur. Bu ise tenâkuza sebebiyet verdiği için muhaldir. Sonuç itibariyle iki ilâh bulunması varsayımı,

26 Mustafa Sabri'ye göre, İslâm ulemâsı bu kemâl sıfatlarının ortaya konuş biçimine çok dikkat etmiş, örneğin ilim sıfatını kullanırlarken, akıl, fetânet, fekâhet veya zekâvet gibi kavramları kullanmamışlar; bir eksiklik vehmi uyandırmamak için Allah hakkında âkil, fatîn, fakîh ve ârif gibi nitelemelerde bulunmamışlardır, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 119-120.

27 el-Enbiyâ 21/22. Burhân ve çeşitleri konusunda detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *DİA*, VI, 429-430; a. mlf., "Vahdâniyet", *DİA*, XLII, 428-429.

ilâh farzolunanların ilâh olmaması şeklinde bir muhalin oluşmasına imkân hazırlar. Muhalliğin imkânı ise yine muhaldir.[28] Burada iki ilâhın irâdeleri uyum içerisinde olsa dahi, aralarında ihtilâf imkânı her zaman mevcuttur. Eğer anlaşmazlık muhal olacak derecede tamamen ortadan kalkarsa, bu durumda da ilâhların anlaşma ve birbirlerine uyması mecbûriyeti oluşacaktır. Bu ise, onların acizliğini gösteren bir durum oluşturur. Bu delilde ihtilâfın vukûu değil imkânı bile delili amacına ulaştırır. Zira iki zıddın birleşmesi (ictimâ-i zıddeyn) ve benzeri imkânsızlıkların sadece vukûu değil imkânı da caiz olmadığından sırf bu imkânla delil amacına ulaşır.[29]

Burada varlıkları farzedilen iki ilâh arasında ihtilâf zaruri değildir, ancak ikisinin de müstakil ilâh oldukları düşünüldüğünden aralarındaki ihtilâfın imkânı zarûridir. Mustafa Sabri'ye göre Muhammed Abduh, bu ihtilâfı mutlak zannedip aktarmış ya da ikisinin arasındaki ihtilâf imkânının muhallik doğuramayacağı zannına kapılmış ve yanlışa düşmüştür.[30] Akıl, teselsülün butlânını inkar eden Abduh'un aklı gibi ise o akıl, ispatı teselsülün iptaline bağlı olan Allah'ın varlığını da kabul etmemelidir.[31] Mustafa Sabri'ye göre Abduh, burhân-ı temânû' ile vahdâniyeti ispat etmeye çalışmış, ancak bunu kesin bir şekilde ortaya koyamamıştır.[32]

Temânû' delilini başka bir şekilde de ortaya koymak mümkündür. Buna göre delilde, birkaç tane olması farz edilen ilâhların bir şeyi yapmakla yapmamak konusundaki irâdelerinin ihtilâf imkânı değil, her ikisinin müstakil olarak aynı şeyi yapmaları üzerinden bu irâdelerin birbirini takip etme imkânı esas alınır. Bu durumda, ikisinin de müstakil olan irâde ve kudretlerinin bir şeyin oluşumuna illet oldukları farz olunsa, bu varsayım, iki illetin bir ma'lûl üzerine vürûdünü gerektirir. İlletlerden her birinin istiklâlinin diğerinin illet olmasına zıt olması sebebiyle bu da, iki zıddın ictimaı (ictimâ-ı zıddeyn) anlamına gelir. İşin tamamının kudretle meydana geldiği düşünüldüğünde ise, irâdeleri müstakil olduğu halde burada kudretlerinin istiklâlini koruyamama durumu oluştuğundan, ikisinin de acizliği ve tercih bilâ müreccih durumu ortaya çıkar. Bu her iki durum da bâtıldır.

28 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 120-121.
29 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 227.
30 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 120, 1 nr.lı dipnot; *a.e.*, I, 129.
31 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 134.
32 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 130.

Burhân-ı temânû'a, "Gökte ve yerde Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı bütün evrenin düzeni alt üst olurdu.[33]" âyetine ilave olarak, "Allah'ın yanı sıra başka bir ilâh olsaydı her biri kendi yarattığıyla ilgilenir ve biri diğerine üstün gelmeye çalışırdı.[34]" âyeti de delil olarak getirilebilir. İslâm, şirki iptâle ve vahdâniyeti ispata büyük özen göstermektedir. Nitekim müslümanın ilk ve son sözü olan "kelime-i tevhîd" de aynı anlamı ifade etmektedir.[35]

Vahdâniyeti kısa yoldan şu şekilde ortaya koymak da mümkündür: Vâcibü'l-vücûd birden çok olsa, bunların hepsinin Vâcibü'l-vücûd olması mümkün olmaz. Zira mutlak sûrette bir bütünün mevcudiyetinde o bütünü teşkil eden cüzlerden her birinin varlığına ihtiyaç duyulur. İhtiyaç ise Vâcibü'l-vücûdluk kavramına zıt olduğundan hiçbir bütün Vâcibü'l-vücûd olamaz. Çeşitli vâciplerden meydana gelen mecmû, vâcib olamadığı gibi mümkün de olamaz. Çünkü kendi kendine mevcûd olamayan mümkün; kendisine tesir edecek bir illet ister. Bu illeti, bütünlüğü (mecmûluğu) farz olunan şeyin dışında aramak, kendi vâcipliklerine zıd olduğundan; içinde aramak ise bir şeyin kendi kendine illet olması gibi bâtıl bir sonuç doğurduğundan mümkün değildir. Buna göre de iki vâcipten her biri diğerine muhtaç olur. Bundan ise bu ikisinin de mümküne dönüşmesi gibi farzolunan şeyin (vâcibliğin) hilâfı bir durum (mümkinlik) oluşur. Sonuç itibariyle değil her şeyin vâcibü'l-vücûd olması, iki varlığın bile vâcibü'l-vücûd olması mümkün değildir.[36]

33 el-Enbiyâ 21/22.
34 el-Mü'minûn 23/91.
35 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler* s. 228-229. Ayrıca bk. Hatice Kelpetin Arpaguş, "Kelime-i Tevhîd", *DİA*, XXV, 214-215.
36 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 231.

2.2. Allah-Âlem Münasebeti

Allah-âlem ilişkisi konusunda âlemin Allah'a olan ihtiyacını dile getirmekle başlayan Mustafa Sabri, âlemin hudûs ve kıdemi üzerindeki tartışmalara değinmekte, Maddiyyûnun âlem anlayışını ve vahdet-i vücûd düşüncesinin Allah-âlem algısını eleştirmekte, ayrıca Kant'ın âlemle ilgili görüşleri üzerinde bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.

2.2.1. Âlemin Allah'a Dayanması

Mustafa Sabri, âlemin varlığıyla onu var eden varlık arasındaki ilişkiyi incelerken, bir yandan âlemin kendi başına varlık kazanması düşüncesinin doğuracağı sıkıntılara temas etmiş, diğer yandan da aklın bu hususta yaklaşımına dair fikirlerini ortaya koymuştur.

Ona göre akıl sahibi bir kişi, bir varlığın illetsiz olarak mevcûd olamayacağını kavradığı gibi, Allah dışındaki hiçbir varlığın O olmadan varlık kazanamayacağını da idrâk eder. Âlemin, bir mûcide ihtiyaç duymadan bizatihi mevcûd olduğunu veya onun kendisinden önce kendisi gibi hâdis olan bir mûcide istinâden var olduğunu düşünmek, zihnî fıtrata yerleştirilmiş olan temel ilkelere zıt olup aklın kabul edebileceği bir şey değildir.

Kâinâtın başlangıcından itibaren vücûda gelen şeylerle ilgili olarak önceden yokluk tasavvurunun aklen muhal olmaması da Vâcibü'l-vücûd olan Allah dışındaki bütün mevcûdâtın mümkün kategorisinde olduğunu göstermektedir. Bu varlıkların bir mûcidi olmadığı farz edildiğinde, kâinâtın da mevcûd olmadığı düşüncesi belirecektir. Ancak herkesin müşâhedesiyle kâinâtın fiilen mevcudiyeti görülmektedir.

Böyle bir mevcûdu yok kabul etmek bir çelişkidir. Buradan hareketle âlemin mûcidsiz var olamayacağını ortaya koymak mümkündür.

"Âlemin kendi başına var olduğu ve tüm cüzleriyle de Vâcibü'l-vücûd olduğu" teziyle onun, bir mûcide ihtiyacı olmadığını söylemek de doğru değildir. Zira buna göre âlemin yokluğa muhatab olmaması gerekir. Ayrıca onun değişmekte, parçalanmayı kabul etmekte ve en azından cüzlere ihtiyaç duymakta olduğu bilinmektedir. Bu yüzden âlem, vâcibü'l-vücûd olamaz. O, kıdem veya vücûb değil, aksine hudûs ve imkân alâmetleri taşımaktadır. Akıl herhangi bir zarûret olmadıkça bir varlığın mûcidsiz şekilde var olabileceğini kabul etmez. Allah Teâlâ'nın dışındaki tüm mevcûdât bir mûcide ihtiyaç duyduğundan, bu mevcûdâtın mûcidinin; Vâcibü'l-vücûd olduğu kabul edilmektedir. Âlemdeki muhtelif mevcûdâta vâcibü'l-vücûdluk izafe etmektense, tek bir varlığa bunu izafe etmek akla daha yatkın ve daha kolaydır.[37] Âlemin vücûduna dayanak olabilecek böyle bir başlangıç mevcûd olmasa, ya her şeyin kendi kendine mevcûd olması, ya da kendiliğinden mevcûd olan hiçbir şeyin var olmaması gerekir. Akl-ı selîm ilk seçeneği tereddüdsüz bir şekilde reddeder. Zira kendi kendine mevcûd olmak; vâcibü'l-vücûdluğu yani var iken sonradan yok olmamayı, yok iken sonradan var olmamayı gerektirir. Her şeyin kendi kendine mevcûd olması ise her şeyin "vâcibü'l-vücûd" olması anlamına gelir. Bu durum, hem bâtıl hem de müşâhede olunan realiteye aykırı olduğu gibi; aklın da kolaylıkla idrâk edebileceği bir şey değildir. Vâcibü'l-vücûd oluş sadece diğer varlıklara dayanak oluşturmak açısından, yalnız bir mevcûd hakkında zaruri olarak kabul edilmiştir. Eğer varlık zincirleri için böyle bir varlığa dayanma ve onda son bulma ihtiyacı olmasaydı, o tek varlık için dahi kendiliğinden mevcudiyet kabul edilmezdi. Birden fazla varlık için böyle Vâcibü'l-vücûdluk tasavvuruna yönelik ise ne bir mecbûriyet ne de bir zarûret bulunduğundan bunu kabul etmek mümkün değildir.[38]

Âlemi, tabiatın ma'lûlü ve eseri olarak kabul etmek de bâtıldır. Bu düşüncenin, illetsiz meydana gelen âlem düşüncesinden bir farkı yoktur. Bu varsayıma yönelik olarak getirilebilecek her itiraz, bu düşünce için de getirilebilir. Öte yandan bu düşüncede tabiat, müsemmâsı olmayan bir "isim" şeklinde kullanılmaktadır. Bu isim, sânii olmadığı düşünülen âlemin sâniine bir isim olması kabîlinden türetilmiştir. Bu

37 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 112-115.
38 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 222.

da âlemin varlığını, vücûd sahibi olmayan bir fâile dayandırmaktan başka bir şey değildir. Yani kâinâtın mûcid bir fâile ihtiyacı olmadığını savunan mülhidler, âlemin kendiliğinden mevcûd olduğunu söylemekle düştükleri çelişkiden kurtulmak için, varlığı dahi olmayan ve "tabiat" diye isimlendirilen bir mûcidde karar kılmışlar ve bu düşünce o yolla gelişmiştir.[39] Aslında, "tabiat şöyle yapmıştır, böyle yapmıştır" diyen o Tabiatçılar da, eşyanın kendiliğinden oluşmadığını ve bir yapıcıya ihtiyaç duyduğunu itiraf durumunda kalmışlar, ancak ona uygun isim ve sıfatları vermekten kaçınarak şuursuz ve irâdesiz bir tabiata bağlanıp kalmışlardır. İnsanın hiçbir işi kendiliğinden oluvermediği halde kâinâtın; âlim, müdebbir ve muktedir bir yaratıcıya bağlı olmadan tüm ihtişâmıyla kendiliğinden var oluverdiğini düşünmek, ilim ve hikmeti aşan muntazam ve programlı bir tesâdüfe inanmak anlamına gelir. Bu, hiç de akla uyan bir düşünce değildir.[40]

Mevcûdâttan mürekkeb bir yapı olan âlem, tüm cüzleri ve cüzlerin oluşturduğu küllî varlığıyla zorunlu değildir. Onun ilk başta mevcut olmaması da, şu anda kendisine yokluk gelip sanki daha önce hiç yokmuş gibi olması da aklen mümkündür. Burada "Âlemin varlığı göz önündeyken nasıl olur da âlem mevcûd olmayabilirdi veya var olduktan sonra yok olabilir[di]? gibi bir hüküm verilebilmektedir?" şeklinde bir itiraz yapılamaz. Zira bir faraziye olarak, başlangıcı ve sonu itibariyle âlemin mümkün olup olmadığı sorgulandıktan sonra bunun, hiçbir aklî muhaliyet doğurmadan mümkün olduğunu söylemek zor değildir. Âlemin ezelîliği ve ebedîliğine inanan kimse, "onun olmaması şu şu noktalardan muhaldir" şeklinde bir kısım ihtimaller sıralayamaz. Bu şekilde mevcûd olmaması mümkün olan hiçbir mevcûdun varlığı zaruri olamaz. O, vücûd ve varlıktan ayrılabilir. Halbuki onun vücûdu zaruri olsa, varlığın (vücûdun) ondan ayrılmaması gerekir. Buna göre bir şeyin varlığı zaruri olmayınca, o şey var olmak için vücûduna illet olacak başka bir mevcûdun varlığına ihtiyaç duyar. Zira onun varlığı, zâtından değildir. Böyle düşünülmemesi durumunda "tercih bilâ müreccih" meydana gelir, bu ise muhaldir. Aklı ikna edecek metod, bu âlemin varlığının kendi cinsinden olmayan başka bir mevcûdun

39 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 115.

40 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 222. Mustafa Sabri'nin Tabiatçılar kavramına yüklediği mâna ile bu kavramı aynen kullanan Gazzâlî'nin yaklaşımı arasında bir mukayese için bk. Gazzâlî, *Hakikate Giden Yol [el-Munkız mine'd-dalâl]* (trc. Ali Kaya), İstanbul: Semerkand Yayın, 2011, 8. Basım, s. 61-64.

varlığına ihtiyaç duymasına, varlığı zaruri olmadığından onun varlık sahasına çıkmasını onun var olmasını tercih eden bir illetle vukû bulmasına dayanır.[41]

Âlemdeki her mevcûd, ya bir mûcide ihtiyaç duymadan kendiliğinden veya onun bir mûcidi o mûcidinin de başka bir mûcidi şeklindeki bir teselsül üzerinden var olacak; ya da kendisi bir mûcide ihtiyaç duymayan bir mûcid tarafından var edilecektir. Bir mûcide ihtiyaç duymayan şey, vâcibü'l-vücûd olmalı ve yokluğu kabul etmemelidir. Halbuki madde ve sûretten oluşmuş tüm cüzleriyle birlikte âlemin yokluğunu kabul etmeye mâni bir durum olmadığı için âlem, vâcibü'l-vücûd olamaz. Böyle olmadığı halde onun varlığını kendiliğinden var olmasına bağlamak, tenâkuz içeren "tercih bilâ müreccih" durumuna sebep olur. Bu yüzden de birinci seçenek bâtıldır. İkinci ihtimal ise mantıken bâtıl olan teselsülü gerektireceğinden o da doğru olamaz. Dolayısıyla geçerli sebep olarak geriye sadece üçüncü şık kalır. Buna göre âlem varlığını, vücûdu zorunlu olan bir varlığa bağlı olarak kazanmıştır.[42] Mustafa Sabri, âlemin varlık kazanması yönünde bir tercihte bulunan varlığın (müreccihin) var olmak için başka bir mevcûdun varlığına ihtiyaç duymaması gerektiğini belirtmektedir. Zira bir muhtacın başka bir muhtaca dayanması akla ve mantığa aykırıdır. Bu en yüce mevcûd olan varlık, bir müreccihten müstağnîdir. Akıl, gözle görülmese de O'nun varlığına hükmetmek mecburiyetindedir. Hatta akıl buna, mahsûsât alanına giren şeylerden bile daha kuvvetli şekilde hükmeder. Zira onlar da varlıklarını, O'na borçludur. Mümkünün varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa geçişi hiçbir aklî muhallik oluşturmazken, Vâcibu'l-vücûd varlık olmaksızın mevcûd âlemin varlık alanına çıkması bir tenâkuz doğurur.[43]

Varlığı ve yokluğu eşit olup yok farz edilmesinden aklî bir muhallik doğmayan âlemin varlık kazanması hususundaki ihtiyacı bilinmekte-

41 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 158-161. Mustafa Sabri'ye göre âlemin, kendi kendisinin varlık ve nizâm sebebi olması mümkün değildir. Aksi bir düşüncede bir şeyin var olmadan önce mevcûd olması gibi bir durum oluşur. Bu ise bir çelişki doğuracağından ötürü muhaldir. Mevcud olması (var edilmesi) da göstermektedir ki âlem, varlık yanında yokluğu da kabul eder. Böyle hem varlık hem de yokluğu kabul etmesi itibariyle âlem, bir mûcid olmadan var olamaz. Varlığı müşâhede edilmesine rağmen âlemin bu varlığı zaruri değilken, müşâhede edilmediği halde onu var edenin varlığı zaruridir. Buna da mahsûs âlemin mevcudiyeti şâhidlik etmektedir, bk. *a.g.e.*, II, 425-426.

42 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 338.

43 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 161-162.

dir. Böyle mümkün durumunda olan şeyler, sadece kendisinin varlığını yokluğuna tercih edecek bir mevcûd tarafından var edilebilir. Âlemin mûcidi olan Allah'ın mâhiyeti ise bilinemez. Sadece varlığın O'nun zâtının gereği olduğu ve yokluğun kendisi hakkında muhal olduğu bilinebilir. İşte âlemin var edicisini ispatlarken teselsülü ortadan kaldırabilmek adına, kim olursa olsun O'nun böyle bir var edici olması zaruridir. Bu durum tesbitiyle, Allah'ın zâtını tayin gibi bir yanlışa düşülmemektedir. Sadece ulûhiyet, böyle varlığı kendi zâtından kaynaklanan bir varlığa hasredilmektedir. "Böyle sıfata sahip bir varlık yoktur" şeklindeki muhtemel bir itiraza karşılık olarak ise şunları söylemek mümkündür: Eğer böyle bir varlık olmasaydı, âlem mevcûd olmazdı. Âlem, zorunlu olmadan var olduğuna göre; bu işin varlığı zorunlu, yokluğu muhal bir varlıkla çözülmesi zaruridir.[44] Burada (Spencer'ın sorduğu gibi) "Allah'ı kim var etti?" şeklinde bir soru sorulamaz. Zira "evveline yokluk sirâyet etmediği için O, zâten mevcûd idi." "Mûcidi kim?" gibi bir soru, sadece yokluktan varlığa geçen şeyler hakkında geçerli olur. Diğer taraftan mevcûdun var edilmesi, "hâsılı tahsîl" kabilinden olup tenâkuz içerdiği için bunun tasavvuru imkânsızdır.[45]

Allah mevcûd olmadığı halde bir mümkinât âlemi olan bu kâinâtın var olması bir tenâkuz doğuracağından isbât-ı vâcib, varlığı ve yokluğu vâcib olmayan bu âlemin, varlığı vâcib olan Zât'ın varlığına olan ihtiyacını ortaya koymak için getirilmiştir. Âlemin yokluktan varlığa, varlıktan yokluğa geçişi, bu geçişi tercih eden bir başka varlığın tesirine bağlı olup kendiliğinden oluşmaz. Kendiliğinden var olma pozisyonu olmayan âlemin mevcûd olması, hem onun varlığını tercih edecek başka bir varlığa ihtiyacını hem de âlem cinsinden olmayan bir başka varlığın mevcudiyetini ortaya koymaktadır. Eğer bu varlığın da varlığı, bir başka sebebin varlığına ihtiyaç duyarsa, tenâkuz doğuran teselsül gerekir. Şayet âlem bu varlığa muhtaç olmadan var olursa bu durumda da "tercih bilâ müreccih" durumu oluşur ki, bu da mantıkî bir tenâkuz doğurur. Bu anlamda isbât-ı vâcib, iki cihetten de tenâkuz kanunu üzerine şekillenmektedir.[46] Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığına inananlar, iki muhale düşmekten korunmaktadır. Birincisi, varlığı da yokluğu da mümkün olan bir âlemde tercih bilâ

44 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 338-339.
45 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 125.
46 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 121-122.

müreccihin muhaliyeti; ikincisi ise ma'lûlü gibi vâcib değil de mümkün olan illet ve onun illetinin illetinde teselsülün lüzûmunun muhaliyetidir. Buna göre, diğer mevcudâttan farklı olarak bir illete muhtaç olmayan, tek olan bir varlığın varlığına hiçbir şüpheye düşmeksizin inanmak gerekir.[47]

Allah'ın varlığı meselesi, mutlak bir şekilde O'nun varlığının vâcibü'l-vücûd olup diğer mevcûdâtın asla vücûb mertebesine çıkamaması üzerine kuruludur.[48] Allah'ın varlığı gibi katiyyet ifade etmesi ve mutlak hakikate dayanması gereken bir meselede Hegel'in tenâkuz (çelişmezlik ilkesi[49]) ya da muhaliyet (imtinâ'[50]) kanununu inkar eden görüşüyle, Kant'ın mutlak hakikati inkar etmese de âlemin varlığını insanların idrâkine bağlayan görüşü, Allah'ın varlığının zorunlu olarak ortaya konulması hususunda birtakım sıkıntılar doğurmaktadır. Mevcûdun vücûb ve imkân; ma'dûmun muhal ve mümkün şeklinde iki derecesi olmasına rağmen, bu iki filozofa göre vâcib veya muhal gibi bir kavram yoktur. Onlar her şeyi mümkün kategorisinde görmekte, zihin dünyalarını istila eden şüphelerinden ötürü mevcûd ile ma'dûm arasında bile doğru dürüst bir fark belirlememekte, bir hususta yakîniyet oluşmuş olsa da bunu, zarûret ifade etmeyen bir yakîn olarak değerlendirmektedirler. Âlemin varlığı için bir zarûret yoktur. O, mümkün ve mevcûd kategorisindedir. Her ne kadar Allah'ın iradesinin akabinde âlemin varlığı zaruri ve vâcib bir duruma gelirse de o vücûb, ulemânın da ifade ettiği üzere "vücûb bi'l-ğayr" şeklindedir. Allah'ın varlığı ise, zâtından dolayı zorunludur.[51]

47 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 124.

48 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 128.

49 Çelişmezlik ilkesi; "bir önermenin hem doğru hem yanlış olamaması" anlamını ifade eder, bk. Cemal Yıldırım, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, s. 137. Klasik mantıkçıların en önemli ilkelerinden biri olan çelişmezlik ilkesi Hegel'e göre varlık alanında söz konusu değildir, aksine oluş halinde bulunan varlıkta bir çelişme bulunmaktadır, bk. Necati Öner, *Bilginin Serüveni*, s. 34.

50 İmtinâ' veya muhal, konunun özü itibariyle yokluğunu gerektirmesi anlamında kullanılır, bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 230; İlyas Üzüm, "Hüküm", *DİA*, XVIII, 466.

51 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 130. Mustafa Sabri'ye göre, şâyet eski mantığın en temel kanunlarından olan bu kanun ortadan kalkar ve Hegel'in savunduğu gibi tenâkuzun da caiz olacağı kabul edilirse, dünyada muhal diye bir şey kalmaz. Bu durumda matematik de dâhil olmak üzere, tüm ilimler izâfî (nisbî) olur. Böylece mutlak hakikat peşine düşmeksizin iki ihtimale de kâni olabilen, hakikati yanlış, yanlışı hakikat gören bir anlayışa gidilir. Bu tür sonuçlar doğurabilecek böyle bir görüş ise kabul edilemez, bk. *a.g.e.*, II, 122-123.

2.2.2. Âlemin İmkân, Hudûs ve Kıdemi Üzerindeki Tartışmalara Bakışı

Mustafa Sabri, âlemin hudûs ve kıdemi üzerindeki tartışmalara değinirken bunu, filozofların düştükleri yanlışlar ve kelâmcıların ulaştıkları doğrular üzerinden ortaya koyar. O, filozofların yanı sıra, âlemde geçmişe dönük bir teselsül zincirininin var olabileceğini savunan Elmalılı Hamdi Efendi'yi de eleştirir.

"Muhtaç olanın, imkânından mı yoksa hudûsünden mi bahsedilmesi gerekir?" sorusuna o, "muhtacın illete niçin ihtiyaç duyduğuna bakmak gerekir" şeklinde cevap verir. Ona göre, ma'dûmu da mevcûdu da kapsayan mümkün, ma'dûm olduğu süre içerisinde illete ihtiyaç duymayacak, ancak varlık kazanmak ve bunu sürdürmek için mutlak bir illete ihtiyaç duyacaktır. Buna göre mümkün, başlangıç ve devamlılık (bekâ) açısından öncelikle vücûda muhtaçtır. Buna göre mümkünün imkânına değil, hudûsüne ihtiyaç vardır. Âlemin varlığını, Allah'a dayandırıyor olmalarına rağmen filozoflar, mümkünün hudûsünü değil de imkânını savunduklarından, âlemin kıdemini savunmakta bir beis görmemişlerdir. Diğer yandan Allah'ın sıfatlarının kıdemi ve imkânı yanında bu sıfatların Allah'tan zorunlu olarak sudûr ettiğini savunan bazı mütekellim ulemâ da yanlış bir düşünceyi savunmuşlardır. Zira Allah, sıfatlarının fâili olsa bu, kendisindeki ilim ve kudret gibi sıfatlarının etkisiyle olacaktır. Bu durumda ise (bazı) sıfatların, varlıklarından önce var olması gibi bir durum ortaya çıkacaktır.

Allah'ın sıfatları, O'nun zâtının ayn'ı olmayınca "zât-sıfat ayrılığı" caiz olmayacağı için, onlar O'nun zâtının gayrı da olmaz.[52] Buna göre de sıfatların vücûbiyet açısından Zât'a tâbi olması gerekir. Bu noktada muhakkik kelâmcılar, Allah'ın sıfatlarının illete muhtaç olan dış dünyadaki mevcûdat gibi olmadığını, bu sıfatların O'nun zâtı'na eklenen (zâid) itibarî durumlar olduğunu belirtmişler, buna göre örneğin ilim sıfatının Zât ile ma'lûm arasındaki husûsî bir taalluktan ibaret olduğu şeklinde açıklamalar yapmışlardır. Sonuç itibariyle sıfatın mevsûfa olan ihtiyacı, bir hâdisin mûcid bir fâile duyduğu ihtiyaç gibi değerlendirilmez. Bu yüzden mûcid bir illete muhtaç olanın, hemen imkânı gerekmez. Dolayısıyla her muhtaç, mümkün kategorisinde değildir.

52 Mustafa Sabri'nin burada Allah'ın zât ve sıfatları arasındaki ilişkiyi tayin hususunda kullandığı ifadelerin bir benzeri için bk. Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâid*, s. 4.

Yani her mümkün, var olmak için bir mûcide ihtiyaç duysa da her muhtaç, var olmak için bir mûcide ihtiyaç duymaz. Zira mümkün olarak mevcûd olan, sadece hâdis olur. Buna göre "mümkün, hâdis gibi illete muhtaçtır" sözü kabul edilemez. Mümkinin illete ihtiyacı imkân dairesine girmek için değil hâdis varlık olmak içindir. Bu yüzden de ma'dûm mümkün de kadîm mümkün de (kadîm mümkün olmazsa da sadece onlara itiraz sadedinde farzedildiğinde) bir illete muhtaç olmaz. Zira bir şeyin hem illete muhtaç olması, hem de illetin etkinliğine mâni olan kadîm olması birbirine zıddır.[53]

Mümkün kategorisinde iken varlık kazanan şeyin kendisini var edecek bir fâile ihtiyaç duyması, ezelî imkân açısından değil, onun hudûsiyeti açısından tasavvur edilir. Onun varlığı (imkânı gibi) kadîm olursa, bu durumda o, var olmak için bir illete ihtiyaç duymaz. Zira kadîm, zâten "kendisine illet tesir etmeyen şey" demektir. Binâenaleyh kadîm bir mümkün olmaz. Zâten filozoflara göre de kadîm olmayan mümkinât, sadece var edilirken illete ihtiyaç duyar. "Anka Kuşu" gibi ebediyyen mevcûd olmayacak bir şey, asla illete ihtiyaç duymaz. Buradan da illete ihtiyacın ezelî imkân dairesinde değil, hâdis varlık etrafında cereyan ettiği sonucu ortaya çıkar. Batılı filozoflar da illet-i gâiyyeden söz ederken onun hakkında "her mümkünün illeti vardır" şeklinde değil; "her hâdisin illeti vardır" şeklinde bir ifade kullanarak, mütekellimînin görüşüne muvafakat etmiş ve doğru bir yol izlemişlerdir.

Kadîmin tarifinde geçen "başlangıcı olmama", kendisine bir fâil ya da illetin tesirde bulunmasına imkân vermez. Böyle bir şey mümkün olursa "hâsılı tahsîl" gerçekleşir. Bu mantık çerçevesinde âlem, hem mümkün hem de kadîm olamaz. Burada "âlemin kıdemi savunulurken, âlemin varlık illeti olan Allah'ın kadîm olması ve ma'lûlün, varlığı tam olan illetinden geri kalmaması düşüncesinden hareket edilmiştir" şeklinde gelebilecek bir itiraza ise şöyle cevap vermek mümkündür: Şayet Allah'ın varlığı, aksi bir ihtimal olmaksızın (varlıkları birbirinden ayrılmayacak şekilde) âlemin varlığını gerektiriyorsa ve O, bu âlemin varlığından ayrılmayı, ondan önce olmayı istese dahi bunu yapamıyorsa, hatta bu ayrılmayı dilemeye bile imkânı yoksa, O'nun âlemin varlığındaki tesiri ile güneşin aydınlatma, ateşin yakmadaki tesiri arasında herhangi bir fark yoktur. Mustafa Sabri'ye göre başlan-

53 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 347-348.

gıçta onlar -güyâ- Allah ile âlemin arasını ayırmakta ve âleme kudret ve ihtiyâr vermezken O'na bunları vermektedirler. Sonrasında ise söz konusu ihtiyarı, O'nun fiili daima dilediği, hatta dilemesinin zorunlu olduğu, dilememe imkânının olmadığı, bir fiili dâima diler ve dâima yapar iken, güneşin aydınlatmaktan geri kalmadığı gibi, o fiili yapmaktan da kendisinin geri kalmadığı şeklinde yorumlamaktadırlar. Kudret sıfatını ise taşıdığı niteliklerinden uzaklaştırarak "O, dilerse yapar, dilerse yapmaz" şeklinde değil, "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" şeklindeki bir yaklaşımla anlamaktadırlar.[54]

Eş'arîler, nasıl insanın irâdesinde mecbûr olduğunu düşünüyorlarsa, filozoflar da Allah'ın, irâdesinde mecbûr olduğunu düşünmektedirler. Onlar, O'nun yaptığı şeyin dışında bir şeyi dileme imkânı bulunmadığını savunmaktadırlar. İnsan bile dilediğini yapıp dilediğini terk ederken filozoflara göre, Allah'ın böyle bir terk imkânı dahi yoktur. Buna göre, onların, "Allah fiilinde de mecbûrdur" şeklinde bir yargıda bulunduklarını söylemek, uç bir yorum olmayacaktır. Onların "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" şeklinde tespit ettikleri ihtiyâr anlayışı, ihtiyâr kalıbındaki ızdırâr dayatmasından başka bir şey değildir. Onlar lafzın mefhumlarını darmadağın etmişlerdir. Öte yandan onlar "dilediğini yapar" derken "yaptığını diler" şeklinde bir mâna kastederek bâtıl bir devr anlayışına da düşmüşlerdir.

Filozofların ve onların takipçilerinin benimsedikleri ihtiyâr görüşünü çürüten çeşitli âyetlerden örnekler vermek mümkündür. Şayet Allah'ın onların tasavvur ettiği gibi sadece yaptığını yapan, dilediğinin dışında hiçbir şeye kudreti yetmeyen ve yaptığını terk etmeye kâdir olmayan bir varlık olduğu kabul edilirse, bu durumda O, pek çok âyette yalancı durumuna düşer. Böyle bir şey olamayacağına göre onlar yanlış bir görüşü savunmaktadır.[55]

Mustafa Sabri'ye göre, filozoflar Allah'ın kudret ve irâde sıfatlarının içini boşaltmışlar, kudretin tazammun ettiği ihtiyârı ızdırârî hale getirip kudreti acze dönüştürmüşler, bu sıfatın içinde barındırdığı "tercih" anlamını boşa çıkararak irâdeyi de gerçek anlamından uzaklaştırmışlardır. Zira onlar, bir fiilin "terk" ihtimali olmaksızın doğru-

54 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 350-351. Gazzâlî de filozofların ilgili sudûr görüşünün Allah'ın irade sıfatını ortadan kaldırdığını en azından böylesi bir durumda iradeyi gerektirecek bir pozisyonun bulunmadığını savunur, bk. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 261.

55 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 353-354.

dan taayyün ettiğini savunmuşlardır. Halbuki taayyün eden bir şeyde tercihten söz edilemez. Bu düşünceleriyle onlar, Allah'ın irâdesini ilmine döndürmek sûretiyle bu sıfatı "en mükemmel nizâmı bilme" haline dönüştürmüşlerdir. "Allah'ın sıfatları zâtının ayn'ıdır" dedikleri için onlar hakkında, "O'nun ilim, kudret, irâde ve diğer tüm sıfatlarını inkar etmişlerdir" gibi bir iddia ileri sürülemezse de; Allah'ın fiilini anlamaya çalışırken tefrîte düştükleri için o ilâhî kudret ve irâdeyi bu uğurda feda ettiklerini söylemek mümkündür. Onlar bu düşünceleriyle Allah'ın fiillerini, âdeta ihtiyârı olmayıp muzdar olan tabiatın fiillerine benzetmişlerdir. Mütekellimîn ise Allah'ın hiçbir sıfat ve fiilini asla feda etmemiştir.

Allah'ın fiilleri meselesinde kelâmcılar ile filozoflar arasında bir fark daha vardır. Felâsife, Allah'ın fiili ile mefûlünün, kendisinden ayrılmayacak tarzda O'nun varlığına bitişik olduğunu savunurlar. Zira onlara göre Allah'ın zâtı, ilk mahlûk için illettir. İlletler de varlık itibariyle ma'lûllerine bitişiktir. Ma'lûller zihnî tertib dışında, illetten geri kalmazlar. Dolayısıyla vücûd itibariyle illet ile ma'lûl arasında bir eş zamanlılık söz konusudur. Onlara göre böyle düşünülmezse, illet ma'lûlünü gerektiremez. Bu durumda da illet farz edilen şeyin, en azından tam bir illet olmaması söz konusu olur. Nitekim filozofları, Allah'ın varlığı ile âlemin varlığının eşit olduğu ve ikisinin de bir başlangıcının olmadığı şeklindeki anlayışa sürükleyen sebep de bu düşünce tarzıdır. Halbuki kelâmcılara göre âlem hâdistir. Allah'ın zâtı, âlemin illeti değildir. Âlemin varlığının, Allah'ın varlığından sonraya kalması mümkündür. Nitekim fiilî olarak da var edilmesi istenene kadar âlem, O'nun zâtından sonraya kalmıştır. Buna göre de Allah'ın zâtı değil irâdesi, âlemin varlığının illetidir. Filozoflar kendi görüşlerini temellendirirken, çok feyz sahibi olan varlığın cömertliğinden ve bu feyzin kemâle ulaşmasından bahsetmektedirler. Ancak onların bu cömertliğin (cûd), niçin tıpkı tabiatın bir fiili gibi bir kudret ve ihtiyâr olmaksızın O'ndan sudûr ettiğini savunduklarını anlamak zordur.[56]

"Allah'ın maddeyi yaratmadığı, ancak ona sûret vererek eşyayı ondan yarattığı, Allah'ın maddeyle olan ilişkisinin (bir nevi) inşaatçının taş ve ağaçla olan ilişkisine benzediği" şeklindeki düşünceyi ise şöyle cevaplandırmak mümkündür: Öncelikle maddenin sûret, sûretin de maddeden ayrılmayacağı göz önüne alındığında bu görüş, sûretin de

56 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 373-375.

yaratılmadığı gibi bir anlamı içinde barındırır. Hâdis, "yok iken var olan şey" mânasındadır. Şayet hâdisin öncesinde bir madde var ve o madde de hâdisin varlığıyla yokluktan varlığa geçiyor ise, bu durumda o maddenin hâdisin varlık kazanmadan önceki halinde yok, var olduktan sonraki halinde (hâdisin kendisi değil hâdiste etkin olan o maddenin) var olması lâzım gelir. Bu durum ise mantıken çelişki olan açık bir hulf oluşturur. Kadîm, öncesine yokluk sebkat etmeyen şey iken, bu ortaya çıkan durumda hadis varlıkla yokluktan varlığa geçen hâdisteki o maddenin evvelinde yokluk tasavvur edilebilme pozisyonunun ortaya çıkması da ikinci bir hulfe neden olur.

Hâdisin hudûsü sırasında, öncesinde bulunan bir maddeye muhtaç olduğu, yani muhdes olan âlemin sadece kendinden önceki bir maddenin bulunmasıyla hâdis olabildiği şeklindeki görüş kabul edilemez. Bu görüşü savunanlar, sanki inşaatçıya bir binayı nasıl yapması gerektiğini anlatıyorlarmış gibi, Allah'a eşyayı yaratmadan önce onu hangi unsurlarla nasıl yaratması gerektiğini öğretmeye kalkmaktadırlar. Bu, kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid'in en tipik örneklerinden biridir. Allah'ın bu şekilde beşerle kıyas edilmesi mümkün değildir. Bir şey yaratmamış olan beşerin, yaratmanın nasıl olacağını tarif etme ve kendisinin yaptığı bir şeyi Allah'ın yaratmasına kıyâs etme hakkı yoktur. Öte yandan Allah'ın cisimleri yaratmak için maddeye muhtaç olduğunu, maddenin Allah'a değil de O'nun yarattığı sûrete ihtiyaç duyduğunu söyleyebilmek için ona nasıl bir konum biçilmektedir? Maddeye bu rolü vermek için ona kıdem sıfatı izafe edilemez. Filozoflar, âlemde madde dışında kadîm bir varlık olmasa bile, maddenin kadîm varlığın ispatı için yeterli donanımı sağladığı, onun Allah'ın veya herhangi bir var edicinin var etmesiyle oluşmayıp bilakis tüm mevcudâtın kendisinden varlık kazandığı şeklindeki bir anlayışa sahiptir. Onlar, yaratılmadığı için hem maddenin hem de ona tâbi olan sûretin kadîm olduğunu düşünmektedir.[57]

Madde kadîm ise, Allah'ın fiiliyle oluşmamışsa ve de herhangi bir illetin ma'lûlü değilse, onun "vâcib" (zorunlu) bir varlık olması gerekir. Ancak onun bu durumu ile sûrete ihtiyaç duyması bir tezad oluşturur. Nitekim Batılı bilginler de son zamanlarda maddeye "zevâle elverişli bir şey" gözüyle bakmaya başlamışlardır. Ulûhiyet mertebesine kadar çıkartılan maddenin düşüşüyle kadîm felsefe de gözden düşmüştür.

57 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 376-377.

Artık Batlamyus astronomisini savunan, gök cisimlerinin kıdemine inanan hiç kimsenin kalmadığı bir dönemde, maddiyyûnun eteğine yapışanların dışındakiler âlemin tüm unsurlarıyla hâdis olduğundan bir şüphe duymamaktadır. Sayısı ne kadar çok olursa olsun, geçmişteki varlıkları ne kadar geriye giderse gitsin fezâda akıp giden cisimlerin hiçbiri ezelden mevcûd olmayıp bunların tamamı bir başlangıç noktasına sahip bulunmaktadır.[58]

Mustafa Sabri, bazı zevâtın teselsül ile ilgili görüşlerine yönelik eleştirilerde de bulunmuştur. Ona göre, teselsülün butlânını kabul etmediği ve bunu bir vehim olarak nitelendirdiği için Muhammed Abduh yanlış yoldadır. Aklî ilimlerde sabit olan hususların neredeyse yarısı "teselsülün butlânı" ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke ortadan kalkarsa, bu yolla kanıtlananlar da zâyi olup gideceğinden, hiç kimsenin bu meseleler hakkında bu derece lüzumsuz bir cüretle konuşmaması gerekir. Öte yandan *Ümmü'l-berâhîn* adlı eserinde, içinde burhân-ı tatbîk'in[59] de bulunduğu bazı aklî delilleri tam anlamıyla tatminkar bulmaması sebebiyle Abdülhay Leknevî de (ö.1304/1886) başka bir yanlış içerisindedir.[60] Leknevî söz konusu burhânları yeterli görmüyorsa, ne diye bunları toplayan bir eser yazmaya girişmiş, hem ken-

58 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 378-379.

59 Burhân-ı tatbîk; farazî olarak düşünülen iki ma'lûl zincirini çakıştırarak teselsülü iptal etmeye çalışan delildir. Buna göre, son eserden başlayarak sonsuz şekilde geriye doğru giden illet-ma'lûl zinciri ile son esere nisbetle örneğin beş kademe yukarıdan başlayan sonsuz bir silsile düşünülür. Bu iki ma'lûl silsilesi bize doğru olan başlangıç noktalarından birbiriyle çakıştırılır. Birinci silsilenin birinci, ikinci ve diğer halkaları, diğer silsilenin birinci, ikinci ve diğer halkalarıyla karşı karşıya gelecektir. Bu durumda bize göre başlangıç noktasındaki silsileyle beş kademe yukarıdan başlayan silsilenin halkaları arasında tam bir uygunluk olacak, yani iki silsilenin her bir halkası diğerininki ile aynı olacak; bu takdirde ise kül cüze eşit olacak -ki bu muhaldir- veya eksik silsile sona ererken diğer silsile dört kademe daha fazla gelecektir. Sonlu bir kemiyetten belirli miktarda fazla olan da sonludur. Dolayısıyla sonsuz bir silsile ihtimali yoktur. Geniş açıklama için bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 51-52.

60 Mustafa Sabri'nin Abdülhay Leknevî'ye *Ümmü'l-berâhin* adıyla atfettiği ilgili kitap *el-Kelâmü'l-metîn fî tahrîri'l-berâhîn* adıyla bilinmekte olup bu eser bir risâle tarzında yazılmış ve Mahmûd el-Cunfûrî'nin *eş-Şemsü'l-bâziğa* adlı eserinin sonuna zeyl olarak eklenmiştir. Mustafa Sabri'nin Leknevî'den alıntı yaparak onun burhân-ı tatbîk burhân-ı süllemî ve burhân-ı türsî delillerini zayıf gördüğüne yönelik ifadelerinin kaynağı için bk. Mahmûd el-Cunfûrî, *eş-Şemsü'l-bâziğa* içerisinde yer alan Abdülhay el-Leknevî, *el-Kelâmü'l-metîn fî tahrîri'l-berâhîn*, s. 201.

di nefesini hem okuyucuların vaktini zâyi etmiştir? Ancak Abduh'un teselsülün butlânını kabul etmeme noktasındaki tavrı ile Leknevî'nin burhânlara yönelik olarak ortaya koyduğu şüpheci tavrını aynı kefeye koymak yanlış olur. Bu noktada filozoflarla mütekellimînin isbât-ı vâcibi kendisi üzerine kurdukları teselsülün butlânı ilkesini inkar eden Abduh daha büyük bir yanlış içerisine düşmüş,[61] bu ilkenin önemini tam olarak anlamamıştır.[62]

Mustafa Sabri, Muhammed Abduh'u "teselsülün imkânı" düşüncesini savunmakla itham ederken onun Cemaleddîn el-Efgânî ile kaleme aldıkları *et-Ta'lîkât alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-Akâidi'l-Adûdiyye* adlı eserine atıfta bulunmakta ve bu eserinden alıntılar yapmaktadır.[63] Söz konusu eserin kimi yazarlar (Muhammed Imâra gibi) tarafından Abduh'a ait olmadığı iddia ediliyorsa da bu eserin ona aidiyeti hususunda ciddi bir itirazın gelmemesi ve eserin tahkikli bir şekilde neşredilmesi eserin ona aidiyetini ispat etmektedir.[64] Mustafa Sabri'ye göre mütekelimînin icmâ ettiği teselsülün butlânı hususunda Muhammed Abduh, kendi hevâsına uygun bir yol takip edip ulemânın görüşlerini küçümsemiştir. Abduh, burhân-ı tezâyüf ve tatbîk gibi burhânları bir vehim olarak görmüşse de asıl vehim onun da kabul ettiği teselsülün imkânıdır. Abduh, Allah'ın varlığını ispat için tercih bilâ müreccihin butlânına yapışmıştır. İsbât-ı vâcib için bu husus da gerekli ise de, iş teselsülün butlânı ilkesini ortaya koymadan amacına ulaşmaz.[65] Abduh, muhtemelen, yakın dönemlerin en büyük Batılı filozofu Kant'ın teselsülün muhal oluşunu inkar etmesine bakarak aynı inkar yoluna gitmiştir. Teselsülün butlânının inkar edilmesi halinde düşülecek tenâkuzu ne Kant ne de Abduh görebilmiştir.[66] Mustafa Sabri'ye göre

61 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 384-385.

62 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 128.

63 Mustafa Sabri'nin Abduh'tan yaptığı alıntıların ilgili kaynağı için bk. Cemaleddîn el-Hüseynî el-Efgânî, Muhammed Abduh, *et-Ta'lîkât alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-Akâidi'l-Adûdiyye* (haz. Hâdî Hüsrevşâhî), Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, 2002, s. 217.

64 Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VII/2, 2003, s. 268-269. İslam Ansiklopedisine Abduh maddesini yazan M.Sait Özervarlı ise, bu eserin Abduh'a mı Efgânî'ye mi ait olduğu hususunda tartışmaların olduğuna işaret ettikten sonra bunun Abduh'un Efgânî'den aldığı dersler esnasında tuttuğu notlardan oluşmuş olması ihtimaline ağırlık vermektedir, bk. M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX, 486.

65 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 229-230.

66 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 298-299.

teselsülün butlânı meselesini Muhammed Abduh anlamadığı gibi, Kant'ın Allah'ın varlığına dair ortaya konulan mâlum delilleri eleştirmesi esnasında kullandığı dile bakılacak olursa bu konuyu o da tam olarak anlamamıştır.[67]

İsbât-ı vâcib, teselsül ve tercih bilâ müreccih'in butlânı üzerine şekillendiğinden Abduh'un zannettiği gibi sadece ikincisinin butlânını ortaya koymak yeterli değildir. İsbât-ı vâcib için ikisinin de iptâli zarûrîdir. Birincisinin iptali, O'nun vücûbunu (zorunluluğunu); ikincisinin iptali ise O'nun vücûdunu (varlığını) ispat için gereklidir. Birincinin iptali, oradaki fâilin Allah yani Vâcibü'l-vücûd olduğunu ortaya koymak; ikincinin iptali ise kâinâtın bir fâili olduğunu ispat etmek amacı güder. Her ne kadar teselsülün butlânını ortaya koyan burhânlar hakkında ulemâ arasında bazı ihtilâflar olsa da, Abduh'a gelinceye kadar "teselsül gerekse ne olacak" diyen hiçbir ilim ve akıl sahibi ortaya çıkmamıştır. Herkes bunun muhal oluşuna ikna olup aksi yöndeki iddiasından vazgeçmiş, teselsülün iptali için bir kısım burhânlar daha ortaya koymuştur. Ona yönelik bir itiraz vukû bulunca derhal diğer burhânlara başvurulmuş ve bu konuda bıkıp usanmadan elliden fazla burhân serdedilmiştir. Anlaşılmasında bazı zorluklar olsa da ortaya konulan bu burhânlar, akıl sahiplerinin teselsülün butlânına aklın gereği olarak ikna olduklarını gösterir. Abduh dışında hiçbir âlim ya da akıl sahibi bir zât, teselsülün butlânını inkar ederek; "filozofların maddenin kıdemi konusunda serdettikleri delilde ortaya koydukları teselsül şıkkı muhtemeldir ve iptal edilememiştir" gibi bir söz söylememiştir. İlim ve akıl erbâbına göre teselsülün butlânı apaçık bir hakikattir.[68]

Mustafa Sabri, âlemin kıdemi üzerindeki tartışmalarda "âlemde teselsül zincirine onay veren" Elmalılı Hamdi Efendi'nin düşünceleri üzerinde de fikir beyan eder. Ona göre Elmalılı Hamdi Efendi, küllînin, hâriçte sadece cüziyyâtı zımnında var olacağını, dolayısıyla kadîmin nev'i üzerine ıtlâkının kabul edilemeyeceğini, işin cüziyyât üzerinden ortaya konulabileceğini, bu noktada cüziyyâtın tümüyle hâdis olup onların yok iken yaratıldıklarını söylemiştir. Ayrıca o, bu görüşüne Allah'ın kıdemi seviyesindeki bir sonsuzluk anlamında olmasa da âlemin de geçmişe dönük bir sonsuzluğunun bulunduğunu ilave etmiştir. Ayrıca her ikisinin de sonsuz olduğunu iddia ettiği

67 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 194.
68 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 386-389.

Allah'ın mâlûmâtı ile makdûrâtını örnek vererek birincisinin ikincisinden daha geniş olduğunu söylemiş ve böylece "Allah'ın kıdemi seviyesinde değilse de âlemin de bir sonsuzluğu vardır" şeklindeki düşüncesini kanıtlamak istemiştir.[69] Elmalılı Hamdi Efendi burada Allah'ın mâlûmâtını O'nun kıdemine; makdûrâtını da âlemin sonsuzluğuna benzetmiştir.

Mustafa Sabri, öncelikle Elmalılı Hamdi Efendi'nin, "kelâmcıların Allah'ın mâlûmâtı ve makdûrâtı gibi sonsuz olan iki şeyden birincisini diğerinden daha geniş kabul etmelerinden hareketle iki sonsuz arasında bir üstünlük anlayışı söz konusu edilebilir" şeklindeki düşüncesine karşı çıkar. Ona göre "iki sonsuz arasında bir tefâdulün caiz olduğu" şeklindeki düşünce, öncelikle ulemâ arasında "burhân-ı tatbîk" diye anılan delili kökten sarsar. Her ne kadar bu delili ortaya koymaları açısından aralarında bir kısım farklılıklar olsa da, hem filozoflar hem de mütekellim ulemâ teselsülün iptali konusunda bu delile başvurmuşlardır. Eğer sonsuzlukta eşit olan iki varlıktan birinin diğerinden üstün olabileceği kabul edilirse bu, eksikle zâidin eşit olması gibi çelişik bir anlamı içerir. İşte "burhân-ı tatbîk" tam da bu durumun aksini ispat için ortaya konulmaktadır. Zira nâkıs ile zâidin eşit kabul edilmesi, nâkısı nâkıslıktan zâidi zâidlikten çıkaracağı için mantıkî bir tenâkuz oluşturur.[70]

Mutlak mânada sonsuz olgu veya şeylerin (umûr) muhal oluşuna hükmeden "burhân-ı tatbîk" delilinin, Allah'ın mâlûmâtının sonsuzluğuna olan inançla çatışıyor gibi gözükebilir. Bu "çatışma görüntüsünü" Siyâlkûtî'nin (ö. 1067/1657) yaptığı tevilden hareketle ortadan kaldırmak mümkündür: "Allah'ın mâlûmât ve makdûrâtının sonsuzluğunun ne hâricî dünyada ne de zihinde bir karşılığı vardır. Sonsuzluk, Allah'ın ilmindedir. O'nun ilmi hem mâlûmât hem de makdûrâtını ihâta ettiği için ikisi de sonludur. Zira sonsuz olan, ihâta olunamaz." Burada herhangi bir tevile başvurmadan da bir şeyler söylemek mümkündür: Buna göre filozoflar ve mütekellimîn'in hemfikir olduğu "sonsuz umûrun butlânı" ilkesi, fiilen mevcut olan şeyler hakkında geçerlidir. Burada sonsuzluğun olabileceği düşüncesine delil olarak getirilen

69 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 379-380. Elmalılı Hamdi Efendi, bu görüşlerini Paul Janet'in *Metâlib ve Mezâhib* adlı eserini tercüme ederken çeşitli dipnotlarda aktarmıştır. Mustafa Sabri'nin dile getirdiği bu görüşlerinin daha geniş açıklaması için bk. Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, (trc. Elmalılı M. Hamdi Yazır), s. 272-275, dipnot.

70 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 380-382.

Allah'ın mâlûmâtını incelemek gerekir. Allah'ın ilmi ma'dûmu hatta muhali de kapsar. O'nun mâlûmâtı, sadece mümkinâtta geçerli olan makdûrâtından daha geniştir. O, ma'dûmların ma'dûmluğunu bilir. Kendisi mevcûd olmayanın Allah'ın ilminde de mevcûd olmaması gibi bir durum yoktur. Mevcûd olmayan da mâlum-ı ilâhîdir. Mâlum, mevcûddan daha umûmîdir. Buna göre Allah'ın mâlûmâtı tümüyle fiile çıkmış durumlarla sınırlı değildir. Dolayısıyla bu mâlûmâttan hareketle sonsuz umûrun var olabileceği hükmünü ortaya koymak doğru olmaz. Buradan "burhân-ı tatbîk" deliline de bir halel gelmez. Öte yandan burada O'nun makdûrâtının da sonsuz olup bu durumun "sonsuz şeylerin varlığının muhal oluşu" düşüncesini ihlâl ettiği gibi bir itiraz da öne sürülemez. Yine de öne sürülmesi halinde bu itiraza, "Allah'ın makdûrâtı arasından fiilen mevcûd olan şeylerin de sadece sonlu olabileceği" yolunda cevap vermek mümkündür. Allah'ın makdûrâtının sonsuz olması, sadece "onun sürekli artması ve bir çokluk sınırında durmaması, varlık sahasına her an yeni yeni şeyler çıkması" anlamında geçerli olabilirse de, sonuç itibariyle varlık sahasına çıkan her şey tek tek ele alındığında sonludur. Onun sonsuzluk sınırına ulaşması asla mümkün olmaz. Allah'ın makdûrâtının vücûd bulan kısmıyla şu anda ma'dûm olan kısımları toplandığında ortaya çıkacak olan toplam (mecmû) sonsuz olur. Allah'ın ilminde mevcûd olan, varlık kazanmış veya henüz varlık kazanmamış kısımlarından mürekkeb olan O'nun sonsuz makdûrâtı, sonsuz şeylerin varlığının muhal olduğu önermesine zarar vermez.[71]

Sonsuzluk sadece hâricî alanda değil, zihinde de mevcûd olmaz. Zira her ne kadar zihnen sonsuz olana yeni bir şey eklemek mümkünse de, buna sürekli bir şey eklemek sonsuzluğu oluşturmaz. Zira bu ekleme, zihin sahibinin kudretinin tükenmesiyle kesintiye uğrar. Söz konusu kişi ise bunu sonsuza kadar sürdürmeye güç yetiremez. Güç yetirse bile, sonsuzluğun sonuna ulaşmak mümkün olmaz. Gerek sayıların sonsuzluğu gerekse gelecekteki hâdiselerin sonsuzluğu gerçek anlamda bir sonsuzluk değildir. Yokluk alanından ('adem) varlık sahasına çıkan her şey, hep sonlu olmuştur. Ondaki sonsuzluk hep daha sonra bulunacak olanın şu anda fiilî olarak bulunana eklenmesiyle oluşur. Ne kadar ekleme olursa olsun henüz eklenmemiş bir şey mutlaka olacaktır. Buradaki sonsuzluk mevcûd ve ma'dûmdan mürekkebdir. Sonsuzluk da hep yokluk tarafında kalacaktır. Zihin-

71 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 389-391.

deki mevcûd sayıların dizilişinde de durum aynı şekildedir. Zihinde fiilî olarak mevcûd olan hep sonlu olacaktır. Nitekim müstakbel hâdiselerden fiilî olarak ortaya çıkacak olan da daima sonlu olacaktır. Ancak gelecek hâdiselerden hâriçte mevcûd olacak olan ve zihinde dizilen sayılar bir sınırda durmayıp daima yeni hâdiselerin veya yeni sayıların ona eklenmesi mümkün olduğundan hâricî ve zihnî olarak mevcûd ve sonlu olan şeyler sonsuzmuş gibi tahayyül edilmektedir.

Elmalılı Hamdi Efendi'nin, "hâdiseler zincirinin geriye doğru sonsuza kadar gittiğini kabul etmekle âlemin kıdemini (nev'î düzeyde) nefyetmek (hâdis olduğunu söylemek) birbirine zıt değildir; zirâ küllî nev' hâriçte sadece ferdleri zımnında vücûd bulur ve onun hâriçteki tüm fertleri ise hâdistir" şeklindeki görüşü ile *Esfâr*'ın müellifi Molla Sadra'nın "ne küllî'nin ne de küllün cüziyyât ve cüzlerinin varlığı dışında bir varlıkları olmadığından onlar bir kıdem veya hudûs ile tavsîf dahi edilemez; şayet mutlaka bir nitelik kabul edilecekse, onların cüziyyât ve cüzleri de hâdis olduğundan onların hudûsünü kabul etmek daha uygundur" şeklindeki görüşleri birbiriyle aynı çizgidedir.[72]

Mustafa Sabri'ye göre bu görüşler karşısında şunu sormak lazımdır: "Mâzî cihetinden bir sonu ve kesintisi olmayan, öncesinde yokluk bulunmayan bir şey, nasıl olup da küllînin varlığı olmaması itibariyle ma'dûm, fertlerinin hudûsu itibariyle hâdis bir şey olarak kabul edilebilir?" Böyle bir düşünce, bir şeyde aynı anda hem hudûs hem kıdem gerektiren şeylerin barındığını kabul etme anlamı taşır. Bu ise bir tenâkuz doğurur. Bu tip geçmişe dönük sonsuz hâdiseler silsilesi vehimden ibarettir. Böyle bir şeyin var olması mümkün değildir. Bu, "küllî mecmû, ma'dûm; fertleri ise hâdistir" anlamında değil, hem küllî hem de fertlerinin bir varlığının olmaması anlamında böyledir. Zira mâzî cihetindeki bir teselsül, burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf ve konuyla ilgili diğer burhânların iptal ettiği bir husustur. Nitekim bu görüşün içinde barınan ve çözülmeye çalışıldığı halde çözülemeyen tenâkuzlar da onu iptal etmektedir. Çünkü bu düşünce, netice itibariyle bozuk bir temele dayanmaktadır. Bundan dolayı da onun bozuk bir sonuç doğurmasında şaşılacak bir şey yoktur. Buna göre, fertle-

72 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 392-393. Elmalılı Hamdi Efendi'nin bu konu hakkındaki görüşleri daha önce geçtiği üzere, *Metâlib ve Mezâhib* tercümesinin dipnotlarında geçmektedir. Bunun için bk. Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 272-275, dipnot. Mustafa Sabri'nin sözünü ettiği Molla Sadra'nın ilgili görüşü için ise bk. Sadreddîn-i Şîrâzî, *el-Esfâru'l-akliyyeti'l-erba'a*, VII, 297.

rin hem mâzî cihetinde sonsuzluğu, hem de aynı anda hudûsü hiçbir zaman bir araya getirilemeyecek birbirine zıt iki şeydir. Bu durumda da bu iki durumdan birinin bâtıl ve gerçeğe aykırı olması zorunludur. Çünkü kendisiyle birlikte sonsuz bir hâdiseler silsilesi şeklinde hiçbir şey yok iken Allah var olduğuna göre bu silsile Allah'tan sonra başlamış demektir. Bu ise, mâzî cihetindeki ilk hâdis Allah'ı öncelemediği ve o ilk hâdisin evvelindeki yokluk ile hâl-i hazırdaki son hâdisi takip eden yokluk arasına sıkıştığı için, o silsilenin sonsuzluğunu iptal eder. Şayet bu silsilenin bir başlangıcı olmaksızın Allah ile birlikte ezelden beri mevcûd olduğu düşünülürse, o zaman tüm cüzleriyle bu silsilenin hudûsü iddiası bâtıl olmuş olur. Eğer Elmalılı Hamdi Efendi ve bu düşünceyi savunan zevât, mâziye doğru hâdiseler zinciri yok iken Allah'ın var olduğunu itiraf ediyorlarsa, bu itiraf, söz konusu silsilenin Allah'tan sonra başlaması anlamına gelir. Bu durumda da, "Allah var iken hiçbir şey yok idi" ve "mâzî cihetinde sonsuz hâdiseler zinciri vardır" sözlerinden birinin bâtıl olması gerekir. Bu iki sözden bâtıl olanı ikincisidir.

Elmalılı Hamdi Efendi, "mâzî cihetindeki silsilenin sonsuzluğu, asla mücerred olarak Allah'ın kıdemi seviyesine gelemez" şeklindeki sözleriyle, aslında açıkça bu silsilelerin bir başlangıcı olma zarûretini itiraf etmiş bulunmaktadır. Onun, "bu silsilenin mâzî cihetinden sonsuzluğu" ile "bu hâdiseler silsilesinin başlangıcı olduğu" şeklindeki düşünceyi uzlaştırabilmesi şaşılacak şeydir. Muhtemelen onu bu görüşe iten şey, bu şekilde geriye giden iki şeyin eşit olmasına karşı duyduğu hoşnutsuzluktur. Bu yüzden o, yaratıcının kıdemine zarar vermemek için diğer hâdiseler zinciri için bir başlangıç kabul etmiş ve bunu Allah'ın sonsuzluğundan eksik bir durumda kabul etmeyi şart koşmuştur. Ancak hem mâzî cihetinde silsilenin sonsuzluğuna hükmedip hem de bunun Allah'ın sonsuzluğundan (kıdeminden) eksik olduğunu kabul etmek ciddi bir çelişki doğurmaktadır.[73]

Bir yerde "Allah'ın varlığı gibi âlemin de asla bir evveli yoktur ve cüzlerinin cem'ine yokluk sebkat etmemiştir" derken; başka bir yerde "bu âlemin cüzlerinden her birinin evveline başka bir cüz geçtiği ve hâdis olduğu için bu âlem, kadîm olamaz" diyen ve kendince filozofların görüşleriyle (âlemin kıdemi) İslâm'ın benimsediği görüşü (âlemin hudûsü) uzlaştırmaya çalışan Molla Sadra, Elmalılı Hamdi Efendi'den

73 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 395-397. Elmalılı Hamdi Efendi'nin bu görüşü için bk. Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 273-275, dipnot.

daha büyük bir çelişki içerisindedir. Şayet bir silsilenin cüzleri hâdis ise, o silsilenin bir sonunun ve başlangıcının olması gerekir. Geçmişe doğru uzanan silsilenin başlangıcı olmadığı halde hâdis olduğu ve Allah tarafından yaratıldığı kabul ediliyorsa, bu durumda insanın zihnine; "Allah onu başlangıçsız olarak nasıl yaratmıştır?" "Başlangıcı olmadığına göre acaba Allah onu ortasından itibaren mi yaratmıştır?" gibi sorular gelmektedir.[74]

2.2.3. Maddiyyûnun Âlem Anlayışına Yönelik Eleştirileri

Mustafa Sabri'ye göre her hâdiseyi mekanik hareketle açıklamak isteyen Maddiyyûn, âlemin, ilmi ve iradesiyle fâil olan bir ilahtan müstağnî olduğunu iddia etmektedir. Onlar, âlemi bir irâde ve meşîet olmaksızın mekanik şekilde hareket eden şuursuz ve irâdesiz bir makine gibi tasavvur etmektedirler. Âlemin hareketini bir iradeye bağlayacak olsalar söz konusu irâde, irâdesi olmayan madde hâricindeki bir varlıktan gelecektir. Bu durumda da âlem onu yönlendiren irâde sahibinin isteğine göre değişebileceği için, onlar bütün bunları görmezden gelmekte ve âlemi kendisini yönlendirecek bir müessirden uzak tutmaya çalışmaktadır. Halbuki en önemli özelliği "atâlet" olan maddenin, kendiliğinden hareket etme imkânı yoktur. Onların, hareketi "irâdesiz" şeklinde yaftalayarak işin içinden çıkmaları zordur. Akıl, hareketin herhangi bir muharrik olmadan gerçekleşebileceğine inanmaz. Öte yandan onların muharriksiz hareket olan mekanik hareketi, insan irâdesiyle oluşmuş bir ürün olan makineye benzetmeleri ise oldukça tuhaf kaçmaktadır.[75]

Her ne kadar mekanik hareket bir muharrik ve bu muharrikin fiilî bir irâdesi olmaksızın kendi kendine gerçekleşirse de bu tür hareket, öncelikle o makineyi yapanın sonra da onu idare edenin irâdesine bağımlıdır. Bu mânada onun bir mebdei ve kaynağı vardır. Âlemin de bir mebdei ve menşei olduğu halde maddiyyûn mensupları, bu âlemin bir muharriki olmadığını savunurlar. Onlar da aslında âlemin kendi kendine oluşamayacağını ve kendi hareketiyle başlayamayacağını bilirler. Onların âlemin hareketini insan ürünü olan makinenin

74 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 398-399. Mustafa Sabri'nin Molla Sadra hakkında belirttiği söz konusu kanaatini destekler mâhiyetteki ifadeler için bk. Şîrâzî, *el-Esfâru'l-akliyyeti'l-erba'a*, VII, 299-300.

75 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 275-276.

hareketine benzetmeleri acziyetlerini göstermektedir. Onlar, âlemde kendi kendine hareket eden bir şey bulamadıklarından bu tabire başvurmuşlardır. Kendilerini zor durumda bırakan, insanın irâde ve şuurunu inkar ederek, insanı mekanik bir mevcûd olarak kabul etmeleri de kendilerini kurtarmaz. Onlara göre insan makinesi, tabiat makinesidir. Bu durumda da insanın yaptığı makine, üçüncü sıradaki bir makine olmaktadır. Böylece onlar, maddenin hareketine bağlı olan insanın kendi hareketine bağlı olan makineden yola çıkarak, âlemin de bir hareket ettirici olmaksızın hareket ettiği sonucunu çıkarmaktadırlar. Bu, dikkate alınıp itibar edilecek bir düşünce tarzı değildir. Zira onların yaptığı bu temsîl ve teşbîhte kısırdöngü vardır. Öte yandan onların, irâde ve şuurunu inkar ettikleri insanın, makine imal ederken yaptığı hareketlerine itibar etmeleri, sonra da âlemin o insanın yaptığı makinenin hareketleri tarzında insanı irâdesiz bir takım mekanik hareketlerle idare etmesi ve onu inorganik eşyadan terkib etmesi aklın alacağı bir hâdise değildir. Ayrıca âlemdeki mekanikliği keşfeden aklın, bu keşfine karşılık olarak kendisine münasip bir pay ayırmaması da ilginçtir. Zira makine inşâ ederken yürütülen fikrî etkinlikler, yine şuursuz bir mekanik hareketler manzûmesi olarak kabul edilmektedir. Yani akıl, âlemdeki mekanik sistemi çözüyorsa da bunu şuursuz bir şekilde yapıyor gözükmektedir.

Sonuç itibariyle âlemin bir yaratıcıya muhtaç olmaması için maddiyyûnun giriştiği mekanik hareketler açıklaması, âlemin Allah'a dayanması ihtiyacını ortadan kaldırmaz. Üstelik onların böyle düşünmeleri kendilerine fayda değil zarar getirir. Zira diğer hareketlere nisbetle mekanik hareket, dışarıdan bir sebebe daha fazla ihtiyaç duyar. Makine olmayan bir cisim, hareket için nasıl bir muharrike ihtiyaç duyuyorsa, makine de bir muharrik ve mürettibe ihtiyaç duyar. Örneğin dışarıdan bakıldığında kendi kendine hareket ediyor gibi gözüken bir saat, iki muharrike ihtiyaç duyar: Kendisini kuran ve ayarını yapan yakın muharrik ve onun zamanı gösterme işlevini yerine getirmesi için onu tasarlayan uzak muharrik. Hattâ onu başlangıçta icad eden daha uzak muharrik de hesaba katılınca, üç muharrike birden ihtiyaç duyar.[76]

Pek çok Batılı ilim adamını, Allah'ın irâdesinin, âlemde gerçekleşen olayların ayrıntılarına karışmaksızın, bunu maddeye koyduğu mekanik kuvvetlere tevdî ettiği şeklindeki anlayışa iten düşüncenin

76 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 276-277.

altında, bu ayrıntılara hâkim olmanın zorluğu yanında bunun her an sonsuz irâdeler ortaya koymak sûretiyle bir meşguliyet gerektirmesi düşüncesi yatmaktadır. Bu değerlendirmeye karşı şöyle bir itiraz getirmek mümkündür: Genel mekanik kanunlar konulması ve bunu yürütme işinin maddeye bırakılması, husûsî bir irâde ile kâinâttaki tüm cüziyyâtın sorumluluğunun alınmasından daha kolay bir şey değildir. Birinciye gücü yetenin, ikinciye de gücü yeter. Üstelik ikinci durum, Allah'a her şeyi vasıtasız şekilde yaratma ve kanunları istihdâm etmeye ihtiyaç duymama gibi bir meziyet de sunar. Buna göre âlemin nizâmına yönelik olarak konulmuş olan kanunlar, âlem gemisini sünnetullah çerçevesinde yürütürler. Halbuki akıl, irâde ve şuuru olmayan maddenin mekanik bir sistemle akıl, irâde ve şuur sahibi bir insan inşâ edecek düzeyde değişim sergilemesi ve düşüncenin "dimağ" şeklinde teşekkül eden maddenin eseri olarak gerçekleşmesi hiç de mâkul değildir. Öte yandan bu düşünce Allah'ın, kendisi gibi kâdir bir yaratıcı yaratmasını da hatırlatmaktadır. Hatta bu düşünce pek çok insanı, söz konusu fiillerin maddeden ya da tabiattan kendiliğinden sâdır olduğu gibi bir düşünceye de sevk edebilir. Maddenin veya tabiatın bu fiillerin fâili olması akla son derece aykırı bir düşüncedir. Bu aynı zamanda âlemin Allah'tan madde veya tabiat kanunlarının aracılığıyla müstağnî olması gibi bâtıl bir inanca da yol açar. O halde hem başlangıç hem de son itibariyle izahı ancak Allah'a isnad edilmek sûretiyle yapılabilecek olan bu müthiş fiillerin, kendisiyle hiçbir ilişkisi olmayan "vekîl" konumundaki madde yerine, Allah'ın zâtına izafe edilmesi daha uygun ve makûldür.

Bu arada tabiî illetlerin Allah'ın irâdesinin gerçekleşmesi hususunda birer hakiki vesile veya birer hakiki müessir illet olmadıkları unutulmamalıdır. Zira onların hakiki vesileler olması halinde, Allah'ın irâdesinin tesirinin onlara bağımlı olması, bu durumda da bu vesilelerin şart ve hazırlayıcı illet olmaları gerekir. Halbuki hem Mustafa Sabri'ye hem de -kendisinin de savunduğu- Ehl-i Sünnet inancına göre, Allah bir şeyi diğer şeyin ardından yarattığında bu peşpeşelik yüzünden bunların ilki diğerinin şartı olmaz. Aralarında görülen mukârenette önceki, insana nisbetle basit illet konumundadır. İkinci, birincinin akabinde gerçekleşerek tecellî eder, ancak ikinci birinciye bağlı (bağımlı) değildir.[77]

77 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 430-432.

2.2.4. Vahdet-i Vücûd Düşüncesine Bakışı

Mustafa Sabri, Batı'nın Allah Teâlâ hakkında ortaya attığı isabetsiz ve yanlış fikirleri incelerken, Doğu'da bazı müslümanların akîdesine girmiş vahdet-i vücûd düşüncesine gözlerini kapamasının uygun olmadığını belirterek kitabına bu meseleyi dahil ettiğini söyler. Ona göre Allah-âlem ilişkisi konusunda, Allah'ın Vâcibü'l-vücûd, âlemin ise hâdis olduğu düşüncesi yanında; ikisinin de varlığını nefy; âlemin varlığını kabul edip Allah'ın varlığını nefy ile Allah'ın varlığını kabul edip âlemin varlığını nefy etme şeklinde dört farklı düşünce oluşmuştur. Allah, âlem ve insan ilişkilerini açıklamak üzere ortaya konan bu düşüncelerden sonuncusu olan ve Ali el-Kârî gibi bazı âlimler tarafından Ehl-i Sünnet akîdesine aykırı bulunarak "Vücûdiyye" veya "İttihâdiyye" şeklinde anılan vahdet-i vücûd düşüncesi, Allah'ın hakikatinin varlık olması, âlemin varlığının Allah'ın varlığı olması ve O'nun dışında başka bir varlığın vücûdunun var olmaması şeklindeki düşünceleri savunduğu için bu isimle anılır olmuştur.[78]

Varlığın birliği ve varlıkta birlik anlayışını merkeze alan bu düşünceye göre Allah, her mevcûdda bulunan vücûddur. Her mevcûd (var olan) Allah'ın vücûduyla (varlığıyla) mevcûddur. O'nun dışında varlık yoktur, varlık sadece Allah içindir. Bu anlamda mevcûd, bilinen anlamıyla vücûdla muttasıf olan değildir. Mevcûd, Allah'ın zuhur mahallidir. Mevcûdât şeklinde tabir olunan hâricî varlığa sahip olan bütün eşya, Allah'ın zuhur mahalli olması bakımından değerlendirilir. O'nun hâriçte belirli bir vücûdu yoktur. Onlara göre âlemin varlığının nefyinden kasıt, tüm mevcûdâtın Allah'tan ibaret olması, O'nun dışında hiç bir varlığın olmamasıdır.[79] Aralarında bazı yorum farklılıkları olsa da bu düşünceye mensup olanlar, Allah-âlem ayrımına gitmez-

78 Geniş bilgi için bk. Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara: 1990; Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, XLII, 431-435.

79 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 123-125. Mustafa Sabri eserinin bu bölümünü altı aydan daha uzun bir süre içerisinde yazdığını, okuyucunun da bu bölüme bir ay ayırması halinde bu meseleyi anlayabileceğini belirtir, bk. *a.g.e.*, III, 137. Mustafa Kara, Mustafa Sabri'nin vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik eleştirilerinin haddinden fazla sert ve alaycı bir üslupla kaleme alındığını söyler, bk. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 270. Aynı yazar başka bir eserinde de Mustafa Sabri'nin vahdet-i vücûd konusundaki eleştirilerini, İbn Teymiyye düşüncesinin çağdaş bir versiyonu olarak nitelendirir, bk. Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 338.

ler, birinin mevcûd diğerinin ma'dûm olduğuna inanırlar. Onlar sanki mevcûd âlemi Allah; insanların algısına konu teşkîl eden âlemdeki her şeyi, muhayyelât dışında herhangi bir varlığı bulunmayan ve vücûdları Allah'ın vücûdu olan birer mevcûd olarak tasavvur ederler. Bu anlamda vahdet-i vücûd anlayışını benimseyenlerin görüşleriyle, Allah'ı âlemin mecmûu şeklinde sunan Panteizm arasında hiçbir fark yoktur. Vahdet-i vücûd anlayışında âleme; Allah, âlem, hatta tabiat (kendiliğinden oluşan âlem) demek bir anlamda mümkündür. Allah'ı, vücûd-ı mutlak; diğerlerini ise özel isme sahip muayyen birer mevcûd kabul ederek O'nunla mahlûkât arasında bir ayrıma gitseler de, aslında ittihâd gerçek, farklılık itibârî olduğundan bu anlayışlarıyla onlar, Allah'ı âdeta mevcûdâttaki tek varlık unsuru olarak kabul ederler. Buna göre örneğin Zeyd veya Amr'da Allah dışında bir mevcudiyet yoktur. Onların hususiyetleri ise, Zeyd'lik veya Amr'lıktan ibarettir; Allah'a muğâyeretleri ise itibârîdir. Onlar hakikatte yani mevcûd olma hususunda Allah'tan ayrılmazlarken; itibârî açıdan O'ndan ayrılırlar. Şayet "Her vücûd Allah'tır" kaidesinden hareket edilirse, bu durumda "Şeytan'daki mevcûd oluş da Allah'tır; Şeytan ile arasındaki tek fark, az önce belirtildiği üzere hakiki ittihâda mâni olmayan itibârî farklılıktan ibarettir" şeklinde çok anlamsız bir durum doğar.[80]

Vahdet-i vücûd düşüncesinin felsefî bir kaynağı vardır. Bu felsefe, Allah'ın zâtını her türlü terkipten uzak bir "basît-i hakîkî" şeklinde değerlendirir. Buna göre zihnen bile olsa Allah'ın zâtına zâid bir vücûd olmaması gerekir. Bu durumda da O'nun ya vücûdu olmayan bir zât veya zâtı olmayan bir vücûd olması gerekir. Diğer bir ifadeyle O'nun vücûddan mücerred bir mâhiyet veya mâhiyetten mücerred bir vücûd olması gerekir. Her ne kadar bazı vücûdçu filozoflar ile sûfiyyenin ikinci şıkkı (zâtı olmayan vücûd) seçtikleri ve bundan da vahdet-i vücûd düşüncesinin doğduğu söylense de; Mustafa Sabri'ye göre filozoflar aslında ilk şıkkı (vücûd olmayan zât) seçmiş olmalıdırlar.[81] Ona

80 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 125-127. Mustafa Sabri'nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle panteizm arasında kurduğu benzerliğe karşın bu iki anlayış arasında pek çok fark bulunduğunu ifade eden görüşler de vardır. Bunlardan birisi için bk. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 250-252.

81 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 133. Kelâmcıların İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine etkisini incelediği makalesinde Cağfer Karadaş da Mustafa Sabri'nin vahdet-i vücûd konusunda İbnü'l-Arabî'nin felsefecilerin varlık nazariyesinden esinlendiği yönündeki tesbitinin özüne katılmakla birlikte bu etkilenmenin felsefî düşünceyi tamamen adapte etme şeklinde olmadığını, İbnü'l-Arabî'nin bu konuda kelâm-felsefe arasında bir noktada durduğunu ➥

göre, kendisinden önce bu tasavvufî anlayışın, yukarıda değinilen felsefî akımdan neşet ettiğini vurgulayan ve bu fer'î anlayışı dayandığı asıl felsefî anlayış ile iptal etmeye yönelik olarak girişimlerde bulunan hiç kimse bulunmamaktadır. Mütekellim ulemâ, asıl durumundaki bu felsefî mezhebin görüşlerini reddetmeye yönelse de, söz konusu fer'î görüşün iptaliyle uğraşmamıştır. Bu anlayış, akıl duvarlarını aşan mükâşefenin değil, zikredilen bu felsefî anlayışın bir ürünüdür.[82] Her ne kadar sonraki savunucuları bu düşüncenin bazı noktalarında birtakım düzeltmelere gitmiş olsalar da, uyanık bir akıl, "Allah'ın varlığı zâtının aynıdır" diyen felsefecilerin, sûfiyyenin bir kısmı tarafından benimsenen bu düşünceye temel teşkîl ettiğini kavramakta zorlanmaz. Bu işe eğilen Teftazânî (ö. 792/1390) gibi bir zât, vahdet-i vücûd düşüncesini, yerden yere vururken Allah'ın vücûdu (varlık) hakkında az önce zikri geçen felsefecilerin görüşlerini tüm gücüyle savunmuştur. Bu, onaylanacak bir tavır değildir. *el-Esfârü'l-erba'a* adlı eserin müellifi olan ve daha çok "Molla Sadra" olarak tanınan ünlü İranlı filozof ve âlim (ö. 1050/1641) ise, hem iki mezhebi birden övmüş hem de biri diğerinden doğmasına rağmen ikisi arasındaki zıtlığı (farklılığı) ortaya koymaya çalışmıştır.[83]

belirtir, bk. Cağfer Karadaş, "Kelâmcıların İbnü'l-Arabî Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, c. 11/2, s. 90.

82 Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûd savunucuları, hâl değil kâl ehlidir. Kendileri, kelâmcıları cedel ehli olmakla suçlamaktaysalar da onlar da hem bu yolu hem de ellerindeki aklî ve naklî delilleri kullanmışlardır. Onlar görüşlerini, işin aslını bilmeyenlere yeni mukaddes bir sofra gibi sunmuşlardır. Ancak sundukları yemekten tadıldığında, bu görüş sahiplerinin yaratıcı ile yaratılanı ayırtedemeyecek şekilde akıllarından uzaklaşmış oldukları görülecektir, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 135-137.

83 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 228. Teftazânî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik eleştirileri için bk. Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî (thk. Abdurrahman Umeyre), *Şerhu'l-Makâsıd*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989, I, 335-340. Ekrem Demirli'ye göre vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik eleştiriler içerisinde metodolojik açıdan en kuvvetlisi Teftazânî'nin eleştirileridir, bk. Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, XLII, 434. Mustafa Sabri, Teftazânî'nin filozofların Allah'ın hakikati olarak addettikleri vücûdun "vücûd-ı hâs" olduğu görüşüne karşı çıkmamasını, onun bu filozoflara bir desteği olarak görür, bk. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 148. Teftazânî'nin filozofların bu görüşüne yönelik tavrı için bk. Teftazânî, *a.g.e.*, I, 331-335. Mustafa Sabri'nin bu konuda Teftazânî'ye atfettiği bakış açısını farklı bir şekilde yorumlayıp Teftazânî'nin bu konuda ihtiyatlı bir tutum izlediğini ve açıkça bazı sûfiyyeden aktarılan düşünceyi reddetmediğini ifade eden ulemâ da vardır. Bunun bir örneği için bk. Osman Uryânî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye=Hayru'l-kalâid Şerhu Cevâhiri'l-akâid*, s. 28. Mustafa Sabri'nin, Molla Sadra'nın vahdet-i vücûd düşüncesine ➥

Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûdun menşei olan felsefî mezhep iki büyük müşkil ile karşı karşıyadır. Birincisi onların görüşü, Allah'ın hakikatini tayin anlamı içermektedir. Halbuki O'nun hakikati bilinemez. Burada "O'nun diğer mevcûdâta muhalif, hakikati de malûm olmayan husûsî bir vücûdu söz konusudur" şeklinde bir açıklama getirmeleri de kendilerini kurtarmaz. Zira o zaman onlara, "hakikatini bilmedikleri şey hakkında nereden hareketle O'nun hakikatinin vücûd olduğu şeklinde bir tespitte bulundukları" sorulur. Cevap olarak, "biz bunu, hakikatini bilmediğimiz Allah'ın zâtına has husûsî vücûddan bildik" derlerse, bunda bir doğruluk payı vardır. Ancak onlar bunu, "Allah'ın zâtı ve hakikati olan vücûddan bildik" diye gerekçelendirirler. İşte o zaman da onlar, Allah'ın hakikatini ve Allah'ın hakikati olarak kabul ettikleri vücûd hakikatini bilmedikleri halde, bunu nereden bildikleri ve bu iki meçhûl karşısında nasıl hüküm verebildikleri sorusuyla karşı karşıya kalırlar. Burada, "bu vücûdun hususiyeti O'nu, hakikati mâlum olmaktan alıkoyuyor" şeklindeki bir cevap da ikna edici olmaz. Zira O'nun mâhiyetten mücerred olmak dışında bir hususiyeti yoktur. Eğer bu vücûd, mâhiyetten mücerred olmakla mukayyed bir vücûd olması üzerine zâid bir hususiyet ise ve bu zâid hususiyet de O'nun hakikatini meçhûl bıraktıysa, onların hakikatini "vücûd" olarak bilmedikleri bu husûsî vücûdun vücûbuna dair bir istihrâcta bulunmaları mümkün olmaz. Halbuki onlar, O'nun vücûdunu vâcib kılmak için, O'nun hakikatini vücûd olarak belirlemişlerdi. Bu durumda onların Allah'ın hakikati olarak addettikleri bu vücûdun hakikatini kesin olarak bildikleri ortaya çıkar.[84]

bakışını yansıttığını düşündüğü ve ondan bu konuda yaptığı alıntıların kaynağı için bk. Şîrâzî, *el-Esfâru'l-akliyyeti'l-erba'a*, I, 293-294, 300, 305, 307-310, 320. Alparslan Açıkgenç de Molla Sadra'nın *el-Esfârü'l-erba'a* adlı eserinde İbn Sînâ, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Nâsiruddîn-i Tûsî, Fahreddîn er-Râzî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi birbirinden oldukça farklı görüşlere sahip olan zevâtın düşüncelerini bir sistem içinde birleştirme çabasından ötürü bu eserin bir takım zaaflarla ma'hûl olduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşım ile Mustafa Sabri'nin, Molla Sadra'ya yönelik ithamını bir nevi doğrular niteliktedir, bk. Alparslan Açıkgenç, "el-Esfârü'l-erba'a", *DİA*, XI, 375. Molla Sadra hakkında önemli araştırmaları bulunan Seyyid Hüseyin Nasr da onun en çok İbnü'l-Arabî ekolünden etkilendiğini belirtmektedir, bk. *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, s. 29. Macid Fahri de onun en kesîf şekilde Sühreverdî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ'dan etkilenmekle birlikte, kendisinin bütün bir felsefî gelenekten yararlandığını ve bu yüzden kısmî bir dağınıklık ve tekrara düşmekten kaçamadığını belirtir, bk. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* s. 352-353.

84 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 145-146. Mustafa Sabri, vahdet-i vücûd meselesini işlerken "filozoflar ile kelâmcıların vücûd noktasındaki anlayış ↠

Normalde isbât-ı vâcib delilleriyle varlığının vücûbuna hükmolunan Allah'ın, kendi içinde vâcibü'l-vücûd oluşunun sırrını araştırmak şüphesiz O'nun hakikatini bilmeye tevakkuf eder. Bu yüzden onlar, "Allah'ın hakikati vücûddur" derler. Bunu söyledikten sonra onların kalkıp da "biz vücûdun hakikatini bilmeyiz" demelerinin bir anlamı yoktur. Eğer vücûd, Allah'ın malûm hakikati ise, onlara "Allah'ın hakikati bilinemez" kâidesi hatırlatılmalıdır. Bu ise, açık bir tenâkuzdur. Allah'ın vâcibü'l-vücûd oluşu, O'nun hakikatinin vücûd olmasından ortaya çıkıyorsa bu, onların Allah'ın hakikati olarak kabul ettikleri vücûdun hakikatini bilmelerini gerektirir. Yoksa hakikati meçhûl olan vücûd hakikatinden, hakikati mâlum olan vâcibü'l-vücûd oluş çıkartılamaz. Hakikati meçhûl olan vücûd, hakikati mâlum olan nefsin (vâcibü'l-vücûdun) vücûdu olamaz.[85]

Onların ikinci müşkilleri ise şu husustur: Allah'ın vâcibü'l-vücûd olması için kendisinden ayrılmaması gereken ve "a'yânda var olmak" mânasına gelen bir masdar olarak vücûd; kendi başına kâim (kâim binefsihi) değilken, kendi nefsiyle kâim olan Allah'ın zâtı olarak ortaya konulmaktadır. Onların Allah'ın hakikatini vücûd olarak belirlemelerindeki amaç, Allah'ı vücûdu (varlığı) kendisinden ayrılmayan bir vücûd olarak değil, vâcibü'l-vücûd, yani vücûdun kendisinden ayrılmadığı bir mevcûd kılmaktır. Bu noktada onların Allah'ın hakikatini "vücûdun kendisi" olarak düşünmeleri kendilerine bir fayda getirmez. Allah'ın mevcûd olmayan "varlığın kendisi" olması ise doğru değildir.[86]

Bu felsefî düşüncenin savunduğu, Allah'ın hakikatinin mâhiyetten soyutlanmış vücûddan ibaret olduğu şeklindeki anlayış oldukça gariptir. Bu mücerred vücûdla ilgili onlara, "o, hangi şeyin vücûdudur" diye sorulsa, onlar, "o, hiçbir şeyin vücûdu değildir; kendisine izafe edilebilecek herhangi bir şeyden mücerred bir vücûddur" şeklinde

farklılıklarının menşei" şeklinde bir başlık da açmıştır. Ona göre, mütekellimîn Allah için bir mâhiyet tayininden kaçınırken, filozoflar O'nun için vücûd şeklinde bir mâhiyet belirlemişlerdir. Bunun dışında her iki grup arasında bir fark yoktur. Filozoflara göre Allah'ın, mâhiyetten mücerred husûsî varlık şeklinde bir mâhiyeti ve hâricen varlığı olması anlamında zâtı üzerine zâid bir vücûdu vardır. Ancak ihtilâf, Allah'ın hakikati noktasında bir tayinde bulunup bulunulmadığına dayanmaktadır. Yoksa vücûdun Allah'ın zâtına zâid olup olmadığında herhangi bir ihtilâf yoktur. İki grup da bu konuda Allah'ın hâricen bir varlığı olması anlamında vücûdun zâid olduğu hususunda müttefiktir, bk. *a.g.e.*, III, 140-141.

85 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 146-147.

86 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 147.

cevap vereceklerdir. Mustafa Sabri'ye göre bu düşüncede, yokluğun zıddı olan vücûd kavramının ifade ettiği anlamda (kendi düşüncesiyle onların düşüncesi arasında) bir kavram karmaşası oluşmaktadır. Onların "vücûd" kavramına yükledikleri anlam klasik "Vâcibü'l-vücûd" kavramına denk gelmektedir. Bu anlayışın sonunda Allah, kâin olmadan kevn, mevcûd olmadan vücûd olmakta, yani O'nun müstakil bir mefhûmiyeti bulunmamaktadır. Bu, en belirgin muhallerden biridir. Zira mevcûdâttan olmayıp ikinci mâ'kûlâttan olan vücûd, özellikle de "husûsî vücûd", yani mâhiyetten soyutlanmış vücûd, ancak kendisine izafe edilen ve bu vücûdun sahibi olan ilk mâ'kûlden sonra tasavvur olunabilir. Böylesi bir vücûd, husûsî bir vücûd olsa da Allah'ın vücûdu olamaz. Bunun aksi düşünüldüğünde ise, vücûd Allah'a izafe olmuş hatta bizzat vücûd Allah olmuş olur. Bu da, tıpkı Allah'ın kâin olmadan kevn, mevcûd olmadan vücûd olması gibi muhaldir.[87]

Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûdu savunanlar, Allah'ın hakikatini vücûd, bunu da Allah'ın mâhiyeti olarak tayin ederlerse, o zaman mevcûdâttaki her vücûdun Allah'tan ibaret olması gerekir. Nitekim sûfiyyenin, "her mevcûdun kendi varlığıyla değil, bizzat Allah'ın vücûduyla mevcûd olduğu" şeklindeki sözlerine bakılacak olursa, mevcûdâtta gördüğümüz her vücûd, onların değil Allah'ın vücûdudur. Burada âlem-i mahsûsun (duyulur âlem) nefyi, duyuların yalancılığı anlamında değil; mahsûs ve meşhûd olunanın (âlem-i şehadet/mahsûs), âlem sûretindeki Allah olduğu anlamındadır. Yani onlara göre, insanların mevcûd olmayanı mevcûd zannetme hatasına düştükleri söylenemezse de, onlar mevcûdâtın hakikatini bilmekte hataya düşmektedirler. Bu görüşe göre insanların başka bir şey olarak görüp zannettikleri her şey, Allah'ın nefsi olmaktadır.[88]

Vahdet-i vücûdu savunanlara göre, Allah'ın vücûdu her vücûdu kaplayıp diğerlerine bir vücûd, hatta bu kavramın (vücûd) kokusunu dahi bırakmadığından, her şeydeki mevcûd Allah'tır. Onlar, tüm mevcûdâtı bir vücûda ircâ ettiklerinden, kendi mezheplerini tevhîd mezhebi olarak adlandırsalar da, başka bir açıdan bakıldığında, onlar bir olan varlığı çoğaltmakta ve O'nu kendisi dışındaki her şeyi içine alacak şekilde genişletmektedirler. Halbuki şer'î ve felsefî anlamda gerçek tevhîd, öncelikle O'nun zât ve varlığını diğerlerinden temyîz etmekle sağlanır. Tevhîd, O'nu var olan her şeyle müttehid

87 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 138.
88 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 182.

veya mündemiç kabul ederek asla sağlanamaz. Her şeyin vücûdunu O'nun vücûdu kılmak, O'na ne itibâr kazandırır ne de O'nu yüceltir. Bu anlayış, tevhîdi gerçek mânasından çıkarmakta ve yerine O'nunla ittihâdı ikâme eden bir anlayış getirmektedir. Halbuki itikâdî açıdan tevhîddeki amaç, O'nu ulûhiyette birlemek ve mahlûkâttan hiçbir varlığın kendisine ortak olamayacağı tarzda O'nun varlığının vücûbunu ortaya koymaktır. Ne kadar fânî olurlarsa olsunlar, O'nun vücûdunun tüm diğer vücûdlar ile karışması ve bu vücûdun diğer vücûdda yok olması tevhîdin rûhuna aykırıdır. Böyle bir durumda "yaratılan-yaratıcı" ayrımını sağlamak da mümkün olmayacaktır.[89] Vahdet-i vücûdçuların tevhîd olarak kabul ettikleri, "Allah'tan başka mevcûd yoktur" sözü, şeriat'ın emrettiği, Allah'ı diğer mevcûdâttan ayıran ve ulûhiyeti sadece Allah'a hasreden klasik tevhîd anlayışını yansıtan bir söz değildir. Onların bilinen tevhîd ifadesini avâmî bir tevhîd, kendi görüşlerini mecâz vâdisinden hakikat zirvesine yükselme olarak telakki etmeleri,[90] onları aşağıdan yukarıya "şeriat-tarikat-hakikat" şeklinde yanlış bir silsile oluşturma yoluna sevketmiştir.[91]

Putperestler Allah'a başkasını ortak koşarlarken; vahdet-i vücûdu savunanlar her şeyi O'nun ayn'ı kabul etmişlerdir. Bu ayniyyet inancı, Allah'a şirk koşmaktan daha bâtıl ve daha sapkın bir yoldur. Müşrikler, sadece Allah'a ortak koştukları şeyleri O'nun ayn'ı kabul edip be-

89 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 185-186.

90 Mustafa Sabri'nin sözünü ettiği "mecâz vâdisinden hakikat zirvesine yükselme" ifadesi İmâm Gazzâlî'ye aittir. Bunun için bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 55.

91 Mustafa Sabri'ye göre her ne kadar vahdet-i vücûdu savunanlar ittihâd düşüncesini kabul etmiyorlarsa da, bu durum herhalde kendi düşündükleri âlem-Allah ayniyetini ittihâd kelimesinin bile karşılamaktan aciz olması dolayısıyladır. Onlar, Allah ile vücûdu bir kabul ettikleri için O'ndan başka hiçbir vücûdun olmadığını savunurlar. Varlığın olduğu yerde Allah vardır. Onların Allah'tan başka varlık yok demeleri, Allah'ı değil, vücûdu tâzîm içindir. Onlar vücûdu Allah'ın hakikati olarak görürler, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 130-131. Onlara göre "vücûd", (aslında) hakikati bilinmeyen Allah'ın hakikati; tevhîd de avâmmın tevhîdi olan "Lâ ilâhe illallah" değil, havâssın tevhidi olan "Lâ mevcûde illallah"tır, bk. *a.g.e.*, III, 124. Onların "Allah'tan başka mevcûd yoktur" sözlerinden kasdettikleri, tüm mevcûdâttaki vücûdun Allah'tan başkası olmadığıdır. Çünkü O'nun vücûdu dışında mevcûdâtta hiçbir mevcûd yoktur. Onların en büyük hataları vücûdu, Allah'ın hakikati olarak kabul etmeleridir. Yaratıcı ile yaratılan arasında fark gözetmemeleri, hakikati bilinemeyecek olan Allah'ın hakikatini tayin etme ve düşünmekten nehyolunduğumuz zâtı hakkında fikir yürütmeye kalkmaları da bu görüşte olanların diğer hatalarıdır, bk. *a.g.e.*, III, 132-133.

lirli sayıdaki şeyi O'nun şerîki kabul ediyorlarken; vahdet-i vücûdu benimseyenler, her şeyi Allah'ın ayn'ı kabul etmiş olmaktadırlar. Şayet Allah'ın, mahsûs âlem üzerindeki şeyler üzerinden yayılmış varlığının dışında başka bir muayyen varlığı yoksa, bu şeylerin mevcûd olduğu ve Allah'ın bu şeyler dışında başka bir varlığı olmadığı şeklindeki bir düşünce, onların, Allah'ın bu şeylerin sûreti üzerinde mevcûd olduğu ve bu şeylerin Allah'ın vücûdu dışında bir varlık taşımadığı şeklindeki düşüncelerinden daha ma'kûldür.

Ortada iki hakikat vardır: Birincisi, vahdet-i vücûd taraftarlarının, "Allah dışında her şeyi varlık sahasından silip sadece Rabbin vechinin meşhûd olarak bâkî kalması" şeklindeki bir anlayış olan vahdet-i şühûda razı olmayıp bunu düşük bir mertebe olarak kabul etmeleri, ancak mahsûsâtı inkar anlamında âlemin varlığını nefyetme anlayışına da gitmemeleridir. İkinci hakikat ise, onların âlemin varlığını, "Âlem, Allah'ın varlığına delildir, Allah'ın varlığıyla birlikte onu yok kabul etmek tenâkuz doğurur, âlem vücûb bi'l-ğayr yoluyla vâcibtir, dolayısıyla Allah olmadığı zaman onun da yokluğu vâcib, O mevcûd olduğunda onun da varlığı vâcibtir, bu yüzden de O'nun varlığı âlemin varlığına delildir" şeklinde savunmalarıdır. Bu iki hakikat birleştirildiğinde onların âlem-Allah ittihâdını savundukları ortaya çıkar. Bu sonuca göre mevcûdâtta görülen herşeyin varlığı, eşya sûretindeki Allah'ın varlığıdır. Zira Allah'tan başka varlık yoktur. Onlara göre âlemin yokluğunun anlamı budur. Yoksa onlar, gerçekte Allah'tan başka her şeyin varlık sahasından silinip sadece Allah'ın zâtının meşhûd olarak bâki kaldığı şeklindeki bir anlayışı savunan vahdet-i şühûd anlayışını benimsemezler. Onlar, mevcûdâtın tümünü Allah'la birleştirme amacı güderler. Onların mevcûdâtın varlığını nefyedip sadece Allah'ın varlığını itiraf etme gibi bir gayeleri yoktur. Her ne kadar vahdet-i vücûd görüşünü savunan sûfiyye kabul etmese de, bu görüşün temelini atan filozofların ve onların peşinden gidenlerin, "her mevcûddaki vücûdun Allah olduğu" şeklindeki sözlerinden Allah'ın mâhiyetinin vücûd olduğu sonucu ortaya çıkar. Buradan hareketle de onların, âlemdeki her mevcûdun varlık demek olan Allah'tan bir cüz içerdiği ve O'nun, tüm mevcûdâtın küllü olduğu gibi bir düşünceye sahip olduklarını söylemek mümkündür.[92]

92 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 186-188. Nitekim vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli simalarından biri olan Molla Fenârî'ye göre vücûd, "zâtıyla mevcûd olan zâtın hakikatidir", bk. Mustafa Aşkar, "Osmanlı Devletinde ↠

Vahdet-i vücûdu savunan sûfiyye düşüncesiyle bunun temelini oluşturan felsefî düşünce, Allah'ın hakikatinin "vücûd" olduğu noktasında ittifak ettikten sonra bu görüşün felsefî kanadı, söz konusu vücûdu, mâhiyetten soyutlanmış bir vücûda hamletmişlerdir. Bu durumda mezkûr vücûd, mümkinâtın mâhiyetiyle birlikte bulunan vücûdunu kapsamaz. Sûfiyye ise, aynı vücûdu mutlak vücûda hamletmişler, bu durumda ise o vücûd, bütün mümkinâtın varlığını kapsar duruma gelmiştir. Böylece sûfiyye, mevcûdattaki her vücûdu birer vâcibü'l-vücûd yapmış olmaktadır. Zira onlar, "vâcibü'l-vücûd nerede olursa olsun, onun vücûddan başka bir şey olmadığı" şeklindeki bir anlayışı savunmuşlardır.[93]

Öte yandan filozoflar, üzerinde tartışılan bu vücûdun küllîliği konusunda da sûfiyyeden ayrılırlar. Filozoflara göre Allah'ın vücûdu küllî değildir. Bunun da iki sebebi vardır. Şayet Allah, küll değil küllî olarak değerlendirilirse,[94] öncelikle bunun doğuracağı O'nunla çokluk arasında bir ortaklık (iştirâk) tasavvuruna engel olunamaz. Halbuki bu tasavvur, tevhîde aykırıdır. İkinci olarak, küllî olanın, efrâdının varlığı dışında, dış âlemde (hâriçte) bir varlığı olmaz. Halbuki Allah'ın efrâdı yoktur. Bu durumda da varlığı küllî olan Allah'ın, varlığının olmaması gerekir. Sonuç itibariyle Allah küllî değildir. Vahdet-i vücûdu savunanlar ise efrâdı olmaksızın bu vücûdun küllî olduğunu iddia ederler. Onlara göre mevcûd olan küllîdir. Buradaki cüziyyât ise ger-

Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhülislam Molla Fenarî ve Tasavvuf Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, c. XXXVII, s. 398.

93 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 228-229. Mustafa Sabri'ye göre kendisinin *Mevkıfu'l-akl* adlı kitabının en mühim meselesi, sûfiyyeye ait Vücûdiyye mezhebini iptal değildir. Bu konu hakkında bu görüşün savunucularının akıl duvarlarını aşan ifadeleri ve *Fusûs* ve benzeri eserlerde geçen mecnûnvârî sözler zâten bu görüşleri iptal etmeye gerek bırakmaz. Ona göre önemli olan, vahdet-i vücûdu, temelinden yani kelâm ilminde de mevzûbahis olan asıl durumundaki felsefî mezheb üzerinden geçersiz kılmaktır, bk. *a.g.e.*, III, 266.

94 Küll, cüzlerden oluşan bütünün ismidir. Küllî ise, insan kavramında olduğu üzere altındaki tüm fertleri arasında ortaklık tasavvuruna engel bir şeyin olmadığı kavramdır. Küll, cüz ile küllî de cüzî ile bağlantılıdır, bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 186. Gelenbevî'nin tarifine göre ise küllî; aklın, dış dünyada diğer varlıklarla ittihâdına onay verdiği mefhumdur, bk. İsmail Gelenbevî, *Burhân*, s. 6-7. Küllî-cüzî arasındaki ilişkiyi anlatabilmek için şu örneği vermek mümkündür: "İnsanlık" gibi sadece zihinde mevcud olan kavram küllî; "insan" gibi hâricen de var olan kavram cüzîdir, bk, Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 192-193.

çek mevcudiyeti olmayan itibârî bir durum olmanın ötesine gidemez.[95] Dolayısıyla bu durum, Allah'ın küllîliğine bir engel oluşturmaz.

Mustafa Sabri'ye göre bir şahsın farklı, hatta birbirine zıt durumlara dönüşümünü (tahavvül); âlemde farklı sûretlerde görünen varlıkların Allah olmasına örnek olarak sunan Molla Fenârî[96] (ö. 834/1431) yanlış bir yol takip etmektedir. Zira örnekteki bu şahıs farklı zaman ve hallerde tahavvül içinde bulunmaktadır. Bu meselede ise bir tek olan mevcûd, aynı zaman içerisinde farklı durumlara tahavvül etmektedir. Sûretlerin taaddüdüyle bir olan mevcûdun fertlerinin taaddüd etmediği kabul edilse bile, "bu mevcûdun efrâdı olmadan bir külliyetinin olduğu" şeklinde bir söz söylemeye neden ihtiyaç duyulduğunu anlamak mümkün değildir. Mâdemki fil ile karınca; deniz ile kara; yaşlı ile çocuk ve diğer birbirine zıt şeyler sonuçta Allah'tır ve bu düşünce akla zıt olmasına rağmen kabul edilmekte ve bir şahsın aynı zamanda farklı mekânlarda başka başka şeylerle meşgul olduğuna inanılmaktadır, o halde meselenin izahında, neden böyle bir külliyete ihtiyaç duyulmakta ve bir şahsiyet ile uzlaştırılmaya çalışılmaktadır? Böyle bir şeye ihtiyaç olmaması gerekir.[97]

Vahdet-i vücûd taraftarlarının savunduğu üzere hem bir hem de çok olan birbirlerinin gayrı değilse, birinin diğerini kapsamına alabilmesi için bunlardan birinin mevcûd olmaması gerekir. Birinciden sonra çokluğun oluşabilmesi için iki, üç ve diğerlerinin birinciden farklı olması gerekir. Çokluk oluştuğunda yani bir, ikincinin gayrı olduğunda ise birlik bozulur, (eğer bozulmuyorsa) ikisinden biri

95 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 189.

96 Hayatı, eserleri, ve düşünceleri hakkında geniş bilgi için bk. İbrahim Hakkı Aydın-Tahsin Görgün, "Molla Fenârî", *DİA*, XXX, 245-248.

97 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 190-191. Molla Fenârî'nin vahdet-i vücûdla ilgili risaleleri olduğu gibi, onun bu düşüncenin önemli simalarından biri olan Sadreddîn el-Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* adlı eserine *Misbâhu'l-üns* adı ile yaptığı bir şerh de bulunmaktadır. Mustafa Sabri'nin yukarıda eleştiri getirdiği Fenârî'nin ilgili görüşü de onun bu sözünü ettiğimiz şerhinde geçmektedir. Mustafa Sabri, Molla Fenârî'nin sözünü ettiği görüşünü ise Abdurrahman Câmî'nin *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eserine istinaden ortaya koymakta ve o görüşü eleştirmektedir. Söz konusu eserin ilgili (Molla Fenârî'nin görüşünün aktarıldığı) bölümü için bk. Ebü'l-Berekât Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire [fi tahkik mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ]*, Fahreddin er-Râzî'nin *Esâsü't-takdîs fi ilmi'l-kelâm* adlı eserinin sonunda, s. 255. Mustafa Sabri'nin Abdurrahman Câmî'ye dayanarak Fenârî'ye isnad ettiği görüşün asıl kaynağı için ise bk. Muhammed ibn Hamza Fenârî, *Misbâhü'l-üns Şerhu Miftâhi'l-gayb*, s. 106.

mevcûd olamaz. İki mevcûdun mevcûd olabilmeleri için birbirlerinin gayrı olmaları gerekir. İnsanın fertlerinin çokluğuyla, tek olan insanlık mâhiyetinin arasını uzlaştırmak için, kendileri (Vahdet-i vücûd anlayışını benimsemeyenler) "çok hâriçte mevcûddur, tek olan küllîlik ise zihnin dışında mevcûd değildir, onun varlığı efrâdının varlığı iledir" ifadelerini kullanmaktadır. Vahdet-i vücûdçular ise, mutlak varlık birliği olan Allah ile mahsûs mevcûdâtın çokluğu arasında bir uzlaştırmaya gitmek için, "bir olan mevcûddur, çok ise yoktur, bu bir olan (Allah), farklı taayyün ve sûretler arasında zuhur etmektedir" şeklinde bir görüş dile getirmektedirler. Ancak duyular, açıkça diğer görüşü teyid etmekte, onların görüşünü ise reddetmektedir. Buna göre duyuların da tanıklık ettiği üzere insan fertleri çok ve mevcûddur. Bu fertler, onların dediği gibi mevcûd sûretler arasında zuhur eden tek bir mevcûd değildir. Yani his, böyle bir şeyi müşâhede etmemektedir. Öte yandan onların "aslında hakiki birin taaddüdü" şeklinde yaptıkları itiraf ile, "bu çokluğun mevcûd olmayıp sadece itibârî olduğu" şeklindeki görüşleri birbiriyle çelişmektedir. Şayet çokluk hâriçte mevcûd değilse ve bu çokluk bir tek mevcûddan, sadece itibârî olarak farklı ise o zaman "Zeyd insandır", "Amr insandır" denebileceği gibi; "Allah Zeyd'dir", "Allah Amr'dır" ve "Allah bu ikisinin dışında bir varlıktır" demek de mümkündür.[98]

Mustafa Sabri'ye göre kendileri, "küllî mâhiyet" ve· "cüzî taayyünâtın" dış dünyada varlığı bulunmadığını savunurken, vahdet-i vücûdu benimseyen zevât sadece taayyünâtın mevcûd olmadığı kanaatindedir. Burada "Allah'ın mevcûdâtı, bir mevcûddan yaratması gerekli midir?" şeklinde gündeme gelebilecek bir soruya, "Mûcidin mevcûd olması yeterlidir. O, her şeyi yokluktan yaratmıştır. Her ne kadar görüşlerinde yaratma olmayan vahdet-i vücûd savunucuları bu fikri yeterince onaylamasa da, bu anlayışla, yaratmanın O'na has bir fiil olduğu ortaya çıkar" şeklinde cevap vermek mümkündür.[99] Mustafa Sabri'ye göre bu mezhebin anlayışında, Allah'tan başka mevcûd olmadığı gibi, bir yaratma veya var etme de yoktur. Her şeyi yaratan Allah hiçbir şey yaratmamıştır. Zira yaratma, yokluğu varlığa çevirmek, olmayanı var etmek demektir. Halbuki vahdet-i vücûdu benimseyenlere göre Allah dışında bir mevcûd olmadığı gibi, mevcûd olma imkânı da yoktur. Bizim mahlûkât olarak addettiğimiz şeyler,

98 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 192-193.
99 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 193.

onlara göre farklı sûretlerdeki Allah'tır. Yani mutlak vücûd muhtelif taayyünâtta zuhur etmiştir.[100]

Vahdet-i vücûda yönelik olarak dile getirilen "Zâtıyla vâcib, kemâl sıfatlarıyla da muttasıf olan bir varlığın, hudûs ve imkân gibi eksik sıfatlarla nitelendirilmesi mümkün olmaz" şeklinde eleştirilere, "bu eksiklikler, taayyünât ve zuhurât için geçerli olsa da müteayyin ve zâhir olan varlık için geçerli olmaz[101]" şeklinde cevap veren Bahâeddin Muhammed Âmilî'ye (ö. 1031/1622) şunu hatırlatmak gerekir. "Taayyün ve zuhur kendisinin sıfatı kabul edildiği halde müteayyin ve zâhir için bunun bir eksiklik oluşturmaması mantıklı değildir.[102]"

Sofistlerle vahdet-i vücûdçuların görüşleri karşılaştırılacak olursa şunları söylemek mümkündür: Sofistler, mahsûs âlemin varlığını inkar ederlerken vahdet-i vücûdu benimseyenler mahsûsâtı inkar yoluna gitmeden sadece bu mahsûsâtın kendi varlığının olmayıp onun Allah'ın vücûdu olduğunu iddia ederler. Onlara göre âlem, Allah olması itibariyle mevcûd, âlem olması itibariyle ma'dûmdur. Zira vücûd, Allah'tır. Bu noktadan bakıldığında bu iki fırka âlemin varlığının nefyi konusunda müttefiktirler. Zira âlemin vücûdu, kendi vücûdu olarak değil, başka bir mevcûdun vücûdu olarak düşünülüyorsa bu, âlemin mevcûd olmaması anlamına gelir. Âlemin varlığını nefyetmenin mi, yoksa onun varlığının Allah'ın vücûdundan başka bir şey olmadığını iddia etmenin mi daha bâtıl olduğu tartışılır. Bu düşüncede âlem, daha kötüsü vücûd, ilâh kabul edilmektedir. Burada âlem, âlem olduğu için değil, vücûd olduğu ve vücûd da Allah olduğu düşüncesiyle bir ilâhlaştırma söz konusu olmaktadır.[103]

Mustafa Sabri'ye göre bu düşünceye mensup birçok zâtın, "bu anlayış, keşf mahsulüdür; akıl, onun karşısında acizdir" şeklindeki sözleri, Hıristiyanların, ilhâmî keşiflerden olduğunu iddia ettikleri teslîs ve

100 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-aḳl*, III, 199.

101 Açığa çıkma ve meydana gelme anlamlarındaki zuhur, tasavvufta, müşâhede yoluyla maddeden mücerret olarak temaşâ edilen Hakk'ın nurları şeklinde tarif olunmaktadır, bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 396. Belirme, belirti, görünme, görüntü ve zuhur etme gibi anlamlara gelen tecellî ise tasavvufî ıstılahta, görünmeyenin kalpte görünür hale gelmesi, Hakk'ın varlığının çeşitli mertebelerde zuhur etmesi, sâlikin kalbine keşf yoluyla doğan ledünnî bilgi ve nurlar anlamında kullanılmaktadır, bk. Uludağ, *a.g.e.*, s. 346; Semih Ceyhan, "Tecellî", *DİA*, XL, 241-243.

102 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 193-194.

103 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 204.

benzeri düşünceler için, "bunlar, akla zıt değil onu aşan görüşlerdir" şeklindeki sözlerine benzemektedir. Onların buraya kadar değinilen açıklamaları, Kur'ân ve Sünnet'e dayanan zâhirî ilme ve Allah'ın insanı kendisi aracılığıyla muhatap kabul edip yücelttiği akla bir hakaret anlamına gelmektedir.[104] Nübüvvet ve mûcizenin bile aklın alanını aştığı iddiası kabul edilmezken, velâyet ve keşfin aklın alanını aştığı iddiası hiç kabul edilemez. Asıl akıl alanını aşan şey; vahdet-i vücûd düşüncesini ortaya koyan ifadelerdir. Mustafa Sabri, bu noktada Gazzâlî'yi eleştirerek kendisini "Hüccetü'l-İslâm" yapan şeyin zâhirî ilim olduğunu belirtir. Eğer Gazzâlî ömrünün sonlarına doğru bu ilme ve aklına ihanet ettiyse, kendilerinin de onun bu yaklaşımını ömrünün en zayıf fiilleri olarak addetme hakkına sahip olacaklarını ifade eder.[105] Mustafa Sabri burada İsmail Gelenbevî'den de "vahdet-i vücûd düşüncesinin aklın sınırları ötesine taşan bir hakikat (keşf) olup o keşfin akla üstünlüğünün, aklın vehme üstünlüğü gibi" olduğu yönündeki ifadelerinden bir pasaj aktararak bu yaklaşımın aklı istihfâf etme anlamı taşıdığını belirtir ve bu düşünceyi eleştirir.[106]

el-Esfârü'l-erba'a adlı eserin sahibi Molla Sadra'nın (ö. 1050/1641) bu konuda söylediklerinden ise şu yorumu çıkarmak mümkündür: Ona göre bir sayısı, diğer sayı mertebelerinin tümünü oluşturmaktadır. Dört sayısının bire üç eklenmesiyle oluşması örneğinde olduğu gibi Allah da, her mevcûdu kendi zâtından oluşturup inşâ etmiştir. Bu sayıya aslına itibarla bir, mertebesine itibarla dört demek mümkün olduğu gibi, bir mevcûda da O'nu ızhâr etmesi açısından Allah demek de, (itibârî olarak) falanca mevcûd demek de mümkündür. Bu görüşe şöyle karşılık verilir: Akıl sahibi bir kişi, mevcûdâtın Allah'ın varlığından neş'et ettiğine şüphe etmezse de, bu oluşta, onun anladığı mânada birden diğer sayıların neş'et ettiği şeklinde bir benzetmeye gitmek vehimden başka bir şey değildir. Zira Allah'ın hakikati bilinemez. O'nun benzeri de yoktur. Allah, o mevcûdâtı kendi nefsinden değil yokluktan yaratmıştır.[107]

104 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 204-205.

105 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 207.

106 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 204-205. Gelenbevî'nin söz konusu ifadeleri için bk. İsmail ibn Mustafa Gelenbevî, *Hâşiye li-İsmail el-Gelenbevi ale'l-Celâl mine'l-Akâid*, s. 143.

107 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 211. Mustafa Sabri, burada Molla Sadra'nın sözlerinden uzun bir alıntı yaptıktan sonra onun bu pasajdaki görüşlerinden çıkarttığı yorumu yukarıda geçtiği üzere aktarmaktadır, bk. *a.g.e.*, III, 209-

Mustafa Sabri'ye göre dünyada tevhîd akîdesine bu denli zıt başka bir akîde daha olamaz. Bu düşünce, sadece İslâm'a değil tüm dinlere çok uzaktır. Bu görüştekiler, hakikatini mutlak vücûd olarak belirleyip inandıkları Allah düşüncesinin, akla ve nakle zıt ne büyük sıkıntılar doğuracağıyla maalesef ilgilenmemektedirler. Onlar bu akîdeyi ilk hakikat olarak kabul ettikten sonra artık her şeye bu pencereden bakmakta, Kur'ân ve Sünnet naslarını da buna göre yorumlamaktadırlar. Ayrıca onlar, tevhîde kemâliyet kazandırdıklarını, Allah'ın dışındakilerinin varlığını yokluk seviyesine düşürerek O'nu hakkıyla tâzîm ettiklerini, O'na teveccüh edip O'nun ğayrından yüz çevirme, fenâ fillâh ve gerçek dindarlığı da kendilerinin temsil ettiklerini savunarak kendilerini ayrı bir yere konumlandırmaktadırlar.[108] Bu tarz düşüncelere sahip olan Sûfiyye hakkında; "onlar, Allah'ı tâzim edip diğer varlıkları tahkir ediyorlar" şeklinde hüsn-i zan beslemek doğru değildir. Mustafa Sabri'ye göre kendisi, bu iyi niyet sahiplerini uyarmak, vahdet-i vücûdçuların, zihinlerindeki şeytanî vesveseleri akıllara yerleştirme ve rağbet kazandırma amacıyla yaptıkları muğâlatayı ve akıl çizgisini aşan keşf ile yetinmeyip insanları aldatma maksatlı sergiledikleri mahâretleri ortaya koymak için, bu görüşü savunan ve destek olan kişilerden alıntılar yapmaktadır.[109] Mustafa Sabri'nin buradaki tenbihleri İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili ikazlarına benzemektedir. İbn Teymiyye'ye göre de vahdet-i vücûd anlayışına hüsnü zan besleyenleri uyarmak kabîlinden bu düşüncenin anlamları açıklanmalı ve müslümanlar için âdeta bir zehir olan bu fikirlerin hakikati günyüzüne çıkarılmalıdır.[110]

Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûd fikri, Platon düşüncesine bağlı İskenderiye Okulu'nun savunduğu vahdet-i vücûd anlayışından, Spinoza,[111] Fichte, Schelling ve Hegel felsefesinden (panteizm) çok da farklı değildir. Bu düşünce, "Allah bizim bâtınımızdır, biz O'ndan ayrılmayız (farklı değiliz)" diyen Platon görüşüne, "Eşyanın

211. Molla Sadra'nın bu görüşlerinin kaynağı için ise bk. Şîrâzî, *el-Esfâru'l-akliyyeti'l-erba'a*, II, 307-310.

108 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 182-183.

109 Mustafa Sabri, *a..g.e.*, III, 211.

110 İbn Teymiyye, "İbtâlü vahdeti'l-vücûd ve'r-reddi ale'l-kâilîne bihâ", *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, I, 119; a.mlf., *Vahdet-i Vücûdçu Hezeyanlara İbn Teymiyye'nin Cevabı*, s. 124.

111 Spinoza'nın Tanrı tasavvuru için bk. M. Kazım Arıcan, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, s. 66-96.

O'nun varlığından ayrıldığını, O'na karışıp birleştiğini (mündemiç) ve "Mutlak'ın" yüce mertebelerden aşağı mertebelere indiğini" savunan fikriyâta, "Sonsuzun (Allah) sonluya (âleme) düştüğünü" iddia eden Schelling düşüncesine ve "O, kendini oraya göndermenin, sonluya düşmenin neticesi olan kötülüklerden sorumludur. Niçin Allah olarak kalmadı da kendisi için düşüş olan bu âlemi oluşturmayı murad etti?" diyen gayr-ı İslâmî telakkîye benzemektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesini savunan bazı kişilerin (Molla Sadra), "mutlak varlık olan Allah'ın farklı taayyünâta tenezzül ettiği" şeklindeki görüşleri ile az önce sıralanan görüşler arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Böyle bir düşünce İslâmî olamaz.[112]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ı mutlak vücûddan ibâret ve müşahhas mevcûdât üzerine yayılmış bir tarzda düşünen vahdet-i vücûd zihniyetine, "O'nun âleme yayılmış vücûdundan başka şahsî bir vücûdu var mıdır, yok mudur?" diye sormak gerekir. Onların "mutlak" şeklindeki nitelemelerine ve bu mutlakı tek bir şahıs yapma gayretlerine bakılacak olursa, bu soruya verecekleri cevapta "yoktur" şıkkı daha ağır basmaktadır. Buradan Allah'ın âleme yayılan bu mutlak vücûdunun dışında bir şahsî vücûdunun olmadığı sonucu çıkar. Şayet onlar, "O'nunla birlikte hiçbir şey yok iken Allah var idi.[113]" diyecek olurlarsa, "Âlemin varlığından önceki durumunu bırakıp önce, 'Allah'ın âlemle birlikte kendisinden müstakil olarak bir varlığı var mıydı? Yoksa O'nun vücûdu zâten âlemin vücûdu muydu?" sorusuna bakmak gerekir" şeklinde karşılık verilmelidir. Birinci şık vahdet-i vucûda aykırı olduğuna göre bu durumda ikinci şık savunuluyor olmalıdır. İkinci şıkkı savunuyor olduklarına göre de onların, "âlem ma'dûm, Allah mevcûddur" şeklindeki sözlerini "âlem mevcûd, Allah ma'dûmdur" şeklinde yorumlamak da mümkün olacaktır.[114]

Eğer Allah'ın âlemle birlikte müstakil bir varlığı yoksa ortada âlem sûretinde bir Allah vardır. Bundan âlemin Allah, Allah'ın âlem olduğu

112 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 217-218. Mustafa Sabri, burada Molla Sadra'nın doğrudan söylediği bir cümle üzerinden değil, onun bir sözünden çıkardığı yorum üzerinden bu değerlendirmeyi yapmaktadır. Molla Sadra'nın bu cümlesi şudur: "Mümkünün mümkünlüğü, O'nun en yüce celâl, sonsuz kuvvet ve zorunlu kemâl mertebesinden inişiyle ortaya çıkar." Mustafa Sabri'nin bu cümleden çıkardığı sözünü ettiğimiz ilgili yorum için bk. *a.g.e.*, III, 214. Molla Sadra'nın söz konusu cümlesi için ise bk. Şîrâzî, *el-Esfâru'l-akliyyeti'l-erba'a*, II, 320.

113 Buhârî, "Bed'u'l-halk", 330.

114 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 219.

sonucu çıkar. Bu ayniyyet anlayışı, vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli temsilcisi kabul edilip "eş-Şeyhü'l-ekber" olarak anılan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsü'l-hikem* adlı eserinde çokça zikredilir. Hûd, İdrîs ve Nûh Fassı'nda geçen sözler, Allah'ın âlemden başka bir şey olmadığı yönündeki en belirgin açıklamalardır. "Eğer Allah biaynihî âlem ise; gayblerin gaybı olan ve hüviyeti (mâhiyeti) bilinemez olan biricik zât kimdir?" sorusu ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'nin âlem-Allah ayniyyetine yönelik sözlerine rağmen, Molla Sadra gibi bir kısım vahdet-i vücûd savunucuları, âlemden gayrı müstakil bir Allah olduğunu iddia etmektedirler. Bu durumda da onlara "biri âlemin aynı, diğeri onun gayrı olan iki ayrı ilâh mı vardır?" sorusu sorulmalıdır. Bu düşüncedeki kişiler, âlemin yokluğunu ve Allah'ın (tek başına) varlığını (vücûdunu) iddia ederlerken Allah'ı, yokluğuna hükmettikleri âlemden ibaret kılarlar. Bu yaklaşım çok tuhaftır. Bu söylenenlerden şu çıkmaktadır ki onlara göre âlemin ma'dûmiyeti, âlemin âlem değil Allah olması anlamına gelmektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesini savunanlara "O'nun âleme hulûl edip etmediği" ya da "âlemin O'nunla ittihâd edip etmediği" sorulduğunda onlar, "hulûl veya ittihâdın iki şey arasında gerçekleşeceği, halbuki kendilerinin âlemi bile itiraf etmedikleri, bu yüzden hulûl ya da ittihâdın söz konusu bile olmadığı" yolunda cevap verirler. Vahdet-i vücûd taraftarlarının âlemin ma'dûmiyetine yönelik bu sözleri, mahsûsâtı inkar anlamında değildir. Zira böyle bir iddia, bedîhî olan bir şeyin inkarı olacaktır. Bunun mânası şudur: Müşâhede ettiğimiz ve âlem zannettiğimiz şeyler, âlemin ötesinde olan varlık diye tanımladığımız Allah'tır. Halbuki mahsûs âlemin Allah olmadığı da bedîhîdir. Mustafa Sabri'ye göre eğer (vahdet-i vücûdçuların iddia ettiği üzere) Allah'ın âlemin varlığı dışında bir varlığı yoksa, onların "âlem diye görünen âlem değil Allah'tır" şeklindeki bedîhiyyâta aykırı iddialarını, "onlar âlemi nefy edip Allah'ı ispat ediyorlar" şeklinde değil de, "onlar Allah'ı nefy edip âlemi ispat ediyorlar" şeklinde değerlendirmek daha uygun olur.[115]

115 Mustafa Sabri'nin kanaatine göre kelâmcıların bir mûcide ihtiyaç duyan kâinâtın varlığından hareketle, mûcide ihtiyaç duymayan bir varlığı ispat etme noktasında ortaya koydukları varlık, eğer âlemdeki her mevcûdda bulunan mutlak mevcûddan ibaret ise bu, âlemin zâten onu içerdiği için Allah'tan müstağnî olduğu anlamına gelir. Bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 220-223. Mustafa Sabri, Molla Sadra'nın Allah'ın âlemden ayrı müstakil bir varlığı olduğu yönünde bir kanaat bildirdiğini söylerken birtakım alıntılara başvurur. ↠

Mustafa Sabri, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin, "Allah'ın âlemden gayrı bir varlığı olmadığı" görüşüne sahip olduğunu iddia ederken ondan birtakım alıntılar yapar ve buradan hareketle söz konusu iddiasını ispat etmeye çalışır.[116] Mustafa Sabri, İbnü'l-Arabî'nin Allah-âlem birlikteliği hakkındaki görüşlerini aktarırken *Fusûs* şârihlerinden de yararlanıp onlardan da alıntılar yapar. Onun faydalandığı şârihlerden biri de Abdülğanî en-Nablûsî'dir. O, örneğin Nablûsî'nin, "Allah, tüm ruhlar, tüm nefisler, tüm cisimler ve haller (ahvâl) olduğu gibi O, aynı zamanda bunlardan da münezzehtir. Zira onların O'nun dışında bir vücûdu yoktur." gibi ifadelerini kendisinin İbnü'l-Arabî hakkındaki söz konusu kanaatinin bir delili olarak sunar.[117] Mustafa Sabri, diğer bir *Fusûs* şârihi Kâşânî'nin "ilâhî nefs, tabiatın ayn'ıdır" sözünü de az önceki kanaatinin bir delili olarak kullanır.[118]

Mustafa Sabri, hulûl ve ittihâdın hiçbir anlamıyla Allah hakkında gerçekleşme imkânı bulunmadığını söyleyen ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin "Allah hakkında ittihâd iddiasında bulunanların sadece mülhidler olduğu" şeklindeki sözlerini aktaran Cemâleddin el-Kâsımî'yi de, ondan birtakım alıntılar yaptıktan sonra, vahdet-i vücûdçu sufiyyeyi (ittihad ve hulûl fikrinden) aklamakla eleştirir.[119]

Ona göre vahdet-i vücûd düşüncesinde âlem sûret; Allah ise bu sûretin hakikati olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar bu düşüncede, Allah ile âlem arasında sûretâ bir farklılığın bulunduğu şeklinde bir zan oluşturulmaya çalışılsa da, Muhyiddin İbnü'l- Arabî ve onun şârihlerinin sözlerinden sadece muayyen bir eşyanın sûretinin değil tüm eşyanın sûretlerinin Allah kabul edildiği anlaşılmaktadır. Şayet Allah âlemden ibaret ise ve Allah'ı tahdîd etmeme hususu, âlemin sûretlerinin zabtındaki imkânsızlıktan kaynaklanıyorsa, her tahakkuk edenden sonra başka bir şey tahakkuk edecek olduğuna göre, bura-

Mustafa Sabri'nin söz konusu düşünceyi Molla Sadra'ya izafe ederken ondan yaptığı alıntının kaynağı için bk. Şîrâzî, *el-Esfâru'l-akliyyeti'l-erba'a*, II, 345-346.

116 Onun İbnü'l-Arabî'den yaptığı alıntıların kaynağı için bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem ve't-ta'lîkat aleyh*, I, 68, 109-111.

117 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 223. Nablûsî'nin söz konusu ifadeleri için ise bk. *Şerhu Cevâhiri'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs*, II, 53.

118 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 262. Kâşânî'nin ifadeleri için bk. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 182.

119 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 215-216. Mustafa Sabri'nin Cemâleddîn el-Kâsımî'yi eleştirmesine neden olan ilgili görüşleri için bk. Cemâleddin el-Kâsımî, *Delâilü't-tevhîd*, s. 80-82.

dan Allah'ın henüz tam olarak tahakkuk etmediği ve sonsuza kadar da tahakkuk edemeyeceği gibi bir anlam çıkarmak mümkün olmaktadır.[120]

Âlemden önce Allah'ın varlığının bulunup bulunmadığı meselesinde, vahdet-i vücûdçular, âlemin öncesine sebkat eden bir zaman dilimi olmadığını savunmaktadırlar. Bu anlamda onlar da tıpkı filozoflar gibi âlemin ezelîliğine inanırlar. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile İbnü'l-Fâriz'in (ö. 632/1235) eserlerine şerhler kaleme almış olan, vahdet-i vücûdu esas alan tasavvuf anlayışı ile Nakşibendiyye tarikatının tasavvuf anlayışını kaynaştırdığı kaydedilen[121] ve daha çok "Molla Câmi" olarak tanınan Abdurrahmân Câmî'nin (ö. 898/1492) bu konuya ilişkin olarak *ed-Dürretü'l-fâhira* adlı eserinde söylediklerini delil olarak kabul etmek mümkündür. Vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen zevât âlemin kıdemi meselesinde filozoflara muvafakat ederlerken Allah'ın fâil-i muhtâr olduğu konusunda, O'nu zorunlu fâil kabul eden filozoflara muhalefet etmişlerdir. Söz konusu zevât, Allah'ın ihtiyârı nefyedildiğinde ortaya çıkacak sıkıntıyı görmüş, ancak âlemin kıdemi savunulduğunda bunun doğuracağı kötü sonuçları görememiştir. Buna rağmen onlar, ihtiyârı "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" mânasına alarak, bir anlamda ihtiyârın anlamıyla da oynamışlar ve bunun neticesinde Allah'ın bir şeyi yapmamaya veya dilememeye kâdir olmadığı, daima fiili yapmaya ve dilemeye mecbûr olduğu gibi bir anlam ihdâs etmişlerdir. Bu şekilde Allah'ın kudretini sınırlama yoluna giderek bu noktada da aslında filozoflarla aynı çizgiye düşmüşlerdir.[122]

Allah'ın Vâcibü'l-vücûdluğu meselesinde, kelâmcılar ile vahdet-i vücûd görüşünün bağlıları arasında şöyle bir mukayese yapmak mümkündür: Öncelikle mütekellimînin Allah'ın Vâcibü'l-vücûd olduğu hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak onların "O'nun zâtını, vücûduna illet yaptıkları" gibi bir düşünceye kapılmak doğru değildir. Onlar, âlemin varlığı için O'nun vücûdunun zarûrî olduğunu, bu vücûdun muallel olmadığını, bir illete ihtiyaç duymadığını ve zarûrât

120 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 223-224.

121 Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, VII, 96.

122 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 226-227. Mustafa Sabri, Abdurrahman Câmî'nin ifadelerinden hareketle vahdet-i vücûdçuların âlemin kıdemi meselesinde filozoflarla aynı kanaate olduklarını söylerken Câmî'nin bir kısım ifadelerine eserinde yer vermekte ve buradan söz konusu kanaatini dile getirmektedir. Câmî'nin eserindeki bu ifadeler için bk. *ed-Dürretü'l-fâhira*, s. 276-277.

kapsamında olan şeylerin illetlendirilemeyeceğini savunmuşlardır. Âlemin varlık sebebi Allah'tır. O'nun varlık sebebini idrâk etmek ise beşer aklını aşar. Allah'ın varlığının vücûbiyyeti, ancak selbî mânada ortaya konabilir. Zira O'nun varlık sebebini ortaya koyacak sübûtî bir illetlendirmeye gidilemez. Çünkü bunun için Allah'ın hakikatini bilmek gerekir. Bu ise muhaldir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın varlığı "innî" şekilde, yani âlemin varlığı ve onun illete ihtiyacı üzerinden ortaya konabilirse de, "limmî", yani varlığının illetini bilme bakımından ortaya konamaz.[123] Burada vâcibü'l-vücûd oluşun kaynağı, O'nun husûsî vücûdu olarak kabul edilirse iki şık belirir: Şayet bu (husûsî) vücûd, (vahdet-i vücûd görüşünü benimseyenlerin yaptığı gibi) hangi vücûd-ı hâs olursa olsun şeklinde ortaya konulursa bu görüş, husûsî vücûd adedince Vâcibü'l-vücûdun çoğalması anlayışına yol açar. Eğer bu vücûd, Allah'ın hakikati olan husûsî vücûd şeklinde ortaya konulursa bu da meseleyi devir ve müsâdere ale'l-matlûba götürür.[124]

Vahdet-i vücûd taraftarlarının, "Allah'ın varlığının delille ispatına ihtiyaç yoktur" şeklindeki sözlerinin arka planında, "Allah'ın hakikati olan vücûdun mevcûd olmama imkânı yoktur" şeklindeki bir düşünce vardır. Onlar, vücûd dışında bir mevcûd bulunmadığına inandıkları için tevhîdi ispat etme ihtiyacı duymazlar. Onların, vücûdu mevcûd kabul edip onun mevcûd olmamasını imkânsız görmeleri; vücûdun zâten mevcudiyet demek olmasından hareketle de, mevcudiyete en yakın ve en lâyık şeyin vücûd olduğunu söyleyerek bir şeye en yakın ve lâyık şeyin o şeyin nefsi olduğunu iddia etmeleri ciddî bir muğâlata örneğidir. Zira onların vücûdu mevcûd şeklinde anlayıp onun mevcûd olmamasını imkânsız addetme tarzında ortaya koydukları düşünceyi ispat etmek için vücûd ile mevcudiyet arasında bir yakınlık veya birlik kurmaları isabetli ve yeterli bir yaklaşım değildir. Bu hususta ortaya koymaları istenen ve kendilerinden beklenen şey, vücûdun mevcudiyeti değil, vücûdun mevcûdun kendisi olmasıdır. Onlara fayda sağlayacak şey, vücûdun bizzat mevcûd olduğunu ispat etmeleridir. Buradan onların söyledikleriyle istenilenin gerçekleşmemiş olduğu,

123 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 230.

124 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 242. Bir mantık terimi olarak "devir", "biri diğeriyle tanımlanabilen iki tarif, ispatı birbirine bağlı iki önerme ve birinin varlığı diğerinin bağlantılı iki şart arasındaki ilişki" anlamında kullanılmaktadır. "Müsâdere ale'l-matlûb" ise, günümüzde "kısırdöngü" tabiriyle karşılanan devrin bir çeşidi olup "bir şeyin kendinden önce var olması" anlamına gelmektedir, bk. Metin Yurdagür, "Devir", *DİA*, IX, 230.

gerçekleşenin ise istenilen şey olmadığı sonucu çıkmaktadır. Buna göre vücûdun hâricî olarak mevcûd, hatta vâcibü'l-vücûd olduğu şeklindeki iddia, dikkate alınacak bir iddia değildir.

Aslında vücûd (varlık), varlığını ortaya koyabilmek için mevcûdun (var olanın) zâtına ihtiyaç duymaktayken, onlar işi tersine çevirip, mevcûdun vücûd ile kâim olduğunu, mevcûdun vücûd olduğunu, bilinen anlamdaki mevcûdun ise gayr-ı mevcûd olduğunu iddia etmişlerdir. Bu bakımdan onların, vücûdu yokluğu muhal olacak derecede mevcûd kabul etmelerinin yanlışlığını izah sadedinde şunları söylemek mümkündür: Vücûdun varlığı (vücûdu), mevcûdâtın varlığından bilinir; ancak mevcûdâtın varlığı, vücûdun varlığından bilinmez. Buna göre, faraza mevcûdât ve Allah var olmasa veya vücûdu mevcûdâtın vücûdu kabul edilen Allah, bir delil olmadığı için bilinemese, bu mevcûdâtın zevâliyle vücûd da zâil olur. Bu duruma bakarak bir vahdet-i vücûd anlayışına sahip birisi, "vücûd mevcûddur, onun mevcûd olmaması mümkün değildir" diyemez. O halde "vücûd, mevcûd demektir" şeklindeki bir yargı doğru olamaz. Burada vahdet-i vücûd taraftarını, vücûdu, yokluğu muhal olacak şekilde vücûda hamlettiren ve sonuçta onun yanılmasına sebep olan şey, vücûdun varlığı değil, mevcûdâtın varlığıdır. Dolayısıyla mevcûd vücûdla değil, vücûd mevcûdla kâimdir; ya da diğer bir ifadeyle mevcûd vücûda değil, vücûd mevcûda muhtaçtır.[125]

"Bir şeyin kendi nefsinden ayrılmasının imkânsızlığı" veya "bir şeyin kendi nefsinden tecridinin imkânsızlığı" ilkesinin aklın temel ilkelerinden olmasına; üstelik bu ilkenin vahdet-i vücûd savunucuları tarafından da kabul edilmiş olmasına rağmen, onlar "vücûd-mevcûd" ilişkisinde hataya düşmüşler; vücûdun, selbi halinde "ma'dûm" değil "'adem" doğacak iken, onlar vücûdun ma'dûmluğunun imkânsızlığına hükmetmişlerdir. Halbuki, vücûd için, "'adem olması imkânsız" yerine "ma'dûm olması imkânsız" ifadesinin kullanılması hatadır. Nitekim vücûdun, vücûd olma zarûreti yerine, onun mevcûd olma zarûretini iddia etmek de yanlıştır. Buna göre vücûd için zarûrî olan, onun vücûd olmasıdır. Tıpkı insanın insan, taşın taş, ışığın ışık olma zarûreti gibi. Her şeyin "o şey" olması zarûrî, onun gayrı olması ise muhaldir. Bir şeyin kendi nefsi için sübûtunun zarûretine ve en küçük bir değişiklikle dahi kendi nefsinden soyutlanmasının

125 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 247-250.

imkânsızlığına dikkat etmek gerekir. Buna göre vücûda mevcûd, ışığa ışık veren (aydınlatan) demek, mevcûd vücûdun; ışık veren de ışığın kendisi olmadığından, bir şeyi kendi nefsinden soyutlama anlamı taşır. Bu ise imkânsızdır. "Bir şeyin kendisi olması" ilkesi, aklın ve düşünmenin en bedîhî ilkelerinden biri olan "ayniyyet ilkesine"; aynı ilkenin "bir şeyin başka şey olmadığı" anlamını da içermesi itibariyle "çelişmezlik ilkesine" dayanır.[126]

Vücûdun mevcudiyetini iddia etmelerine rağmen, onlar bu vücûdun bir vücûdu olduğunu ve bu vücûdâtın teselsüle uğradığını kabul etmemekte ve "vücûdun vücûdu yoktur, çünkü o vücûdla değil kendi nefsiyle mevcûddur, vücûdu olan mevcûddur, çünkü o vücûdla mevcûddur" demektedirler. Bu sözlere şöyle karşılık vermek mümkündür: " 'Vücûd, kendi nefsiyle mevcûddur' yerine 'vücûd, mevcûd değildir' denilebilir. Eğer mevcûd vücûdla; vücûd da kendi nefsiyle mevcûd ise vücûdun mevcûd olmaması (birbirinden farklı olması) ya da kendi nefsiyle mevcûd olan vücûdun vücûdla mevcûd olması gerekir. Bu ise hulftür." Öte yandan onlar, vücûdu yüceltip mevcûdu tahkir etmek için vücûdun mevcûd demek olduğunu, hatta bu vücûdun mevcûd kelimesinin ifade ettiğinden daha fazla anlam ifade ettiğini iddia etmişlerdir. Vahdet-i vücûd düşüncesini savunanlar burada, vücûdu medhetmek için kendisini tahkir ettikleri ve vücûddan daha değersiz addetikleri "mevcûd" lafzından başka bir lafız kullanmalıdırlar. Aksi halde kendilerinin seçtikleri bu ifade tarzından, "mevcûddan daha evlâdır" dedikleri vücûdun da hakir olduğu anlamı çıkacaktır. Bu da onların düşecekleri başka bir hulf olur.[127]

Vahdet-i vücûd anlayışını savununanlar, vücûdun kendi nefsinden ayrılmasının dolayısıyla da yokluğu kabul etmesinin muhal oluşundan hareketle, O'nun zarûrî olarak Vâcibü'l-vücûd olduğunu ortaya koymaya çalışırlar. Ancak vücûdun kendi tabiatıyla vücûd ve vücûbu gerektirdiği kabul edilirse, Allah'ın vücûdu ile diğer mümkinâtın vücûdu arasında herhangi bir fark kalmaz. Böyle bir durumdan ise ancak vücûbu Allah'ın vücûduna tahsis etmek sûretiyle kurtulmak mümkündür. Ama bu defa da ortaya devir ve müsâdere çıkar. Onların, Allah'ın varlığının vücûbunu, vücûdun kendisinde aramaları ve o

126 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 250-251; Sûrî mantığın akıl ve düşünme için tesbit ettiği en genel prensipler: "ayniyet (özdeşlik), çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı" ilkeleridir, bk. Hasan Şahin, "Ayniyyet", *DİA*, IV, 278.

127 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 253.

vücûdu Allah'ın hakikati olarak almaları bir vehim[128] örneği olup, bunu şöyle dile getirirler: "Vücûd, mevcûddur ve vücûdun vücûddan ayrılması, bir şeyin kendi nefsinden ayrılmasının imkânsızlığı gibi muhal olduğundan O'nun mevcûd olmaması imkânsızdır." Onlar, Allah'ın vücûdunun vücûbiyetini bir yandan O'nun hakikatinin vücûd olması üzerine bina ederlerken diğer yandan da Allah'ın varlığındaki vücûbu, bu vücûdun Allah'ın hakîkati olmasına bağlarlar. Bu, onların fark etmediği açık bir kısırdöngüdür.

"Allah'ın varlığının vücûbu, zâten isbât-ı vâcib delilleriyle sabittir, dolayısıyla onların fâsid bir devre düşmesinin önemi yoktur" gibi bir düşünce ileri sürülemez. Zira klasik ispat yolları Allah'ın hakikatine ulaşmak gibi bir iddia taşımaz. Halbuki onların ispat yolu, aynı zamanda Allah'ın hakikati olarak kabul ettikleri vücûda dayanmaktadır. Dolayısıyla diğer ispat yollarının bir kısırdöngüye düşmemesi, onlara bir fayda sağlamaz. Bu düşünce sisteminde, kendi nefsiyle kâim olup diğerlerini ikâme etme özelliğinin diğer husûsî varlıklara değil, sadece Allah'a verilmesi ve mevcudiyet meziyetinin O'nun hakikati olarak ortaya konulan husûsî vücûda hasredilmesi; diğer isbât-ı vâcib delillerinin O'na verdiği imtiyazı bu anlayışın da verdiği gibi bir hava oluşturuyorsa da aslında iş, gözüktüğü gibi değildir. Bu, bir fikir yanılsamasıdır. Bir imkân olsa Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502), Siyâlkûtî (ö. 1067/1656) ve Gelenbevî[129] (ö. 1205/1791) gibi büyük zevâtın dikkatini bu noktaya çekmek gerekir.[130] Mustafa Sabri vahdet-i vücûd konusunda yeterli hassâsiyeti göstermediği ve hatta onları koruma duygusuyla hareket ettiğini düşündüğü zâtlardan biri olan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'yi eleştirirken, örneğin *Mevâkıf* eserinin sahibi Adudüddîn el-Îcî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen sûfiyye hakkında ağır ifadeler kullandığını, bu eseri şerheden Cürcânî'nin ise söz konusu ifadeleri yumuşattığını savunur ve buna örnek teşkil ettiğini düşündüğü bazı alıntılar yapar.[131]

128 Ali Durusoy, "Vehim", *DİA*, LXII, 615-616; a.mlf., "Vehmiyyât", *a.e.*, LXII, 617-618.

129 Gelenbevî'nin bu konudaki risâlesi Rıfat Okudan tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir, bk. *Risâletün fi vahdeti'l-vücud*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.

130 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 255-257.

131 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 216-217. Mustafa Sabri'nin el-Îcî ve Cürcânî'den yaptığı alıntının kaynağı için bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 46-48.

Vahdet-i vücûdu savunanların görüşleri karşısında, Allah'ın kitabında yer alan bütün yaratma ifadeleri, âdeta bir hurafe yığınına dönüşmektedir. Zira "yaratma", yokluktan var etmedir. Bu da Allah'a ait en önemli vasıflardan olup hiç kimse O'na bu hususta ortak olamaz. Halbuki vahdet-i vücûd anlayışına göre yaratma ve var etme mümtenîdir. Öyle ki yeryüzünü, gökyüzünü ve her şeyi yaratan Allah (sanki) hiçbir şey yaratmamıştır. Tasavvuf tarihinde son derece önemli bir kavram olarak ortaya konan a'yân-ı sâbite kavramı,[132] içinde varlık kokusu dahi barındırmaz. Çünkü vücûd Allah'tır. O'nun dışında bir vücûd ve mevcûd yoktur. Onlarda "vâcib vücûd" ve "mahlûk ve mümkün vücûd" şeklinde iki kategori yoktur. Vücûd birdir ve vâcibtir. Aslında onlar, vücûd dışında bir mevcûd tanımadıklarından bir anlamda mevcûdu da birlemektedirler. Âlemin kendi varlığı üzerine var olmasını inkar edip onun varlığının Allah'ın vücûdu olduğunu iddia ettikleri için onlar Allah-âlem ittihâdını savunmakla itham olunmuşlardır. Zâten onlar bu ithama ihtiyaç bırakmayacak şekilde kitaplarında âlemi Allah'ın ayn'ı olarak açıklamışlar ve kendilerince bunu kanıtlamak üzere Kur'ân ve Sünnet'ten delil getirmişlerdir. Vahdet-i vücûd anlayışını savunanlar, mahsûs eşyanın varlığı hususunda vahdet-i vücûdu benimsemeyen kişilerden farklı düşünmemekte iseler de, bu mahsûs eşyaya verdikleri isimlerde onlardan ayrılırlar. Diğerleri görünen ve duyulan bu varlıklara âlem derken, vahdet-i vücûd mensupları, buna Allah demekte; (bu sûfiyye katında) âlem ma'dûm, tüm mahsûs ve meşhûd olan mevcûd sadece Allah olduğu için Allah-âlem ittihâdını kabul etmemektedirler.[133]

Vahdet-i vücûd düşüncesini savunan zevât, âlemin varlığını nefy sadedinde onun tüm cüzlerinin Allah ile kâim arazlar olduğunu iddia etmişler, ancak arazın, mevcûdâtın bir kısmı olduğunu, Allah'ın herhangi bir mahalle hulûl etmesinin de hehangi bir hulûle mahal olmasının da caiz olmadığını ve O'nun zâtına hiçbir hâdis varlığın kâim olamayacağını bilememişlerdir. Yine onlar, âlemin her an yok olup sonra var olduğunu iddia etmişler, arazlar gibi cevherlerin de teceddüd-i

132 A'yân-ı sâbite tasavvufta, eşyanın Allah'ın ilmindeki sûretleri, varlıkların Allah katındaki ilmî sûretleri, bir şeyin, hazret-i ilmiyedeki hakikati demektir. Bu hakikat, mevcut olmayıp Allah'ın ilminde ma'dûm-sabittir. Bu, hakiki vücûdun ikinci mertebesidir, bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 54; a.mlf., "A'yân-ı sâbite", *DİA*, IV, 198-199; Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd", *DİA*, XlII, 432.

133 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 280-281.

emsâl[134] yoluyla sürekli yenilenmeye muhatap olarak bâki kaldığını savunmuşlardır. Vahdet-i vücûd taraftarları, âlemin tümüyle her an bir tebeddül içerisinde, bir yok olup sonra yeniden yaratıldığı, sonra yine yok olup tekrar yaratıldığı şeklindeki görüşlerini, "Onlar hâlâ yeni bir yaratma hususunda şüphe duymaktalar![135]" âyetiyle teyid etmeye çalışmışlar, ancak bu konuda yanlış istidlalde bulunmuşlardır. Çünkü söz konusu âyetin yer aldığı Kâf sûresinin başından itibaren ölüm ve yeniden dirilişten bahsedilmekte, onlar ise bu âyeti çok farklı bir bağlama çekerek âlemin varlığını nefy hususunda delil olarak serdetmektedirler. Öte yandan onların âlem hakkında "gerçekleşip duran yeni yeni yaratışlardan sonra onun yok edilme, sonra da yeniden yaratılıp ve yine yeniden yok edilme" şeklinde tasavvur ettikleri tebeddül anlayışları, aslında âlemin varlığını nefyeden ve bir mevcûdun yaratılış imkânını kabul etmeyen vahdet-i vücûd inancına terstir. Söz konusu düşünce, âlemin varlığını ve yenilenen yaratışı itiraf anlamına gelir, ama onlar bunun farkında değillerdir.[136]

Bir yandan vahdet-i vücûdu bir yandan da yaratışın sürekli teceddüd halinde olduğunu savunan vahdet-i vücûdçular, ya ikinci düşüncenin birinci düşüncenin gereği olduğunu zannetmişler veya yaratışın sürekli teceddüd ettiği görüşünde olmayan mütekellimînin, mahlûkun yaratıcıya olan ihtiyacını görmediğini, bunu sadece kendilerinin gördüklerini ihsâs ettirmeye çalışmışlardır. Bu düşünceye cevâben şunları söylemek mümkündür: Başlangıçta onlar, kâinâtın kendi varlığını Allah'ın vücûdu olarak telakkî ettikleri için onun yokluğunu iddia etmişler, sonrasında ise bu iddialarını unutarak öne sürdükleri mevcûdâtın iki zamanda bekâsını sürdürdüğü yönündeki iddialarıyla mütekellimîn ile mücadeleye girişmişlerdir. Halbuki mevcûdun, hakikatte Allah'ın vücûdu olan bu vücûd ile sonsuza kadar varlığını sürdürmesinde bir sorun olmamalıdır. İki vücûd arasına bir fâsıla girmesi (tahallül) ve Allah için yokluk halinin tasavvuru bile

134 Cismi oluşturan araz ve cevherlerin, her an yok olmalarının hemen ardından yenilenmek sûretiyle varlıklarını sürdürmesi anlamına gelen bu kelâm terimi hakkında geniş bilgi için bk. Cağfer Karadaş, "Teceddüd-i emsâl", *DİA*, XL, 239-241.

135 Kâf 50/15

136 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 283-284. Mustafa Sabri, vahdet-i vücûd savunucularının, âlemin her an bir teceddüd içerisinde bulunduğu görüşünü savunduğunu söylerken İbnü'l-Arabî'den alıntı yapmaktadır. Onun İbnü'l-Arabî'den yaptığı alıntının kaynağı için bk. *Fusûsu'l-hikem*, I, 125.

mümkün olmadığı için onların Allah'ın varlığını temsil eden âlemin yeniden yaratılmasının ardından yok edilmesinin imkânını zâten kabul etmemeleri gerekir. Mütekellimîne ve Mustafa Sabri'ye göre, yeni yeni var edişlere ihtiyaç yoktur, bir müddet devam etmek üzere Allah'ın var ettiği şeyin o müddet boyunca bekâsına engel yoktur. Onun vücûdu da bekâsı da Allah'ın var edişine dayanmaktadır. Yani o şey, hem başlangıç hem de bekâ açısından Allah'a muhtaçtır. Dolayısıyla onlar, "o şey başlangıçta Allah'a muhtaçtır, ancak devâmlılığını sağlama konusuda O'ndan müstağnîdir" şeklindeki bir düşünceye sahip olmadıkları için kelâmcıların görüşünde -güyâ- ortaya çıkan eksikliğin, yeni yaratışlarla tamamlanması gibi bir anlayışa ihtiyaç yoktur.[137]

Mahlûkatta her an bir yaratış olduğunu iddia eden vahdet-i vücûd mensuplarına şunları sormak gerekir: "Niçin bir mevcûdun bekâsı için o mevcûd üzerinde sürekli bir varlık ve yokluk ardı ardına gelmektedir?"; "Varlığın akabinde yokluk ne ile gerçekleşmektedir?"; "Bu hâdiseler, Allah'ın tesiriyle mi, yoksa kendi kendine mi gerçekleşmektedir?"; "İkinci ve üçüncü kez onu yeniden Allah mı yaratmakta sonra o yok olmaktadır? Böyle sürüp giden bir sistem neye dayanmaktadır?" Birinci ihtimal, yani varlığın ardından gelen yokluğun, Allah'ın tesiriyle meydana gelmesi seçeneği tutarlı olmaz. Çünkü Allah onu ikinci ve üçüncü kez yaratmaktadır. Bu durumda (Allah onu tekrar yarattığına göre) bu müddet boyunca onun yokluğa düşmesi, Allah'ın muradının hilâfına gerçekleşmiş olur. O zaman da Allah'ın dışında hiçbir mevcûdâtın varlığı olmadığını savunan vahdet-i vücûd düşüncesi, buradan kendilerine dönük bir fayda elde edemez. Bu durumda ikinci seçenek, yani bu var oluş akabinde gerçekleşen yok oluşun kendiliğinden gerçekleştiği seçeneği taayyün eder. Bu da mümkün konumunda olan varlığın bazı durumlarda (var olduktan sonra yok olması gibi) Allah'tan müstağnî olmasını gerektirir. Bu görüşe göre Allah'ın, mahlûkat için belirli süre tayinini bu sayısız yeni yaratışlar dışında başka bir yolla yapmaya kâdir olmadığı gibi bir sonuç çıkmaktadır. Halbuki Allah'ın var ettiği şeylerin süresini kendi dilediği müddetle dilediği şekilde sınırlaması, bu görüşten çok daha güzel, çok daha akla yatkın ve Allah'ın onların yaratıcısı olduğunu çok daha iyi şekilde ortaya koymaktadır. Böylece onların varlığı da varlıklarını sürdürmeleri

137 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 284-285.

de önce yeni bir yaratışa sonra da yok edilip yeniden yaratılışa ihtiyaç duymadan Allah'a bağlanmış olur.[138]

Onlar, âlemin kıdemine inandıkları halde Hz. Peygamber'in "Hiçbir şey yok iken Allah var idi.[139]" hadisini de kendi görüşlerini teyid için kullanmışlardır. Ancak buna Hz. Ali ya da Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297/909) nisbet edilen "Şu anda da daha önce olduğu gibidir." cümlesini de ilave ederek onu kendi içeriğinden çıkarmış ve gerçek anlamını bozmuşlardır. Bu ilave cümle "âlem var olsa da onun varlığı Allah'ın varlığına nisbetle yok gibidir" anlamına gelmediği ve Hz. Ali veya Cüneyd-i Bağdâdî Hz. Peygamber'in bu hadisini tahsis etme niyeti taşımadığı halde, onlar bu cümleden "âlem daha önce olmadığı gibi şu anda da yoktur" (hep onun yerine Allah vardır) gibi bir mâna çıkarmışlardır. Bu hadis, Allah'ın kıdemi, âlemin hudûsünü ortaya koymak için ifade buyrulmuşken, onlar bu hadisi başka anlama yormuşlar ve böylece hadisi tahrif etmişlerdir.[140] Söz konusu hadise yapılan "Şu anda da daha önce olduğu gibidir" ilavesini, Cüneyd-i Bağdâdî'ye nisbet edenlerden biri Molla Sadra'dır.[141] İsmail Fennî ise bu ilave cümleyi Bayezîd-ı Bistâmî'ye izafe etmektedir.[142] Mustafa Sabri'nin, söz konusu cümleyi Hz. Ali'ye nisbet edenlerden kastı ise Ferîd Kâm'dır.[143]

Mustafa Sabri'nin İbnü'l-Arabî'ye en ciddi şekilde eleştiri yönelttiği eseri ömrünün sonuna doğru tamamladığı *Mevkıfu'l-akl* adlı telifi olmakla birlikte ona yönelik tenkitlerinin çok daha erken bir zamana gittiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, Musa Carullah Bigiyef'e reddiye olarak kaleme aldığı ve 1335/1916 yılında basılan eserinde de üslûbu bu kadar sert olmamakla birlikte İbnü'l-Arabî'ye eleştiriler yöneltmektedir.[144] Buradan onun hakkındaki kanaatinin uzun zamandan beri olumsuz olduğu anlaşılmaktadır. Yine bu eleştirilerinden birinde İbnü'l-Arabî'yi Kur'ân ve hadiste geçen ifadelerin anlamlarını tahrife düşkünlükle suçlayan Mustafa Sabri Efendi, onun muhali mümkün, mümkünü muhal konumuna getirmekten endişe duymadığını söyler. Ona göre Kur'ân'ı tefsir ederken âyetlerin anlamlarıyla oynarcasına

138 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 285.
139 Buhârî, "Bed'u'l-halk", 330.
140 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 227-228.
141 Şîrâzî, *el-Esfâru'l-akliyyeti'l-erba'a*, II, 350
142 İsmail Fenni, *Vahdet-i vücûd ve Muhyiddin-i Arabî*, s. 49.
143 Hz. Peygamber'in bu sözüne yaptığı ilaveyi Hz. Ali'ye nisbet eden Ferîd Kâm'ın ifadeler için bk. Ferîd Kâm, *Vahdet-i Vücûd*, s. 119.
144 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 153-171.

yorumlar yapmayı, İbnü'l-Arabî ve onun düşüncesindeki bir kısım zevât âdet edinmişlerdir. Onların yeni yaratış ve Belkıs'ın tahtını getirme âyetlerine (Kâf 50/15; en-Neml 27/38-42) getirdikleri yorumlar yaptıkları en hafif tağyîr örnekleri olup[145] onlar bundan çok daha fasid teviller de yapmışlardır. Mustafa Sabri'ye göre kendisini onların görüşlerinin bâtıl olduğuna götüren ilk işaretler de bunlar olmuştur. Ona göre bu tip bir tahrîfatta ya kasıt ya da anlayış kıtlığının doğurduğu bir cehalet söz konusudur. Şayet yapılan bu tahrifât, "bunlar, Kur'ân ve Sünnet'in bâtınî yorumudur" şeklinde savunuluyorsa, bunların bâtınlıktan çok bâtıllık olarak anılmaya daha lâyık olduğu unutulmamalıdır.[146]

Mustafa Sabri, vahdet-i vücûd konusunu incelerken bu düşünceye mensup kimi zevâtın görüşlerinden alıntılar yaparak onların üzerinde dikkat çekici yorumlarda da bulunmuştur.[147]

Mustafa Sabri'ye göre İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) vahdet-i vücûd eleştirisi yaparken bu düşüncenin temel noktasına tam vâkıf olamamış, bu anlayışın, Allah'ın hakikatini vücûd olarak kabul eden felsefî mezhep nazariyyesi üzerine şekillendiğini fark edememiştir.[148] Mustafa Sabri'nin kanaatine göre bu düşünce bir keşfe ya da herhangi

145 Mustafa Sabri burada İbnü'l-Arabî'yi yeni yaratış âyetine ("Bilakis onlar, yeniden yaratmadan kuşku içindedirler" Kâf 50/15) getirdiği yorum nedeniyle eleştirmektedir. İbnü'l-Arabî bu ayeti izah ederken Eş'arîler'in cevherleri işin içine katmaksızın sadece arazların iki an dilimi içerisinde devam etmesini muhal gördüğünü söylemektedir. Halbuki İbnü'l-Arabî'ye göre tamamen arazlardan ibaret olan âlem her boyutuyla bir teceddüd ve yenilenme içerisindedir. İşte İbnü'l-Arabî'nin Eş'ariler'e yönelttiği bu itham Mustafa Sabri'nin tepkisini çekmiş ve onu ayeti tağyir etmekle suçlamıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu yorumu için bk. *Fusûsu'l-hikem*, I, 125. Yine onun Belkıs'ın tahtının bir anda Hz. Süleyman'ın önüne getirilmesi hadisesini açıklayan âyeti de (en-Neml 27/38-42) "yeniden yaratış" düşüncesiyle izah etmesi de Mustafa Sabri'nin tepkisini çekmiştir. İbnü'l-Arabî Hz. Süleyman'ın Belkıs'ın tahtını önünde bulduğunda o tahtın bir mesafe katetmediğini, onun için yerin dürülmediğini, sadece onun kendi yerinde yok edilip Hz. Süleyman'ın yanında yeniden yaratıldığını iddia etmektedir. Mustafa Sabri'nin tepkisi işte bu yorumadır. İbnü'l-Arabî'nin bu yorumu için bk. *Fusûsu'l-hikem*, I, 155-156.

146 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 287.

147 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 187, 291-292.

148 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 310; Nakşibendiyye tarikatının Müceddiyye kolunun kurucusu olan İmâm-ı Rabbânî'nin hayatı ve vahdet-i vücûd eleştirileri hakkında bk. Hamdi Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, XXII, 195-199. İmâm Rabbânî'nin vahdet-i vücûd hakkındaki görüşlerini kendi mektuplarından takip için bk. İmâm Rabbânî Ahmed Fâruk Serhendî, *Mektubât*, s. 52-56.

bir şühûda dayanmamaktadır. Bu fikrin menşei, bozuk bir felsefî düşüncedir. İmâm-ı Rabbânî'nin, "tasavvuf yoluna giren kişinin vahdet-i vücûd'a bağlanmasına ne ihtiyaç ne de zarûret vardır" şeklindeki sözleri bir açıdan bakıldığında doğru değildir. Zira bu düşünceye bağlı olanlar, Allah'ın hakikatini her mevcûddaki vücûd olarak gören bir anlayışa sahip oldukları için bu düşünceyi savunmaya mecbûrdurlar. İbnü'l-Arabî bu düşünceyi vücûdçu felsefeden almış, onda birtakım düzeltmeler yapmış, sonra da onu, çok önemli bir tarikat sırrıymış gibi halka yaymıştır.[149]

İmâm-ı Rabbânî'nin savunduğu vahdet-i şühûd anlayışı ile eleştiriler getirdiği vahdet-i vücûd düşüncesi arasında gerçekte bir fark olup olmadığı konusunda kimisi ikisi arasında özsel değil, görüntü itibariyle bir fark olduğunu savunurken, kimisi de iki görüş arasında önemli farklar bulunduğunu kaydetmişlerdir.[150] Rabbânî'ye göre vahdet-i şühûd, "bir görmek", vahdet-i vücûd ise tek mevcud bilip o vücûdun dışındaki şeyleri yok kabul etmektir.[151] Yine vahdet-i vücûd düşüncesine göre âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının bir gölgesi olup bu gölge aslın aynı, dolayısıyla da âlemin varlığı hayalîdir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre de âlem bir gölge ise de o gölge aslın aynı olmayıp onun gerçek (hâricî) bir varlığı bulunmaktadır.[152]

Sûfiyyenin çoğunluğunun kelâmcıları "zâhirî ilim ehli" şeklinde kendi mevkilerinin aşağısına konumlandıran ifadelerle andığını ve genellikle insanları kelâmcıların görüş ve sözleriyle amel etmekten sakındırdığını kaydeden Mustafa Sabri; İmâm-ı Rabbânî'nin kelâm ilmine ve ulemâsına saygı göstermesini övgüye lâyık bularak bunun, onun dindeki ihlâsından ve bir kısım sûfiyyenin saplanmış olduğu taassubtan uzak duruşuyla yakından alâkalı olduğunu belirtir.[153] Ancak

149 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 312-313.

150 Abdulah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14/2, 2005, s. 61.

151 Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 295.

152 Necdet Tosun, "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 23, 2009, s. 185.

153 Mustafa Sabri'ye göre, Gazzâlî'nin "Ârifler mecâz vadisinden hakikat zirvesine çıktılar ve aynî müşâhedeyle Allah'tan başka hiçbir vücûdun olmadığını gördüler." şeklinde hem akıl ve şeriata aykırı hem de zâhirî ilmi aşağı gören sözlerine pek çok kişi gereken karşılığı vermemişken, kendisi, üzerindeki borcu yerine getirmiş ve bâtınî ilim ile zâhirî ilim çatışmaya girdiğinde hangisine öncelik verilmesi gerektiğini düzgün bir şekilde ortaya koymuştur, bk. *Mevkıfu'l-akl*, III, 315-316. Gazzâlî'nin bu sözü için bk. *Mişkâtü'l-envâr*, s. 55.

ona göre vahdet-i vücûd taraftarlarının bu görüşe bağlanmalarını ve Allah'ın sıfatlarını inkar etmelerini, seyrü sülûkte kemâle ulaşamamaktan kaynaklanan şühûd eksikliğine bağlayan ve aşılması gereken mertebeler aşıldıktan sonra bu tür yanlış düşüncelerden dönüleceğine inanan İmâm-ı Rabbânî hüsn-i zan içindedir. Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûdçu sûfiyyenin düşüncelerinin arkasında sülûk ve şühûd aşamalarındaki noksanlık değil, filozof sözlerini ulemâ sözlerine tercih etmeleri yatmaktadır. Zira onların tüm şühûd ve keşiflerinin bu felsefî mezhebe uygun şekilde gelişmesi normal değildir. Bu gibilerin daha üst bir mertebeye çıkınca bu düşüncelerini değiştireceklerini beklemek hayalden ibarettir. Yine ona göre kendilerini en üst mertebede, diğer tasavvuf yollarını ise düşük seviyede gören vahdet-i vücûd ehli, herhalde velâyetin hâtemi kabul edilen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin sülûk ve şühûd yolunda eksik bir mertebede kaldığına hüküm vermeyecekler ve böyle bir anlayışa rıza göstermeyeceklerdir.[154]

2.2.5. Kant'ın Âlem Anlayışına Yönelik Eleştirileri

Mustafa Sabri, Kant'ı âlemin hâricî bir varlığının olup olmadığı, idrâkin konumu ve numen-fenomen kavramları gibi konular üzerinden eleştirmiştir. Onun, görüşlerine en çok eleştiri yönelttiği Batılı şahsiyetin Kant olduğunu söylemek herhalde abartı olmayacaktır. Nitekim İslâm düşüncesi üzerine yazan kimi yazarlar, Mustafa Sabri'nin Batı felsefesini incelediğini onun bu konuda özellikle Kant'ın düşünceleri üzerine yoğunlaştığını belirtmektedir.[155] Mustafa Sabri'nin Kant'a yönelik eleştirileri bazı makalelere de konu olmuştur.[156]

Mustafa Sabri, Kant'ın insan rûhunun mâkûlâtı alanına giren şeylerin ayniyyetini (aynen o şekilde olduğunu) ortaya koyan bir delil istemesine karşılık şunları söyler: İnsanın mahsûsâta dair idrâk ettiği şeylerin, zihinden bağımsız hâricî bir varlığa sahip olduğu apaçık bir hakikattir. İspata ihtiyaç duymadığı için bu durum delille ispat olunmaz. Zira bedîhî olan bir şeyi ispata kalkışmak, sabiti isbât gibi olur. Aslında aynı soruyu, tersinden Kant'a yöneltmek de mümkündür: "Bir

154 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 318; hatmü'l-velâye ve hâtemü'l-evliyâ kavramları hakkında bk. Süleyman Uludağ, "Velî", *DİA*, XLIII, 26-27.

155 Eric Ormsby, "Islamic Theology" *The Oxford Handbook of World Philosophy*, s. 445.

156 Halim Çalış, "Mustafa Sabri Efendi ve Kant Felsefesine Yaptığı Eleştiriler", *Yeni Ümit Dergisi*, 2001, sy. 54.

şeyi kendi gözüyle bir karmaşaya düşmeden gören bir kişinin, gördüğü şeyin nefsî temessüllerden ibaret olduğunu yani rûhun, bu eşyanın yerine kendi nefsini (rûhtaki aksini) görmesinden (rûha maddenin formlarının a priori olarak verilmesinden, rûhun maddenin sûretini belirlemesinden) ibâret olduğunun kanıtı nedir?" Mustafa Sabri'ye göre asıl cevaplanması gereken soru budur. Burada, "ihsâs bir idrâk işi olduğundan, gerçekte gören ve idrâk eden nefistir; nefis ise makamından çıkma gibi bir durumu olmadığından o, hâricî âlemi göremez" şeklinde dile getirilen görüş yanlıştır. Bu, sürekli gerçekleşen bu görmenin imkânsızlığına değil, sadece bu görmenin keyfiyetini tabiî yolla izah etmenin imkânsızlığına delâlet eder. Yine burada mukâbil bir soruyla, "eğer eşyanın zâtını görme imkânımız yoksa nefis âlemiyle hâricî âlem arasındaki engele rağmen bu eşyaların sûretleri nasıl olup da nefse dahil olmaktadır?" sorusunu yöneltmek mümkündür. İnsanın bütün hissiyâtı, eşyayı görme ve onun hâricî âlemde bir varlık taşıması yönündedir.[157]

Maddenin varlığını inkar etmediğine göre Kant'ın felsefesi, âlemin maddesini kendisinden, sûretini ise bizlerden aldığı yönündedir. Bu da âlemde, insanların zihnî temessüllerine (tecessümüne) sebep oluşturabilmek için hâricî âlemden bir şeylerin bulunması sonucunu doğurur. "Eğer Kant'a göre, aslında mevcûd olmadığı halde hâricî âleme sûret, bizim ruhlarımız tarafından veriliyorsa, o zaman madde, sûretten ayrılamayacağı için Kant'ın maddeyi de inkar etmesi gerekir. Eğer maddenin, bizim ona verdiğimiz ve âlem üzerinden hissettiğimiz sûretinin dışında başka bir sûreti varsa, o zaman da hâricî âlemin, ne maddesiyle ne de sûretiyle algılanmaması ve duyu organlarımızın bize ihânet ederek âlemi, gerçek sûretinin dışındaki bir sûretle bize gösterdiğine inanmamız gerekir." Bütün bunlar onun mahsûsât hakkındaki felsefesinin, aralarında bazı farklar bulunmak ve onun kadar ifrâta düşmemekle birlikte sonuç itibariyle Hume'un şüpheciliğine varmakta olduğunu göstermektedir.[158]

157 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 234-235. Bugün çoğu Batı filozofu, âlemin hâricî varlığının olmadığına inanıyorsa, onların bu konudaki çıkış noktaları Kant'tır. Kant da bu konuda şüpheci olan David Hume'a (ö. 1776) bağlıdır. Başka bir ifadeyle ikisi de Antik Yunan şüpheciliğine bağlıdır, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 240. Şüphecilik konusunda daha detaylı bilgi için bk. Mustafa Çağrıcı, "Şüphecilik", *DİA*, XXXIX, 265-268.

158 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 242-246. Mustafa Sabri, David Hume'a yönelik bir kanaat oluştururken burada Ahmed Emîn-Zekî Necîb Mahmûd'un ➥

Zihnin hâricî eşyaya intikal keyfiyetini çözemediği için zihnin hâricinde olan bir eşyanın varlığını itirafa yanaşmayan Kant bu duruşuyla, hem içinde kendi varlığının da bulunduğu hâricî varlığı, hem de "ene" nin (rûhun) varlığını itiraf etmemiş olmaktadır. Bu şekilde de rûhun ve hâricî varlığın inkarı noktasında vardıkları sonuç itibariyle Kant yine şüpheci Hume ile birleşmektedir.[159] *Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi* adıyla Kant hakkında çok önemli bir eser ortaya koyan Bedia Akarsu'ya göre ise Kant, asla öznelerin dışında bir gerçekliğin var olduğundan şüpheye düşmemiştir. Zira görüngünün olabilmesi için görünen bir gerçeğin varoluşu zorunludur. Ancak Kant'a göre, "kendinde şey" (nesnelerin kendi öz hali, görünür hali değil) duyuların konusu (nesnesi) olamaz.[160]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığını ispat eden aklî delillere getirdiği şüphelerle kendi varlığında dahi şüphe girdâbına düşen Kant, bizzat müşâhede ettiği şeylerin dışında kalan hiçbir şeyi kabul etmemek sûretiyle; fenomeni itiraf ederken numeni,[161] şühûdu

daha önce zikri geçen *Kıssatü'l-felsefeti'l-hadîse* adlı eseri etkin olmuştur. Bunun için bk. *a.g.e.*, I, 241. David Hume'a göre akıl doğruluğa ulaşmaya çalışırken bir kısım sebeplere mebni olarak engellerle karşılaşır ve bu yüzden onun elde ettiği sonuç (bilgiler) olasılıktan öteye gitmez, bk. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 129. Öte yandan yine Hume'a göre duyulara da örtük bir güven duymaktansa hiçbir inanç beslememe daha doğru durmaktadır. Algıların sürekliliği önemli sonuçlar doğurabilir, ancak burada da pek çok güçlük söz konusudur, bk. *a.g.e.*, s. 152. Onun hem akıl hem de duyum açısından kuşkuculuk savunusu için bk. *a.g.e.*, s. 129-153. Kant, fenomende (görüngüde) duyumu karşılayan şeye "görüngünün maddesi", bu görüngülere düzen veren şeye de "görüngünün formu" demektedir. Ona göre bu formlar ruhta a priori olarak mevcud olmalıdır, bk. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 33.

159 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 347.

160 Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 28. Mustafa Sabri, âlemin gerçek hâlinin algılanamayacağını iddia eden Kant'a eleştiri getirirken, bu eleştirisini biraz daha üst noktalara taşımış olmaktadır.

161 Kant'a göre fenomen (görüngü); "duyarlığı (duyu hâssâsı) ve anlığı (zihin) olan bir özne için olabilir algıların bir toplamıdır." Numen (kendinde şey); "algılayan bir özne ile herhangi bir bağlantısı olmaksızın var olan gerçekler dünyasıdır." Bunların ilki "duyular dünyası" ikincisi ise "akılla kavranan düşünülür dünya" ile ilgilidir. Kant, kendinde şey olan numenin duyulur görünün değil sadece düşünmenin nesnesi ve konusu olacağını söyler, bk. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 28. Daha kısa bir ifadeyle Kant, eşyanın bizlere göründüğü şekline "fenomen" demektedir, bk. Abdülkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 235. Kant'a göre duyular üstü olanın (numen) bilgisine ulaşmak, dolayısıyla "klasik metafizik" yapmak mümkün değildir, bk. Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri II Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s. 42.

itiraf ederken meşhûd ve şâhidi kabul etmeme durumuna düşmüştür. Müşâhede edildiği düşüncesiyle şek, idrâk ve irâdeyi kabul eden Kant, tam olarak müşâhede edilemediği gerekçesiyle şüphe eden ve şüphe edilen (meşkûkun fîh), müdrik ve müdrek, mürîd ve muradın varlığını kabul etmez. Zira ona göre müşâhede edilen şek, idrâk ve irâdenin diğerlerine yönelik bir taalluku varsa da, bu taalluk zihinde gerçekleşmekte, ötesine (hâricî âleme) taşmamaktadır. Bu noktada Kant'a cevâben şunları söylemek mümkündür: Zihinde gerçekleşen bir hâdisenin, örneğin idrâkin oluşum mekânı zihin olsa da, onu sadece zihnen mevcûd bir şey olarak değerlendirip sınırlandırmak doğru değildir. "Onun zihinde oluştuğu" şeklinde düşülen kayıt, zihinden başka yerde oluşmadığını belirtmek, yani idrâkin vâkıada gerçekleşme yolunu göstermek için kullanılmaktadır. Bu durumda zihinde hâsıl olan idrâki, sadece müdrikin zihnine nisbetle değil, aynî olarak mevcûd bir şey olarak da değerlendirmek gerekir. İdrâki sadece idrâk edenin zihnine bağlamak, vâkıada idrâkin oluşmadığını söylemek anlamına gelir. Buna göre idrâk gerçek bir durum olarak kabul edildiğinde burada, ister nefs, ister zihin, ama mutlaka bir müdrikin bulunması gerekir. Zira idrâk, zarûrî olarak kendisiyle kaim olduğu şeye ihtiyaç duyar.

"İdrâk, şek ve irâdenin kendisiyle kâim olduğu şeye dair gerçekleşen tasavvur, vâkıada mevcûd olduğu için değil, zihinde mutasavver olduğu için gerçekleşmektedir" diyen Kant, şuûn veya şühûd nev'inden olmamasına rağmen, zihnin varlığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Burada ona: "her şey vâkıada değil de zihinde mevcûd ise, o zaman zihnin yeri zihinde mi yoksa vâkıada mıdır?" diye sorulmalıdır. O, zihnin varlığını kabul etmekle, müdriki yani inkar ettiği nefsi ("ene'yi") de itiraf durumunda kalmıştır. İdrâkin varlığından, vakıa olarak değil zihnen müdrekin varlığı gerekirse de (Mustafa Sabri buradaki ifadeyi "müdrek, dış dünyada mevcûd değildir" anlamında kullanmaz) kendisine "aynî (hâricî) mevcûd" mukâbili olarak "zihnen mevcûd" denilen her şey idrâk ve müdrike değil, müdrekâta aittir. Buna göre müdrik, her zaman idrâkle birlikte vakıa olarak mevcûddur. Kant ise burada müdrikle müdreki karıştırmış, müdrik olan "ene"nin müdrek gibi sadece zihinde olduğunu zannetmiştir. Bu, onun düştüğü büyük bir yanlışlık iken bundan daha büyüğüne düşerek, idrâkin vâkıada değil sadece zihinde mevcûd olduğunu zannetmiştir. Descartes'in (ö. 1666) "Düşünüyorum, o halde varım" sözü de insan idrâkinin hem zi-

hinde hem vâkıada mevcûd olduğunu ve idrâkin varlığının müdrikin varlığını gerektirdiğini ortaya koymaktadır.

Kant, âlemi müşâhede ederek şühûdu itiraf etmiş olmasına rağmen, meşhûdu yani âlemi itiraf etmemiş ve bu yüzden âlemin varlığından hareketle Allah'ın varlığına dönük bir istidlalde bulunamamıştır. Yine âlemin nizâmına şehadet ederek bu şühûdu itiraf etmesine rağmen meşhûd nizâmı ve bu nizâma kılavuzluk eden büyük idrâki itiraf etmemiş, bu yüzden de nizâmdan hareketle bir Nâzım'ın varlığına; idrâkten hareketle de idrâkin sahibi olan Allah'ın varlığına ulaşamamıştır. O'nun âlemin insan idrâkinin bir mahsûlü olduğu yönündeki düşüncesine bakılacak olursa Kant, âlemin var olduğunu kabul etmiş, ancak onu var kılan ve inşâ edenin Allah değil, idrâki aracılığıyla insan olduğunu îmâ etmiştir.[162]

Mustafa Sabri'ye göre insandaki idrâkin varlığından, idrâk sahibi bir rûhun varlığına intikal etmeyi doğru görmeyen ve zihindeki mevcûd idrâkin müdrikin varlığına zihnen delâlet etse de, onun dış dünyadaki varlığına delâlet etmeyeceğini savunan Kant, büyük bir yanlış içerisindedir. İdrâkin zihnen var olması, onun realitedeki varlığına engel değildir. İdrâkin kendisinde gerçekleşmesi itibariyle zihinle irtibatının olması, onun aynî olarak varlığına mâni olmaz. İdrâk, hem zihnen hem de aynî olarak vardır. Böyle bir idrâkin varlığı ise bizatihi bir müdrikin varlığını gerektirir. Zira dış dünyada varlığı olan bir idrâk, sadece zihnen var olup dış dünyada varlığı olmayan müdrikin bir fiili olamaz.[163]

Mustafa Sabri, Kant'ın "şuûnu (fenomeni) bilir ama şuûn sahibini (numen) bilmeyiz" sözünü eleştiriye açık bulur. Zira fenomeni bilip de numeni bilmeme iddiası, "bilmediğini bilmek" anlamına gelir. Bu söz, aslında numenin varlığını itiraf anlamı taşımasına rağmen, bundan "biz numenin varlığını dahi bilemeyiz" anlamı kastedilmektedir. Bu durumda Kant'a, "numen gibi bir tabiri nasıl (hangi bilgiye dayanarak) kullandığını" sormak gerekir.[164] Kant'ın bir yandan idrâki

162 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 348-350. Descartes'in "Düşünüyorum o halde varım" şeklinde dile getirdiği ünlü ifadesi için bk. Rene Descartes, *A Discourse on method* (translated by John Veitch) *A discourse on method, meditations on the first philosophy, the principles of philosophy* içinde s. 27; Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 33.

163 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 105.

164 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 218-219. Elmalılı Hamdi Efendi de, Fransız Felsefe tarihçileri Paul Janet ve Gabriel Seailles tarafından yazılmış olan *Historie* ➥

şuûndan sayıp onun vukûunu katî olarak bildiğini söylerken, diğer yandan müdrik ve müdrekin varlığının şuûndan olmadığı için bilinemeyeceğini ifade etmesi doğru değildir.[165] İdrâki fenomenden sayıp onun bilinebileceğini; müdrik ve müdreki fenomen saymadığı için de bunların bilinemeyeceğini iddia ettiğine göre, Kant rûhun varlığını da inkar etmektedir. Mustafa Sabri'ye göre bu düşünce aslında, zihin ve hâricî varlığı veya rûh ve âlemi, daha öz bir ifadeyle içinde Allah'ın da bulunduğu tüm mevcûdâtı, dolayısıyla kendisinin de varlığını inkar anlamı taşımaktadır.[166] Mustafa Sabri, Kant'ın kendi varlığıyla bile çelişkiye düşecek şekilde karmaşık olan görüşünün içinde yer alan "zihinlerde inşâ edilen âlem" anlayışından hareketle "idrâk olmasaydı âlem olmazdı" gibi bir sonuç çıkarmanın da mümkün olduğunu, bunun ise açıkça akla aykırı bir düşünce olarak değerlendirilebileceğini söyler.[167] Ona göre Kant'ın birtakım açmazlardan korunmak için geliştirdiği faraziyeler herhangi bir delile dayanmamakta, üstelik bu faraziyeler, tenâkuz ilkesiyle çelişmektedir. Bir delile dayanmadığı için bu görüşler hevâdan başka bir şey değildir. Bu tür faraziyelere dayanan bir görüşe, tecrübe ve müşâhedeyle oluşan bilgi derecesinde bir itibar göstermek, hatta daha ileri gidip ona kesinlik atfetmek mümkün değildir.[168]

Mustafa Sabri, Kant'ın, tecrübî ilmin kanunlarına kesinlik kazandırmak için, ma'lûlün illetine tâbi olması kabilinden, âlemin nizâmını insanın bilgisine bağladıktan sonra "fenomen-numen" şeklinde bir ayırım yapıp, birincisini bileceğimizi söylemesini ve tecrübeden edinilen bilgiyle diğer kaynaktan edinilen bilgi arasında bir fark gözeterek ilkinin "kesinlik" oluştururken diğerinin bunu sağlayamayacağını belirtmesini anlamsız bulur. Zira zihin bulunduğu alandan çıkama-

de la philosphie adlı eseri, *Tahlîl-i Târih-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib* adıyla Türkçe'ye tercüme ederken düştüğü hamişlerde benzer eleştirileri getirir, bk. *Metâlib ve Mezâhib*, s. 68, 47 nr.lı dipnot. Mustafa Sabri'nin bu tercümeden ve hâmişlerinden istifade ettiği düşünüldüğünde, onun Kant'a yönelik yukarıdaki eleştirisinde Hamdi Efendi'den faydalanmış olması ihtimal dâhilindedir. Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, XXI, 352; krş. a.mlf., "Elmalılı Muhammed Hamdi", *a.e.*, XI, 62.

165 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 238.

166 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 241. Mustafa Sabri'nin buradaki amacı, Allah'ın varlığına inandığını söylediği Kant'ın bu görüşünün ilmî planda Allah'ı inkar etme anlamına gelecek olmasına dikkat çekmektir, bk. *a.g.e.*, II, 241, 1 nr.lı dipnot.

167 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 251.

168 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 252.

dıktan, insan da zihnin hâricindekini bilemedikten sonra "insan fenomeni bilebilir ama numeni bilemez" demenin bir anlamı yoktur. Tecrübe ve müşâhede eşyanın dış dünyadaki varlığı üzerinden değil, zihnin algısı üzerinden gerçekleşiyorken zihnin bu fenomenlerine dış dünyada gerçekliği olan bir fenomen gözüyle bakmak nasıl mümkün olacaktır? Mustafa Sabri, "Fenomen-numen ayırımı, ikincisinin görülememesinden hareketle ortaya konulmuştur. Şayet zihin kendi alanı dışına çıkabilse, dış âlemi de idrâk edebilecektir. Bu tıpkı: 'madde müşâhede olunmaz, müşâhede olunan onun arazlarıdır' denildiğindeki durum gibidir" diyenlere şu cevabın verilebileceğini söyler: Fenomeni bilip de numeni bilemediğini iddia edenler, numenin de hâriçteki varlığını bilmeleri ve ona da fenomen gibi mahsûsât olarak itibar etmeleri gerekir. Zira numenin hâriçteki varlığı olmadan fenomenin varlığı mümkün değildir. Bu durumda iddia sahiplerinin ya ikisinin birden veya en azından numenin varlığını bilmeleri; şayet bilmiyorlarsa bu durumda da ikisinin birden varlığını bilmemeleri gerekir. Zira fenomeni bilip de numeni bilmemek mümkün değildir.[169] Öte yandan gerçekten mevcûd olup olmadığının bilinemeyeceği gerekçesiyle numenin yani idrâk olunan hâricî eşyanın bilinirliğini inkar etmek aynı zamanda fenomenin kendisini yani bizatihi idrâkin bilinirliliğini de inkar anlamına gelir. Zira müdreki bulunmayan bir idrâk olamaz. Müdrekin hâriçte bulunmayıp sadece zihinde var olduğunu iddia etmek doğru değildir. İnsan, zihnî bir temessülât ile değil, bizâtihi hârîcî varlığı üzerinden eşyayı görmekte ve onu idrâk etmektedir. Başka türlü düşünmek idrâki idrâklikten, görmeyi de görmeklikten çıkarır. Mustafa Sabri'ye göre Kant'ı burada açmaza düşüren şey, onun Allah'ın, gözü olan kişide görmeyi yarattıktan sonra bu cismânî hâdisenin idrâke yani rûhânî hâdiseye dönüşmesinin keyfiyetini (nasıl gerçekleştiğini) idrâk edememesidir.[170]

169 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 253-254.

170 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 301. Mustafa Sabri'ye göre âlemin zihnin hâricinde bir varlığa sahip olduğu apaçık şekilde hissedilmektedir. Zihnin kendisi değilse de idrâk, o alandan çıkıp hâricî âleme ulaşarak duyular aracılığıyla âlemi bilmektedir. Ancak birbirinden farklı olan zihin âlemiyle hâricî âlemin bu ittisâlinin nasıl sağlandığı, hem kendi zâtına hem de hâricî âleme yönelik olarak idrâkin nasıl gerçekleştiği hususu ise bilinemez. Bunlar Allah'ın varlığının ve yüce sanatının kanıtlarındandır. Öte yandan insan hâricî varlığın zihnindeki temsilini değil bizzat kendisini görüp ona dokunmaktadır. Zâten aslı olmayan bir şeyin varlığına dair sûret temsili tasavvur olunamaz. Burada hâriçteki bir şeyin idrâk edildiği açıktır. İdrâkin varlığı her felsefî görüş ➥

Mustafa Sabri, Batı'nın nazarî aklı bir kenara bırakıp tecrübî bilgiye yönelmesinde Kant'ın büyük rolünün olduğu kanaatindedir. Zira Kant his ve tecrübeden elde edilen bilgiye; nazarî akılla oluşan bilgi derecesi olan "zarûret" derecesi verecek kadar kesinlik yüklemiş ve nazarî akılla Allah'ın varlığı arasındaki bağı koparmaya çalışmıştır.[171] Böylece Kant, dini akıldan kurtarma amacına yönelmiş ve aklın daha kuvvetli bir destek ve sözü dinlenmeye daha lâyık bir hüküm verici olduğunu bilmesine rağmen, kendi dinini güçlendirmek adına aklı istihfâf edip kalbî duyguları öne çıkarmıştır. Mustafa Sabri'ye göre kendisi ise aklı, onu istihfâf edenlerden korumaya çalışmakta ve isbât-ı vâcib meselesinde mantık delillerini kullanmaktadır. Kalbî duygular, kesin hakikata ulaştıran bir delil olmaktan çok sevgi gibi kalbi kaplayan hislerdir. Fıtrî olarak da insan bunlara çok fazla güvenilmeyeceğini bilir. Mustafa Sabri'ye göre aklın, kalbî duygulardan daha kuvvetli bir temyîz gücüne sahip olduğunu bilmemesine imkân olmayan Kant, muhtemelen Hıristiyanlık duyguları aklına galebe çalınca akla hasım pozisyonuna düşmüş olmalıdır.[172] Nitekim Mustafa Sabri'ye göre Batı hayranı kimi müslümanlar da, ilim ve nazarî aklın dinî meselelerden uzak tutulması işini Kant'ın felsefesinden öğrenmişlerdir.[173]

Mustafa Sabri'ye göre tecrübî ilmin verilerini inkar eden Hume da, tecrübî ilmi kabul edip onu zarûrî kanunlara bağlamak isteyen, yani bu verileri en yüksek bilgi seviyesine çıkarmaya çalışan Kant da yanlış bir yol izlemişlerdir. Doğru, bu iki görüş arasındadır. Zira her ne kadar yeterli tecrübeyle desteklenmiş bilgi kanunları, birer gerçek kanun muâmelesi görseler de bunlar, zarûret ifade edemezler.[174] Tecrübî

tarafından kabul edilse de, bunun keyfiyeti hiç kimse tarafından tam olarak açıklanamamıştır, bk. *a.g.e.*, II, 255.

171 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 104.

172 Mustafa Sabri, bu eleştirilerinde Kant'ın yanına J.J. Rosseau'yu da ekler, bk. *Mevkıfu'l-akl*, II, 142. Kant'ın felsefesinin Hıristiyanlık öğretileriyle uyumu hakkındaki tartışma için bk. Anthony N. Perovich, "Kant Bir Hıristiyan mı? Palmquist'e Cevap", çev. Necmettin Tan, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 2, 2010, s. 311-320.

173 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 200. Ancak Kant'ın, Allah'ın varlığına dair bilgiyi, ilhâd veya bir şüphe sâikiyle değil, zihnin, hâricîndeki herhangi bir şeye tecrübeyle ulaşmasının mümkün olmadığı gerekçesiyle reddetmiş olduğu unutulmamalıdır. Zira Kant, hâricî âlemi bilme imkânı olmadığından dolayı aklın Allah'ı bulmasını mümkün görmemiş, ancak kendisi ahlâkî delil yoluyla Allah'a inanmıştır, bk. *Mevkıfu'l-akl*, II, 220.

174 "Zârurî" bilgi "mücerrebât"ta değil "burhâniyât"ta elde edilir, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 256.

ilmin kanunlarını zarûriyyât seviyesine yükseltmek için tüm gayretini sarfeden Kant, ne bu gayesine ulaşabilmiş, ne de Hume'un bilgide zarûrete ulaşılmasına engel olarak ortaya koyduğu delili çürütmeye muvaffak olabilmiştir.[175] Üstelik Hume'un şüpheciliğini yıkmak şöyle dursun o, kendi şahsî şöhretinin etkisiyle Hume'un şüphecilik konusundaki ününü daha üst noktalara yükseltmiştir.[176]

175 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 248.
176 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 225, 1 nr.lı dipnot.

2.3. Allah'ın Varlığını İspat Yolları (İsbât-ı Vâcib)

Mustafa Sabri, isbât-ı vâcib meselesi üzerinde de çeşitli değerlendirmeler yapmıştır. Bu konu etrafında bir yandan hudûs ve gâye delilini ele almış, diğer yandan da ontolojik delilin içinde barındırdığı kısırdöngüyü ve Kant'ın ahlâk delilinin zayıf yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır.

2.3.1. Hudûs Delîli

Mustafa Sabri'ye göre, Allah'ın varlığını ispat hususunda pek çok yol olmakla birlikte, bunlar arasında en meşhûr olanı, illiyet yoluyla, hudûs delili üzerinden yapılan ispattır. Bu yöntemde delilin, "âlemde pek çok hâdise ve değişimler müşâhede edilmektedir" şeklindeki müşâhedeye dayalı ilk önermesi ortaya konulduktan sonra diğer önermeye geçilir ve "her hâdisin bir illete ihtiyaç duyduğu" ortaya konulur. Her ne kadar delilin ikinci önermesi birincisi gibi tamamen his ve tecrübeye dayanmıyorsa da, bu önerme hisse dayalı ilk önermeden daha kuvvetlidir. Zira duyular yoluyla mahsûsât hakkında elde edilen bilgi, ikinci önermenin onayına bağlı olarak oluşmaktadır. Bu önermede "illiyet prensibi" ortaya konulmaktadır. İlliyyet ilkesinde şüphesi olan, mahsûsâtın varlığında da şüphe etme zorunda kalır. Tüm ilimlerin kendisinden beslendiği illiyet ilkesi çok önemlidir. Zira "bir şeyi sebep veya deliliyle bilme" anlamına gelen ilme, illiyet ilkesine sahip olmadan ulaşılamaz. Bu yüzden söz konusu delilin ikinci öner-

mesindeki bilgi, mahsûsâtın varlığına dair oluşan bilgiden daha kuvvetlidir.[177]

Kelâm ilminde hâdisin, aklen muhal ve vâcib olmayıp sadece "mümkün" olmak zorunda olduğu ifade edilir. Mümkün; zâtından dolayı mevcûd ve ma'dûm olmayan şeye denilir. Bu tabir, varlığı da yokluğu da eşit olan şeyler için kullanılır. Mümkün, "'adem" sahnesinden "varlık" alanına çıktığında, kendisinin var olmasını tercih eden bir illete dayanmalıdır. Aksi halde "tercih bilâ müreccih" meydana gelir. Bu durum ise, varlığı ve yokluğu eşit kabul edilen bir şeyin bu eşitliğini ortadan kaldırdığı için aklen muhaldir. Bu husus ortaya konulduktan sonra "her hâdisin illeti vardır" şeklindeki ikinci önerme ile de Allah'ın varlığına istidlal edilir. Mütekellimîn, önce illiyet ilkesine dayanan "tercih bilâ müreccih" prensibini ortaya koymuş, ardından da "eğer her hâdisin bir illeti olmazsa sebepsiz tercihin gerçekleşeceğini" söyleyerek aklın en açık prensiblerinden olan tenâkuz ilkesine dayanmışlardır.[178]

Her hâdisin bir illeti varsa, bu illet ya o ma'lûl gibi hâdistir ya da kadîm-i vâcib bir mevcûddur. İkinci seçenekle "Allah" şeklinde ifade olunan Vâcib-i mutlak'ın varlığı sabit olur ve maksat (isbât-ı vâcib) gerçekleşir. Birinci seçenekte ise yakın olan illetin uzak bir illete bağlanması gerekir. Eğer bu uzak illet, kadîm-i vâcib ise bu aşamada da maksat gerçekleşir. Şayet bu illet de "mümkün" olur, o da başka bir illete muhtaç olursa iş ya sonsuz illetlerin teselsülüne varır ki, bu durum muhaldir; ya da sonunda teselsül kadîm-i vâcib bir illette son bulur ve bu şekilde de yine maksat gerçekleşir.

Bu delilin önermelerinden bir kısmı hissî, bir kısmı da bedîhî veya burhânî yoldan aklî olup sonuç itibariyle hepsi de yakîn ifade eder. Ancak burhânî yakîn, hissî yakînden daha kuvvetlidir. Bu delilin önermeleri arasında yakîniyet itibariyle en düşük olanı, hisse mebni olan ilk önermedir. Bu delilin önermeleri yakîn ifade ettiğine göre, bunun verdiği sonuç da aynı şekilde yakîniyet ifade edecektir. Bu sonucun asgarî yakîniyet derecesi, bu önermeler arasında en düşük mertebeye hâiz olan kadardır. Zira mantıkî bir kıyasın sonucu, o kıyası oluşturan iki önermeden en düşük olanın derecesi neyse ona tâbi olur. Öyle ki faraza âlem denilen bu kâinât mevcûd olmasa ve hislerimiz bizi

177 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 163-164.
178 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 165.

yanıltıyor olsa, bu delilin önermelerinden biri yıkıldığı için, Allah'ın varlığını ispatlamak amacıyla ortaya konulan bu delil de yıkılır. Bu noktada müslümanlar, âlemin varlığına yönelik bir yakîn olmadığını iddia eden şüphecilerden (hisbâniyye); hiçbir şeyde yakîn elde edilemeyeceğini savunan sofistlerden (Sofestâiyye); âlemin zihinlerin inşâ ettiği nefsî sûretlerden oluştuğunu ileri süren zevâttan ve "Allah'tan başka hiçbir mevcûd yok" diyen Gulât-ı Sûfiyye'den olmadıkları için, onların bu delilin önermeleri hakkında bir sıkıntıları yoktur.[179]

İnsanların zihinlerine gelebilecek "Mademki bir önermenin sonucu, bu önermenin mukaddimelerinden en düşük derecedeki mukaddimenin kuvvetine sahiptir, o halde Allah'ın varlığı da zarûrî olarak ortaya konulmamış olur" şeklindeki bir itiraz ise şöyle cevaplandırılır: Âlemin varlığının zarûrî olmaması, onun hissî bedâhetle var olduğunda şüpheye düşmemize neden olmaz. Biz, o var olduğu müddetçe onun varlığını zarûrî olarak kabul ederiz. Dolayısıyla ikisi farklı şeylerdir. Buna göre, âlemin varlığı var oldukça zarûrî iken, Allah'ın varlığı mutlak olarak zarûrîdir. Bu doğrultuda kazıyye de "Âlem mevcûd ise Allah da zarûrî olarak mevcûddur" şeklinde ortaya konulur.[180]

Teselsülün Butlânı

Mustafa Sabri, hudûs delilinin en önemli dayanaklarından biri olan "teselsülün butlânı" meselesine büyük önem vermekte, aklî olarak teselsülün butlânını ortaya koyarken bununla ilgili çeşitli örnekler sıralamaktadır. O, isbât-ı vâcib için olmazsa olmaz kabul ettiği teselsülün iptâli hakkında farklı düşüncelere yönelen, örneğin teselsülü mümkün gören kişileri de eleştirmektedir.

Mustafa Sabri'ye göre kâinâttaki her mevcûd, var olmak için bir diğerine muhtaçtır. Vücûdu başkasına muhtaç olmayan varlığa ulaşmak üzere bu ihtiyaç zinciri uzayıp gider de bir yerde durmazsa, hiçbir şey vücûd bulamaz. Bu durumda, birinin vücûdu diğerine, onunki bir başkasına muhtaç iken bu hal sonsuzluğa kadar sürer; böyle mevcûdiyet ihtiyacı hakikî bir kaynağa varmadan sürekli birinden diğerine devir ile sağlanırsa, hiçbir şeyin varlığından söz edilemez. Böy-

179 Bu delil ışığında mahsûsât âleminin idrâki, aklî ve mantıkî olarak ortaya konan Allah'ın varlığını idrâkten daha kuvvetli değildir. Mustafa Sabri, bu delilin kuvvet ve katiyyetini kabul etmeyenlere meydan okuyarak ona karşı ne tür itirazları varsa onların bunu ortaya koymalarını ister, bk. *Mevkıfu'l-akl*, II, 166-169.

180 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 169.

le bir halde ise varlığı müşâhede ile bilinen bir şeyin mevcûd olmama durumu oluşur. Zira o şey, kendinden evvel başka bir şeyin vücûduna muhtaç iken onun öncesindeki şey henüz mevcûd değildir. Çünkü o şey de bir diğerine muhtaçtır. Yukarıdaki üçüncü ve dördüncü şeyler de aynı durumdadır. Adedi belirli şeyler arasında bu muhaliyet kolayca anlaşılırken, hududsuz şeyler arasındaki deverânda iş, daha dolambaçlı bir hale geliyor gibi gözükse de, durum onda da farklı değildir. Üstelik buradaki devir daha bâtıl bir hâle gelir. Kâinâttaki bir şeyin kendi mevcûdiyet ihtiyacı halledilmeksizin onun vücûd bulması, üstelik başkasının vücûduna da sebep olması ve bu şekilde aklın kabul edemeyeceği hususlara sahip olan mevcûdların sayılarının çoğaltıla çoğaltıla sonsuzluğa vardırılması kabul edilebilecek bir şey değildir.[181]

Teselsülün butlânı konusunda değişik örnekler vermek mümkündür. Bunlardan biri de şu matematiksel gerekliliktir: Bir kâğıdın üzerine yazılan sıfırın soluna en azı bir, en çoğu dokuz olan bir rakam yazılmadıkça bu sıfır, rakamsal bir kıymet ifade etmez. Biz böyle yapmayıp onun sonuna bir sıfır daha atsak da bu, gerçek bir adedi ifade edebilmek için mutlaka bir rakama ihtiyaç duyar. Sıfırlar tek başına ne kadar çoğaltılırsa çoğaltılsın durum değişmez. İşte bu sola gelecek rakam, âdeta ölü durumdaki sıfırlara hayat bahşeder. Bu rakam eklenmedikçe sıfırlar sonsuz sayıda olsa bile bir değer ifade etmezler.[182] Hakikatte silsilenin de onun herhangi bir cüzünün de varlık imkânı yoktur. Bu, soluna gerçek bir rakam gelmeyen sonsuz sayıdaki sıfırın durumu gibi kıymetsizdir, o nasıl bir değer ifade etmiyorsa, teselsül iddiası da bir değer ifade etmez. Sıfırların kıymet kazanması nasıl solundaki gerçek bir rakamla sağlanıyorsa, bu mevcûdâtın da sınırsız bir silsileyle devam etmesi değil, bir varlıkta son bulması kendisine kıymet katar. Teselsülü iddia edenler sistemlerini hevâ üzerine kurmaktadırlar. Bu iddiaların karşılığı ise sadece hayal âleminde vardır. Eğer silsile vâcip olan ilk illette son bulmayacak olursa, ne silsilenin kendisi ne de her biri diğerine bağlı olan bu sistem mevcud olmaz, yani hiç-

181 Kendi kendine mevcud hiçbir şeyin bulunmaması ve varlık zincirlerinin böyle bir zarûrî varlığa dayanmadan sonsuzluğa kadar birbirinin vücûduna sebep olması anlamına gelen teselsülün çürüklüğünde ve muhal oluşunda akıl hiçbir tereddüde düşmez. Böyle bir durumda kainâtta değil sonsuz varlıklar, hiçbir şey mevcud olamaz. Zira hakiki bir kaynağı olmadan hepsinin birbirlerinden ettikleri istifade ile oluşan mevcûdiyet, var olmamaktan başka bir anlam taşımaz, bk. Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 223-224.

182 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 175-176.

bir şey mevcud olmaz. Silsilenin ve onun cüzlerinin vücûdunun bâtıl oluşuyla, teselsülün de butlânı ortaya çıkar. Bu durumda sonrakinin öncekine bağlı olduğu sonsuz illetlerin varlığı anlamına gelen teselsül bâtıl olmuş olur. Zira mevcud illetler silsilesi sonludur, sonsuz illetler silsilesi ise mevcud değildir.[183] Mustafa Sabri'ye göre teselsülün butlânı noktasında sunulan bu örnek, en değerli örnektir.[184] Mustafa Sabri'yi kadri yüce bir allame meşhur eseri *Mevkıfu'l-akl'ı* da bu asırda misli bulunmayan bir eser olarak tavsif eden Said Ramazan el-Bûtî de (ö. 1435/2013) aynı hususu ispat etmek amacıyla onun verdiği bu örneği kullanır.[185]

Teselsülün butlânı hakkında başka örnekler de vermek mümkündür: Buna göre, faraza on şeyin varlığı üzerinden örneklemeye gidilecek olursa, söz konusu on şeyden geriye doğru her ma'lûlün illeti bir önceki olacak şekilde, on dokuza, dokuz sekize... dayanarak sıralanıp iş birinci illete kadar gelir ve silsile orada biter. Görülür ki o birinci illet herhangi bir şeye dayanmamaktadır, yani o mevcûd değildir (bu birinci illetin Vâcibü'l-vücûd olma durumu yoktur). Burada kendisinden söz edilen ve var olmadığı anlaşılan birinci illet olmayınca, ona dayanan ikinci sonra da ona dayanan üçüncü ve onuncu şeye kadar diğerlerinin de mevcûd olmayacağı görülür. Bu durumda da bu on şeyin bir şeye dayanma ihtiyacı olduğu halde, bunların bir illete dayanmadığı anlaşılır. Bu da, on şeyin de diğerleri gibi mevcûd olmayacağı anlamına gelir. Yine bu onuncu şeye dayanarak onun ma'lûlü olanın da mevcûd olmadığı görülür. Buradan da hem onun, hem de önceki illetler silsilesinin mevcûd olmadığı ve bunun bir vehimden ibaret olduğu sonucu ortaya çıkar. Burada ma'lûl ve illetler silsilesi mevcûd farzedilmişken, ortaya çıkan son durum bu faraziyeye bir hulf oluşturmuş olur (hılâf-ı mefrûz).[186]

Bu konuda şöyle bir örnek vermek de mümkündür: Bir kişi, dostundan; o da diğer bir tanıdığından bir lira borç alsa, bu borç zinciri tüm insanları dolaşsa, yine de bu bir lira, sonunda kazanç yoluyla veya madeninden elde edilmek sûretiyle kendisine sahip olan aslî bir kişiye dayanmadıkça, bu liranın aslı olmaz. Yani bu para bir yere dayanma-

183 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 182-184.
184 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 180.
185 Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Kübra'l-yakiniyyati'l-kevniyye vücudü'l-halik ve vazifetü'l-mahlûk*, s. 83-84.
186 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 174.

dıkça mevcûd olamaz. Burada insanlar ne kadar çoğalırsa çoğalsın bu, hiçbir şekilde o paranın hakikatte yok olduğunu ispat edemez.[187]

Buradaki bir diğer örnek de şudur: Faraza bir insan sırtını başka bir insana, o da üçüncüye, o da dördüncü kişiye dayasa ve silsile bu şekilde devam etse, bu silsiledeki son şahıs ne bir insan, ne bir duvar, ne de bir kaya hiçbir şeye dayanmasa, o son insan sırt üstü yere düşeceği gibi, ona dayanan ilk kişiye kadar herkes de birbirinin peşisıra düşer ve baştan sona tüm silsile yıkılır. Zira hepsi dayanaksız kalmış olur. Dayanaksız oldukları halde onların ayakta kalmaları bir hayal olduğu gibi, bir yere dayanmayan "sınırsız varlık silsilesi" de hayaldir. Bu örnekte insan sayısı ne kadar çoğaltılırsa çoğaltılsın işin varacağı yer aynıdır. Burada mutlaka bir başka şeye dayanmaya ihtiyaç duymayan bir dayanak tesbiti zorunludur. Gelinen bu noktada, "son dayanak olarak verilen de başka bir şeye muhtaç değil midir?" şeklindeki bir soruyu şu şekilde cevaplandırmak mümkündür: Kişi, kendisine dayandığı kişinin arkasında bir başkası, onun arkasında da bir başkasının olduğunu ve bu şekilde devam eden zincir halkalarının sağlam bir silsile içinde gittiğini vehmeder. Halbuki (teselsül zincirinde) bu dayanaklar gerçekte mevcûd değildir, bu bir vehim ve hayaldir. Vehme düşen kişi, buradaki her dayanan kişinin arkasında bir başkasının var olduğunu zanneder, ancak durum öyle değildir.[188]

Mustafa Sabri'ye göre sonsuz bir silsilenin var olabileceğini savunanlara, şöyle bir karşılık vermek de mümkündür: Her şey bir yere bağlıdır. Bu şekilde bir başka şeye muhtaç olan mevcûdun bu ihtiyacı giderilmeden, yani bir varlığa dayanmadan o şey, mevcûd olamaz. Küçük silsile bir şeye dayanmadan nasıl mevcûd olamıyorsa, o küçük silsilelerden meydana gelen büyük silsile de aynı şekilde mevcûd olamaz. Sonsuz bir silsile olmaz. Böyle sonsuz bir silsile de ya sonlu sil-

187 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 176; a.mlf., *Dini Müceddidler*, s. 223.

188 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 177-178. Mustafa Sabri'ye göre teselsüldeki zincirin halkaları, yakın geçmişten uzak geçmişe doğru hareket ettiğinden, insan bunun hep aynı şekilde devam ettiğini zanneder, ancak durum öyle değildir. Sonu olmayan bir silsile sadece gâfil kişinin hayalinde yer bulabilir, bu gâfil de varlığın illete duyduğu ihtiyacın bu yolla karşılandığını zanneder. Halbuki bu, varlığa dair düşünülen merhalelerin uzatılmasından, daha doğrusu varlığın değil de boş hayalin uzatılmasından ibarettir. Tecrübeye bağlanmış olan akıllar sanki sahibine, "Eğer sonsuzluğu teftiş edersen aradığını bulursun, âlemde her şey birbiriyle illet-ma'lûl içerisinde olduğu müddetçe asla ümidini kesme, sonsuzluğu bulursun!" demekte; böylelikle de tecrübeyle kayıtlanmış akıl, sahibini aldatmış olmaktadır, bk. *a.g.e.*, II, 189-190.

silelerden oluşur ve bu durumda da zâten kendisi de sonlu olur. Zira sonludan oluşan da sonludur ve sonluların birbirine eklenmesinden asla sonsuzluk oluşamaz. Ya da sonsuz silsilelerden teşekkül eder. Bu durumda ise küll halindeki sonsuzluk, cüzler halindeki sonsuzlukların varlığına tevakkuf eder. Bu şekilde mevkûfun aleyhin (sonsuz cüz) varlığının, mevkûfun (sonsuz küll) varlığına tekaddümü ise; sonsuzluğun varlığının kendi varlığı üzerine tekaddümünü beraberinde getirir. Bir şeyin kendi üzerine tekaddümü ise mantıken bâtıl olan devre sebebiyet verir. Silsilenin sonsuzluğunu kabul etme bir hurafe; delil olarak kullanmak ise ondan daha katmerli bir hurafedir.[189]

Mustafa Sabri'ye göre ulemânın teselsülün iptali hususundaki gayretlerini, boş bir vehim olarak değerlendiren Muhammed Abduh bu kanaatinde yanılmaktadır. Asıl büyük vehim, teselsülün, hele de illetlerdeki teselsülün varlığına inanmaktır. Teselsül, şeytanın gâfil kimselerin aklına soktuğu bir oyun ve yalancı bir hayaldir. Teselsül bâtıl olmadıkça Allah'ın varlığını isbât etmek mümkün olmaz. Şayet teselsül gerçekleşirse, bu takdirde kâinât, var olmak için duyduğu illet ihtiyacını içeriden karşılar. Buna göre âlemdeki her mevcûd, varlığı için gereken illeti âlemin bir cüzünden karşılar, o cüz de başka bir illete muhtaç olduğunda onun ihtiyacı da âlemin bir başka cüzünden karşılanır. Bu şekilde de teselsüle inanan kişi, sonsuz illetlere ihtiyaç duyan âlemin sonsuz ihtiyaçlarını, âlemin cüzlerinden karşılayan bir sistem tasavvur eder. Böylece de âlemi Allah'ın varlığından müstağni kılar. Mustafa Sabri'ye göre işte tam da bu noktada teselsülün var olabileceği görüşü sebebiyle Abduh, Allah'ın varlığını inkar edenlerin tahayyülâtına göre hareket etmiş sayılır.[190]

Sonsuzluk imkânsızdır. Sonsuz olana ne bir ilave yapılabilir, ne de onda bir noksanlık oluşturulabilir. Yani sonsuzun kemiyyetine herhangi bir etkide bulunulamaz. Sonsuz olan ziyadeliği de noksanlığı da kabul edemediği için, onda iki halin eşit olması gerekir. Böyle bir durum, ziyadeliği ziyadelikten (çokluk anlamı ifade etmekten) noksanlığı da noksanlıktan (eksiklik anlamı ifade etmekten) çıkaracağı için, mantıkî bir çelişki doğurur. Eğer kendisine ziyadelik yahut noksanlık tesir ederse, bu takdirde de o, sonsuz değil, sonlu olur. Bu durumda da onun ziyadeliği azaltılıp noksanı artırılabilir. Buna göre başlangıçta sonsuz olduğu farz (kabul) edilmiş olan bir şeyde şimdi gelinen nokta,

189 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 180-181.
190 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 185-187.

mantıken tenâkuz içeren bir devir (hulf) oluşturmaktadır. Bu konuda ulemâ tarafından ortaya konulan "burhân-ı tatbîk" ve benzeri deliller de hep sonsuzluğun iptaline yöneliktir.[191]

Mütekellimînin sonsuzluğun olamayacağına dair ortaya koyduğu *burhân-ı tatbîk* delilini şu şekilde aktarmak mümkündür: Fiilî olarak sonsuz olan bir teselsül zinciri olsa, ondan bir parçasını alsak sonra da o parçayı o mecmû ile karşılaştırsak, eğer o ikisi miktarda eşit olursalar, cüz külle, eksik ziyadeye eşit olmuş olur. Her iki seçenek de ortaya çıkan tenâkuzdan ötürü mantıken muhaldir. Şayet parça mecmûdan eksik ise o eksiğin sonlu olması gerektiği gibi, fazla olanın da sonlu olması gerekir. Zira fazla olan, kendisinden alınan miktar kadar o eksik olan sonlu parçadan (bâki) fazladır ve sonlu olandan sonlu miktarda fazla olan da sonludur. Burada "önce eksik olanın sonluluğu, sonra da onun üzerine bina edilen fazla olanın sonluluğu gerektiği düşüncesi doğru değildir, zira burada biri diğerinden büyük iken de eksik ve fazla olanın sonsuz olması mümkündür" şeklinde bir itiraz yapılamaz. Çünkü sonsuz olanda küçüklük veya eksiklik olmaması gerekir. Buna rağmen bir yerde fazla ve eksik olanın sonsuz olduğu söyleniyorsa, bu söylem ikisinin de eşit olduğunu savunmak anlamına gelir. Bu durumda ya zâidin zâid, nâkısın da nâkıs olmaması gerekir. Bu da açık bir tenâkuzdur; ya da önce nâkısın sonra zâidin sonlu olması gerekir ki bu da bir tenâkuzdur. Zira bu durumda hulf oluşmuştur. Çünkü varsayılan durum, sonsuz umûrun bulunduğuna yönelik iken, ortaya çıkan durum varsayılanın tersini göstermektedir (hilâf-ı mefrûz).[192]

Sonuç itibariyle teselsül iki yönden bâtıldır: Birinci olarak, burhân-ı tatbîkin iptal ettiği üzere mutlak mânada sonsuz olan şeyin mevcûd olamaması; ikinci olarak da varlığı kendinden öncekine bağlı olmak şartıyla silsile halinde bir şeyin var olmasının imkânsızlığı. Buradaki silsile ister sonlu ister sonsuz olsun fark etmez. Bunların hiçbiri vücûdu tam olan mevcûd bir illete bağlı olmayıp, aksine hepsi öncesinin o da öncesinin şeklinde öncesindeki illetin vücûd şartına göre mevcûd olduğu için böyle bir sistem olamaz. Çünkü onların "varlık

191 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 192; bu konuda ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, XVIII, 307; M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *DİA*, XXII, 495; Osman Demir, "Teselsül", *DİA*, XL, 536-538.

192 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 193-194. Bu delil için ayrıca bk. Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 28-29; Yusuf Şevki Yavuz, "Burhân", *DİA*, VI, 430.

illeti" tahakkuk etmemiştir. Bunun bâtıllığı sonlu sistemde açıktır. Buradan, onun sonsuz olanda da bâtıl olduğu anlaşılır.

Âlemdeki her hâdis, bir illete o da bir başka illete dayanarak iş, başkasına ihtiyaç duymayan vâcib bir illette son bulmadan bu şekilde devam etse ve bu teselsül (imkânsız olmakla birlikte) mümkün kabul edilse; buradaki müteselsil illetlerin her biri muhtelif hakiki illetler olur. Birinin yaptığını diğerinin yıkması imkân dahiline girer ve bu halde âlemin geçmişiyle şu ânı arasında düzenli bir irtibat kalmaz. Halbuki illetler gerçek bir illette son bulsa, sonraki diğer illetler ilk hakiki illetin çizdiği çerçevede basit sıradan illetler olsa ve diğer illetler birbirinin ardından yok olurken, o ilk illet bâki kalıp kâinâtın düzenini sağlasa, hüküm, tedbîr ve takdîrde birlik sağlanır ve evrendeki düzen devam edip gider.[193] Mustafa Sabri, "felsefecilerin kuyruğuna yapışan ve mebde itibariyle sonu olmayan hâdiseler silsilesinin var olduğunu söyleyenler, bunun üç yönden muhal olduğunu bilmelidirler" der. Ona göre bunu öncelikle burhân-ı tatbîk iptal eder. İkinci olarak, bir silsilenin hem mâzî cihetinde sonsuzluğu hem de tüm cüzleriyle hâdisliği iddiası bir araya gelemez. Son olarak da mebdei olmayan bu silsilenin var olması imkânsızdır.[194]

Geçmişe dönük hâdiselerin varlığının sonsuz olduğu iddiasını çürüten bir diğer delil de *burhân-ı tezâyüf*tür. Teselsülü iptal için kullanılan en meşhur delillerden biri olan bu delil şu şekildedir: Evveli olmayan ve mâzî cihetine sonsuz şekilde birbiri ardınca geri giden silsile bulunmuş olsa, bu mevcûdât arasında en azından biri diğerine nisbet edilecek bir öncelik ve sonralığın (sâbıkiyyet-mesbûkiyyet) bulunması gerekir. Bu iki kavram ise tezâyüfî (bir şey söylenince diğer şeyin akla gelmesi, önce-sonra, az-çok gibi) mefhumlardır. Bu ikisinden birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirir. Birini tasavvur etmeden diğerini tasavvur etmek mümkün değildir. O halde aklen mesbûkun varlığı olmadan sâbıkın, sâbık olmadan da mesbûkun varlığı mümkün değildir. Bu durumda mevcûdât geriye doğru (aşağıdan yukarıya) bir-

193 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 194-195. İlletlerin geçmişe doğru sonsuz şekilde teselsülü halinde, illetler fesâda uğrar. İş, hiçbir illet bulunmayacak duruma geldiği gibi, hareketler de bir muharrik olmadan gerçekleşir hâle gelir. Bu yüzden hareketlerin ve yine kendisi de bir öncekine göre hareket pozisyonunda bulunan muharriklerin, ma'lûl ve illetlerden oluşan sonsuz silsilelerin varlığı, hayalden öte gidemez, bk. *a.g.e.*, II, 278.

194 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 399.

biri ardınca silsile halinde gittiğinde silsilenin hâl-i hâzırdaki mevcûd durum açısından başı olan son mevcûd sadece mesbûk olur ama sâbık olamaz. Bu sondan bir önceki, sonuncuya nisbetle sâbık, üçüncüye nisbetle mesbûk, üçüncü ikinciye nisbetle sâbık, dördüncüye nisbetle mesbûk olur ve iş bu şekilde uzayıp gider. Bu durumda tüm mevcûdâtın kendisinden sonrakine nisbetle sâbıklığı, öncekine nisbetle mesbûkluğu varken, bu sonuncu mevcûdun öncesi var, sonrası ise yoktur. Yani bu son mevcûdun mesbûkiyyeti var, ama sâbıkiyyeti yoktur. Şayet bu silsile sonsuza kadar mâzî cihetine gitseydi ve sadece sâbıkiyyeti olan ilk mevcûdda son bulmasaydı (ki sadece sâbık olan ilk mevcûd ile sadece mesbûk olan son mevcûd birbirine karşılık gelmektedir) silsiledeki mütezâyif kavramlardan biri fazla gelecek ve bu kavramlardan biri varken (var olmak için diğerinin bulunmasına muhtaç iken) diğeri olmayacaktı. Halbuki mesbûkiyyet ve sâbıkiyyet gibi iki mütezâyîf kavramdan biri varken, onun mukabili olan diğerinin bulunmaması muhaldir.[195] Burada serdedilen burhân-ı tezâyüfe yönelik olarak, "sadece mesbûk olup sâbık olamayan son mevcûdun, kendisini takip ederek mevcûd olacak olana nisbetle sâbıklığı gerçekleşecek ve bu şekilde de sâbıkiyyet adedi tamamlanacaktır" tarzında bir itiraz yapılamaz. Zira burada, hâl-i hâzırdaki mevcûd sâbıkiyyet ve mesbûkiyyet adedine göre tahakkuk eden fiilî durum anlatılmaktadır. Zâten bu zamana kadar gerçekleşen silsilenin varlığı, bu haliyle tezâyüf kaidesine zıt olup mantıkî muhaliyet içerdiğinden, bu silsilenin gerçekleşmesi muhaldir.

Mustafa Sabri, Muhammed Abduh ve Abdülhayy Leknevî'nin bu burhâna yönelik olarak dile getirdikleri eleştiriyi de cevaplandırır. Onların eleştirisi şöyledir: "Sonsuz silsiledeki muzâf ile muzâfun ileyh arasındaki denklik sağlanmıştır. Silsiledeki son mesbûk, kendisinden önceki sâbık ile tezâyüfünü sağlamıştır. Böylece de aralarında sâbıkiyyet ve mesbûkiyyet eşit şekilde oluşmuş, sonra o sondan bir önceki de kendinden öncekiyle sâbıkiyyet ve mesbûkiyyet sağlamış ve bu ağ bu şekilde eşit bir sûrette sonsuza kadar karşılığını bulmuştur. Burhân-ı tezâyüfü teselsülün butlânına delil olarak kullanan kişilerin, 'Sonsuz silsilede son mesbûktan öncekinden başlanarak bir öncesiyle ikili sâbıkiyyet-mesbûkiyyet ilişkisi kurulduğunda son

195 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 400-401. Burhân-ı tezâyüfün illet-ma'lûl kalıbında ortaya konuluşu için bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, s. 102-103.

mesbûk mesbûkiyyeti ile kalır' şeklindeki iddiaları bir muğâlatadır. Zira burhân-ı tezâyüf silsilesinde her mesbûkun yanıbaşındaki sâbık ile tezâyüf ilişkisine girilmesinden bahsedilmektedir. Onların son ma'lûlden öncekinde gerçekleştiğini iddia ettikleri denklik iki mütezâyîf arasındaki denklik değildir. Asıl denklik, az önce söylendiği üzere gerçekleşir. İşe son mesbûkun öncesindekinin sâbıkiyyeti-mesbûkiyyeti ile değil son mesbûkun mesbûkiyyeti ile başlanır. Buradan ikili ikili bir şekilde sonsuza kadar gidildiğinde bir muhallik oluşmaz."[196] Mustafa Sabri bunun şöyle cevaplandırılabileceğini söyler: O zaman silsiledeki denkliği ortaya koyabilmek için sâbıkiyyet ve mesbûkiyyet sayılarına bakılmalıdır. Silsilenin sonsuz olması halinde son mesbûk dışında hepsinin bir sonrakine nisbetle sâbıkiyyeti, bir öncekine nisbetle mesbûkiyyeti olurken son mesbûkun ise sadece bir mesbûkiyyeti olur. Bu şekilde de silsiledeki mesbûkiyyet sayısı toplamda sâbıkiyyet sayısından bir fazla olur. Bu farklılık (ziyadelik) ise mâzî cihetinden sonsuza kadar giden silsilede sadece sâbıkiyyeti olan bir varlığın olmamasından kaynaklanır. Bu varlığın olmaması ise, butlânın kaynağını oluşturur. Halbuki bu sayı, örneğin on gibi sonlu bir sayı olsa, burada dokuz sâbık, dokuz da mesbûk olur. Bu sayının sonsuz olması halinde ise bu sistem bozulur.[197] Mustafa Sabri'ye göre bu cevaba yapılacak olan, "sonlu sayılar ile sonsuz sayılar arasında kıyas yapılamaz" şeklindeki itiraz ise şöyle cevaplandırılır: Burada sonlu sayılardan oluşan silsile ile sonsuz sayılardan oluşan silsile arasındaki fark ortaya konulmaktadır. Sonlu ile sonsuz silsile arasında sâbıkiyyet ve mesbûkiyyet sayısı farklı çıktığından, tezâyüf kaidesine göre, sonsuz silsilenin butlânını kabul etmek gerekir. Tabiî son ma'lûlü bir önceki ile alıp iki cüz iki cüz şeklinde son birle iki, üçle dört, beşle altı arasında sâbıkiyyet ve mesbûkiyyet belirlendiğinde, sonsuz silsile arasında sâbıkiyyet ve mesbûkiyyet sayısı denk çıkar. Ancak bu ilişki, iki cüz iki cüz şeklinde değil, silsilenin her bir cüzü için ayrı ayrı (sâbıkiyyet-mesbûkiyyet ilişkisi) kurulmalıdır. Böyle yapılınca mesbûkiyyet sayısının sâbıkiyyet sayısından bir fazla çıktığı ve ortada silsileyi ihlâl eden bir durum olduğu anlaşılır.

196 Mustafa Sabri, yapmış olduğu bu alıntıyı Muhammed Abduh ve Abdülhay Leknevî'ye izâfe ediyorsa da, söz konusu ifadeler Muhammed Abduh'tan alınmıştır. Onun Abduh'tan yaptığı alıntının kaynağı için bk. Cemâleddîn el-Efgânî, Muhammed Abduh, *et-Ta'lîkât alâ şerhi'd-Devvânî li'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, s. 211-212.

197 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 401-402.

Mustafa Sabri, mâzî cihetine gidildiğinde oradaki hâdiselerin (havâdis) sonsuz olduğunu nefyeden, yani onların sonlu olduğunu gösteren hususlardan birinin de şöyle kanıtlanabileceğini söyler: Şu anda hâl-i hâzırdaki varlığımızdan önce böyle bir şeyin varlığını farzetsek bizim ve şu andaki diğer mevcûdâtın varlığının muhal olması gerekir. Zira bizden önce sonsuz şekilde birbirini izleyen mevcûdât silsilesini takip eden bizim ve şu andaki mevcûdâtın varlığının zamanının gelmesi imkânsız olur. Değil bizim şu andaki varlığımız, bizden önceki hiçbir merhalede herhangi bir varlığın bulunmaması gerekir. Zira öncesindeki mevcûdâtın sonsuzluğundan sonra bu şimdiki mevcûdâtın vücûd bulması demek o önceki sonsuzun sonlu olması demektir. Bu ise mantıkî bir çelişki olup muhaldir. Bu durum doğru kabul edilerek örneğin bizim varlığımızdan yüzbin sene önce bir mevcûd (varlık) bulunsa, onun öncesinde sonsuz mevcûdâtın bulunması ve bu yüzbin sene önceki mevcûdun, öncesindeki sonsuz mevcûdun varlığı sona ererek, varlık alanına çıkmaması gerekir. Bu ise, ne şu anda ne de mâzide hiçbir mevcûdun bulunmaması anlamına gelir.[198]

Mustafa Sabri'ye göre "Şu andaki hâdislerden önce sonu olmayanlar nasıl geçti de şu andaki hâdisler var oldu? Mâdemki şu andaki sonlu hâdisler vardır, demek ki ondan önce sonsuz hâdisler yoktur ve onlar da sonludur" şeklinde ortaya konulan sonsuzluk iddiası açık bir tenâkuz içerir. Zira ona göre "şayet şimdiki mevcûdâtın varlığından önce sonsuz hâdisler olsaydı kendilerine (şu anda mevcûd olanlara) varlık sırası gelmezdi." Şu anda mevcûd olanlara varlık sırasının gelmesi, hâl-i hâzırdaki mevcûdâttan önce sonsuz hâdislerin bulunmadığına delildir.

Mustafa Sabri'ye göre geçmişe doğru hâdislerin sonsuzluğunu savunan Molla Sadra gibi bazı bilginler, nedense geleceğe doğru bir sonsuzluktan bahsedilmesine karşı çıkmakta ve bu ikisinin arasında fark gözetmektedirler. Ona göre bu, şaşılacak bir durumdur. Nasıl geleceğe dönük sonsuzluk ihtimali yoksa, aynı şekilde geçmişe dönük de son-

198 Mustafa Sabri, ortaya koyduğu ve kuvvetinden son derece emin olduğu bu delilin daha önce ortaya konulmadığı zannında iken, bu delilin benzer bir ifadesini Muhammed Enverşâh'ın bir eserinde kullandığını gördüğünü belirtir ve oradan bir pasaj aktarır. Bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 402-404. Mustafa Sabri'nin sözünü ettiği ve kendisinden pasaj aktardığı eserin kaynağı ve ilgili sayfası için bk. Muhammed Enverşâh el-Keşmîrî, *el-Mirkâtü'd-dârim li-hudûsi'l-âlem, (Mecmûâtu resâili'l-Keşmîrî* içinde), s. 65.

suz bir varlık ihtimali yoktur. Bir şey var olmadan önce ma'dûmdur. Bu ma'dûmun 'adem sahnesinden varlık alanına nasıl çıktığı ve sonsuz diye kabul edilen şeylerden sonra şimdiki mevcûda varlık sırasının nasıl geldiği üzerinde düşünülmelidir. Varlığa çıkma anlamında geçmiş ile gelecek arasında bir fark yoktur. Nasıl gelecekte var olacak olanlar şu anda ma'dûm ise, geçmişte de her şey ma'dûmdür ve bu anlamda aralarında bir fark yoktur.[199]

Mustafa Sabri'ye göre Molla Sadra ve onun gibi sonsuzluğu savunan çeşitli kişiler varlık itibariyle sonsuz olanın ne topluca ne birbirini takiben, ne geçmişte ne gelecekte fiilî olarak varlığa çıkabilmesinin imkânsız olduğunu gözden kaçırmışlardır. Zira varlık alanına çıkmış ve çıkacak olan her şey sonludur. Bu sebeple Batılı teologlar Allah'ı "sonsuz" diye nitelendirerek O'nun dışındaki her şeyin sonlu olduğuna vurgu yapmış ve geçmişe dönük olarak sonsuzluğun sadece Allah'a mahsûs olduğunu belirtmişlerdir. Fiilî olarak sonsuzluğun Allah'a has kılınmasıyla da Vâcibü'l-vücûd oluş, sadece O'na tahsis edilmiş olur. Buradan da O'nun dışındaki her şeyin bir başlangıcı olduğu vurgulanmış olur.[200]

Filozofların Âlem Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler

Mustafa Sabri, âlemin kadîm olduğunu savunan filozofların bu konudaki görüşlerini de değerlendirerek eleştiriye tâbi tutmuştur.

Ona göre âlem dediğimiz, Allah'ın dışındaki her şey, hâdis ve mahlûktur, yani yok iken var olan şeylerdir. Mütekelimîn bu görüşü savunurken, filozoflar ve vahdet-i vücûdçu sûfiyye bunun aksi yönde fikir beyan etmişlerdir. Mustafa Sabri, Eflâtun'dan nakledilen bir rivâyet ve Calinus'un (Galen) bu konudaki çekimserliği dışında Antik Yunan filozoflarının âlemin kadîm olduğu kanaatinde olduklarını belirtir. Buna rağmen filozofların birçoğunun Allah'ın varlığını ve O'nun âlemin var oluşundaki etkisini kabul ettiklerini kaydeden Mustafa Sabri, kelâmcıların âlemin hudûsü meselesine büyük önem verdiklerini, bu konuda âlemin kıdemine inanan filozoflarla çok şiddetli mü-

199 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 405-406. Mustafa Sabri, Molla Sadra'nın geleceğe dönük sonsuzluğu kabul etmezken geçmişe dönük bir sonsuzluk [silsilesi] olabileceğini kabul ettiği iddiasını ondan yaptığı birtakım alıntılara dayandırmaktadır. Onun bu konuda Molla Sadra'dan yaptığı ifadeler için bk. *el-Esfâru'l-akliyyeti'l-erba'a*, III, 155.

200 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 406.

cadelelere girdiklerini söyler. O, bu konuyu din açısından küçük bir mesele olarak aktaran İbn Rüşd'ü de (ö. 595/1198) eleştirir.[201]

Mustafa Sabri'ye göre âlemi kadîm kabul ettikten sonra Allah'ı fâil-i muhtâr görmek mümkün değildir. O, âlemin hudûsü-kıdemi tartışmalarının, her ne kadar aksi iddia edilse de, Allah'ın zorunlu-ihtiyârî fâil olup olmadığı meselesinden doğduğu kanaatindedir. Ona göre bu iki mesele arasındaki ilişki bir tarafa bırakılsa bile, zâten âlem kadîm olarak kabul edildikten sonra, onun bir fâilinin olduğu düşünülemez. Dolayısıyla "O'nun zorunlu mu yoksa ihtiyâr sahibi mi olduğu?" konusunda bir tartışmaya da gerek kalmaz. Bu bakımdan söz konusu iki mesele arasındaki ilişki inkar edilemez.[202]

Âlemin hem kadîm olduğuna, hem de Allah'a dayandığına inananlar, bunu ma'lûl-illet çerçevesinde açıklamaktadır. Bu düşünceye göre âlem, Allah'ın fâilliğine değil, varlığına ihtiyaç duymaktadır. O'nun fâilliği ve bu fâilliğine duyulan ihtiyaç, ancak âlemin O'nun muhtâr olan irâdesine bağlanması halinde söz konusu olur. Filozofların ortaya koyduğu irâde, içi boşaltılmış bir kavramdır. Onlara göre Allah, zâtı üzerine zâid hiçbir sıfata sahip değildir. O'nun bu şekilde ne ilmi, ne irâdesi, ne de başka bir sıfatı vardır. Sadece zâtı vardır. Şayet âlem, Allah'ın zâtından ayrılır ayrılmaz hiç gecikmeden oluşmuş ve O da böylece fâil olmuşsa, bu fâilliğin anlamı, ikisinin de birbirlerinden bağımsız varlıkları olmaksızın âlemin varlığının Allah'ın zâtı için zorunlu olmasıdır. O'nun bu anlamda gayr-ı irâdî olan fiili, kendisini âdeta bir makineye dönüştürmektedir. Halbuki makine bir fâil değildir. Ona "fâil" denilmesi doğru değildir. Bıçak nasıl bir kesme âleti ancak fâil değilse, burada da aynı durum söz konusudur. Sonuç itibariyle filozoflara göre, kendisinde irâde olmayan Allah'ın, doğmamasına imkân olmayan güneş gibi, bir fiili yapmaması mümkün değildir. İrâde sahibi olmayan, yaptığı şeyi yapmama gücüne sahip olamayan Allah, kudret sıfatıyla da nitelendirilemez.[203]

Mütekellim ulemâ, İslâm'daki yaratılış akîdesinden hareketle filozoflardan farklı olarak âlemin hudûsuna inanmaktadır. Yaratılışın

201 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 339-340. Onun Eflatun ve Calinus ile ilgili olarak aktardığı bu rivâyetler, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinden alınmış olmalıdır. Benzer ifadeler için bk. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 88. Bu konuda İbn Rüşd'ün, aradaki ihtilâfı âdeta isimlendirme (tesmiye) farkına indirgeyen ifadeleri için bk. *Faslü'l-makâl*, s. 40.

202 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 340.

203 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 340-341.

olabilmesi için ondan önce bir yokluğun bulunması gerekir. Hâdis, öncesinde yokluk olan ve evveli bulunan, kadîm ise evveli olmayan anlamına gelir. Bu noktada Yunan filozofları ve ona tâbi olan İbn Rüşd gibi kimi müslümanların, kıdemine kâni oldukları âlemi Allah'ın eseri olarak tasavvur edebilmeleri ve ardından da hem âlemin kıdemine hem de Allah'ın varlığına inanabilmeleri tuhaftır! Gerçekte kadîmde ne zorunlu ne de ihtiyârî bir fâilin tesirde bulunmasına imkân yoktur. Zira var etme yokluktan gerçekleşir ve o gerçekleşen hâdistir. Aksi halde, mevcûdu var etme, yani "hâsılı tahsîl" gibi bir "abesle iştigal" gerçekleşir. Bu ise mantıkî çelişki doğurduğundan aklen muhaldir.[204]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın fiillerinin neticesi olan ezelî mevcûdâttan hareketle O'nun müessir bir fâil olduğunu iddia eden İbn Rüşd yanılmaktadır. Zira ezelî olarak mevcûd olan bir şeye, var etme yoluyla etki etmek mümkün değildir. Burada "ezelî var etmenin eseriyle ezelî mevcûdât varolmuştur" şeklinde bir düşünce de ileri sürülemez. Zira eğer bu mevcûdât var edilmeden önce yok ise, onun hâdis olması gerekir. Şayet mevcûd idiyse, o zaman bu var etme hâsılı tahsîl anlamı taşır. Öte yandan bu düşünceye şöyle karşılık vermek de mümkündür: "İcâd", bir şeyi varlıkla doldurmak anlamına gelir. Halbuki mevcûd olan kadîm, varlıkla doldurulmayı kabul etmez. Buradaki fâilin kelâmcıların kabul ettiği âlemin fâili olması ile filozofların kabul ettiği âlemin illeti olması, yani ihtiyâr sahibi fâil ile zorunlu fâil olması arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü tesir, fâil tarafından gerçekleştirilebildiği gibi, illet tarafından da gerçekleştirilebilir. Bu noktada ikisi de kadîm olan fâil ve mefûle onay vermeyen Gazzâlî'nin, kadîm olan illet ve ma'lûlü mümkün görmesi tuhaftır.[205] Gazzâlî muhtemelen bunu, Allah'ın sıfatlarını O'nun zâtına zâid gören ve bu sıfatların, illetinden sudûr eden ma'lûl gibi, O'ndan sudûr ettiğini savunan mütekellimînin görüşünden hareketle kabul etmiştir. Onlara göre Allah'ın zâtı, sıfatlarına nisbetle ihtiyâr sahibi değil zorunludur. Zira

204 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 341-343. İbn Rüşd'ün âlemin kıdemini savunan görüşleri için bk. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 83, 183-184, 217.

205 Mustafa Sabri bu konuda Gazzâlî'den bir alıntı yapmamaktadır. Muhtemelen o, Gazzâlî'nin illet-ma'lûlün sonsuzluğunu nakzeden zarûrî bir durum olmadığını ifade eden düşüncesine bakarak bu düşünceyi Gazzâlî'ye izâfe etmektedir. Gazzâlî'nin bu konudaki ifadesi için bk. *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 156. Mustafa Sabri, Gazzâlî'nin fâil-mefûl düzeyinde ikili bir kıdemiyete onay vermediğini ifade ederken bundan kasdı, Gazzâlî'nin Allah ve âlemin aynı anda kadîm olamayacağı yönündeki düşüncesine atıf yapmaktır. Gazzâlî'nin bu konudaki düşünceleri için bk. *a.g.e.*, s. 90-123.

ihtiyâr sahibi fâilin eseri sadece hâdis olur. Halbuki Allah'ın sıfatları zâtı gibi kadîmdir. Bu noktada mütekelimîne göre sıfatlar mümkün ve kadîmdir. Bu durum tıpkı âlemin filozoflar katında mümkün ve kadîm olması gibidir. Ancak Mustafa Sabri'ye göre, Allah'ın sıfatlarını mümkün kabul etmek de onların Zât-ı ilâhîden ihtiyâr veya zorunlulukla sudûr ettiğini düşünmek de doğru değildir. Zira ilâhî sıfatlar, O'nun zâtının varlığından sonraya kalmış değillerdir. Halbuki fâil olmak için, oluşturulacak şeyin öncesinde bulunmak gerekir. Böyle bir şey olmadığına göre, tıpkı vücûd-i ilâhî'ye zâtının gereği (muktezâ) olarak bakıldığı gibi, sıfât-ı ilâhiyye'ye de mümkün gözüyle değil, zâtının gereği olarak bakılmalıdır.[206]

Allah'ın "kadîm varlık" üzerine tesiri kabul edilirse, bu tesir Allah'ın o varlığın varlığını devam ettirmesi yönünde gerçekleşir. Ancak bu durumda Allah tarafından varlığının bekâsı sağlanan o varlığın ilk önce nasıl varlık kazandığı sorusu havada kalır. Şayet âlem kendiliğinden oluşmuşsa bu durumda o, vâcib varlık olmalı ve kendini var edecek varlığa ihtiyaç duymadığı gibi sürekliliğini sağlayacak varlığa da ihtiyaç duymamalıdır. Ayrıca bu düşüncede vâcibin taaddüdü gibi bir durum da söz konusu olur. Eğer onun vücûdu Allah tarafından verilmişse, bu durumda da ona yapılan ikinci müdahale, "hâsılı tahsilden" öte gitmez. Bu ise doğuracağı mantıkî çelişkiden dolayı muhaldir. Bu müşkili çözmek için yapılan yorumlar ise vehimden ibârettir. Önceki var etme ile oluşan bir mevcûdun, tekrar var edilmesi "hâsılı tahsîl"dir. Hâsılı tahsîl ise, doğurduğu mantıkî çelişkiden ötürü muhal olduğu gibi, aynı durum bir şeyin kendi kendi üzerine tekaddüm etmesi anlamını içermesi itibariyle doğurduğu çelişkiden ötürü de muhal olur.[207]

Mustafa Sabri'ye göre bu konuda ileri sürülebilecek olan, "Yokluğun varlığa dönüşümü imkânsız olduğundan yokluk halinde olan bir şey var edilemez" şeklindeki itirazlara şu karşılık verilir: Bir şey var edilmeden (îcâd) mevcûd olamayacağına göre, onun ma'dûm olma-

206 Mustafa Sabri'ye göre sonuç itibariyle kadîm sadece vâcib olabilir. O'nun mümkün olması kadîmliğine zıttır. Bu yüzden âlemin hem imkânına hem kıdemine itibar etmek doğru olmaz. Buna göre de âlem, üzerindeki tesirden önce yok ise hâdistir. Mevcûd ise bu sefer de onu var etmeye yönelik tesir, "hâsılı tahsîl" kabilinden öte bir anlam taşımaz, bk. *Mevkıfu'l-akl*, III, 343-345.

207 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 346.

sı gerekir. O şey var edildikten sonra mevcûd olmuş olur. Buna göre de var edildikten sonra o şey mevcûd, öncesinde ise ma'dûm olmuş olur. Ancak var edilme ânında o şey mevcûd mu yoksa ma'dûm mu sorusunun cevabı Yaratıcı'ya aittir. İnsan ne yaratma ne de bunun keyfiyyetini bilme gücüne sahiptir. Şayet bir şey, var edildikten sonra mevcûdiyeti gecikmiyorsa, onun asla o var edene tekaddüm etme imkânı olmaz. Eğer zamanları aynı ise ve önceki olan tayin edilmek istendiğinde var etmenin mutlaka varlıktan önce olması gerekir. Çünkü var etme ile gerçekleşen varlık, var etmeye (îcâda) tekaddüm edemez.[208]

Kant'ın Hudûs Deliline Yönelik İtirazlarına Cevap

Kant'ın aklın metafizik alanı bilemeyeceği gerekçesiyle isbât-ı vâcib delillerine eleştiriler getirmesi, modern dönemde "isbât-ı vâcib mümkün müdür?" sorusu etrafındaki, özellikle isbâtın imkânıyla ilgili tartışmaların yoğunlaşmasına sebep olmuştur.[209]

Mustafa Sabri'ye göre bu konuda öncelikle Kant'ın yaptığı itirazlar hususunda onun "nazarî akılla Allah'ın varlığının ispat olunamayacağını mı, yoksa tecrübeden soyutlanmış nazarî aklın ispat ettiği şeyin sabit olmayacağını mı, yahut ikisini birden mi iddia etttiği" hususu açıklığa kavuşmalıdır. Açık olmamakla birlikte ona göre Kant'ın bu konudaki itirazları, birinci ihtimali kuvvetlendirmektedir. İkinci ihtimal, onun saf akla yönelttiği eleştirilerden, üçüncü ihtimal ise yine onun Allah'ın tecrübe konusu olmasının imkânsızlığını dile getirdiği görüşlerinden doğmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre bunlara şöyle cevap verilir: Nazarî aklın Allah'ın varlığını ispat edemeyeceği iddiası, bu konuda ortaya konan aklî delillerin gösterdiği üzere bâtıl bir iddiadır; imkân delili buna örnektir. Tecrübeye dayanmayan aklın ispat edeceği şeyin sabit olmayacağı iddiası da, matematik ve mantık gibi tamamen akla dayanan ilimlerin varlığının gösterdiği üzere, geçersiz bir iddiadır.[210]

208 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 346-347. Ona göre bazılarının "yokluktan yaratma veya var etmenin mümkün olmadığı" şeklindeki düşünceleri asla doğru değildir. Aksine, yaratma ancak böyle gerçekleşebilir. Asıl muhal olan bir şeyin mûcidsiz varlık kazanmasıdır. Bu yanlış düşünce, Allah'ın yaratmasını beşerin yaptıklarına benzetmekten, "gâibi şâhide kıyâs" etmekten kaynaklanmaktadır, bk. *a.g.e.*, III, 343.

209 Geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı vâcib", *DİA*, XXII, 496.

210 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 216-217.

Kant'ın "'her hâdisin bir illeti vardır' şeklindeki mukaddime, mahsûsât alanı dışında bir kıymet ifade etmez" diyerek isbât-ı vâcibe karşı eleştiri yöneltmesi doğru değildir. İsbât-ı vâcib konusunda en önemli delillerden olan hudûs delili illiyet ilkesi üzerine temellenmektedir. Şayet bahsi geçen mukaddime, bu isbât-ı vâcib delilinden çıkartılır ve aralarındaki bağlantı kopartılırsa, bu hudûs delili temelinden sarsılır. İlliyyetin Allah'ın varlığı meselesiyle bağlantısını koparmak imkânsızdır. Zira böyle bir şey, kâinâtın varlığında "tercih bilâ müreccih" yolunu açar ki, bu yol çelişkiye neden olur. Öte yandan illiyetin metafizik alanda delil olamayacağı yönünde Kant'ın yapmış olduğu bu itiraz bir müphemlik taşımaktadır. Bu itiraz illiyet ilkesinin mahsûsât âlemi dışında bir değer taşımadığını ifade etmektedir, ancak acaba Kant, "her hâdisin bir illeti vardır" diyen illiyet ilkesini neye dayanarak mahsûs ve ğayr-ı mahsûs şeklinde ikili bir alana ayırmaktadır. Kant'ın da ifade ettiği üzere mahsûs âlemde hâdisler var ve onlar da bir illete ihtiyaç duyuyor ise, âlemin de kendisi hâdis ve mahsûs olup bir illete ihtiyaç duyuyor ve bu da kadîm bir illette son bulana kadar (veya diğer görüşe göre sonsuza kadar) devam ediyorsa, teselsülün muhal oluşu bir tarafa, bundan nasıl bir sıkıntı doğar? Kant bu itirazıyla, teselsülü ortadan kaldırmak için hâdis illetlerin kendisinde son bulduğu kadîm illetin mahsûs âlem dışında var olduğunu vurgulamak istiyorsa bu, "illiyet ilkesinde ma'lûl ve illetin ikisinin de mahsûsâttan olması gerekir" gibi kötü bir mâna vaz' etmekten başka bir şey değildir. Bunun da cevabı bellidir: Eğer bu mahsûsât alanındaki varlıklar, illete ihtiyaç duymayan bir varlığa dayanmazlarsa, bu âlemin ihtiyacı giderilememiş, yani mahsûs olan hâdis, illetsiz kalmış olur. Bu durumda da Kant, varlığını kabul ettiği illiyetin varlığını inkar etmiş, böylece hulfe düşmüş olur. İlliyyet ilkesini mahsûsât alanına hasretmek, isbât-ı vâcib için kullanılan bu delili nakzetmek bakımından bir fayda sağlamaz. İlliyyet ilkesine getirdiği eleştirinin altını doldurmayan Kant, şayet burada bir yandan illetlerin sonsuz şekilde devamlılığını savunur, diğer yandan teselsülün butlânı ilkesini kabul etmezse, bu takdirde de başka bir hataya düşmüş olur.[211]

211 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 195-197. Kant'ın Mustafa Sabri'nin sözünü ettiği kozmolojik delile yönelik itirazları için bk. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 296-297. Kant'ın kozmolojik delilin Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayacağı yönündeki daha detaylı görüşleri için bk. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 569-575. Kant'a göre, kozmolojik delilde kullanılan "her şeyin bir sebebinin bulunduğu" argümanı sadece duyular âleminde geçerli ➥

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın çok da tutarlı olmayan iddialarından biri de "'Allah mevcûddur' önermesi tahlîlî (analitik) bir önerme ise bu önerme, konuya bir şey katmaz, tekrar olur. Dolayısıyla da bu önerme üzerinden bir delil getirilmiş olmaz. Eğer bu önerme terkîbî (sentetik) bir önerme ise burada, yüklemin özneden nefyinden dolayı bir muhallik doğmaz.[212] Zira yükleminin öznesinden nefyinin çelişki doğuracağı önermeler tahlîli önermelerdir" şeklindeki iddiasıdır. Bu itirazı, kendilerinin kullandığı "Allah mevcûddur" önermesinden daha çok, onun bizzat kendisinin kullandığı delile karşı yöneltmek gerekir. Münâzara ilminde bu, bir şeyi ispat eden delile hiç dokunmaksızın söz konusu delilin iddiasının zıddına başka bir delil ortaya koymak anlamındaki "muâraza"dan başka bir şey değildir. Öte yandan Kant'ın bu itirazı aslında "Allah lafzının zâten tüm kemâliyeti taşıdığı, mevcûdiyetin de kemâliyetin bir parçası olduğu" şeklindeki Descartes'in "ontolojik deliline" yöneliktir. Descartes'in bu iddiası garip bir iddia olsa da, Kant'ın iddiası ondan daha gariptir. Kant'ın "tahlîlî önermenin ispatı fayda getirmez; terkîbî önermenin ise bir şeyi zarûrî ve katî olarak ispat etmeye gücü yetmez" şeklindeki itirazlarına şöyle cevap vermek mümkündür: "Allah mevcûddur" şeklindeki bir önermede yüklemin özneden nefyinde bir çelişki doğmasa da bu önermenin nefyi sonucunda ortaya çıkacak olan âlemin illetsiz var olması düşüncesinde, "tercih bilâ müreccih" durumu meydana gelir.

olduğu halde bu delilde söz konusu argüman metafizik bir varlığa ulaşmak amacıyla kullanılmış, ilk sebepten hareketle sonsuz bir silsile olamayacağı varsayımına ulaşılmış, haksız yere aklın (silsileyi bir yerde keserek) itminâna ulaştığı farzedilmiş ve dünyadaki hâdiselerin oluşumundaki mantıkî imkânlılık ile bu dünyadaki olayların aşkın bir sebebe bağlanması imkânlılığı birbirine karıştırılmıştır, bk. Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, s. 67. Kant'a göre deneyin yani duyu algısının mümkün olmadığı alanda (numende) anlama kategorilerinin (ona göre 12 tür kategori vardır) analiz-sentezinin yapılacağı bir içerik olmadığından burada nesnel bir bilgi oluşturulamaz. Metafizik, bilimsel alanın dışındadır, bk. Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 240-241.

212 Kant'a göre bir yargıda, yüklem özneye bağlı ve özne kavramının dışında olmayan bir şeyse bu tip yargılar analitiktir (çözümleyici, tahlîlî). Eğer yüklem, özne kavramının dışında ise ve özne kavramında düşünülmemiş bir şey katıyor ise bu yargılar sentetiktir (bireşimsel, terkîbî). Analitik yargılar bir şey öğretmez, sadece kavramları açıp aydınlatırlar. Deneye dayanmazlar ve a prioridirler. Deneye dayanan yargılar sentetik yargılardır ve bilim de ancak bu yargılardan hareket edebilir. Ancak bilimin önermelerinin zarurî olması için onlar hem a priori hem de sentetik önerme olmalıdır, bk. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 31. Kant'ın bu düşüncesi için bk. *Arı Usun Eleştirisi*, s. 291-292.

Âlemin varlığının sonsuz illetlerle oluştuğu düşüncesinde ise, onun varlığının, illete muhtaç bir illete bağlanması çelişkisi doğar. Kant sûrî (formel) mantığı inkar etmekte ve istikrâî (tümevarımsal) mantık dışında hiçbir şeyi kabul etmemektedir. Kant, âdeta zarûrî önermenin sadece bedîhiyâtta gerçekleştiğini, delille sabit olan önermelerin tecrübeyle sabit meseleler gibi zarûriyyât derecesine erişemeyeceğini düşünmektedir. Bu yüzden de Allah'ın varlığının nazarî akılla ispatını kabul etmeyip O'nu tecrübeyle ispat etmeye kalkışmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre Kant zarûrîyyat derecesindeki bir yakîniyetin delille (burhâniyyât) değil, birtakım tahlîlî (analitik) önermeler üzerinden elde edileceği düşüncesinde iken, kendisi bedîhiyyât dışında burhânî yakîni de kabul etmekte ve Kant'a yönelik eleştirilerinin temelinde de bu bakış açısı yatmaktadır.[213]

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın garip iddialarından biri de, maddenin veya tüm kâinâtın vâcibü'l-vücûd olma ihtimalini de barındırdığından, ortaya konan hudûs delilinin, Allah'ın vücûbiyetine delâlet etmeyeceği yönündeki iddiasıdır. Buna şöyle karşılık vermek mümkündür: Âlem, tümüyle hâdis olmasa (böyle kabul edilse) bile, en azından onun bazı cüzleri hâdistir. Hâdis ve gayr-ı hâdis şeylerden mürekkep olan bir âlem değil vâcib olmak, kadîm dahi olamaz. Maddenin ezelîliği meselesinde ise maddiyyûna şöyle cevap verilir: Madde ezelî ve ebedî olsa bile bu, onun vâcibü'l-vücûd olmasını gerektirmez. Üstelik maddenin bir sûrete ihtiyaç duyarak tek başına var olamaması da onun vücûbiyete aykırı sıfatlar taşıdığını göstermektedir. Böyle muhtaç olan bir şeyin "ekmel olma" imkânı yoktur. Zâten madde etken değil, edilgendir. İsbât-ı vâcib kâinâtın varlığını oluşturan ilk illeti ortaya koyma peşindedir. İlim ehlince en ayırt edici vasfının "atâlet" olduğu kabul edilen maddenin, bir yaratıcılık özelliği olmadığından, onun vücûbunu ispat etmek bir fayda sağlamaz. Maddenin bu haliyle vâcibü'l-vücûd olduğu farzedilse, bu takdirde onu yaratma ve var etmeye ehil kılan başka bir vâcibü'l-vücûda ihtiyaç duyar. Bu da maddenin, kâinâtın varlığı için duyulan illet ihtiyacını karşılayamayacağını gösterir. Madde, kâinâttaki varlığın temeli olsa da, var etme anlamında varlığın illeti olamaz.[214]

213 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 197-199. Kant'ın hudûs delilinden zorunlu varlığın mutlaka belirli bir varlık olması gerektiği gibi bir sonuç çıkarılmayacağı yönündeki ifadesi için bk. *Arı Usun Eleştirisi*, s. 296.

214 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 199-200.

2.3.2. Gâye (Nizâm) Delili

Mustafa Sabri, mütekellimînin "hikmet ve nizâm"; Batılı filozofların ise "gâiyyet delili" dedikleri bu delile, Kur'ân-ı Kerîm'in diğer delillerden daha fazla önem verdiğini, bu yüzden de söz konusu delilin "Kur'ân delili" şeklinde anılmaya lâyık olduğunu belirtir. Ona göre bu delil, kendisini serd edene üstünlük sağlama ve münkirini perişan etme hususunda en elverişli ve asrın gereklerine en uygun delildir.[215]

Ona göre âlemin cüzlerinin bir kısmının diğeriyle, cüzlerin de kendi cüzleriyle oluşturduğu terkîb ve plan, kâinâtın varlık merhalesine çıkarken bunlar arasında mevcut olan uyumda görülen nizâm, âlemin kör bir tesâdüfün sonucu değil, bir idrâk ve irâdeyle vücûd bulduğuna açıkça delâlet eder. Büyüklüğü karşısında hayrete düşülen âlemin nizâmında etkili olan bu irâde ve idrâk, onun en küçük cüzlerine dahi nüfûz eden bu idrâk sahibini araştırmaya sevkeder. İnsan, karıncasından devesine, dağından güneşine kadar her şeyi yaratan bu büyük idrâk sahibinin kim olduğuna cevap arar. Bu fâil, asla idrâk ile hiçbir ilişkisi olmayan madde olamaz.[216] Zerresinden yıldızına kadar akıllara durgunluk veren derin bir sanat ve azamete sahip olan kâinâtın, zâten mevcûd olduğu için bir yaratıcıya muhtaç olmadığını savunanlar, yanılgı içerisindedirler. Yeniden vücûda gelecek olsa yaratıcısız olmayacak, hatta oluşumu için yüzbinlerce mâhir sanatkârın bile az geleceği bir kâinâta, nasılsa var, oluşmuş ve mevcut diyerek bir yaratıcıyı çok görmek ve onun için "kendi kendine var olmuş" hükmünü vermek insafsızlıktır. Bir kusur ve noksan bile, kendiliğinden düzelemeyecek iken, sırf hazır vücûda gelmiş olduğundan hareketle, bu mükemmel kâinâtın kendiliğinden var olduğunu kabul etmek anlamsızdır.[217]

Mustafa Sabri'ye göre "ilim ve hikmet esası" üzerine kurulmuş olan bu âlemde gayeye delâlet eden şeyleri değil keşfetme, saymaya dahi insanın ömrü yetmez. Allah'ın varlığını ispat eden diğer deliller yanında, âlemde bugüne kadar keşfedilen ve bundan sonra keşfedilecek olan ilmî hakikatler Allah'ın varlığına yönelik delâleti artırmaktadır.[218]

215 Kâinâtın yapısında bir düzen ve bilinçli bir tasarımın bulunduğunu ifade eden bu terim ve delil hakkında bk. İlhan Kutluer, "Nizam", *DİA*, XXXIII, 173-175; a.mlf., "Gâiyyet", *a.e.*, XIII, 292-295.

216 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 322-323.

217 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 226.

218 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 331.

Öte yandan âlemdeki her şeyde bir gâye olduğuna delâlet eden en önemli delillerden biri, hayvanları yöneten içgüdüdür. Bu gayeyi inkar edenler, içgüdüyü zekâya bağlı eğitim ve öğrenimle irtibatlandırmak isteseler de, durum öyle değildir. Örneğin bir kunduz, kendisi için suda yuva, yol ve setler yapabilmektedir. Bu hayvanı yavru iken alıp bir kafese koyan kişi, sonradan onu suya bıraktığında onun tekrar diğer kunduzlarla aynı şeyleri yaptığını görmüştür. Ona bunu öğreten bir varlık olmalıdır. İçgüdüyü reddeden kişiye, "Kuşa yumurtası üzerine kuluçkaya yatmasını, 15 gün bunu yaptığında o yumurtadan yavrusunun çıkacağını söyleyen kimdir?" diye de sormak gerekir. Kuşu bu davranışa sevkeden fıtrî bir eğilim olmadan bu iş gerçekleşmez. Mustafa Sabri'ye göre bunu irsiyete bağlamak da doğru olmaz. Zira o zaman da ilk kuşa bu içgüdüyü kimin verdiğini sorgulamak gerekir. Burada yumurtanın da verâset yoluyla oluşturulduğunu söylemek herhalde mümkün değildir. Bu durumda yumurtaya o tohumu atan, ondan anne-baba cinsinden bir varlık inşâ eden, orada kaldıkça gıdasını almasını sağlayan, dışarıda yaşayamayacağı için hemen çıkmasını engelleyen, kanatları ve ayakları oluşup başını kaldırabildiğinde onu zindanından çıkaran ve bütün bunları ona öğreten varlığın kim olduğunu bilmek gerekir. Âlemi yaratan, cenîne kendisini koruyacak yolları da bahşedendir. En küçüğünden en büyük unsuruna kadar kâinâtta bu düzen gerçekleşmektedir.[219]

Mustafa Sabri, bir varlığın varlık kazanması için bir kısım şartların gerekliliğinin, gâiyyete aykırı bir durum oluşturmayacağını söyler. Bu, söz konusu o gayenin gereği olan bir durumdur. Burada o şartları ikâme edenin kim olduğu sorusuna cevap bulmak her şeyden daha önemlidir.[220]

Mustafa Sabri, aslında içgüdü (sevk-i tabiî) kavramının da hakikati tam olarak ortaya koymadığı kanaatindedir. Zira ona göre "sevk-i tabiî" tabiri, gâiyyete bir şüphe sokmakta ve ortada bir sâikin olmadığı izlenimini vermektedir. "Sevk" ile "tabiî" yani fâilsiz gerçekleşen şey arasında bir zıtlık vardır. Zira bir yerde sevk varsa fâil de vardır. Tabiat asla kendi başına bir sevk kudretine sahip değildir.[221] Dolayısıyla burada kullanılan "sevk" kelimesinin kökeninde böyle bir sıkıntı varsa da, kâinâtta bir düzen olduğunu ortaya koymak için bu kelimeyi kullanmak gerekmektedir.

219 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 353.
220 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 355.
221 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 355-356.

Mustafa Sabri'ye göre âlemin varlığının Allah'a dayandığına dair ortaya konulan "teselsülün butlânı" ilkesi, nizâm delilinde de kullanılabilir: Âlemin şu andaki mevcûd nizâmından başka bir nizâma sahip olması mümkündür. Bu nizâm şeklinin taayyününden orada o nizâmı seçen bir "nâzım" olduğu ve O'nun bu nizâmı tercih edip tayin ettiği kabul edilmediği yani âlemin nâzımsız bir intizâma sahip olduğu düşünülürse, iki yönü eşit şeylerden birinin sebepsiz yere tercih olunduğu sonucu ortaya çıkar. Bu şekilde oluşan durum, "tercih bilâ müreccih" mantıkî çelişki doğurduğundan, yani bu durum, eşiti eşit değilmiş gibi kabul etmek anlamı taşıdığından mantıken muhaldir.[222]

Mustafa Sabri, Allah'ın varlığına dair tecrübî delil serdedilemeyeceği iddiasının yanlış olduğunu söyler. O, buna âlemdeki mevcûdâtın barındırdığı kanun ve nizâm adedince delil getirmenin mümkün olduğunu belirtir. Nitekim kendilerine "tabiat kanunu" denilen, ancak tamamı "Allah'ın kanunu" olan bu düzenlerin hepsi, O'nun varlığını dile getiren tecrübelerdir. Tabii ki bu tecrübeler, diğer mahsûsât üzerinde gerçekleşen tecrübeler gibi değildir. Bütün bu tecrübeler, varlığının künhünü ve hakikatini tayin etmeksizin O'nu ispat ederler.[223] Nizâm delili aslında pek çok tecrübî müşâhedeye dayanmaktadır. Dünyada bu derece yakîniyete ulaşmış başka bir tecrübe daha yoktur. Hatta şu da söylenebilir ki her ilmî tecrübe, Allah'ın varlığına delâlet eden âlemin nizâmına yönelik tecrübî delil içerir. Kaldı ki Allah'ın varlığına yönelik delil sadece tecrübeyle de sınırlı değildir. Âlemin nizâmı delilinin esası tamamen tecrübî ise de kendisine ilave edilen bir kısım aklî istidlallerle bu delilin derecesi yükselir. Varlığı sadece tecrübeyle sabit olanın varlığı vâcibü'l-vücûd seviyesine çıkamazken, O'nun varlığına delâlet eden tecrübî delillere ilave edilen bu aklî istidlaller, O'nun varlığını "vâcibu'l-vücûd" derecesine çıkartır.[224]

Tabiiyyûn'un Âlem Anlayışına Yöneltiği Eleştiriler

Mustafa Sabri, âlemdeki gâye ve nizâmı inkar edip onun yerine "tesâdüf" kavramını kullanan tabiiyyûn'u (taiatçıları) da eleştirmekte ve bu düşünceyi reddetmektedir.[225]

222 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 427.
223 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 117.
224 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 416-417.
225 Bu konuyla ilgili terminoloji hakkında bilgi edinmek için bk. Şaban Ali Düzgün, "Tabiat", *DİA*, XXXIX, 325-327; Burhan Köroğlu, "Tabiatçılar", *a.e.*, XXXIX, 327-328; Mahmut Kaya, "Tabîiyyât", *a.e.*, XXXIX, 330-331.

"Âlemin nizâmı değişmez tabiat kanunları üzerine şekillenmiştir. Yüzyıllardır gerçekleşen olaylar, ezelden beri mevcûd maddî unsurların tesâdüfü dışında bir şeye ihtiyaç duymadan vukû bulmaktadır. Bundan sonra da vukû bulacaktır. İnsanlar da buna ikna olmuşlardır. Belirli kanunlara tâbi olan madde dışında herhangi bir şeye tesâdüf edilmemektedir. Bu tabiat kanunları hiçbir zaman değişmez. Mûcize veya "rabbânî inâyet" denilen şeylerin âlemde geçerliliği yoktur. Âlem, tabiat kanunlarına tâbi olduktan sonra kendisi üzerinde gerçekleşecek bir müdahaleyi kabul etmez. Kimsenin yüce bir kudret sahibi yahut tabiattan farklı müstakil bir akıl sahibi farz etmeye hakkı yoktur. Bu tip esrarlı bir faraziye bir anlam ifade etmez. İradesi tabiat kanunlarıyla birleşen âtıl bir ilâh kabul etmenin hiçbir faydası yoktur" şeklindeki düşüncelere karşı Mustafa Sabri, şunları söylemenin mümkün olduğunu kaydeder:

Aslında Allah'ın varlığından müstağni görülen tabiat kanunları, O'nun varlığının bir gereği olarak anılmaya daha lâyıktır. Şayet âlemde kanunlar değil de karışıklık [kaos] ön planda olsa bu, âlemin Allah'ın varlığına ihtiyaç duymaması hususunda daha iyi bir gerekçe teşkil edebilirdi. Bu iddiayı savunanlar, âlemin bir nâzım eliyle kanunlar (sünnetullah) çerçevesinde bir düzene girmesine bakarak, bu kanunların sırrını kendilerine sormaları gerekir. Onların bilimsel yaklaşımlarında fiiller ve sonuçlar araştırılır, ancak bunların oluşmasında etkili olan hakiki müessir fâil ise araştırılmaz. Şayet bu gibiler, olur da bu kanunların koyucusunu araştırmaya başlarlarsa, O'nun tabiat ilimlerinin konusu dışında kaldığını iddia ederler. O'nu göremedikleri için de "göremediğimiz müddetçe O'nun varlığına hükmetmemize gerek yok" derler. Onlar, bu kanunları koyanı görmedikleri halde, âlemin madenden bitkiye, ondan hayvana ve milyonlarca sene sonra da insana ulaşan evrimini her nasılsa görürler. "Her şeyi yapmaya gücü yeten yaratıcı bir ilâh olsa O, bu evrime ihtiyaç duymadan bunları kısa süre içinde yapar" derler. Uzun asırların himmetiyle her tür müşkülü halleden tabiattan hareketle, ne eşya arasındaki ilişkide ne de yeryüzünün oluşumunda bir yaratıcıya ihtiyaç olmadığını savunurlar.[226] Onlar, önce âlemdeki kanunları ve düzeni itiraf ederler, ardından bunun yaratıcı bir ilâh ile irtibâtını koparıp tabiatla bağlantısını kurarlar. Ardından da bu konuda müslümanların "hepsi Rabbimizin fiilidir" şeklindeki ifadesi yerine "hepsi tabiatın eseri" ifadesini kullanırlar. Bu

226 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 290-291.

da aslında bütün bunları "Rabbimiz tabiat ana yaptı" anlamına gelir. Ancak onların tabiat dedikleri şey, bir fâil değildir. Zira ortada onların "yaptı" dediğini yapan ve "tabiat" diye isimlendirilen bir mevcûd yoktur. Yani onlar "tabiat yaptı" derken aslında "herşey kendiliğinden fâilsiz bir şekilde var oldu" demek isterler. Bu durumda ortaya, nâzımı olmayan bir intizâm, düzenleyicisi olmayan bir kanun, şuur ve kasıt taşımadan bütün müşkülâtları halleden baskın bir güç ortaya çıkar. İşte bütün bu ve bunun gibi düşünceler, Mustafa Sabri'ye göre bir takım çelişkileri beraberinde taşıdığı için doğru olamaz.[227]

Tabiatçılara, "gökyüzü ve yeryüzünü kim bina etmiştir, kainâtın sahibi, hazırlayıcısı, yöneticisi ve buradaki fiillerin fâili kimdir?" diye sorulduğunda tesadüfün bu gökyüzü ve yeri bina ettiğini, insanı, hayvanı, bitkileri, karayı, denizi oluşturduğunu ve kainâttaki muntazam fiilleri gerçekleştirdiğini söylemek kendilerine zor geldiği için onlar "bunları tabiat yaptı" cevabını verirler. Bundan kasıtları ise, orada bir fâilin olmadığı, her şeyin kendiliğinden olduğudur. Onlar "Gökleri gökyüzü, yeri yeryüzü bina etti" deseler, bir şeyin kendi nefsi üzerine tekaddümünü gerektirecek şekilde fâili mefûlun kendisi yapmış olacakları için böyle diyemezler. Bunun yerine "tabiat yaptı" diyerek mevcud olmayan bir fâilden dem vururlar. Yani burada fâil, fâilsizlik olmaktadır. Onlar Allah'ı ve O'nun kâinât üzerindeki tasarrufunu nefyederken, tabiatın fâilliğini itiraf etmekte, sonra da var olmayan olan bu fâile Allah'a ait olan ilim, irâde ve kudret gibi sıfatları nisbet etmektedirler. Burada tabiat "fâil olmayan fâil" anlamına karşılık gelmektedir.[228]

Mustafa Sabri'ye göre tabiatçıların diğer pek çok hatası yanında üç temel hatası vardır: Birincisi onlar, tabiî ilimlerin alanını aştığı halde bu kâinât kanunlarını vaz' eden hakkında konuşmaya kalkışmışlardır. İkincisi, kanun koyucuyu nefyederek fâili olmayan fiil, müessiri olmayan bir eser oluşturmuşlar ve böylece hem kendileriyle hem de illiyet ilkesi[229] ile çelişkiye düşmüşlerdir. Üçüncüsü ise fâilsizlikten dolayı, fâil olma salâhiyeti taşımayan bir tabiat kavramına yönelmişlerdir.

227 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 291-292.

228 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 358.

229 Her hâdisenin bir sebebi olduğunu ifade eden bu felsefe ve kelâm terimi hakkında geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, "İlliyyet", *DİA*, XXII, 120-121; Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet (Kelâm)", *a.e.*, XXII, 121-123.

Halbuki aklı ve varlığı olmayan bir tabiatın ilme, hikmete ve tedbîre dayanan bu düzeni inşâ etmesi mümkün değildir.

Mustafa Sabri'ye göre, "İradesi, tabiat kanunlarıyla birleşen ve asla onunla çatışmayan bir ilâhın varlığını kabul etmenin ne faydası vardır?" sorusuna şu cevabı vermek mümkündür: O kanunları koyan varlık sayesinde, tabiat kanunları bir işlev yürütmekte ve ihtiyaçları karşılamaktadır. Aslında onlar tabiat kanunu değil, ilâhî kanunlardır ve o ilâh da asla âtıl değildir. O'nun irâdesinin bu kanunlarla birleşmesi bir itiraz gerekçesi olamaz. Zira kanunu koyan, o kanunu bozmak ve ona muhalefet etmek istemez. Onların "kanunlarla ilâhın irâdesi arasındaki bağlantı" dedikleri şey aslında, bu kanunlarla o kanunları koyanın ittifâkıdır. İlâh o kanunlara değil, onlar ilâha tâbi olurlar. Kanun koyan kanunlara bağlı değildir. Aksi halde bir şeyin kendi nefsi (zâtı) üzerine tekaddümü gerekir ki bu muhaldir. Ancak tabiatçılar, işi çarpıtıp meseleyi başka mecrâlara sürükleyerek, buradan müminlerin Allah inancına yönelik bir itiraz vesilesi elde etmeyi amaçlamışlardır.[230]

Tabiatçıların, "Âlemin mevcûd şeklini alması için milyonlarca senenin geçmesi gerekmiştir. Âlemin üzerinde etkin olduğu düşünülen yüce kudret inancı ile oldukça ağır şekilde ilerleyen evrimsel değişim arasında zıtlık bulunmaktadır" şeklindeki iddialarına ise şöyle karşılık verilir: Burada geçen uzun zaman, yaratıcı gücün hikmetine bağlı olarak gerçekleşmiş olabilir. Öte yandan milyonlarca sene geçse de etkin bir güç olmadan bu değişimlerin gerçekleşmesi imkânsızdır. Zira süre ne kadar uzarsa uzasın, "muhal" hiçbir zaman "mümkün" kategorisine yükselemez. Burada "uzun müddet su damlacıklarına mârûz kalan kayanın delinmesi" üzerinden verilen örnek de doğru değildir. Bu, farklı türlerin kıyasıdır. Zira enlemesine ve boylamasına bu kayada oluşacak oyuk ne kadar büyük olursa olsun, netice itibariyle bu hususî bir faaliyetin yürütülmediği ve dolayısıyla kemâle delâletin olmadığı basit bir sonuçtur. Bu durum, topraktan akıl ve irâde sahibi insan yaratılmasıyla mukayese olunamaz. Âtıl ve kör olan tabiat, ne kadar süre geçerse geçsin böyle bir şey yapamaz. Kaldı ki kayada meydana gelen oyuk, âtıl olan tabiatın bir neticesi değil, yani bir fâil ve müessir olmaksızın değil, düşen su damlalarının neticesi olarak oluşmuştur.[231]

Öte yandan idrâk etme özelliği ve idrâkle ittisâli bir tarafa, idrâk ile arasında tezat bulunan madde yaratıcı olamaz. Âlemin nizâmında

230 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 292.
231 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 293.

açıkça hissedilen bu idrâk ve irâdenin sahibi, tabiatın kendisi de olamaz. Zâten buna inananlar, âlemdeki bu düzeni âtıl ve câhil maddeye isnad edemediklerinden, tabiatı kendisine sığınılan ve karşılığı olmayan bir isim mâhiyetinde kullanmışlardır. Aslında bu ifade, âlemdeki fiillerin fâilsiz gerçekleştiğine dair olan inancın bir ifadesidir. Fıtrî olarak insan aklı, fâilsiz bir fiil kabul etmeyeceği için, tabiatçılar aklın bu isteğini karşılamak amacıyla "tabiat" kavramını ortaya atmışlardır. Ancak bu kavramın içinin boş olduğu hususunun bilinmesi gerekir.[232]

Mustafa Sabri'ye göre tabiatçıların tüm cüzleriyle bütünlük içerisindeki âlem mefhumunu karşılamak üzere ortaya attıkları tabiat kavramını kullanış biçimlerinden ve ona yükledikleri anlamdan yola çıkarak, şu ifadeleri kullanmak abartı olmayacaktır: "Sonunda maddeye dayanan âlemin cüzleri içerisinde idrâk bulunmasa da, o cüzlerin terkibi sonunda oluşan küll'de bu idrâkin bulunması mümkündür. Zira herhangi bir parçasında bulunmasa dahi o parçaların oluşturduğu küll'de bu idrâkin hâssaten bulunması caizdir." Onların bu anlayışına şöyle karşılık verilir: Eğer kendisinde idrâk bulunmayan cüzler, bu cüzlerin oluşturduğu küll'de farz edilen bir idrâk ile idare ediliyorsa bu, akıl ve mantığa zıt olarak, o cüzlerin kendisinden oluştukları küle muhtaç olmaları anlamına gelir. Normalde küllî nizâmın oluşması onun cüzlerinin intizâmına bağlıdır. Burada cüzlerin nizâmı küllün nizâmına bağlanırsa, devr (devir) gerçekleşir. Böyle bir durumda sanki cüzlerinin intizâmıyla muntazam olan küll; parçalarının varlığına tekaddüm etmiş ve söz konusu parçaları tanzim etmiştir. Bu, bir şeyin kendi nefsine tekaddümü anlamına geldiği için mantıken muhaldir. Zira cüzlerinin intizâmıyla düzen bulan küllün, muntazam cüzlerinin husûlünden önce hâsıl olması mümkün değildir.

Âlemin nizâmı için gerekli olan idrâk ve irâde, tabiiyyûn ve maddiyyûnun[233] anlayışında idrâksiz ve irâdesiz hâle gelmekte ve or-

232 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 324. Hareketleri müessir bir ilâh düşüncesinden uzak tutmak için Maddiyyûn, mekanik harekete yönelmiştir. Ama aslında diğer hareket türlerine göre o, muharrike daha çok ihtiyaç duyar. Zira o makinenın mûcide, imâl edene ve idare ediciye ihtiyacı vardır. Diğer hareketler bir fâile ihtiyaç duyarken o, üç muharrike ihtiyaç duyar. Onların sığındıkları tek kelime olan tesâdüf, kâinâtta olan ve olacak şeyleri izahtan acziyetin bir itirafıdır. Kendilerinin bu kelime dışında kullanabilecekleri başka bir kelime yoktur. Âlemin ince sanatlar ve derin sırlarla bezenmiş nizâmı karşısında bu kelimenin eksikliğini ve aczini hissettiklerinde ise onlar, bu nizâmın izahı niyetine diğer kelime ve tabirlere başvururlar, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 357.

233 Maddî âlemin ötesinde herhangi bir varlık alanı tanımayan bu dünya görüş hakkında detaylı bilgi için bk. Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *DİA*, XXVIII, ➥

tadan kalkmaktadır. Bu yüzden onlar idrâk ve irâdeyi inkar etmişler, âlemde müşâhede edilen nizâmı birtakım kör tesâdüflere bağlamışlardır. Âlemin nizâmı ister tabiat, isterse idrâke muhtaç tesâdüfe bağlansın ikisi de birbirinden bâtıl olan bu iki görüş içerisindeki tabiat ve tesâdüf kavramları, sırf bu görüş sahiplerinin, kendileri aleyhine doğacak "hakikate inatlaşma" ithamından ve karşı karşıya kaldıkları durumun (fâilsiz fiil oluşumu) vehâmetinden kurtulmak adına dile getirilmiştir.[234]

Kâinâtta bulunan nizâm ve düzenin, bütün bunları gerçekleştiren varlığın bilgisine, irâdesine, sonsuz kudretine ve doğal olarak da varlığına açık bir şekilde delâlet etmekte olduğunu belirten Mustafa Sabri şöyle bir örnek verir: Âlemin varlığını Allah'a isnad edenlerin "Homeros, Shakespeare ve Firdevsî gibi şâirlerin pek çok harften müteşekkil olan divanlarının kendi kendine oluşamayacağı" şeklinde bir benzetmeye gitmeleri karşısında, tabiatçılar "âlemdeki nizâm oluşuncaya kadar milyonlarca yıl geçmiş ve âlem bu uzun müddet neticesinde oluşmuştur, dolayısıyla bu kitaplardaki harfler ve onlardan oluşan şiirler, milyonlarca mukadder sene geçmesiyle kendiliğinden oluşabilir" şeklinde fikir üretmektedirler. Bu yaklaşıma şu karşılık verilebilir: Düzensizlik asla kendi kendine düzene dönüşmez. Milyonlarca yıl veya daha uzun bir süre geçse de durum değişmez. Hatta yıllar arttıkça karışıklık daha da artar. Bir şiir kitabında da durum böyledir. Her seferinde kitaptaki şiirlerden birinin teşekkül edebileceğini savunmak kendilerine fayda getirmez. Zira faraza oluşan birinci şiirin, ikincisinin yazımı esnasında aynı şekilde muhafaza edildiğini teminat altına almak mümkün değildir. Aynı durum kitabın diğer bölümleri için de geçerlidir. Buna göre örneğin ikinci bölüm düzenli bir şekilde bitecek olsa, bu sefer daha önce düzenlenmiş olan birinci bölümün bozulup gitmesi muhtemeldir. Bu durum her bölüm yazılırken kendisinden önceki tüm bölümler için de geçerlidir.[235]

Âlemin var oluşunda bir amaç (illet-i gâiyye) olduğunu kabul etmeyenler, onun bir parçası olan insan fiillerinde bir gâye olduğunu kabul ettiklerine göre, onların, insanın fiillerini bir gâye etrafında gerçekleştirmeyi kimden öğrendiği ve bu fikrin ve amacın nereden geldi-

137-140; İlhan Kutluer, "Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli", *a.e.*, XXVII, 305-306, Süleyman Hayri Bolay, "İsmail Fennî Ertuğrul", *a.e.*, XXIII, 98-100.

234 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 324-325.

235 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 326-327.

ği sorularını cevaplandırmaları gerekir. İllet-i gâiyyeyi inkar edenler bir yanlışı savunma durumundadırlar. Bu düşüncede olanlar gözün görmek, kulağın işitmek için bahşedildiğini kabul etmeyip göz olduğu için görüldüğünü, kulak olduğu için işitildiğini savunurlar. Bu durumda göz görmek, kulak işitmek için birer araç olmamaktadır. Bu da bu iki organın gayesini göz ardı etmek niyeti taşır. Bu kişiler, gözün de kulağın da tesâdüfen görüp işittiğini düşünürler. Bu fikir çok tuhaftır. Onların bu düşüncelerinin altında âlemin yaratıcısının ilim ve irâdesini itiraf etmeme zihniyeti yatmaktadır.[236]

Kâinâtın var edilmesi ve tanzim edilmesini Allah'a izafe etmekten kaçınan, sonra da bunu tabiata nisbet edenler; şayet Allah'ı sırf O'nu görmedikleri için inkar ediyorlarsa, unutmasınlar ki onlar tabiatı da görmemektedirler. Allah, en azından müminlerin itimâd ettiği bir kısım deliller itibariyle mevcûddur, halbuki tabiatın varlığını ispatlayan bir delil yoktur. Görünen odur ki onlar, kâinât ile Allah arasındaki irtibatı inkar edip onun tabiatla ilişkisini kurarlarken bunu, âlemin yapıcısı ve Allah'a nazaran tabiatın var olmaya daha müstehak olduğu düşüncesiyle yapmazlar. Mustafa Sabri'ye göre onlar, âlemi ve oradaki muntazam fiilleri ve eserleri görmekte, fakat onun nâzımı ve müessirini görmediklerinden hareketle, "O'na ihtiyaç yoktur, zira âlem ve onun barındırdığı fiiller ve düzen, O'nun varlığı olmadan mevcûddur, fâil var dense de yok dense de âlem ve düzen yok olmamaktadır" diye fikir yürütürler. Ancak onlar Allah'a yok demekle O'nun yok olmayacağını, fâilsiz fiil ve nâzımsız düzen olmayacağını bilmezler.[237]

Bir fiilin tabiatçıların savunduğu üzere, yokluktan (ma'dûm) uzun müddet içerisinde sâdır olması, mevcûddan derhal sâdır olmasına nisbetle daha uzak ihtimaldir. Sürenin uzunluğu bu yargıyı değiştirmez. Onların, "Âlemin kendi nefsine isnadı, varlığı meçhul bir fâil olan Allah'a isnadından daha iyidir" şeklindeki nazariyyeleri de bâtıldır. Zira âlemdeki her şeyin bir var edici olmaksızın kendi kendine varlık kazanması her şeyin Vâcibü'l-vücûd olması anlamına gelir. Çünkü yokluğu da mümkün olan bir şeyin varlık kazanması "tercih bilâ müreccih"e neden olur. Bu ise bir çelişkidir. Eğer bir şeyin yokluğu caiz olmazsa, onun varlığı vâcib olur. Bu ise tesâdüfü savunanların görüşlerine tamamen zıt bir durum oluşturur.[238] Mustafa Sabri'ye göre

236 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 328-329.
237 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 360.
238 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 361-362.

her şeyin mûcidsiz olarak var olduğunu düşündükleri, dolayısıyla da âlemdeki her şeyi Vâcibü'l-vücûd olarak gördükleri için tabiatçıların, âlemdeki mevcûdât sayısınca Allah'a şirk koşmakta oldukları söylenebilir.

Mustafa Sabri, kâinâtın menşeinin ne tabiat ne de (bizâtihi) onun kendi kendini var etmesiyle açıklanabileceği kanaatindedir. Ona göre gâiyyet illeti Allah'ın varlığına delil olup bu delil, O'nun varlığına inanmayanları endişelendirmekte, akıllarına zincir vurmakta, bunun sonucunda da onlar tabiat gibi hiçbir gerçeğe karşılık gelmeyen içi boş bir kavrama yönelmektedirler. Kâinâttaki bu düzen ve tedbîr işaretlerini gördüğünde insan, hiçbir şüpheye kapılmadan onda, akıl sahibi bir kudret ve illetin varlığına inanmakta asla zorlanmaz.[239]

Mustafa Sabri'ye göre tabiatçılar, "tabiat kanunları" ifadesini kullanmalarına rağmen bu kanunlardaki kasdı gözden kaçırmakta ve kanundaki taknîni (kanunlaştırmayı), nizâmdaki tanzîmi (düzen vermeyi) inkar etmekte, taknîni olmayan bir kanun, tanzîmi olmayan bir nizâmdan bahsetmektedirler. Onlar, kendi içinde tutarsız olan bu görüşe yönelirken, kâinâtın cüzleri içerisinde illeti bulunmayan azınlık şeyleri, illeti bulunan çoğunluğa galebe çaldırarak o cüzlerin tümündeki ta'lîli inkar etmekte ve âlemde görülen intizâmı bir maksad taşımayan tabiat kanunlarına izafe etmektedirler. Burada onların, "tabiatta bazen faydası olmayan, hatta zararı olan şeyler, sayılamayacak kadar yanlışlıklar ve komik hatalar bulunmaktayken bir olan Allah'ın varlığı söz konusu olabilir mi?" şeklinde dile getirdikleri itirazlarına karşı şöyle bir mütalaa yürütmek mümkündür: Müminlerin kâinâttaki nizâmdan hareketle de varlığına iman ettikleri Allah'a olan inançlarını sarsmak için mülhidler böyle değişik örnekler verirler. Ancak onlar bu konuda çelişkili bir tavır takınırlar. Zira pek çok örnekte görüldüğü üzere onlar, kâinâtta gayeye delâlet eden bir düzen müşâhede ettiklerinde, "bu, tabiatın nizâmıdır" derler. Orada, Allah'ın varlığını itiraf etmezler ve "Allah mevcûd olsa; O'nun varlığını, tabiat nizâmına muhalefetiyle (karşı duruşuyla) anlardık" derler. Onlar kâinâtta nizâma aykırı bir durum gördüklerinde ise, bu durumu, tabiatın yanlışlığına hamlederek bu sefer de, "Allah mevcûd olsaydı âlem O'nun eseri olur ve bir illet ve gayesi olmayan bu tip hâdiseleri görmezdik" derler. Onlar, nizâmın varlığından da yokluğundan da Allah'ın yokluğuna çıka-

239 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 362-363.

rımda bulunurlar. Halbuki mantık kaideleri, "Bir şey, bir şeyin varlığına delâlet ettiğinde onun yokluğuna; yokluğuna delâlet ettiğinde de artık onun varlığına delâlet etmez" der. Aksi takdirde iki zıddın birleşmesi söz konusu olur.[240]

Mustafa Sabri'ye göre akl-ı selîme sahip olan bir kişi, âlemdeki nizâm ve tedbîre delâlet eden şeyleri gördüğünde, bunları alîm ve hakîm olan bir varlığın fiiline yorar, ancak aykırı bir şey gördüğünde orada bir yanlışlığa ve gâiyyet illetinin yokluğuna hükmetmez. Zira illeti ve hikmeti anlaşılmayan şeyden, onun dar ve sınırlı beşer aklına zıt olduğu sonucu çıkarılabilirse de, orada ilâhî ilmin, hikmetin veya (hâşâ) Allah'ın yokluğu yönünde bir çıkarımda bulunulamaz. İnsan hiçbir şeyin sebebi kendisine gizli kalmayacak derecede bir ilme sahip midir ki işi kendi nefsinin câhilliğine değil, illetsizlik veya hikmetsizliğe yormaktadır. Şayet bir insan Allah'ın varlığına, O'nun kendi yaptıklarına uygun şeyler yapması ve her şeyi kendi istek ve arzusuna uygun bir şekilde düzenlemesi şartıyla inanıyorsa, bilmelidir ki kendisine inandığı O varlık, kudretiyle beşerin üzerinde olsa da, ilmi ve hikmetiyle asla o beşerin üzerine geçemeyen bir varlık konumuna getirilmiş olur.[241]

Buraya kadar cevaplandırılmaya çalışılan "âlemdeki bazı hâdiselerde gâye bulunmadığı" yönündeki itirazlara "bazı hâdiselerde gâyenin bulunmaması, Allah'ın dilediğini yapacağına delâlet etmektedir" şeklinde cevap vermek de mümkündür. Burada, "Nasıl ki bazıları, tabiat kanunlarına bağlı olan âlemin bir ilâha muhtaç olmadığını iddia ediyorlarsa, işte bu durum da Allah'ın dilemesi halinde o tabiat kanunlarına muhalefet ettiğinin bir işareti olarak alınsın" demek mümkündür.

Gâiyyet illetini kabul etmeyenlerin "Âlemdeki düzen bir gâye unsuru taşımayan tabiat kanunlarının bir sonucu olarak gerçekleşmektedir, burada gâiyyet illeti bu düzeni açıklamak için yeterli değildir. Zira bunda netice ve illet sonraya kalmaktadır. Sonraya kalan (gâye) ise öncesindeki bir şeyin illeti olamaz. Bir şey, sürekli başka bir şeyin

240 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 364-365.

241 Pek çok şeyde görülen gaye illeti, âlemin nizâmını sağlayan Allah'ın varlığını ispat hususunda yeterlidir. Kendisinde (görece olarak) illet ve hikmet gözükmeyen şey karşısında ise kişi, bir şeyin varlığını ispat eden şâhidlerin karşısındaki nefy şâhidi gibidir, yani onun sözü dinlenilmez. Zira bir olayı ispat eden şâhidler bulunuyorken, nefyedenin şehadeti bir anlam ifade etmez. O, sadece bilmediğini ortaya koymuş olur, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 367.

hemen akabinde gerçekleşirse bunların ilkini ikincinin illeti kabul etmek mümkündür. Ancak illet-i gâiyyedeki olay gelecekte gerçekleşmektedir. Bir şeyin illetini gelecekte aramak akıl ve ilmin tabiatına aykırıdır" şeklindeki itirazlarına ise şöyle karşılık verilir: Bu itirazda ya illetleri tüm çeşitleriyle bilmemeden kaynaklanan bir cehalet ya da âlemde bir gayeyle ortaya çıkan nizâmı inkar edebilmek için kötü niyetle ortaya atılan ve bilindiği halde bilinmezlikten gelinen bir tecâhül söz konusudur. Âlemde gâye illetinin bulunduğunu savunanlar, neticeyi, kendisinden illete yükselecekleri bir başlangıç olarak alırlar. Bu noktada önceki hâdiseden hareketle gelecekteki bir hâdise üzerine çıkarımda bulunurlar. Örneğin annenin göğüsleri ve onun sütle dolması gelecekte gerçekleşecek bir hâdise olan çocuğun gıdaya ihtiyacı üzerinden şekillenmiştir. İki cinsin (erkek ve kadının) birbirine temâyülüne, anne-babanın özellikle de annenin çocuğu üzerindeki şefkatine ve doğumu yaklaşan çocuğun ihtiyaç duyacağı sütün annenin göğsünde oluşmasına bakıldığında, bunların anlamsız kör bir tesâdüf mü, yoksa hepsinin özel bir gâyeyi (neslin devamı) gerçekleştirmek adına hazırlanmış vesileler mi olduğu ortaya çıkar. Görüldüğü üzere netice olan neslin devamı, gerçekleşmesi gereken pek çok tabiî illetin bir araya gelmesine bağlıdır. Zorunlu olarak bu illetlere "vasıta", neticeye ise "maksad" olarak itibar etmek gerekir. Bütün bu anlatılanlardan elde edilmek istenen, bir neticenin oluşmasının bir takım ince hesaplara dayanmakta olduğudur.[242]

Mustafa Sabri'ye göre tabiatçılar, âlemdeki düzeni Allah'a bağlamamak adına yaptıkları tevillerde iki tür zorlamaya başvurmaktadırlar. Birincisi onlar, önce kâinâttaki bazı hâdiselerden yola çıkarak âlemdeki düzeni nefyetmeye, erkeklerde göğüs uçlarının olması ve bir şeye yaramayan kurtçukların bulunması gibi kısmî örnekler üzerinden gâye illetini tümüyle ortadan kaldırmaya çalışmakta ve "her şeyin yerli yerine oturması adına bir takım mâkul maksadlar gözetilmiş olsa, bu durum her şey için geçerli olmalı ve kâinâtta illeti anlaşılmayan hiçbir şey olmamalı" demektedirler. Âlemde mâkul bir illeti olanlara nazaran illeti anlaşılmayan çok az sayıda şeyin bulunmasına rağmen onlar, çoğu aza, hatta en aza kıyas edip az olanı ölçü almakta, sonra da çoğu, azın üzerine hamletmektedirler. Böylece de aksi yöndeki milyonlarca örneğe değil, yüz örneğe belki bir-iki örneğe bakmış olmaktadırlar. Kaldı ki o bir-iki tanedeki hikmetin sadece bize kapalı olduğu

242 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 368-369.

da gözden uzak tutulmamalıdır. İkinci olarak onlar, âlemde kontrol altında olmayan, maksad gözetilmeyen ve sûreten nizâm gibi gözüken bir düzen olduğunu savunurlarken, ya nizâmı toptan reddetme ya da ondaki kasdı kabul etmeyip görünen nizâmın gâye ürünü olmadığını ileri sürmek sûretiyle ilmi ve irâdeyi nefyetmek istemektedirler. Onlar, bir anlamda nizâmdaki kasdı ortadan kaldırarak, nizâmmış gibi görünen bir nizâma, diğer bir ifadeyle tanzîmsiz nizâma veya tabiatın oluşturduğu bir nizâma inanmaktadırlar. Her şeyi nefyettikten sonra onların, nizâmı, tanzîmi ve nâzımı derece derece itiraf etmeleri, onların içinde bulundukları zihin karışıklığını göstermektedir. Zira onlar, tabiat adıyla bir nâzımı itiraf ederlerken, aslında nâzımı nefyetmiş olurlar. Çünkü tabiat adıyla müsemmâ bir varlığın karşılığı yoktur. Buna göre onlar tanzîmi tabiata nisbet ederlerken, ortada böyle bir nâzım yoktur. Onlar nizâm ve tanzîmi itiraf ettikten sonra bir nâzımın varlığını itirafa mecbûr kaldıklarında, lafzen bu nâzımın itirafını yapsalar da aslında onu nefyetmişlerdir. Bu durumda iş, nâzımsız tanzîm merhalesine gelince, onlara "nâzımsız tanzîm olur mu?" diye sormak gerekir. Mâdemki iş, varlığı olmayan tabiata kalmıştır, o zaman ortadaki nizâm, fâilsiz fiil gibi imkânsız bir durum haline dönüşür.[243]

Mustafa Sabri, onların sözlerinden nizâmın, sûreten olduğu ve hakikatinin bulunmadığı, tabiat kanununun da aynı şekilde asılsız olduğu sonucunun çıkarılabileceğini düşünmektedir. Çünkü ikisi de tesâdüfe dayanmaktadır. Şayet tabiatın da ilm-i tabiînin kendisine dayandığı kanunları yoksa; göz, ateş ve atılan taş, tesâdüfen görmekte, yakmakta ve yere düşmektedir. Buna göre de gözün görmesine, ateşin yakmasına ve atılan taşın yere düşmesine ancak tesâdüfe inanıldığı kadar inanılmalıdır. Bu halde de hakikatte bir kanunu olmayan, tesâdüfe dayanan ve sûreten (kanun gibi gözüken) bir kanuna bağlı olan bu tabiî ilmin ne kendisi ne de onun bir şeye şehadeti önem taşımaktadır.[244]

Ona göre tabiatçıların başka bir çelişkileri de şudur: Onlar, âlemin oluşmasındaki kasdı, âkil sebebi ve gâiyyet ilkesini inkar ederlerken, kendilerini, her zerresini tesâdüfün oluşturduğu bir nizâma sahip bu-

243 Mustafa Sabri'ye göre, Ludwig Louis Büchner (ö. 1899) gibi materyalistlerin görüşüne bakılırsa, âlemde ne nizâm, ne tanzîm ne de nâzım söz konusu olmadığı için tabiatçıların kullandıkları "tabiatın tanzîmi" lafı tamamen boşa kullanılmış olmaktadır, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 369-370.

244 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 370-371.

lunan âlemin dışında kalan varlıklarmış gibi kabul ettiklerini; bu gâye ve kasdın ise kendilerinde tam anlamıyla bulunduğunu savunurlar. Acaba âlemde bulunmayan bu meziyetler onlara nereden gelmiştir? Muhtemelen buna da "tesâdüfen" cevabını vereceklerdir. Peki, onlar işlerini yaparlarken ve âlemi kendilerine hizmet ettirirlerken de acaba onların bu faaliyetleri de tesâdüf ile mi gerçekleşmektedir? Kargaşa, çarpışma ve tesâdüfün olduğu âlemde, ya akıl, âkil ve mâkul gibi kavramların herhangi bir anlamı yoktur ve orada ta'lîl cereyan etmemektedir ya da bu akıl, âlemin nizâmında gâiyyet ilkesinin varlığını idrâk etmeyen, ama her tasarrufunu bir gayeye dayandıran, beşerî akla muhalif bambaşka bir akıldır.[245]

Mustafa Sabri, âlemin tesâdüfler sonucu oluştuğunu düşünenlere, bir şeyin tesâdüf yoluyla gerçekleşmesinin zorluğu babında şöyle bir örnek vermenin mümkün olduğunu söyler: Binlerce ciltlik dünyanın en büyük kitabını oluşturmaya yetecek milyarlarca harf olsa ve bunun bir kerede basılması istense, ancak basım esnasında bu harfler karıştırılsa ve bir defada o kitabı oluşturmak için bu harflerin karıştırılmasına devam edilse, takdir edilmelidir ki bu kitabın hacmi arttığı oranda o kitabı oluşturmak zorlaşır. İşte bu durum, kâinât kitabına uygulandığında bu ihtimalin ne kadar zor, daha doğrusu imkânsız olduğu daha iyi anlaşılır. Burada kalkıp da kâinâtın dönüşümü bitmeyen bir devirle oluşacağını söylemek doğru olmaz. Zira adı üstünde, "sonsuz devir" tabii ki bitmeyecektir. Böyle bir itiraz, bu işin muhal oluşunun ifade edilmesinden başka bir şey değildir.[246]

Öte yandan yine Mustafa Sabri'ye göre nâzımsız nizâm muhaldir ve ne kadar süre geçerse geçsin muhal asla mümkün olmaz. Allah, bir anda yaratmaya kâdir olduğu âlemi, uzun bir zaman dilimine yayarak yaratmak istediğinde aciz varlığa dönüşmez. Tesâdüf hiçbir zaman düzenleyici sebep olamaz. Zira tesâdüf, sebepsizlik hâlinin bir başka ifadesidir. Nizâmın zıddı olan "kaos" hiçbir zaman "düzen"; "engelleyen" ise "gerektiren" mânasına kullanılamayacağı gibi, "sebepsizlik" de "sebep" mânasında kullanılamaz. Ayrıca "tesâdüf ve çarpışma" kavramları "tabiat kanunu" ifadesine aykırıdır. Zira kanun (tabiat kanunu) tabiri, âlemin kanunsuz olarak bir düzene kavuşması mânasında kullanılamayacağı halde tabiatçılar onu bu şekilde kullanmaktadır. Bir yerde hem "tabiat kanunları" hem de "tesâdüf" kav-

245 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 396-397.
246 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 398.

ramı kullanılıyorsa, burada "tabiat kanunları" sözünden dönülmüş demektir.[247]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığını ortaya koyan gâiyyet delili, kendisini inkar edenleri böylesine çepeçevre kuşatmış ve perişan etmiş olmasına rağmen onlar, inkarlarından vazgeçmemişler ve bu uğurda bir takım saçma sapan fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu delil onların yüzüne öylesine çarpılmıştır ki onlar, gözün görme, kulağın işitme aracı olmayıp bunların tesâdüfen görüp işittiğini, et ve kandan oluşan parçanın (dimağın) tesâdüfen düşündüğünü iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Onlar bu iddialarıyla, bu uzuvların oluşumundaki kasıd ve irâdeyi ortadan kaldırmak ve böylece de yaptığından haberdâr olan kâdîr bir yaratıcıya delâletin önüne geçmek istemişlerdir. Aslında bu âzâların oluşumundaki kasdı inkar edenlerin, kendilerinin işlemiş oldukları fiildeki kasdı ve gayeyi de inkar etmeleri, örneğin yemelerinin açlıklarını, içmelerinin susuzluklarını bastırmak amacıyla gerçekleştiğini reddetmeleri gerekir. Zira kâinâtta onlara göre kasıd yoktur (veya onlar kâinâtın bir parçası değildir). Buna göre tıpkı âlemin diğer cüz ve unsurları gibi onların her yaptıkları da tesâdüfen gerçekleşmiş olmalıdır.

Tesâdüf ile onun zıddı olan tabiat kanunu kavramları arasında sıkışıp kalan tabiatçılar, kanunun nizâmı çağrıştırdığını anlayınca içlerinden bir kısmı, bu kanunu mecâz ve istiâre yoluyla kullandıklarını söyleyerek onu tevil etmeye çalışmıştır. Onların diğer bir kısmı ise tabiat kanunu ve sevk-i tabiî gibi kavramların gerçek anlamında kullanıldığını, maddenin de ihsâs (hissetme) ve şuur özelliği taşıdığını, maddenin bu hasletleri kuvveti sayesinde elde ettiğini ve fiil kemâle ererken maddenin bu kuvveti ortaya çıkardığını iddia etmişlerdir. Örneğin Arthur Schopenhauer (ö. 1860) maddenin düşme özelliğinin yanı sıra düşünme özelliğinin de bulunduğunu ileri sürmüştür.[248]

Âlemin kendi hareketiyle oluştuğunu ve sonsuz hareketler eşliğinde tesâdüf aracılığıyla kendisinde nizâmın gerçekleştiğini savunan kişiler, bir muharrik olmaksızın hareket eden âlem anlayışının, tercih bilâ müreccih anlayışına sebebiyet vereceğini gözden kaçırmaktadır-

247 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 400.

248 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 401-402. Schopenhauer'e göre, madde organizmaya, organizma beyne tahavvül eder ve sonrasında beyinden akıl ortaya çıkar, bk. Thomas B. Saunders, "*Schopenhauer: Yaşam ve Öğreti*", *Schopenhauer*, haz. Ahmet Aydoğan, s. 69-70.

lar ki, bu şekilde gerçekleşen bir tercih muhaldir. Öte yandan oluşan nizâmı, tesâdüf dışında bir sebebe bağlamadan onun da sonsuz hareketlerle oluştuğunu kabul etmek, ikinci bir sebepsiz tercihtir. Yani ister âlemin oluşumunda, ister nizâmında illiyet ve sebebiyyet ilkesini ilga edip onun yerine tesâdüfü getirmek, çelişki barındıran bâtıl bir iddiadır. Zira tesâdüf kavramıyla, asgarî iki ihtimalden birinin gerçekleşmesini gerektirecek bir sebep olmaksızın bunun gerçekleşmesi kastedilmektedir. Bu mânada tesâdüf, bir şeyin sebepsiz olarak gerçekleşmesi ve sebepsizliğin bir sebep olarak itibar edilmesi gibi bir anlam taşımaktadır. Tesâdüfü bu şekilde kullanmak onu gerçek anlamından uzaklaştırır. İhtimalleri mümkün ve eşit olan bir şeyin açık veya gizli bir sebep bulunmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir. Şayet böyle düşünülmez de, kendisindeki bu mümkün ihtimallerden birine meyledilirse bu ihtimal, diğer ihtimaller karşısında sebepsiz olarak tercih edilmiş, böylece de tercih bilâ müreccihe sebebiyet verilmiş olur. Bu ise muhaldir ve tenâkuz doğurur. Çünkü müsâvî olarak farz edilen şeyler gayr-ı müsâvî hale gelmiştir. Yani bir şey hem müsâvî hem de gayr-ı müsâvî olmuş olur. Bu ise iki zıddın birleşmesi anlamına gelir.[249]

Tercih bilâ müreccihin muhalliği ilkesi, mütekellim ulemâ arasında marûftur. Bu kaidenin kesinlik açısından matematik kurallarından bir farkı yoktur. Zira bu kaide tenâkuz ilkesine dayanmaktadır. Mümkün kategorisinde olan âlemin varlığı da yokluğu da eşit iken onun kendiliğinden oluştuğunu söylemek, iki yönü de eşit olmasına rağmen onun varlık (vücûd) yönünü yokluk (ʻadem) yönüne tercih etmek anlamı taşır. Bu ise tenâkuz doğurur, yani eşit olanı eşit olmayan bir hâle getirir. Buna göre, "âlemin kendiliğinden hareket ettiği", "âlemin nizâmının tesâdüfle gerçekleştiği" ve "âlemin tabiat yoluyla yani varlığını gerektiren bir sebep olmadan kendiliğinden var olduğu" şeklinde dile getirilen tüm görüşler bâtıldır. Zira bu düşünceler tercih bilâ müreccih durumuna sebep olur. Âlemi, onun hareketini ve intizâmını görürken bunun mûcidini, muharrikini ve nâzımını görmeyen; onun mûcidsiz, muharriksiz ve nâzımsız var olmuş, harekete geçmiş ve nizâma kavuşmuş olduğunu zanneder. O kişi, gördüğünü söylemekte; ancak görmediği ve duyularına hitap etmediği için yok kabul ettiği mûcidi, muharriki ve nâzımı itiraf etmemekle, düşmüş olduğu tenâkuzu fark etmemektedir.[250]

249 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 392-393.
250 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 393-394.

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığına en belirgin şekilde delâlet eden şeylerden biri de, hayvanda özellikle de insanda mevcut olan irâdedir. İnsandaki şuur, idrâk ve ilmin tabiatla ya da kör, sağır ve mânevî sıfatlardan uzak maddeyle bir ilişkisi olamaz. Dünyayı ve içindeki şeyleri, belirli şekilde hareket eden makineye benzeten maddiyyûn ve tabiatçılar, insan hatta hayvan irâdesi hakkında söyleyecek bir söz bulamazlar. Onlar, tek başına hareket eden ve makine kurallarına tâbi olmayan irâde ile âlem makinesi arasında bir ilişki kuramazlar. Zâten kendiliğinden hareket eden ve duran bir makine olmaz, olsa da hareketine ve durmasına bir sınır koyamaz. Nitekim gezegenlerin hareketleri kesin bir şekilde hesap edilebilirken, bir odanın içindeki sineğin kanat hareketlerinin bile sınırlanamaması ve devâsâ buharlı gemiler yapılabilirken küçük bir balığın dahi oluşturulamaması bu durumu kanıtlamaktadır.[251]

"Düzenli bir şekilde giden âlem gemisinin içerisinde Allah'ın varlığına delâlet eden bir irâde gösterilmesi" isteğini; içindekileri batırmak için dilerse gemiyi delecek kadar faaliyet gerçekleştirebilecek "insan irâdesi" üzerinden karşılamak mümkündür. İnsan, Allah'ın varlığına delâlet eden en büyük delildir. Zira Allah, onu kendi sûreti yani sıfatı üzerine yaratıp ona irâdesinden bir sûret vermiş[252] ve bu sıfatla da onu meleklerden bile farklı bir imtiyaza kavuşturmuştur. Bu sebepledir ki Allah onu halifesi kılmıştır. Bu anlamda âlemin içerisinde, insan kadar Allah'ın varlığına delâlet edebilecek başka bir varlık daha yoktur.

251 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 102. Mustafa Sabri'ye göre, tefekkür eden akıl sahibi bir insan Allah'ı daha ilk merhalede bulur. Zira idrâk edemeyen zâten mevcûd da olmayan tabiat, insana akıl ve idrâk veremez. İnsan, kendiliğinden de idrâk sahibi olamaz. Çünkü o daha nasıl idrâk ettiğini dahi bilememektedir, bk. *a.g.e.*, III, 100.

252 Bu meâlde Kur'ân'da vârid olmuş bir haber yoksa da Hz. Peygamber'den aktarıldığına göre, "Allah, insanı kendi sûreti üzere yaratmıştır." Yine Ebû Hüreyre'nin aktardığına göre Peygamberimiz: "Kimse Allah'ın bir kuluna 'Allah senin yüzünü ve senin yüzüne benzeyen yüzü çirkinleştirsin' demesin. Zira Allah, Âdem'i kendi sûreti üzerine yaratmıştır" buyurmuştur. Diğer bir haberde ise Hz. Peygamber, "Yüzü çirkinleştirmeyin. Zira Allah, Âdem'i Rahmân'ın sûreti üzerine yarattı" buyururken; Ebû Hüreyre'nin aktardığı diğer bir rivâyette ise şöyle buyurmuştur: "Allah, insanlara tanımadıkları bir sûrette gelip 'Ben Rabbinizim' dediğinde insanlar 'Allah'a sığınırız. Burası bizim mekânımızdır, nerede kaldı O, buraya gelecek. Bizimle O'nun arasında bir işaret vardır. Rabbimiz bize gelince biz O'nu tanırız' derler. Sonrasında Allah, onlara bildikleri bir sûrette geldiğinde onlar 'Sen bizim Rabbimizsin' derler ve O'na tâbi olurlar." Bu konudaki hadisler ve bu hadislerden anlaşılması muhtemel mânalar için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 110-120.

Mustafa Sabri, kader meselesiyle ilgili olarak "insanın muhayyer olmayıp Allah'ın irâdesiyle yönlendirilmiş olduğu" şeklindeki şahsî kanaatiyle, yukarıda dile getirdiği, "insan irâdesinin Allah'ın varlığına delil olduğu" şeklindeki görüş birbiriyle çelişmez. Zira insan, tabiat tarafından değil, Allah'ın irâdesi tarafından yönlendirilmektedir. İrâdesi olmayan tabiatın insan irâdesi üzerinde bir tasallutu olamaz, ancak Allah'ın insan üzerinde etkin bir irâdesi vardır. Dolayısıyla birincisi (insanın Allah'ın irâdesiyle yönlendirilmiş olduğu görüşü) insan irâdesinin arkasında irâde cinsinden olmayan başka bir kuvveti ifade etmekteyken, ikincisi (insan irâdesinin Allah'ın varlığına delil olduğu görüşü) insan irâdesinin arkasında ondan daha yüce bir irâde bulunduğunu anlatmaktadır. İşte bu noktada Mustafa Sabri, "insan irâdesi, arkasında (kendi cinsinden olan) daha yüce bir irâdeye (Allah irâdesine) delâlet etmekteyken irâde cinsinden olmayan tabiatın varlığına delâlet etmez" şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Dolayısıyla insana verilmiş olan irâde sadece O'nun tarafından verilebilir.[253]

Descartes nasıl idrâkinden yola çıkarak bu idrâkin sahibine (kendi nefsine) intikal etmiş ve bunu tüm bilgilerinin temel ilkesi olarak almışsa, kâinâttaki nizâmı kavrayan (tazammun eden) idrâklerden hareketle, bu idrâklerin sahibi olan Allah'ın varlığına, Descartes'in intikalinden daha güçlü bir şekilde intikal yapılabilir. Zira ona göre, Descartes'in kendi varlığına geçişte kullandığı bu idrâk, kendisi de bir idrâk çeşidi olan şekten elde edilmiş bir idrâk iken; kâinâtın nizâmına dair oluşan idrâkler ise yeryüzü, gökyüzü ve ikisinin arasını kaplayan tüm idrâkleri kapsamaktadır. Dolayısıyla bu idrâk, Descartes'in söz konusu idrâkinden daha güçlüdür.[254]

Mustafa Sabri'ye göre, hâlen keşfolunmaya devam eden âlemdeki nizâm, zâtını göremesek de O'nun varlığına delâlet etmektedir. Bu delil zâten rü'yet değil varlık delilidir. Elektriği gören olmadığı halde neticelerine nazaran onun varlığı nasıl nefyedilemiyorsa, Allah'ın varlığı da yok kabul edilemez. Burada "hizmetlerinde kullandıklarından dolayı insanlar elektriğin varlığını yakînen bilmektedirler" şeklinde getirilebilecek bir itiraza şu cevap verilir: Allah da insanı kullanmakta, onu hizmet ettirmekte, onun akıl ve irâdesine etki etmekte ve

253 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 103-104.

254 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 415. Mustafa Sabri'nin burada kastettiği husus, Descartes'in "Düşünüyorum o halde varım" şeklindeki ifadesidir. Bunun için bk. Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 33.

kendisini yönlendirmektedir. Bu yönlendirmeyi Allah dışında başka bir varlık, örneğin tabiat yapamaz. Allah, insanı insan olarak yaratırken kendisine bağışladığı akılla onu istihdâm etmekte ve o akıl sahibi kaldıkça kendisine tesirde bulunmaktadır. Nasıl akıl verilirken insan kendisini görmemişse, Allah da insanın aklını ve irâdesini kullanırken o insana Zât'ını göstermemektedir. Mustafa Sabri'nin bu itiraza yönelik cevabında her ne kadar Allah etken, elektrik edilgen pozisyonda olması itibariyle ortada farklı bir teşbih var gibi gözükse de, onun bağlantı kurduğu nokta, ikisinde de bir istihdâm olayının mevcûdiyetidir. Mâdemki insan bizzat kullandığı için elektiğin varlığını anlamaktadır. O halde kendi düşüncesini, iradesini etkileyen bir gücün de kendisini kullandığını ve ona etki ettiğini hissetmeli, bu güç tabiat olamayacağı için O'nun Allah olduğunu kavramalıdır.[255]

"Yaratıcısı olan Allah'ın varlığına delâlet etsin diye âlemi, sağlamlıkla tavsîf edemeyiz. Böyle bir delil çelişki doğurur. Zira sağlam ve muhkem bir şekilde yaratılmış âlem, sonrasında kanunlara ve ilâhî inâyete ihtiyaç duymaz. Halbuki Allah'a iman, tüm zamanı kuşatan ilâhî inâyet üzerinden şekillenir. Buna göre âlemde bir eksikliğin bulunması hakîm bir yaratıcının varlığına zıt değildir. Aksine tam düzenini kazanmamış olan âlem, son mükemmelliğine ulaşamadığı için, bir yaratıcıya olan sürekli ihtiyacını daha açık bir şekilde hissettirir" şeklinde âlemin nizâmı deliline itiraz eden Isaac Newton'a (ö. 1727) ve bu görüşün zıddına "Âlem, olabilecek en mükemmel âlemdir" diyen Wilhelm Leibniz'e (ö. 1716) karşı şunları söylemek mümkündür:[256]

255 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 415.

256 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 407. Mustafa Sabri, Newton ve Leibniz'in bu konuyla ilgili görüşlerini Mahmûd Akkâd'ın *Allah* adlı kitabına atfen ortaya koymaktadır. Akkâd burada, Newton'un söz konusu düşüncesini onun herhangi bir eserinin adını zikretmeksizin bir yorum mâhiyetinde vermekte, Mustafa Sabri de bu bilgiyi kullanmaktadır, bk. Abbas Mahmûd el-Akkâd, *Allah*, s. 132, 135-136. Newton'a göre Allah, tüm şeyleri "Evrenin Efendisi" olarak yönetmektedir. Güneş, gezegenler ve kuyruklu yıldızların mükemmel dizgeleri akıllı ve güçlü bir varlığın bilgelik ve egemenlik işaretlerini taşımaktadır. Allah, sonsuzluktan ebede her şeyi yöneten, olan ve yapılabilecek herşeyi bilen bir varlıktır. O, her şeyin Yapıcısı ve Efendisi olarak her zaman her yerdedir. Sadece güçsel olarak değil tözsel olarak da her yerde bulunur, bk. Isaac Newton, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*, s. 117-118. Gezegenler ve kuyruklu yıldızların hareketleri dışında canlılardaki müthiş anatomik özellikler, hayvan ve böceklerin içgüdüleri, güçlü bir varlığın bilgelik ve beceri nişânesidir. Allah, evrenin parçalarını irâdesi ile biçimlendiren ve bu biçimlendirmeye devam eden bir varlıktır. Isaac Newton, *Optik*, *a.g.e.*, içinde, s. 175-176. Newton'un güçlü bir ➥

Newton, mükemmeliyetini tamamlamış âlemi, âdeta inşâsında hiçbir eksiklik kalmayan bir saraya benzetmektedir. Newton'a göre o mükemmel sarayın mimarı öldüğünde kendisine bir ihtiyaç kalmadan sarayın mükemmelliği devam ettiği gibi, âlem de mükemmelliğini tamamlamış olursa, bir yaratıcıya ihtiyacı kalmaz. O halde âlemin mükemmelliğinden hareketle yaratıcısına ulaşılması bir sıkıntı doğurur. Mustafa Sabri'ye göre Newton'un bu düşüncesi şöyle cevaplandırılır: Âlemin yaratıcısı, mimara kıyâs olunmaz. Zira mimar, yaptığını yaratmamaktadır. Ayrıca kendisi, sarayın yani ma'lûlünün tam illeti değildir, sarayın ayakta kalması onun yaşamına bağlı değildir. İnsanın bina ettiği saray ve bina için gereken tüm şeyler, mimarın bizzat kendisi ve binayı yapmak için ortaya koyduğu fiiller, Allah tarafından yaratılmıştır. Burada insanın fiilleri çok az bir seviyedeyken geriye kalan tümüyle Allah'a aittir. Buna göre mimarın ölümüyle saray yıkılmaz. İşte bu cevap ona göre Newton'un itirazını geçersiz kılar. Leibniz'in görüşüne ise şöyle bir mukâbelede bulunmak mümkündür: Daha iyisi olmayacak ölçüde âleme mükemmellik izafe etmek işi, Allah'ı fâil-i muhtâr olmamaya, âlemi ise kadîm etmeye kadar götürür. Buna dikkat edilmelidir.[257]

"Âlemin içinde bulunan kötülükler, onun bir gâye etrafında yaratıldığı fikrine muhaliftir" şeklinde "gâye deliline" itiraz mâhiyetinde dile getirilen görüşe ise şöyle cevap verilir: Öncelikle âlemde bir takım kötülüklerin bulunması, illet-i gâiyye'nin yokluğuna delil olarak kullanılamaz. Zira bu delil, âlemde kasıd ve irâde bulunduğunu ispat etmeye çalışır. Buradaki temel gâye, öncelikle bir kasıd bulunduğunu ortaya koymaktır. Bunun şer veya hayır ciheti ise başka bir mesele-

ilahın varlığına dönük inancı için bk. Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, s. 504-505. Newton'un bilimsel doktrini, Tanrı'nın evren üzerinde hâkim olduğu anlayışı üzerine kurulmuştur, bk. Enis Doko, *Dâhi ve Dindar: Isaac Newton*, s. 14. Newton, evren incelendiğinde bir tasarımın göze çarpacağını ve buradan Tanrı'nın bulunacağını savunmuştur. Ona göre Tanrı, evrendeki yasaları yaratıp çekilmemiştir. O, aktif olup evrene müdahale etmektedir. Nitekim bu filozofa göre yerçekimi kanunu, hem Tanrı'nın varlığına hem de O'nun evrendeki aktifliğine delâlet etmektedir, bk. Doko, *a.g.e.*, s. 18-19. Leibniz'e göre Tanrı, her şeyi en istenir şekilde yaratmıştır ve ortada ilâhî bir mükemmeliyet vardır. O, Tanrı'nın şu andaki âlemden daha iyisini yaratabileceği düşüncesini kabul etmez. Evrendeki kusursuzluk olabilecek son konumdadır. Bunun aksine bir düşünce O'nun eserinde kusur bulma anlamına gelecektir, bk. Wilhelm Leibniz, *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 35-38.

257 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 408-409.

dir. Zâten İslâm'da Allah hem hayır hem de şerrin dileyicisidir. Her şey önce Allah'ın irâdesi altına sokulmakta, sonra da O'nun irâdesiyle rızası arasında bir ayrıma gidilmektedir. Allah'ın irâdesinin şerre taalluk etmeyeceğini savunanlar Mûtezilîler'dir. Gâiyyet deliline itiraz edebilmek için, âlemde, bir kasdın bulunmadığına yönelik örnekler ortaya konulmalıdır. Ancak şehadetin, nefye değil ispata yönelik olduğu unutulmamalıdır.[258]

Mustafa Sabri, Spinoza'nın (ö. 1677), "Gâiyyet illetine inananlar iki hataya düşmektedir. Birincisi onlar, sonrakine öncelik hakkı vermekte ve sonrakini öncekinin illeti kılmakta, örneğin aslında gözün ma'lûlü olan görmeyi, gözün illet-i gâiyyesi olarak kabul etmektedirler. Halbuki gerçekte görme, gözün ma'lûlüdür. İkinci olarak onlar, illet Allah'a daha yakın olduğu için ma'lûlden daha mükemmel olmalı iken, ma'lûlü illetten daha mükemmel olarak tavsîf etmektedirler" şeklindeki eleştirilerine şöyle cevap verileceğini belirtir: Mütekellimîn, gâiyyet illetini, fiilin değil, fâilin fâillik illeti olarak değerlendirir. Bu illet her ne kadar varlıkta fiilden sonra olsa da, idrâkte fiilden öncedir. Burada görmenin hakikatte gözün ma'lûlü olduğu doğrudur. Ancak görme işini tasavvur (tasarlamak), gözü yaratan ve bu yaratmayı dileyen illetin fâillik illetidir. O halde gözün yaratılması görmenin, görmenin tasarlanması ise bu yaratmanın sebebi olmuştur.[259]

Âlemde insan dışında ilim ve hikmet sahibi varlık olmayıp insan da âlemdeki mevcûd düzeni tesis etmediğine ve buna da zâten gücü yetmediğine göre âlem, mutlak anlamda insandan önce olduğu gibi, ondaki düzeni keşfedenin insan olması itibariyle de âlem doğal olarak insandan öncedir. Malûm olduğu üzere, bir şeyi keşfeden o şeyin vâzıı olamaz. O halde "âlemdeki nizâmdan hareketle Allah'ın ispatı müm-

258 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 409-410.

259 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 412-413. Spinoza'nın doğanın hiçbir gâye unsuru taşımadığı, deneye bağlı olarak ortaya konan nedenlerin insanların uydurmaları olduğu yönündeki düşünceleri için bk. Benedictus de Spinoza, *Törebilim*, s. 50-51; ayrıca bk. Spinoza, *Ethics*, s. 45-55. Bu panteist filozofa göre, deneme ve tecrübeye bağlı olarak ortaya konulan (a posteriori) nedenler doktrini, doğayı altüst etmektedir. Zira bu düşünce gerçekte "neden" olanı "etki"; "etki" olanı "neden" olarak göstermekte, doğada ilk olanı son yapmakta ve en yüce ve en eksiksiz olanı "en eksik olana" çevirmektedir, bk. Spinoza, *Törebilim*, s. 52. Spinoza'nın gâye-neden doktrinine yönelik olumsuz düşünceleri ve söz konusu doktrine sarılanlara yönelik eleştirileri hakkında bk. M. Kazım Arıcan, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, s. 101-102.

kün olmaz" diyenler, öncelikle "bu nizâmı koyan kimdir?" sorusuna cevap bulmalıdırlar.

"Akıl ve şuurun kökleri, maddenin cüzlerinde bulunmaktadır. Taşıdığı bu kökle madde beşeriyet mertebesine kavuşmuştur. Bu mertebe çok büyük gayretlerle gelinen en üst derecedir" düşüncesini savunan Büchner'e, "Maddenin en üst seviyesi olan insan aklı bile muntazam âlem kanunları koymaya güç yetiremiyorken, beşeriyet seviyesine ulaşmamış olan madde, bu kanunları vaz' etmeye hiç güç yetiremez"[260] şeklinde karşılık verilir.

Mustafa Sabri'ye göre başlangıçta âlemde bir nizâm olmadığını savunurken daha sonraki sözlerinde "tabiatta âleme nizâm verecek düzeyde bir akıl ve şuur bulunduğunu" iddia eden Hegel ve Büchner gibi zevâta şu soru sorulmalıdır: Daha önceki ifadelerinizde, âlemde müşâhede edilen nizâmı ve kâinâttaki gâiyyet ilkesini niçin nefyettiniz? Hatta sırf bu görüşlerinize sâdık kalmak için gözün görmek, kulağın işitmek amacıyla yaratılmasını bile niçin reddettiniz? Bunları tabiatın aklına ve şuuruna hamletme ihtimaliniz varken niçin gâiyyet illet(ler)ini kendi düşüncenizin önündeki en büyük engel olarak gördünüz?[261]

260 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 414-415. Mustafa Sabri'nin Büchner'in görüşlerine muttalî olmasını sağlayan muhtemel kaynak olan İsmail Fennî Ertuğrul, Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserinden parçaları konusuna göre sayfa sayfa aktarmıştır. Büchner'e göre hayat sahibi bir madde, his ve tefekkür veya kendisine şuur hissi hâsıl etme gücüne sahiptir. Bu filozofa göre maddenin içinden aklın inkişâf etmesi, tabiat kuvvelerinin en zor, en meşakkatli ve en son muzafferiyetlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Bu tükenmek bilmeyen iş, çok uzun asırlar zarfında derece derece yükselerek, beşeriyet mertebesi oluşturacak bir seviyeye kadar yükselmiştir, bk. *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, s. 423. Büchner, tefekkürün, maddi unsurlardan oluşan dimağın karışık birtakım ameliyelerinin sonucu olduğunu düşünmektedir. Büchner'e göre dimağsız tefekkür olmaz. Bu maddeci filozofa göre şuur da tıpkı tefekkür gibi, dimağın bir kısım cüzlerinin faaliyeti sonucu ortaya çıkmaktadır, bk. İsmail Fennî Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 533-537. İsmail Fennî başta olmak üzere Büchner'in materyalist fikirlerine karşı Türkiye'de yazılan reddiyeler için bk. İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *DİA*, V, 156.

261 Büchner'in zararlı hayvan ve bitkilerin varlığı ve yararlı hayvanların korunmasının sağlanamaması, hastalık ve ızdırabların varlığı gibi âlemde bir gâye bulunmadığını gösteren pek çok şey olduğunu ifade eden görüşleri için doğrudan onun kitabından sayfa numarası vererek aktaran kaynak için bk. İsmail Fennî, *a.g.e.*, s. 486-487. Büchner'in âlemde bir gâye olmadığını ispat sadedinde insan ve hayvan vücûdu üzerinden verdiği "yararsız" hatta "zararlı" parçalar için bk. *a.g.e.*, s. 494-498. Büchner'in görmek için gözün verilmediğini, gözümüz olduğu için gördüğümüzü ifade eden düşüncesi için bk. *a.g.e.*, s. 484.

Mustafa Sabri'ye göre bütün bu sorular, onların çelişkilerini göstermek için yeterlidir. Onların önce "sevk-i tabiî" veya "kanûn-i tabiî" derken, sonrasında "tabiî"nin mevsûfunu (sevk, kanun) mecâzen kullandıklarını söylemeleri, ardından tesâdüf ve kargaşadan dem vurmaları hep akla ve şuura delâlet eden kasdı ve irâdeyi ortadan kaldırmaya yönelik bir düşüncenin tezâhürleridir. Onların bu iddialarının sonunda vardıkları, "madde akıl ve şuur sahibidir" şeklindeki yargı, asla titiz bir inceleme ve kesin bir inanç ürünü değildir. Nitekim onların başta gâyeli bir nizâmı inkar edip sonrasında kasıd (gâye) unsurunu nefyeden "sevk-i tabiî" veya "kanûn-ı tabiî"yi iddia etmeleri, ardından da sırf tesâdüften bahsetmeleri, samimi bir inançtan kaynaklanmaz. Bu yaklaşım, sadece "acaba insanları aldatabilir miyiz?" kabîlinden bir nabız yoklamasından başka bir şey değildir. Mustafa Sabri'ye göre bütün bu çelişkili açıklamalar ve geri adımlar, onların âlemin nizâmı delili karşısında içine düştükleri bocalamanın bir yansımasıdır. Tabiat veya maddede akıl ve şuur bulunduğunu iddia edenler, bunu bir çekince içerisinde "tabiat (madde), akıl ve şuur gibi meziyetlere kendisinin (maddenin) kuvveti sayesinde sahip olur ve bu kuvvet, fiil tamamiyete ererken çıkar" şeklinde ifade ederler. Yine Büchner'in "aklın inkişâfı, tabiat kuvvelerinin en zor ameliyyelerinin başında gelir" şeklindeki ifadesi, aslında beşeriyet mertebesine ulaşmadan önce tabiat veya maddede fiilî olarak aklın bulunmadığını ifade etmektedir. Aklın "bi'l-kuvve" olması ise, "beşerî mertebeye ulaştığında fiilî olarak (bi'l-fiil) aklı olacak" demektir. Şayet tabiat veya maddenin bu mertebeden önce aklı yoksa o, hangi yolla akıllı beşer olmuştur? Yoksa onun gerçek akla sahip olmadan önce maslahatını düzenleyen idrâk edici bir aklı var mıdır? Mustafa Sabri'ye göre mantık ve akıl ölçütlerine göre değerlendirildiğinde, henüz beşeriyet seviyesine ulaşmadan aklı oluşmayan madde veya tabiat, ne kadar uğraşırsa uğraşsın, "aklı Büchner ve takipçileri kadar olan insan dışında bir beşer oluşturamaz."[262]

Darwinizm'e Yönelik İtiraz ve Cevapları

Tabiatçıların görüşlerini eleştirirken Mustafa Sabri'nin üzerinde özellikle durduğu bazı teoriler vardır. Bunlardan biri Darwin'in Evrim

262 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 404-405. İsmail Fennî Ertuğrul, Büchner'in ifadelerini onun *Madde ve Kuvvet* adlı eserinden aynen nakleder, bk. *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, s. 423-424. Büchner'e göre madde, ne ihsâs ne fikir ne de akıldan mahrumdur. Kendisinden aşama aşama neşet eden hayat sahibi varlıklarda en ince hassasiyete ve fikrin en üst noktalarına sahip olan madde, "bî-şuur" da değildir, bk. *a.g.e.*, s. 429.

teorisidir. Bu teori, insanın şimdiki halinden çok daha ilkel bir durumda bulunan maymunumsu bir varlıktan türediğini iddia etmektedir.[263] Mustafa Sabri'nin ifadesine göre Charles Darwin (ö. 1882), insanın menşeinin maymuna dayandığını iddia eden Fransız Jean-Baptiste Lamarck'ın (ö. 1829) bu konudaki düşüncesini temel almış, bunda birtakım düzeltmeler yaparak bu görüş üzerinden şöhret kazanmıştır.[264] Lamarck'ın düşüncesinde organ, kendisine duyulan ihtiyaç sonucunda şekillenmektedir. Buna göre örneğin hayvan, düşmanlarından kaçmak için uçmaya ihtiyaç duyar ve bedeninde kanat ortaya çıkar, onu kullandıkça da bu uzvu kuvvetlenip gelişir. Bir uzvun aktif kullanımla gelişip kuvvetleneceği hususunda herhangi bir şüphe yoksa da, Lamarck bununla yetinmemiş, işi uzvun bir ihtiyaç neticesinde var olduğunu söylemeye kadar götürmüştür. Halbuki bir uzvun mevcud değilken sırf bir ihtiyaca mebni ortaya çıkması başka bir şey, onun çokça kullanımından dolayı gelişim göstermesi başka bir şeydir. Diğer yandan bir uzvun ihtiyaca mebni oluştuğunu, tecrübe (deney) ispat edemez. Şayet kuşların kanatları, tehlikeden kaçma veya bir şey için çabalama esnasında ihtiyaca mebni ortaya çıkmışsa, hezimete uğramış bir şekilde kaçan ve onları kovalayan askerin de, özellikle de bu olay birkaç kez tekrar etmişse, kanatlarının oluşması gerekir. Yine şayet bu nazariye doğru ise, havacılığın geliştiği bir asırda uçak yapmak için bu kadar gayret sarf edileceği yerde, bu gayretlerin tabiî bir kanat oluşturmak yolunda sarfedilmesi daha mantıklı olacaktır.

Mustafa Sabri'nin düşüncesine göre evrim teorisi, gözün görmesi, kulağın işitmesi, beynin düşünmesi ve kanatların uçması gibi işlemleri bir kaynağa bağlamadan ve bir tayine gitmeden tesâdüfle açıklar. O halde bu görüşü savunanlar, kuşun uçması için kendisine kanat verildiğini değil, kanatları olduğu için uçtuğunu, bu kanatların ona tesâdüfen verildiğini, ona bunları veren bir varlık olmadığını ve uçmanın tesâdüfen gerçekleştiğini düşünmektedirler.[265]

263 Darwin bu teorisini *The Descent of Man* adlı eserinde ortaya koymuştur, bk. Mehmet Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyesi", *DİA*, XL, 338.

264 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 265-266. Lamarck, evrimle ilgili *Philosophie Zoologique* (*Hayvanbilimsel Felsefe*) adlı eserini 1809 yılında yazmıştır, bk. Caner Taslaman, *Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, s. 81; Âdem Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*, s. 149.

265 Mustafa Sabri'ye göre Darwin'in evrim teorisi bugün eleştirilmekte ve artık iflâs emâreleri göstermektedir. Onun öncüsü konumundaki Lamarck'ın düşünceleri ise zâten iflâs etmiştir, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 197-198. Mustafa Sabri'nin burada Lamarck hakkında verdiği bilgiler İsmail ➥

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre Darwin, hayvanların muhtelif ve müstakil bir sûrette var olduğunu reddedip hepsinin başlangıçta bir tür iken sonradan diğer türlerin, onlardan da başka türlerin oluştuğunu savunmaktadır. Bu düşünceye göre, ilk ve sonraki türlerin içerisinde devam etmeye lâyık (elverişli) olmayanlar yok olmakta, yerlerine yeni türler öne çıkmakta ve varlıklarını sürdürmektedir. Yine bu düşüncede türlerin en yenisi ve en mükemmeli olarak kabul edilen insanla ona benzeyen maymun arasında nice yok olmuş türlerin var olması ve insanla maymunun yok olmuş bir aslın iki türü (fer'i) olması mümkün görülmektedir.[266]

Fennî'nin meşhur eserine dayanmaktadır, bk. *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, s. 79. Lamarck'a göre vücutta fazla kullanılan organlar gelişirken, kullanılmayanlar körelecek, sonra da ortadan kalkacak ve bu son durum kalıtım yoluyla müteakip nesillere geçecektir. Bu evrimci filozofa göre örneğin yılanlar, ataları kısa vücud ve ayaklara sahip iken sürünerek ve kıvrılarak hareket ettikleri için kullanılmayan ayaklar bir müddet sonra tamamen ortadan kalkmıştır, bk. Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*, s. 150. Lamarck, evrim sürecinin çok uzun zamanı gerektirdiğini ve nesillerin geçmesiyle yepyeni bir türün oluştuğunu savunmuştur, bk. Taslaman, *Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, s. 81. Öte yandan Darwin'e göre doğada gerçekleşen değişim, "bilinçsiz" ve yavaş olmakla birlikte, bunun büyük ölçekli olması dikkat çekicidir, bk. *Türlerin Kökeni*, s. 56-57.

266 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 265-266. Mustafa Sabri'nin, Darwinizm'de hayvanların bir asıldan türediği, tesâdüfî olarak gittikçe genişleyen bu hayvan türlerinin bugünkü hale ulaştığı ve insanla maymunun yok olmuş bir aslın iki türü olduğu şeklinde bir düşünce bulunduğuna yönelik verdiği bu bilgi, kendisinden çokça istifade ettiğini söylediği İsmail Fennî Ertuğrul'dan alınmıştır, bk. *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, s. 81. Darwin'e göre, türlerin birçoğunun çok aşamalı olarak evrim geçirdiği kesindir. Türlerin ve doğal familyaların birçoğunun cinsleri, biribirinden neredeyse ayırt edilemeyecek derecede yakın hısımdır. Bu yüzden de bunların eskiden birleşik olduğuna inanmak zor değildir, bk. *İnsanın Türeyişi*, s. 289. Evrimci filozofa göre, büyük cinslerin türleri, bir türün kendi çeşitleri arasında olan hısımlık gibi bir hısımlığa sahiptir. Bir cinsin bütün türlerinin birbirinden eşit şekilde farklı olduğu kabul edilemez, bk. Darwin, *İnsanın Türeyişi*, s. 82-83. Darwin, türlerin oldukça belirgin nesneler olduğuna, değişen ve aracılık eden biçimlerin muğlak bir karışıklığı olmadığına inanmaktadır, bk. Darwin, *İnsanın Türeyişi*, s. 203. Öte yandan Darwin *The Descent of Man* adlı çalışmasının birinci bölümüne "İnsanın Aşağı Biçimden Türediğinin Kanıtı" başlığını atmış ve ağırlıklı olarak maymun-insan arasında birbirinden farklı alanlardaki yakınlıklara temas etmiştir. Darwin kitabının bu bölümünde, "genel yapılışta, dokuların ince yapısında, kimyasal bileşimde ve yapıda, insan ile yukarı hayvanlar, özellikle insanbiçimli maymunlar arasındaki uygunluğun son derece büyük" olduğunu ifade etmiştir, bk. Darwin, *İnsanın Türeyişi*, s. 11-16.

Mustafa Sabri'ye göre türler arasında gerçekleşen evrimin, ne başlangıç ne de sonraki aşamada Allah'ın irâdesine ihtiyaç duymadan tabiî bir yolla gerçekleştiğini savunanlar olduğu gibi, Darwin'in Allah'ın varlığını nefyetmediği görüşünden hareketle, evrimin Allah'ın irâdesine bağlı olarak gelişebileceğini savunanlar da bulunmaktadır. Darwin'in görüşü hangisi olursa olsun onun savunduğu evrim teorisi, deneye dayalı ilmî bir görüş olamaz. O sadece bir faraziye ve tahminden ibarettir. Yerin altından çıkarılan ve iki nev' arasında ara tür olduğu iddia edilen şey, onların birbirinden çoğaldığının aynî (tecrübeye dayalı) ispatı olamayacağı gibi, bu ara tür, söz konusu çoğalmanın (evrimin) bir aracı olarak da kabul edilemez. Zira aracı olduğu iddia edilen bu ara formla o iki şeyin ayrı türler olarak yaratılmış olması da mümkündür. Türlerin birbirinden doğması hissî ve aynî olarak müşâhede edilebilecek bir şey değildir. İki benzer şey arasında bir yakınlık (bağlantı) olduğunu ortaya koyan ne kadar aracı form (ara halka) olursa olsun, benzerlikten hareketle bu tecrübe, mahsûs olan (varlığı müşâhedeyle ortaya konulan) bir şeyin mahsûs olmayan (gerçekte ne olduğu aynî olarak bilinmeyen) bir şeyden türediğini iddia edemez. Şayet böyle bir şeye girişilirse, aşılmaması gereken tecrübe sınırı aşılıp çiğnenmiş olur.[267]

Mustafa Sabri'ye göre Darwincilerin, insana mevcud maymunlardan daha fazla benzeyen bir varlığa dair kanıt aramaları, maymundan insana bir aracı (ara form) bulma ihtiyacı hissedip başka türlü iki tür arasında bir geçişe hükmetmemeleri anlaşılır bir şey değildir. Zira şeklî benzerlik dışında bir şey aramadıktan sonra, insanla o ara form arasındaki farkla, insanla maymun arasındaki fark aynıdır. Yüce olan insanın üstünlükleri göz önüne alınmadıktan ve kafataslarının küçüklüğü veya büyüklüğü gibi şekle ait benzerliklere bakıldıktan sonra mutlaka ara form aramaya gerek yoktur. Onlar tecrübî görüşlerini mantıkî olarak ispat etmek istiyorlarsa, kendilerine, açıkça insana dönüştüğünü söyleyen, insan gibi konuşan, gülen ve tefekkür eden bir maymun ya da bunların gerçekleştiğine dair bir kanıt getirmeleri gerekmektedir. Bu görüş aklî ve mantıkî bir istidlale sahip olmadığı gibi, onun tecrübe ve müşâhedeyle de bir bağı yoktur. Bunlara rağmen onların görüşlerini tecrübî ve müşâhedeye dayalı bir mezhep olarak algılayanlar ve Hz. Âdem'in yaratılışına dair Kur'ân âyetlerini

267 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 266. Darwin'in "ara halkalara (ara formlara)" bakışına örnek olarak bk. Darwin, *İnsanın Türeyişi*, s. 203-204.

bu görüş ışığında tevil etmeye çalışanlar ne halde olduklarını iyi düşünmelidirler.[268]

Mustafa Sabri, müşâhede ve tecrübe edilmeyen ve edilemeyecek olan, sadece şekil itibariyle birbirine yakın olan bu yok olmuş türlerin, birinin diğerinden türediğini iddia eden ve bu türemeyi de tabiata (yani kendi kendine var olduğu anlayışına) nisbet eden bu görüşün, akla ve onun temel ilkelerine aykırı olduğu kanaatindedir. Ona göre bu tabiî türemenin kendi kendine yükselmesi, kemâle erişmesi ve nihayet türlerin bir kısmının diğerini eleyip yukarı çıkması anlayışı ise, sıradan bir fâile değil idrâk sahibi bir fâile ihtiyaç duyacağı için, akla daha da zıt bir durum oluşturmaktadır. Onlar sınâî olmayan (biyolojik) bir alanda, sınâî (fabrikasyon-yöntemli) üretimi, tabiî üretime (biyolojik çoğalmaya) delil getirmektedirler. Ancak onların bu delillerini kendi aleyhlerine kullanmak mümkündür. Zira sanayide müdrik bir fâil, yani fiilini bir gâyeye göre gerçekleştiren bir fâil olmak zorundadır. Darwinciler hayvanın evriminde ve bir türün diğer türden tabiî yoldan oluşumunda gâyeyi nefyettikleri için, onların bu çıkarımları kendi aleyhlerinedir. Bu görüşleriyle onlar, Allah'ın varlığına dayalı yaratma görüşünden iyice uzaklaşırlar.[269] Bu ifadeleriyle birlikte *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinin bir başka yerinde Mustafa Sabri, Darwin ve Lamarck'ın bir yaratıcıyı inkar etmeme yönlerinin daha ağır bastığını hissettiren ifadeler kullanır.[270]

Mustafa Sabri'nin ifadesine göre Darwinizm'de bir hayvanın varlığını sürdürmesine zıt hâricî etkenler oluşması neticesinde o hayvan

268 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 263-264.

269 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 267. Mustafa Sabri'nin Darwinizmin, "sınâî üretimi, biyolojik üretime nisbet ettiklerini" söylerken yararlandığı kaynak için bk. İsmail Fennî, *a.g.e.*, s. 80. Darwin'in insanın bilinçli (yöntemli-sınâî) ve biilinçsiz seçmeyle oluşturduklarına bakarak doğanın seçme (biyolojik) gücüne atıf yapması ve doğanın seçme gücünü yüceltmesi konusunda bk. Darwin, *İnsanın Türeyişi*, s. 108.

270 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 340. Nitekim Mehmet Bayrakdar da Darwin'in ateist olmadığını, onun teorisinin ideolojik bir hal almasında önemli bir paya sahip olan Thomas H. Huxley'in de agnostik bir tavır takındığını belirtir, bk. Mehmet Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyesi", *DİA*, XL, 338. Caner Taslaman ise Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı ünlü yapıtında kullandığı son cümlede açıkça ilk canlının Allah tarafından yaratıldığına vurgu yaptığını belirtmektedir, bk. Caner Taslaman, *Evren'den Allah'a*, s. 62-63. Yine aynı yazara göre evrim teorisini ilk kez sistemli bir şekilde ortaya koyduğu kabul edilen Lamarck, bir Yaratıcı fikrine uzak değildir, bk. C. Taslaman, *Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, s. 82.

türlerinin (tümüyle yok olmadan) ferdleri arasındaki güçlüler varlığını devam ettirirken diğerleri helâk olmakta ve böylece bir ilerleme gerçekleşmektedir. Türeme, tedrîcî olarak tabiî yolla seçilmiş bu ferdler arasına intikal etmekte ve iki seçilmiş çift arasındaki nesil, seçilmemiş diğer çifte göre daha ileri olmaktadır. Bu anlayışta bir mâkuliyet yoktur. Zira savaş sonucunda (onu gerektiren) bir sebep olmaksızın bir grubun helâk olmadan (mutlaka) hayatta kalması, sonra da savaşta helâk olan diğer ferdlere nisbetle onların seçkin olan kuvvetlerinin bâki kalması tutarsızdır. Burada mâkul olan, diğerlerini yok eden bu savaşın, kendilerini zayıflatması neticesinde bu geriye kalanların da zayıf olarak yaşamalarıdır. Bu anlayışta "mânevî yükselme" olarak ifade edilebilecek olan idrâkin nasıl gerçekleştiğinin de bir izahı yoktur. Hâricî tesirlerle savaşmanın maddî yükselme sağladığı kabul edilse bile bu durum, mânevî ilerleme olan idrâki gerçekleştiremez. Zira taştan hayat doğmayacağı gibi, idrâksizlikten de idrâk doğmaz. Maddî savaşla idrâk seviyesine yükselmek de mümkün değildir. Sonraki insanların, öncekilerden daha ileri olmaları ise tabiî evrimle değil, fikirlerin gelişmesi ve ilimlerin artmasıyla mümkün olmuştur. Buradaki artışta bir kasıt ve gâye unsuru vardır. Yoksa bu durum, tabiî yolla kendiliğinden ve tesâdüfen oluşmamıştır. Sonuç itibariyle taş veya cansız varlıkta hayatın ve idrâkin oluşması, sonra da kendilerini var eden ve düzenleyen bir fâil olmaksızın bu hayat ve idrâkin tabiî bir gelişimle kemâle ulaşması ve onun kasdî bir durum oluşturacak (bir gâyeyi gerçekleştirecek) bir fonksiyona erişmesi mâkul değildir.[271]

Mustafa Sabri'nin anlayışına göre, bazı kimseler Darwinizm'e tecrübenin ortaya koyduğu önemli bir teori gözüyle bakıyor olsalar da, onların bu algısı yanlıştır. Zira geçmişteki bir türden diğer türe geçişi şu andaki tecrübenin konusu yapmak mümkün değildir. Zâten bu geçiş, mahsûsât alanına girmediği için tecrübenin konusu olamaz. Organların şekilleri arasındaki benzerlik ve yakınlıktan hareketle aklî

271 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 267-268. Darwin, burada geniş mânada "varolma savaşı" ifadesini kullanır. Ona göre yaşayabilecek olandan daha fazla birey üretildiği için, bir bireyin aynı ve diğer türlerin bireyleriyle ya da fiziksel yaşam koşulları ile bir mücadelesi söz konusudur, bk. Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 88. Mustafa Sabri'nin burada Darwinizme nisbet ettiği "güçlülerin hayatta kalırken diğerlerinin yok olması" şeklindeki anlayış ise yine İsmail Fennî'den alınarak ortaya konulmuştur. Bunun için bk. İsmail Fennî, *a.g.e.*, s. 80. Darwin'e göre doğal seçme, üstün bireyleri diğerlerinden ayırıp saklayacak, elverişsiz tüm bireyleri yok edecektir, bk. Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 257.

istidlalde bulunmak da, onların iki farklı tür olma ihtimalini ortadan kaldıramadığı için kesin bir çıkarım olamaz. İnsan ile ona benzeyen şeyin tamamen aynı olduğu katî olarak ispatlanmadıkça, bu ihtimal hep var olacaktır. Bu ihtimal var olduğu müddetçe de buradan bir istidlale gidilemeyecektir.[272]

Mustafa Sabri'ye göre Batılı psikoloji bilginleri, insanla hayvan arasında derece değil, mâhiyet ve tabiat farkı olduğuna yönelik açıklamalar yapmaktadırlar. Hayvan ile insan arasında böylesine keskin bir fark varken, üstelik Kur'ân da bu farkı ortaya koymuşken, bu farkı kaldırma yönündeki teşebbüslere bazı İslâm âlimlerinin onay vermesi doğru bir yaklaşım değildir. İnsan ile maymun arasındaki ara halkaların kendisiyle tamamlanacağı düşünülen kafatası kemiklerini araştırmak ve gelecekte bunun bulunacağı beklentisine girmek tuhaftır. Ne bulunursa bulunsun bu, aradaki şeklî benzerliğin ötesine gidemez. Mantıkî olarak onlar bu yolla asla maksatlarına ulaşamazlar. Zira sonuç itibariyle insanı hayvandan ayıran şey, eskilerin tabiriyle mânevî bir husûsiyyet olan nefs-i nâtıkadır. Bu ise insanın âzâlarında ve duyu organlarında bir mahalli bulunmayan mânevî bir durumu ifade eder. İnsanla maymun arasındaki benzerlik sadece organik yönden olabilir. Bu ise, iki tür arasında bir geçiş sağlama yolu değildir. Bir yerde, delil getirilmeye çalışılan husûsun aksine bir ihtimal söz konusu ise orada bir istidlalde bulunulmaz. Buna göre yapılan kazılar ve beklenen kalıntılar yoluyla bu nazariyyenin katiyyen sübût bulacağı yolundaki istidlal kapısı kesinlikle kapalıdır.[273]

Mustafa Sabri, Darwinizm'in şu ana kadar ileri sürdüğü ve bundan sonra ileri süreceği hiçbir kanıtın, türler arasındaki geçişi tecrübeyle ortaya koyma anlamı taşımayacağını düşünmektedir. Ona göre insanla maymun gibi herhangi bir hayvan arasındaki kayıp halka hep var olacak ve bu halka sonsuza kadar kayıp kalacaktır. İlmî bir meselenin kesin bir şekilde nasıl ispat edileceğini bilen ve tecrübeye dayalı akım-

272 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 283.

273 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 10-11. Mustafa Sabri'ye göre insanın âzâlarıyla herhangi bir hayvanın âzâları arasındaki sırf şeklî benzerlikten hareketle insan türüyle maymunu aynı köke bağlamak saçmalıktır. İnsanla hayvanlar arasındaki fark, derece farklılığı değil, mâhiyet farklılığıdır, bk. a.mlf., *Mevkıfu'l-akl*, II, 263. Darwin'in türler arasındaki geçişe bir örnek olarak verdiği uçar-maki (eskiden yarasalardan kabul edilen uçarmakinin böcekçillerden olduğu yönündeki) örneği için bk. Darwin, *İnsanın Türeyişi*, s. 206.

lar etrafında koparılan tantanalara aldanmayan bir kişi şunu gözden kaçırmaz: Evrimciler hâlihazırda, hayvandan insana iki türün fertleri arasındaki bir geçişi (hisse dayalı şekilde) ortaya koymaktan kaçınıp, geçmişe dair bir takım kanıtların keşfedildiğini ileri sürmektedirler. Bu yaklaşımlarıyla da evrimciler şu âna dair tecrübeyi gözden kaçırıp, onu geçmişin karanlık vadilerinde ortaya koyma çabalarına girişmiş olmaktadırlar.[274]

Mustafa Sabri'ye göre en güzel şekilde yaratılmış insan ile hayvan türlerinin en kötüsü ve en pisi olan maymun arasında nesebî bir bağ kurmaya çalışan bu nazariye, en iğrenç ve selîm zevke en aykırı nazariye konumundadır. Bu düşünce, aynı zamanda insanlığa da bir hakarettir. Öte yandan şunu da söylemek gerekir ki nesep olarak maymunlar insanlardan önce ise, ilkin maymunların, insanlarla olan akrabalık bağını iddia etmeleri gerekirken, nedense bazı insanlar onlardan önce bu akrabalığı iddia etmektedir. Bu insanlar bu anlayışlarıyla rezil bir konuma düşmeyi haketmektedirler.[275] Mustafa Sabri, Darwinizmi eleştirirken bazen mizahi örnekler de verir. Bunlardan biri de şudur: İnsan evlâdı, doğumdan sonra en az bir seneden önce ayaklanamaz ve bakımı vb. ihtiyaçları iki seneden önce tamamlanamazken maymun, doğduğu gün yürüyebilir ve çok kısa zamanda da kendi ihtiyaçlarını kendisi karşılayabileyecek bir duruma gelir. Darwinizme göre maymun neslinin bir devamı olan insan, verâset kanununun bir uzantısı olarak alması gereken bu özelliği nedense almamıştır.[276]

Mustafa Sabri, "Darwin nazariyesi Kur'ân'a aykırı değildir" şeklinde dile getirilen iddiaları *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader* adlı eserinde değerlendirmiştir. Ona göre iddia sahibi, Nisâ sûresinin başındaki, "Ey insanlar, sizi bir tek candan yaratan Rabbinizden korkunuz" (en-Nisâ 4/1) âyetindeki "tek can" ifadesinden, Hz. Âdem'in kastedilmediğini savunmaktadır. Halbuki âyetin devamında yer alan, "ve ondan da eşini yaratan ve o ikisinden de birçok erkekler ve kadınlar üretip yayan..." (en-Nisâ 4/1) şeklindeki ifadeler, burada "nefs-i vâhide"den (tek candan) muradın, "Hz. Âdem olduğunu" açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada "Allah bizi bir maymundan yarattı, sonra da ondan eşini yaratıp ardından pek çok erkek ve kadını üretip yaydı" gibi bir mânaya ise hiçbir ihtimal yoktur. Evrim teorisinden

274 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 283-284.
275 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 12.
276 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 354, 1 nr.lı dipnot.

hareketle insanın maymundan türediği şeklindeki düşünce ile "nefs-i vâhide" kim olursa olsun türlerin bir nefisten yaratılması düşüncesi asla uzlaştırılamaz. Türleri tek bir şahsa bağlamayı kabul etmediği için bu nazariye, insan türünün, âyetteki "nefs-i vâhide" şeklinde ifade edilen tek bir şahsa bağlanmasını da asla kabul etmez.[277]

Mustafa Sabri'ye göre bu iddia neticesinde, eğer âyetteki "nefs-i vâhide"den kasıt Hz. Âdem ise, onların bu âyetten hareketle savundukları iddianın aksi bir durum ortaya çıkmış olur. Şayet kasıt bir maymun ise, bu da evrim teorisine uymayan bir durum oluşturur. Her iki halde de iddia sahibi haksızdır. Öte yandan bu nazariyeyi, ne Hz. Âdem'in "beşerin babası" olduğu şeklindeki tüm dinlerin kabulü olan bir anlayış ile, ne de Kur'ân'daki "Ey Âdemoğulları" şeklinde geçen hitâb ile uzlaştırmak mümkündür. Ayrıca Hz. Âdem'in bir anne-baba olmaksızın topraktan yaratıldığını, meleklerin ona secde etmekle emrolunduğunu ve Hz. İsa'nın durumunun Hz. Âdem gibi olduğunu ifade eden âyetler de, secde edilenin ve bu şekilde yaratılanın maymun değil Hz. Âdem olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[278] Kur'ân'da geçen bu ifadeler, söz konusu nazariyenin Kur'ân'a ters düştüğünü gösterdiği gibi, onun sübût ihtimâlini de çürütür. Bundan sonra, "şayet bu nazariye gerçekten doğrulanacak olursa, Kur'ân'da buna mâni bir şey yoktur" demek anlamsızdır. Hıristiyan din adamları dahi, bu nazariyyenin doğru olma ihtimalini katî bir şekilde nefyedip Tevrât'a aykırı olduğundan hareketle bunu kabul edenleri küfre nisbet ederlerken, Kur'ân'a muhalefeti Tevrât'a muhalefetinden (büyük ihtimalle) daha fazla olan bu nazariyenin, bazı son dönem İslâm âlimleri tarafından bu kesinlikte nefyedilmemesi üzüntü vericidir. Mustafa Sabri'ye göre sanki bu âlimler Hıristiyan âlimlerinin Tevrât'a güvendiği kadar

277 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 8-9. Mustafa Sabri bu konu bağlamında örneğin Ferîd Vecdî'nin Ezher Üniversitesi'nin yayımladığı önemli bir dergi olan *Mecelletü'l-Ezher*'de (7. cilt, 7. cüz) Batı'dan önce bazı İslâm âlimlerinin türlerin bir kısmının diğerinden dönüştükleri yönünde fikir ortaya koyduklarını söyleyerek buradan kendisine bir övünme payı çıkardığını söyler. Mustafa Sabri, "*Ahbâru'l-yevm*" dergisinin 96. sayısında "Kurt Çocuk" başlığıyla çıkan bir yazıyı, Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak Kur'ân'da geçen âyetlerin evrim teorisi paralelinde tevil edilmeye çalışılmasının bir örneği olarak sunar, bk. a.mlf., *Mevkıfu'l-akl*, II, 264-265, 1 ve 2 nr.lı dipnotlar. Öte yandan Kur'ân'da evrim teorisi ile ilgili işaretler olduğu yönünde dile getirilen görüşlerin, bir takım zorlama yorumlara dayanmakta olduğu hakkında bk. Taslaman, *Evrim teorisi*, s. 375-378.

278 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 9.

Kur'ân'a güvenmemektedirler. Yine ona göre bazı İslâm âlimlerinin Batılı bilginlere Kur'ân'ı şirin göstermek ve Kur'ân âyetlerini onlara öğretmek adına bu nazariyyenin Kur'ân ile uzlaşabileceğine yönelik görüşlerini Darwin bilecek olsa, o zât Kur'ân'a sempati duymak yerine onların akıllarına ve kendi kutsal kitaplarına olan inançlarına herhalde şaşırır. Kur'ân bu nazariyyenin sübût ihtimalini nefyettiğine göre, bir İslâm âliminin kalkıp da bunun gerçekleşme ihtimaline inanması yakışık almamaktadır. Kelimeleri anlamlarından saptırarak, en azından onları düşünülmesi uzak mânalara hamlederek bu nazariyyenin Kur'ân'a ters düşmediği izlenimini vermek asla doğru bir tavır değildir.[279]

Kant'ın Nizâm Deliline Yönelttiği İtirazlara Cevap

Âlemin, kendi maddesinin imkânına değil sûretinin imkânına delâlet edeceği gerekçesiyle nizâm delilinin, âlemin yaratıcısının varlığına değil, Sâniine (Yapıcısına) delâlet edebileceğini savunan Kant'a karşı Mustafa Sabri şöyle cevap vermenin mümkün olduğunu düşünmektedir: Sûret maddeden ayrılmaz, diğer bir ifadeyle sûretsiz madde bulunmaz. Bu ikisinden birine illet olan tabii olarak diğerine de illet olur. Öte yandan, "âlemin nizâmına dair ortaya konulan delil, mutlak bir Nâzıma değil âlemde bulunan nizâmın içerdiği hikmet nispetinde Hakîm bir Nâzım'ın varlığına delâlet eder. Buradan Allah fikrine ulaşılamaz" diyen Kant'a, "Tüm kâinâtın nizâmını hem cüzî hem de küllî planda sağlayan varlık Hakîm-i mutlak, Allah değilse kimdir?"[280] sorusuyla cevap vermek mümkündür. Âlemin nâzımının Allah'tan başkası olabileceği şeklinde ortaya atılan ihtimal, bu delili boşa çıkarmaz. Zira Allah'ın âlemdeki nizâmdan daha mükemmelini yapmaya kudretinin yetmesinden, O'nun dışındaki bir varlığın bu âlemdeki nizâm nisbetinde bir tanzîm gücüne sahip olduğu (olabileceği) anlamı çıkmaz. Allah'ın kudreti, âlemdeki mevcûd nizâmdan daha iyisini yapmaya güç yetirir, ancak bu, mevcûd nizâmın, Allah'ın varlığını ortaya koyamayacak kadar eksik olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla âlemin nizâmının Allah'ın varlığına delâlet ettiğinde bir şüphe yoktur.

279 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 9-10.

280 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 410. Kant'ın, Mustafa Sabri'nin sözünü ettiği teleolojik delile yöneltmiş olduğu eleştirileri hakkında bk. *Arı Usun Eleştirisi*, s. 301-303.

Öte yandan "âlemin oluşumu" delili ile "âlemin nizâmı" delili, Allah'ın varlığına delâlet noktasında eşittir. Nasıl âlemin oluşumu delilinde âlemin hudûs ve imkânından hareketle Allah'ın varlığı ortaya konuluyorsa; yine hâdis ve mümkün olan âlemin nizâmı üzerinden de aynı şekilde Allah'ın varlığına hükmolunur. Buna göre âlemin hem yaratılışı hem de nizâmının hudûsü itibariyle, onun Vâcibü'l-vücûd bir varlığa olan ihtiyacı ortaya konulur. Bu anlamda âlemin nizâmı, Vâcibü'l-vücûd bir nâzıma olan ihtiyacı ortaya çıkardığına göre, o nâzım Allah'tır. Zira Allah'tan başka Vâcibü'l-vücûd olamaz. Âlemdeki nizâmın Allah'a delâleti, âlemin varlığının (imkân ve hudûs açısından) Allah'a delâletinden daha açıktır. Zira maddiyyûn, maddenin ezeliyeti iddiasıyla âlemin hudûs ve imkânı hakkında müminlerle mücadele edebilirse de, âlemin nizâmının imkân ve hudûsü konusunda böyle bir mücadeleye giremez. Zira onlar herhalde âlemdeki nizâmın ezelîliğini iddia edecek değillerdir. Kendisinde nizâmın da nizâmsızlığın da bulunabileceği âlemde eğer bir nizâm varsa (ki vardır), bu nizâmı nizâmsızlığa tercih edecek bir illete ihtiyaç vardır, aksi halde sebepsiz tercih (tercih bilâ müreccih) ortaya çıkar. Buna göre, kendisi de bir illete muhtaç olmaması için bu illetin mümkün değil Vâcibü'l-vücûd olması gerekir. Yoksa teselsül gerekir ki bu, bâtıldır. Bu şekilde âlemin nâzımının Vâcibü'l-vücûd olduğu ortaya çıktığı gibi, O'nun hikmet ve kudrette dengi olmayan mutlak bir varlık olduğu da ortaya çıkar. Zira vücûbu'l-vücûd olmak her kemâlin başıdır. Mükemmelliğin zirvesi olan vücûbu'l-vücûd olma vasfı, Allah'a ait olduğuna göre, âlemin nâzımının da Allah olduğu ortaya çıkar. Böylece Kant'ın itirazı cevaplanmış olur. Çünkü Kant, âlemin nâzımının Vâcibü'l-vücûd olduğunun ve âlemin nizâmı delilinden mutlak ve hakîm bir varlığa ulaşıldığının ispatlanmasını istemekte idi. İşte bu açıklamalar onun talebini yerine getirmektedir.

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın âlemin nizâmı deliline yönelttiği itiraz karşısında şunları da söylemek mümkündür: Sorunun kaynağı, bu delilin içerdiği hikmetin bilinmemesi, yani insanın cehaleti ve acziyetidir. Mustafa Sabri'ye göre Batılı büyük filozoflar, bazen âdeta çocuk gibi konuşmaktadırlar. Nitekim kendileri bu konudaki cehaletlerini itiraf ettikleri halde, kendisi de aynı cehalet içerisinde bulunmasına rağmen Kant "mevcûd olsa bilirdik" şeklinde katmerli bir cehalet ürünü olan bir iddia ortaya atmıştır.[281]

281 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 411-412. Kant'ın aralarında nizâm delilinin de bulunduğu Allah'ın varlığını aklî yönden ispat eden delillere karşı ⇨

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre Kant, Allah'ın varlığına yönelik nazarî akılla ortaya konan delilleri ve nizâm delilini eleştirdikten sonra, âdeta Allah'ın onu konuşturması neticesinde nizâm delilini övmüştür. Mustafa Sabri, onun bu delile "en eski, en açık ve akla en muvafık" gibi nitelikler atfettiği bir pasajını aktardıktan sonra, bu sözlerin akl-ı selîm tarafından âlemin nizâmı delilinin katiyyetinin bir itirafı olarak kabul edilebileceğini belirtir.[282] Mustafa Sabri dışında, Kant'ın kimi eserlerinde geçen bazı pasajların tam anlamıyla teleolojik bir delil mâhiyetinde olduğu vurgusunu yapan başka düşünürler de vardır. Bu bağlamda Kant üzerinde önemli bir çalışması bulunan Mehmet S. Aydın, bu kanıtın bir yaratıcı fikrini düşündürtmesi ile bunun teolojik bir delil olarak kullanılması arasındaki farka dikkat edilmesi gerektiğini belirtmekte ve konuya daha ihtiyatlı yaklaşmaktadır.[283]

Büchner'in Âlemde Nizâm Olmadığı Yönündeki Görüşüne Cevap

Mustafa Sabri, âlemin nizâmı meselesinde Büchner'in görüşleri üzerinde de özellikle durmuştur. Büchner'den yaptığı birtakım alıntılardan sonra bu zâtın ve onun yolundan gidenlerin sonuç itibariyle şu üç şeyi savunduklarını belirtir: Birincisi, bu kadar çok şeyin şekillerinde görülen çeşitlilik âlemde bir nizâmın bulunmadığına delâlet eder. İkincisi, eşyada bu kadar karmaşık değişimler, zamanın geçmesiyle rayına oturur ve kendiliğinden bir tekemmül sağlanır. Üçüncüsü, söz konusu tekemmülün çok uzun sürmesi, onun yaratıcı bir

getirdği eleştirilerin sonuçları hakkında bk. M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *DİA*, XXII, 496.

282 Mustafa Sabri'ye göre bu nizâm delillerinin gün geçtikçe sayı ve kuvveti artmakta ve akıl bu âlemin muhdes olduğunu daha iyi kavramaktadır, bk. *Mevkıfu'l-akl*, II, 432-434. Kant'ın aralarında yukarıda Mustafa Sabri'nin özel olarak kendisinden naklettiği "en eski", "en açık" ve "en akla uygun" gibi nitelemelerin de geçtiği âlemin düzeninden hareket eden delile yönelik ifadeleri için bk. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 301. Necip Taylan da Kant'ın bu delil hakkında kullandığı kimi ifadelerin, onun bir yandan bu delili benimsemiş olduğu izlenimini verirken, diğer yandan da kendi sistemi içerisinde bir çelişkiye düştüğü intibâını uyandırdığını belirtmektedir. Ancak aynı yazara göre Kant'ın teleolojik delile getirdiği eleştirilerden onun kendi sisteminde bir çelişkiye düşmemiş ve tutarlı kalmayı başarmış olduğu anlaşılmaktadır, bk. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Şehir Yayınları, 2000, 2. Basım, s. 88-90.

283 Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 1. Basım, s. 58-59.

ilâhın varlığına ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden gerçekleştiğinin bir işaretidir.[284]

Mustafa Sabri'ye göre bu görüşlerden birinci maddede yer alana cevap olarak şunları söylemek mümkündür: Evrendeki pek çok farklı türün varlığı, bir nizâmsızlığın ve tesâdüfün işareti olarak değerlendirilse de, aslında bu farklılık yaratıcının irâdesinin kişiyi karşı karşıya bıraktığı acziyetten başka bir şey değildir. Bir yaratıcı olmadığından dolayı şu andaki türlerin çok olması bir tarafa, O olmasa, şu anda o türler mevcud bile olmazdı. Zira yaratıcı olmayınca mevcûdât da olmaz. Dünyada aralarında hiç bir fark olmadan her yönden birbirine benzeyen bir varlık, parmak uçları birbirinin aynı olan insan, aynı ya da farklı bir ağaç türünün birbirinin aynı olan yaprağının bulunmaması, tesâdüfün güç yetiremeyeceği bir çokluk ve farklılığın var olması, tesâdüfün altından kalkamayacağı bir şey olup bu durum, yaratıcının kudretini gösterir. Öte yandan, şayet bu türlerin şekillerinin çokluğu

284 Mustafa Sabri, Büchner'in fikirlerine İsmail Fennî'nin onun eserinden yaptığı alıntılar vasıtasıyla ulaşmaktadır. Bu yüzden Mustafa Sabri'nin Büchner'e atfettiği görüşlerin kaynağı İsmail Fennî'nin ilgili eserinden gösterilecektir. Büchner'e göre, hissolunmayacak derecede bitkiden hayvana, hayvandan insana dönüşümün yaşandığı ve bu kadar farklılığın olduğu bir âlemde bu varlık cinsleri arasına kesin bir çizgi çizmek mümkün gözükmemektedir, bk. İsmail Fennî, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, s. 475. Bu filozofa göre, tabiatın belirli bir plan dahilinde mevcûdâtı oluşturduğunu düşünmek doğru değildir. Tabiî kuvvetler, zarûrî ve kör bir şekilde fiil icrâ ederler. Düzen, bir netice olup fikir değildir, o düzen tabiatın kendisidir. Ona göre şu anda görülen mükemmellik, milyonlarca senenin geçmesiyle oluşmuş, uzun ve güç bir tekemmül sürecinin neticesidir. Bu tekemmülün (böyle uzun müddet içinde) oluşumu, o âlemin önceki bir fikir ve takdirin ürünü olmadığını gösterir. Şekillerin oluşumu için tabiat kuvvetlerinin faaliyetleri, ortada (yaratıcı) bir plan bulunmadığını göstermektedir. Bu faaliyetler, tedrîcî, dâimî ve uzun bir sürede bir tâdil sağlayarak düzgün şekillerin oluşmasını imkân hazırlamış ve bunun fâsılasız bir şekilde meydana gelmesi, ortada var olanın, bir plan ve intizâm neticesi olduğu görüntüsünü oluşturmuştur. Ona göre, şekillerin içerisinde tamamen birdiğerinin aynı olan iki nevînin görülemeyecek derecede sayısız türlerin olması, maddenin maddeye karşı mücadelesinin bir tezâhürüdür, bk. *a.g.e.*, s. 436-437. Büchner'e göre âlemde zararlı canlı ve bitkilerin varlığı gibi oluşumlar, orada gâiyyet olmadığını göstermektedir, bk. *a.g.e.*, s. 486-487. Yine ona göre, en basit ve en eksik şekiller zımnında ortaya çıkan hayat, çok uzun asırlar sonrasında inkişâf etmiştir, bk. *a.g.e.*, s. 466. Büchner'e göre tekevvünün, tabiatüstü bir kudretin müdahalesi olmaksızın, tabiî bir şekilde fiiliyâta dökülmüş olduğu kesin bir şekilde ifade edilmelidir. Bu oluşumları, yaratıcı ve mutlak güç sahibi bir varlık ile telif etmek mümkün değildir, bk. *a.g.e.*, s. 474-475. Aynı filozofa göre âlem, kuvvet ve madde işbirliğiyle ezelden ebede teşekkülünü sağlamaktadır, bk. *a.g.e.*, s. 407.

(onların savunduğu gibi) sadece düzensizlik yoluyla giderilebiliyorsa (ve dedikleri doğruysa), evrende bu kadar çok tür ve farklı şeklin bulunmaması gerekir. Gerçekte zamanın geçmesiyle benzer ve homojen şeylerde değişim gerçekleşebileceği, onların bu benzerliklerini kaybedebilecekleri ve türler arası bir ayrım oluşabileceği kabul edilebilirse de, bu değişimin, bozulma seviyesine düşmediği, aksine türlerin ve muayyen şekillerin oluşmakta ve karışıklık yerine bir intizâmın gerçekleşmekte olduğu unutulmamalıdır. Bunun, tanzîm kasdı bulunmayan mekanik tabiatın fiiliyle veya ne yaptığını bilmeyen tesâdüf ile açıklanması mümkün değildir.[285]

Mustafa Sabri'ye göre yukarıda dile getirilen ikinci iddia karşısında ise şunları söylemek mümkündür: Bir tanzîm kasdı olmadan birbiriyle çarpışan şeylerin uzun müddet sonra bir düzen meydana getirdiği, varlığına şâhit olunan düzenin âlemdeki çarpışmalardan ve karmaşık değişimlerden meydana geldiği doğruysa, o zaman eşyanın tanzîmi ve kemâle erişmesinde en güzel ve en sağlam yolun düzensizlikten ve bir tanzîm düşüncesi taşımaksızın bir şeyleri bir şeylerle çarpıştırmak yoluyla intizâm oluşturmaktan geçmesi gerekir. İntizâmı, kargaşaya havale eden, eşyaların tesâdüfünden ve çarpışmasından medet uman bu nazariyenin akıllı bir insan tarafından savunulması mümkün değildir. Zira bu düşünce, düzenle düzensizliğin arasındaki farkı ortadan kaldırmakta, tanzîm ve tedbîr üzerine şekillenen nizâm ve olgunluğu düzensizliğe bağlamakta, yani bir şeyi, zıddına eşit tutmaktadır. Eğer hem düzensizlik (karmaşa) hem de tanzîm nizâmla neticeleniyorsa, bu durumda hangi şeyin neticesi nizâmsızlık olacaktır? Bir, iki veya üç kere birtakım kaotik tesâdüflerle dünyada bir nizâm oluştuğu kabul edilse bile, acaba bu tesâdüfle oluşan nizâm, dünya devam ettikçe nasıl devam edebilmektedir? Bunu aklın kabul etmesi zordur. Hem aklı hem de işlerin düzenini tesâdüfe bırakmayı savunmak, düzeni düzensizliğe bağlamak ve bu noktada örneğin işini tesâdüfe ve kargaşaya bırakan bir devlet göstermek mümkün değildir. Devlette bile iş böyleyken yeri, göğü, havası, fezâsı, ışığı ve karanlığıyla âlem devletini düzensizliğe bağlamak nasıl mümkün olur? Bunu iddia edenlere göre, akıl ve idrâk de bir tanzîm ve tedbîre gerek olmadan maddenin tesâdüfen dimağ halinde şekillenmesiyle oluşmuştur. Maddenin çarpışmasından ve tesâdüflerden aklın meydana gelmesi, harflerin

285 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* II, 373-374.

tesâdüfen bir araya gelerek bir kitap oluşturmasından bile çok daha uzak bir ihtimaldir.[286]

Mustafa Sabri, Büchner'in, "âlemdeki nizâmın tesâdüflerden oluştuğu, bunun uzun bir zaman dilimine yayıldığı ve sonuç itibariyle kudret sahibi bir yaratıcıya ihtiyaç olmadığı" şeklindeki üçüncü iddiasını ise şöyle cevaplandırır: Kargaşa, nizâmın zıddı olduğuna göre, bu kargaşanın uzun zaman devam etmesi nizâmsızlığı daha üst boyutlara taşımalıdır. Zira süre uzadıkça onun nizâma dönüşmesi bir tarafa, karışıklık ve kargaşa daha da artar. Bu apaçık bir şeydir. Âlemdeki mükemmeliyetin kendi kendine var olduğu, âlemin bu düzeni Allah'ın varlığı olmaksızın uzun bir zaman zarfında kendi kendine gerçekleştirdiği iddiası mâkul değildir. Mustafa Sabri'ye göre tabiatçıların, "Allah mevcûd olsaydı, kâinâtın yaratılmasını takiben yerkürenin soğumasıyla birlikte uzun bir zamana yayılmış şekilde bitkilerin, hayvanların ve insanların yaratılmasına ihtiyaç duyulmazdı" şeklindeki görüşlerine karşılık olarak da şöyle cevap verilir: Yaratılışta bir tedrîcin var olması, Allah'ın buna ihtiyacı olması anlamına gelmez. Bu durum, Allah'ın bileceği bir hikmete mebni olup bizler tarafından bilinemez. Allah'ın varlığını kabul etmemiz için, uzun zamanda oluşan tüm mükemmelliğin mutlaka bir anda gerçekleşmiş olması şart değildir. Burada "âlemi en kısa zaman diliminde yaratmaya kâdir olan Allah, onu daha uzun bir zaman diliminde yaratmaya kâdir değil midir?" şeklinde bir soru ortaya atıp, ardından da bu soruyu, "yoksa insanlar, âlemi nasıl yaratması gerektiği hakkında yaratıcıyı irşâd etmeye mi kalkışmaktadırlar?" şeklinde çoğaltarak söz konusu iddianın çürüklüğünü göstermek mümkündür.[287]

Mustafa Sabri, bir insanın âlemin nizâmını ilmi ve irâdesi bulunan bir nâzımın varlığına bağlayıp da çok düşük bir yüzdeyle de olsa bu

286 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 374-376. Büchner'in tefekkürün, maddî unsurlardan oluşan dimağın karışık birtakım ameliyeleri sonucu meydana geldiğini, dimağsız tefekkür olmayacağını, şuurun da tıpkı tefekkür gibi, dimağın bir kısım cüzlerinin faaliyeti sonucu ortaya çıktığını belirten görüşleri hakkında bk. İsmail Fennî, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, s. 533-537.

287 Mustafa Sabri'ye göre bu zamanın uzunluğunun insana nisbetle olduğu hususu unutulmamalıdır. Allah'a nisbetle milyonlarca sene uzun değildir. Zira Rabbin katında bir gün, insanların bin senesine karşılık gelmektedir, bk. *Mevkıfu'l-akl*, II, 399. Mustafa Sabri'nin yukarıda tabiatçılara atfettiği, Allah olsaydı, bu kadar uzun süreli bir tedrîce ihtiyaç olmayacağı yönündeki açıklamaların kaynağı hakkında bk. İsmail Fennî, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, s. 462.

nizâmın O'na dayanmama ihtimalini kabul etmesi halinde, âlemin nizâmının Allah'ın varlığına delâleti hususu zann-ı gâlib seviyesinde kalacağı için, bu durumda o kişinin Allah'ın varlığına gerçekten itikad etmiş olamayacağını savunur. Zira burada mevcûdiyeti itiraf olunan varlık, bu konumuyla Vâcibü'l-vücûd olamaz, olsa olsa vücûd-i-zannî olur. Halbuki Allah Teâlâ'yı mevcûdâttan ayıran temel nokta, O'nun Vâcibü'l-vücûd ve zarûrî olmasıdır. Bu yüzden bir mümin, O'nun yok olma ihtimalini yüz milyonda bir düzeyinde bile kabul etmez; ederse O, Allah; kendisi de mümin olamaz.[288]

2.3.3. Ahlâk Delili ve Bu Delile Yönelttiği Eleştiriler

Mustafa Sabri'nin *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinde, görüşleri üzerinde en çok değerlendirme yaptığı filozofların başında Kant gelir. Mustafa Ṣabri, Allah'a inandığını belirttiği Kant'ın görüşleri üzerinde bu kadar yoğunlaşmasına iki sebep gösterir: Birincisi, Doğu ve Batı bilginlerinin Allah'ın varlığını ispat konusunda ortaya koydukları nazarî delillerin onun tarafından eleştiriye tâbi tutulmasıdır. İkincisi ise, son dönemlerde artan ilhâd düşüncesindeki hareket noktasının, bu filozofun aklî delilleri nefyeden eleştirilerine dayanıyor olmasıdır.[289] Kant, ilmî yoldan Allah'a inanmaya ve O'nu kabul etmeye yanaşmayan mülhidlerin, âdeta en çok başvurduğu bir silah olmuştur. Her ne kadar Kant, mülhid olmakla itham edilemezse de, onun felsefesi günümüzde Allah'ın varlığı hakkında şüpheye düşenlerin düşüncelerini ciddî biçimde etkilemiştir.[290] Aynı filozof hem Batı'daki günümüz düşünürlerinin hem de Doğu'daki müslümanların ve hıristiyan dünyasının, Allah'ın varlığına akılla değil kalple (akıl ve ilmi bir tarafa bırakarak kalbî meyille) inanmaları hususunda kötü bir yol açmıştır. O, dini vicdânî bir ihtiyaç ve toplumsal gereksinim konumuna indirgemiş, aklın onu kabul et-

288 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 386-387. Mustafa Sabri'ye göre Büchner gibi zevât, yaratıcıyı ve O'nun düzenini kendi gözleriyle görmeyip, tecrübe yoluyla O'na ulaşamadıklarından O'nun varlığını inkar etmekte, en azından varlığına kâni olmamaktadırlar. Onlar, Allah'ı âlemin yaratıcısı görmedikleri gibi onun nâzımı olarak da görmezler. Bu düşüncelerini "tabiat kanunları" tabiriyle ortaya koyarlar. Daha sonra nâzımsız nizâm olmayacağını kavramaya başladıklarında ise, bu sefer de nizâmı inkar edip tesâdüfe sarılırlar, bk. *a.g.e.*, II, 390, 1 nr.lı dipnot.

289 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 241, 1 nr.lı dipnot.

290 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 388.

mesi için bağlayıcı bir sebep olmadığını ileri sürmüştür.[291] Kant'ın en büyük hatası, Allah'ın varlığının nazarî akılla ispat olunamayacağını iddia etmesidir. Halbuki akıl dışında Allah'ın Vâcibü'l-vücûd oluşunu ispat edecek başka bir delil yoktur.[292] Bu tür kötü etkilerine rağmen Kant, hiçbir şekilde Allah'ın varlığını ilmen nefyetme yoluna gitmemiş ve bir mülhid konumuna düşmeden[293] O'na samimiyetle iman etmiş, ayrıca O'nun varlığını ahlâk mefhûmu üzerinden ispatlayacak kadar bu kavrama çok büyük bir önem vermiştir.[294]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığını ispat hususunda kullanılan nizâm delilinin O'nun varlığına delâlet etmeyeceğini savunan Kant'ın, ahlâk ve faziletin dünyada hak ettiği mükâfatı alamamasından doğan eksiklik ve kusurdan hareketle O'nun varlığı için ahlâk delilini kullanması acâibtir. Bu yaklaşım, zayıf bir delile itibâr edip kemâl ifade eden bir delili terk etmekten başka bir şey değildir. Ayrıca onun kullandığı delil, Allah'ın varlığını şu an için değil, gelecekteki ihtiyaca binâen şekillendirmektedir. Bu delil, Allah'ın varlığını hayırlı ve faziletli insanların O'na olan ihtiyacı üzerinden ortaya koymaktadır. Bu delil, dünyadaki pek çok fazilet sahibinin bulunduğu (kötü) durumdan hareketle

291 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 111-112. Kant'ın ontolojik, kozmolojik ve teleolojik gibi aklî delillerle aşkın bir varlığın ispatının mümkün olmayacağı, bunun için ahlâkî yasaların esas alınması gerektiği yönündeki ifadeleri için bk. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 304, 306.

292 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 287. Kant, numenin bilinemeyeceğini söyleyerek, bir anlamda bilimsel olarak metafiziği yıkmış (yıkmaya çalışmış), pratik akla dayalı yeni bir metafizik kurmaya çalışmıştır, bk. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 41.

293 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 106, 1 nr.lı dipnot.

294 Ancak Mustafa Sabri'ye göre tüm ehemmiyetine rağmen ahlâk; kendisinin yokluğu, Allah'ın varlığını muhal kılacak derecede bir öneme sahip değildir, bk. *Mevkıfu'l-akl*, III, 112. Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığını zarûreten ortaya koyamadığı için Kant'ın kullandığı ahlâk delili, katiyyet ifade etme hususunda yetersizdir. Bu delil, aklen Allah'ın yokluğunu muhal durumuna düşüremeyen zayıf bir delildir. Kant'ın, ilme yani sırf nazarî akla veya tecrübeyle birlikte nazarî akla dayanmayan bu delilinin şöhret kazanmasından sonra Allah'ın varlığı ilmî bir mesele olmaktan çıkıp vicdânî bir mesele hâline gelmiştir. Allah'a inanmakla birlikte Kant, insanların Allah'ın varlığına dair akîdesine büyük bir zarar vermiş ve aklî delile getirdiği eleştirilerden dolayı da, mülhidlerin Allah'ın yokluğuna dair oluşturdukları felsefelerine temel olmaktan kurtulamamıştır, bk. *a.g.e.*, III, 112-113. Kant'ın ahlâk yasası üzerinden Allah'ı ispat edişi konusunda bk. Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 192-194. Kant'ın Allah'ın varlığını ispat hususunda ortaya koyduğu ahlak delili hakkında daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 157-167.

fazilet-saadet arasındaki ayrılıktan bahsetmektedir. Ancak saadet-fazilet aklen muhal olacak derecede birbirinden ayrı değillerdir. Kant'ın delili bu anlamda za'fiyet göstermektedir. Kant'ın çağdaşı olan hiçbir mütekellim ulemâ, Allah'ın varlığı gibi katiyyet isteyen bir meselede böyle zayıf bir delile başvurmamıştır. Onun zâtını ispatlamaya çalıştığı varlık Vâcibü'l-vücûd olamadığı için, O zât Allah olamaz. Bu anlamda da delil çok güçlü değildir.[295] Ahlâkı korumak için Allah'ın varlığını ortaya koyan bu delil, zarûret ifade edemediğinden, aksini muhal konumuna sokacak bir güce de sahip bulunmamaktadır. Hıristiyanlığının da etkisiyle Kant, sağlamını bırakıp kendisine güvenilemeyecek zayıf bir dala tutunmuştur. Bu haliyle Kant, Allah'ın varlığı hakkında mantıkî zarûret ifade edecek katiyyette bir delil serdedememiş ve bu delilinde bir burhân zarûretine değil, fazilet ve ahlâka duyulan ihtiyaç zarûretine veya vicdân şehadetine dayanmıştır.[296] İnsanın ahlâkının korunmasını, mükâfat elinde olan Allah'ın varlığına bağlayan Kant'ın ahlâk deliliyle ilgili olarak şu husus kesinlikle bilinmelidir: "İnsanların, belki tüm insanların da değil, sadece fazilet sahibi insanların Allah'ın

295 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 113-114. Mustafa Sabri'nin buradaki eleştirisinin bir benzerini, Mehmet S. Aydın da yapmaktadır, bk. *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 63. Kant'ın fazilet-saadet (erdem-mutluluk) arasında kurduğu ilişki ve bu ikilinin "en yüksek iyi"yi oluşturduğuna yönelik ifadeleri için bk. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 173-174. Kant'a göre irâdeye dayalı olarak gerçekleştirilen en yüksek iyide erdem-mutluluk birlikte düşünülmek zorundadır, bk. Kant, *a.g.e.*, s. 177. Kant'a göre ahlâk yasası duyulur dünyayı yönetecek yasalar koymaz, o dünya kendi yasalarıyla yönetilir, bu yasalar irâdenin ahlâkî niyetlerine kayıtsız kalır. Mutluluk-erdem arasındaki bağ ölümsüz ruh perspektifi içerisinde duyulur doğanın düşünülür yaratıcısı veya "dünyanın bir ahlâkî nedeni" durumunda olan Tanrı aracılığı ile kurulur, bk. Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s. 81.

296 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 115. Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın Allah'ın varlığı hususunda kullandığı ahlâk delilini ilmî delilden daha kuvvetli görmesi, onun felsefesinin Hıristiyanlık'tan etkilendiğini gösterir. Bu tarz bir iman, aklî deliller üzerinden Allah'a inanan mümin bir âlimin imanındakı ilme'l-yakîne ulaşamaz, bk. *a.g.e.*, III, 106-107. Mustafa Sabri'ye göre aklî delillere getirdiği itirazlarla Kant, kendisine hem isbât-ı vâcib hem de din gününün sâhibinin varlığını ortaya koyma yolunu kapamıştır. Allah'ı Vâcibü'l-vücûd olarak ortaya koyamadığı için de Kant, delilinde dile getirdiği ahlâkî faziletlerin ebediyyen karşılıksız kalma ihtimalini ortadan kaldıramamıştır, bk. *a.g.e.*, III, 116-117. Kant'ın, ahlâk delilinde, erdeme uygun mutluluğa ulaşmaya çalışılırken Tanrı'nın varlığı en yüksek iyinin olanağına zorunlu bir şekilde bağlı bir postulat, bir ilk ilke olarak konulmalıdır. "Dünyada en yüksek iyi, doğanın ahlâka özgü amaca uygun nedenselliği olan en üst bir nedeni diye benimsenirse olanaklıdır." En yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni olan Tanrı'dır. En yüksek iyi, ancak Tanrı'nın varoluşu koşuluna dayanır, bk. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 192-194.

varlığına duydukları ihtiyaçtan dolayı O, mevcûd olmaz." Öte yandan faziletlerden uzak durup istediğini yapabilecek durumda olduğu için insanın Allah'ın varlığından istiğnâ edebileceği düşünüldüğünde, söz konusu delilin problemleri daha çok artar. Ayrıca Allah'ın varlığını; aklî burhânla ispatlanmış bir hakikat olarak değil, ahlâkın muhafazasını sağlamak ve toplumsal ihtiyacı karşılamak yönünden itiraf etmesi açısından da söz konusu delil oldukça sıkıntılıdır.[297]

Ancak Mustafa Sabri'ye göre, Allah'ın varlığını gerçek anlamda ispatlamaktan uzak olsa da, ahlâk ile Allah'ın varlığı arasında birbirinden kopmayacak şekilde sıkı bir bağ kurması itibariyle Kant'ın kullandığı ahlâk delili, takdire lâyıktır. Bu delil, imansızlığın menşeinin ahlâksızlık olduğunu ve Allah'a iman etmediği halde ahlâklı olduğunu savunanların iddialarında samimiyetsiz olduğunu göstermesi itibariyle de övgüyü hak etmektedir.[298] Gerçekten Kant da Mustafa Sabri'nin bu düşüncesinin paralelinde zaman zaman, inançsız olan bir kişinin ahlâkî noktada çok büyük problemler yaşayabileceğini söylemiş, bir ateistin ahlâkî yükümlülüğün ifade ettiği mânayı bilse de, bunu uygulamaya sokmakta sıkıntılar yaşayacağını, onun bundan kurtulmak için Allah'ın varlığına inanmasının önemli olduğunu belirtmiştir.[299]

Mustafa Sabri'ye göre bir delil, fazileti desteklediği, maslahatı içerdiği oranda değil, ortaya koyduğu ilmî değer ve gerçeğe ulaştırmada gösterdiği başarıyla değer kazanır. Bu yönüyle de ahlâkî delil zayıftır. Bir mümin Allah'ın varlığına, gerçekte var olduğu için değil de sırf maslahatını karşılamak için inanmak gibi bir yol seçemez. Her ne kadar sonuç itibariyle Kant, bu delilden hareketle Allah'ın bizatihi varlığına inanmış olsa da, Allah'a iman konusunda özellikle müslümanlar arasından onu taklid edenler, bu delili Kant gibi anlayıp iman etmemiş, ayrıca kendisi hakkında da Allah'ın varlığına, sadece toplumsal maslahata uygun düştüğü için inandığı gibi bir algıya kapılmışlardır.[300]

297 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 107-108. Mehmet S. Aydın'a göre Kant'ın bu delilinden, "Tanrı yoksa da ahlâkın bir gereği olarak varmış gibi kabul edilmeli ve buna göre hareket edilmelidir" şeklinde bir anlam çıkarmak doğru değildir, bk. *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 62.

298 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 115, 1 nr.lı dipnot.

299 Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 47-49.

300 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 108. Mustafa Sabri'ye göre Allah ve âhiret inancı taşıyan Kant, Allah'ın varlığına dair sunulan delilleri eleştirerek, nazarî aklın bu konuda söz sahibi olamayacağını iddia etmiş, bunların yerine ahlâk delilini kullanmıştır. İnsanlar, onun aklî delillere getirdiği eleştirilerden etkilenerek, ilmen Allah'ın varlığına şüpheyle yaklaşmışlar, onun kullandığı ahlâk ➥

Mustafa Sabri'nin anlayışına göre Kant'ın bu delili, kendi içinde tam bir delil hüviyetinde olamadığı gibi, yanlış anlaşılmaya da müsait bir delildir. Bu delilde Allah'ın, ahlâkın önemine hürmeten mi mevcûd olduğu yoksa ahlâkın, Allah'ın varlığına hürmeten mi önem taşıdığı hususu tam olarak anlaşılmamaktadır. Burada ahlâkın, her şeyin esası olan Allah'ın varlığı için temel alınması durumunda, insanlardan Allah'ın varlığına inanmaları, O bizatihi mevcûd olduğu için değil de, sırf kendi ahlâklarını korumak için inanmalarının istenmesi gibi bir durum oluşmaktadır. Burada sanki insanlar, Allah'ın hakikatte varlığı olmadığı halde O'na inanıp ahlâklarını korudukları takdirde maksat hâsıl olacakmış ve gerçekte Allah'ın varlığına hiç ihtiyaç kalmayacakmış gibi bir anlayış oluşmaktadır. Bu şekilde de söz konusu delil, temel amacından saparak hedefinden uzaklaşmaktadır.[301] Öte yandan "Allah olmasa, sağlam bir temele dayanan ahlâk olmazdı" anlayışından hareket eden bu delil, Allah'ın varlığını kendi mantıkî örgüsüne mebni, diğer bir ifadeyle ahlâkı Allah'ın varlığına muhtaç kılarken, ahlâk hem Allah'ın varlığına delil olmakta, hem de bizzat kendisi Allah'ın varlığına muhtaç olmakta, bu hâliyle de bir kısırdöngüye (devir) düşmektedir.

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre Kant, ahlâk delilini yakînî bir temele dayandırmayı başaramamıştır. Bu delil, insanın kalbinde taşıdığı fazilet ile saadet arasındaki bir bağlantı hissi dışında hiçbir yakînî bir temele dayanmamaktadır. Kaldı ki daha önce de ifade edildiği gibi, bu fazilet-saadet arasındaki bu bağlantı da birbirinden ayrılması muhal olacak tarzda zarûrî, yani aklın gereği değildir. Ayrıca söz konusu bağlantı tecrübenin değil, sadece yakînî meselelerde kendisine tam olarak güvenilemeyecek olan kalbî vicdânın bir gereğidir. Bu yönüyle de Kant'ın ahlâk delili, kesin bir temele dayanmaz. Bu delilden hareketle Allah'a inanan kişi, mukallid seviyesindeki bir müminlikten kurtulabilirse de; söz konusu delil diğer nazarî delillerde olduğu gibi karşıdaki hasmı zor durumda bırakacak ve onu pes ettirecek cinsten bir delil değildir.[302] Güzel yönleri olmakla birlikte bu delil, ahlâktan da

delilinden ise, dinin havâs katında bir hakikatinin olmayıp daha çok ahlâkın muhâfazası ve toplumsal dokunun korunması hususunda araç olduğu gibi bir anlam çıkartmışlardır, bk. *a.g.e.*, II, 216.

301 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 108-109.

302 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 110. Nitekim bu delil, burhânî bir delil olmaktan çok, inançtan ilhâm alan bir delil olarak değerlendirilmiştir, bk. B. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 165.

her şeyden de daha önemli olan ve en büyük felsefî mesele niteliğine hâiz olan "Allah'ın varlığı"nı ispat etmenin altından hakkıyla kalkacak bir kuvvete sahip değildir.[303]

Mustafa Sabri'ye göre ahlâk delili, dünyada hak ettiği mükâfatı bulamayan insanlara, pek çok faziletin karşılığının öbür dünyada alınması gerektiğini ortaya koyması itibariyle ölümden sonraki dirilişin delili olarak da kullanılabilir. Böylece bu delil, öncelikli olarak âhiret hayatını, ardından da bu âlemin hazırlayıcısı ve din gününün sahibi olması itibariyle Allah'ın varlığını, daha sonra da Allah'ın "kudret" dışındaki bütün diğer kemâl sıfatlarını ispat etmiş olmaktadır. Bu anlamda ahlâk, bunların hepsinin esası durumunda bulunmaktadır.[304] Ancak Mustafa Sabri'ye göre kendileri (Allah'ı ilmî yoldan ispat edenler), önce aklî delille Allah'ın varlığını ispat etmişler, sonrasında zâten dinin ispatı ve âhiret günü için gerekli olan ahlâkî kuralların oluşturulması gibi meseleler kolayca halledilmiştir. Bu anlamda ona göre kendi yöntemleri, Kant'ın yönteminden daha mâkuldür.[305]

Mustafa Sabri'ye göre söz konusu deliliyle Kant, Allah'ın varlığına iman için ahlâkın varlığına imanı zorunlu tutmuş, sonra mülhidi ahlâk sınırından çıkarmış, onun ahlâka inanmasını nifâk işareti olarak görmüş, Allah'ı inkar edenin âdeta ahlâkı da inkar etmiş olacağını söylemiş ve Allah'ın varlığını itiraf etmeyen insanı, ahlâkı da elden kaçırmakla korkutmuştur. Bu mânada bu delil, toplumsal hizmet

303 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 213. Mustafa Sabri dışında Kant'ın bu delilinde kurmaya çalıştığı Tanrı-ahlâk ilişkisinin tam anlamıyla yerine oturmadığı yönünde eleştiriler getirenler eksik olmamıştır, bk. M. S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 49; M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *DİA*, XXII, 494. Kant'ın ahlâk delili, Allah'ı bilgi sahasının dışına çıkarmak, O'na etkin bir rol vermemek, inancı ahlâkî düstûrlara uyma şeklinde aktarmak ve insanmerkezcilikten kurtulamamak gibi hususlarda da eleştiri almıştır, bk. M. S. Aydın, *a.g.e.*, s. 56. Kant'ın ahlâk deliline yöneltilen eleştirileri topluca görmek için ayrıca bk. N. Taylan, *Tanrı Sorunu*, s. 133-135.

304 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 109.

305 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 110. Mustafa Sabri'nin tesbitine göre Kant, âhiretteki mükâfattan hareketle Allah'ın varlığına giderken, önce âhireti, daha sonra da O'nun varlığını ortaya koymuştur. İşte Mustafa Sabri'ye göre kendisinin Kant'tan ayrıldığı hususlardan biri de budur. Zira Mustafa Sabri, önce Allah'ın sonra âhiretin varlığını ortaya koymuştur. Zâten Allah'ın varlığını ortaya koyduktan sonra âhiretin imkânı da sabit olur. Sonuç itibariyle ahlâk delilinin, kişiyi âhiretin varlığına ulaştırdığı hususunda Kant'la aynı fikirde ise de, Mustafa Sabri'ye göre kendisi Allah'tan âhirete ulaşırken; Kant, âhiretten Allah'ın varlığına ulaşmaktadır, bk. *a.g.e.*, III, 115-116, 2 nr.lı dipnot.

anlamında büyük bir güzelliğe sahiptir. Ancak amelleri düzenleyen Allah inancının sağlayacağı ahlâk muhafazası, ahlâk bulunduğu için Allah'ın olduğu anlayışını savunan bu düşüncenin tesis edeceği ahlâk anlayışından daha kuvvetlidir. Bu anlamda ahlâk delililin toplumsal alandaki hizmeti de eksik kalmaktadır. Bu delil, toplumsal ahlâkı ıslah etse de bozsa da, Allah her hâlükârda mevcûddur. Mutlu veya mutsuz da olsa fazilet sahibi insan, bu hakikati idrâk etme durumundadır. Allah, mutluluğu hak eden fazilet sahibi insanların ihtiyacından dolayı mevcûd değildir. Fazilet, zâten Allah'ın fazlından dolayı bir değer ifade etmektedir. Öte yandan bilindiği üzere fazilet ve iyiliklerin ecrini de bizzat O verecektir.[306]

Ahlak konusunda Mustafa Sabri'den farklı bir düşünceye sahip olan Kant güdü ve korkudan hareket eden ve onları temel ilke alan bir eylemin ahlâkî bir değer taşımayacağını savunmuştur.[307] Yine Kant, Tanrı'nın vereceği cezadan duyduğu korku nedeniyle başkasının hakkını gözetenlerin bîçâre insanlar olduğunu iddia etmiştir.[308] Ona göre ahlâkî yönden neyin iyi olduğunu ahlâk gösterir. Ahlâk yasalarına ceza korkusuyla ve sadece Tanrı emrettiği için uyulacak olursa, o zaman ödev ve yükümlülükten değil, korku ve endişeden dolayı bu yasaların gereği yerine getirilmiş olur. Böyle bir durum ise kişiyi ferahlatacak bir yol olmaktan uzaktır.[309] Kant'ın düşüncesinde dinden ahlâka değil, ahlâktan dine ulaşma söz konusudur. Buna göre ahlâkî vazifeler, Tanrı'nın emri olduğu için değil, vazife şuuruyla yerine getirilmelidir.[310] Kant'a göre Allah'tan hareketle ahlâk ilkeleri ortaya konulacak olsa, belki şimdikinden daha fazla bu ilkelere uyulurdu, ancak bunlara bir ödev olarak değil, korku ve umut sâikiyle uyulurdu.[311] Ona göre insan kendisine uyacağı ahlâkî ilkeleri bizzat kendisi belirler, üstelik bu ilkelerin evrensel ve objektif bir mâhiyete sahip olması gerekmektedir. Ancak subjektif değerlere de sahip olan insanın objektif değerler koyması, akla pek yatkın gelmemektedir.[312] Öte yandan Kant'ın genel ahlâk anlayışı, biçimsel olmak, ödev duygusundaki çatışmaları göz

306 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 110-111.
307 Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 199.
308 Immanuel Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, s. 243.
309 Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, s. 56-57.
310 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 49.
311 Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri II Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s. 107.
312 R. Kılıç, *a.g.e.*, s. 134.

ardı etmek, bir eylemin sonuçlarını hesaba katmamak gibi hususlar üzerinden de eleştiriye tâbi tutulmuştur.[313]

2.3.4. Ontolojik Delile ve Descartes'in Düşüncesine Bakışı

Mustafa Sabri, Allah'ın varlığını ispat etmek amacıyla ortaya konulan ontolojik delili de değerlendirmiş ve bu delil hakkındaki kanaatlerini dile getirmiştir. O, öncelikle Descartes'in Allah'ın varlığını ispat etmeye yönelik olarak kullandığı ontolojik delilin, kendisini cezbetmediğini söyler.[314] Mustafa Sabri, *Allah* başlıklı kitabında Mahmûd Akkâd'ın ontolojik delili övüp desteklemesine rağmen kendisinin bu delili, mantık ilmi çerçevesinde değerlendirip eleştirdiğini, Akkâd'ın, kendisinin bu değerlendirmelerini okuduğu takdirde bu delile olan güveninin sarsılacağını ve bu delilin barındırdığı gizli hatayı fark edeceğini belirtir.[315]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın, "içinde vücûd sıfatının da olduğu tüm kemâl sıfatlarını üzerinde taşıyan varlık" şeklindeki tasavvurundan ve bunu bu şekilde tasavvur edenlerden hareketle O'nun varlığına bir delil getirmek, bir şeyi yine kendisiyle delil göstermeye kalkışmak (müsâdere ale'l-matlûb[316]) türünden bir yaklaşımdır. Zira Allah'ın tüm kemâlâtı taşıdığına hüküm vermek O'nun mevcûd olmasına bağlıyken, burada Allah'ın varlığının ispatı, O'nun tüm kemâlâtı cem'etmesine bağlanmaktadır. Bu yaklaşım "müsbet kazıyyenin doğruluğu, mevzûunun (öznesinin) varlığıyla meşrûttur" şeklindeki man-

313 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 174-175.

314 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 212. Descartes'in en eksiksiz varlığın ideası olarak Tanrı ideasını herhangi bir sayının ideası tarzında kendinde bulduğunu ve bunun kendisi için apaçık olduğunu belirterek kurduğu ontolojik delil argümanı ve bunun ispat yolunu ortaya koyuşu konusunda bk. Rene Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, s. 178-179. Descartes'in ontoljik delile ayırdığı beşinci Meditasyon'un tamamı için bk. *a.g.e.*, s. 177-182; Descartes, *Meditations on the First Philosophy*, trc. John Veitch, *A Discourse on Method, Meditations on the First Philosophy, the Principles of Philosophy* içinde, s. 120-126.

315 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 67, 1 nr.lı dipnot. Akkâd'ın, en mükemmel hâline Descartes ile ulaştığını düşündüğü ontolojik delili aktarışı ve bu delille ilgili olumlu düşünceleri için bk. Abbas Mahmûd el-Akkâd, *Allah*, s. 146-147.

316 Bu kavram; kıyasın bir cüzünü, neticenin aynı yapmak veya kıyasın bir cüzünden, neticeyi ortaya koymak anlamına gelir. Burada önermenin büyük öncülü ile netice sonuç itibariyle aynı olur, bk. Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rîfât*, s. 216. Bu kavram için ayrıca bk. Metin Yurdagür, "Devir", *DİA*, IX, 230.

tık kaidesi ışığında ele alındığında, burada Allah'ın varlığının ispatı Allah'ın mevcûd olmasına bağlandığı için, "devir ve müsâdere ale'l-matlûb" oluşur.

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın her türlü kemâlâtı taşıdığı sözünün doğruluğu hususunda hiçbir şüphe yoktur. Ancak bu söz, Allah'ın varlığını ispat amacıyla delil olarak kullanıldığında, Allah'ın varlığına inanan kişi için O'nun tüm kemâlâtı taşıması gerekirse de, O'na inanmayan açısından böyle bir durum söz konusu değildir. Allah'ın varlığını ispat girişiminde bulunan kişinin zihninin, bunu ortaya koyana kadar O'nun varlığından ve tüm kemâlâtla muttasıf olmasından soyutlanması gerekir. Müslümanlar, O'nun varlığına kemâl (yetkinlik) delili dışındaki delillerle inandığından, tüm kemâlâtı O'na izafe etmekte asla tereddüt etmezler. Dolayısıyla müslümanlara nisbetle gerekli şartlar bulunduğu için O'nun tüm kemâlâtı taşıdığını ortaya koyan önerme onlar için sahihtir. Ancak Allah'ın varlığını tanımayan bir kişi, O'nu kemâlâtı taşıyan varlık şeklinde bilmek istediğinde veya Allah'ın varlığını kabul eden bir kimse Vücûd-i ilâhiyye'yi reddeden bir kimseye O'nu kemâl deliliyle ispat etmek istediğinde, kendisine şöyle denilir: "Senin Allah'ın varlığını ispat hususunda dayandığın bu delilde ortaya koyduğun önermenin doğruluğu, senin ispatını hedeflediğin Zât'ın varlığına bağlıdır. Bu delilini doğrulatmak için senin iddiana müracaat etmen gerekir. Bu ise bâtıl olduğu (butlân) ulemâca kabul edilen "müsâdere ale'l-matlûb"tan başka bir şey değildir."[317]

Mustafa Sabri, ontolojik delil bağlamında Descartes hakkındaki kanaatlerini de paylaşır. Bunu yaparken Descartes'ı Kant'tan farklı

317 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 213-215. Descartes'ın varoluşsuz bir Tanrı'yı (en eksiksiz varlık) düşünmenin kendi gücü içerisinde olmadığını ve ilk ve en yüksek varlığı düşününce O'na tüm eksiksizliği (mükemmelliği) yüklemenin zorunlu olduğunu dile getiren ifadeleri için bk. *İlk Felsefe*, s. 179-180. Ontolojik delile yönelik itirazlar için bk. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 285-287; Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, s. 32-36. Ontolojik delile yönelik geleneksel tenkitler ve modern filozofların ortaya koyduğu eleştiriler hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bk. Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIII, 1978, 287-318. Mustafa Sabri'nin ontolojik delile yönelik itirazlarının Batı dünyasında çok fazla bilinmediğini belirten Ümit Dericioğlu, yaptığı bir çalışmada Elmalılı Hamdi Yazır ve Mustafa Sabri'nin bu konu hakkındaki düşüncelerini ortaya koymuştur, bk. Ümit Dericioğlu, "Ontological Argument Revisited by Two Ottoman Muslim Scholars", http://www.wakeup.org/anadolu/08/2/ontological.html (ziyaret: 26.5.2018).

bir konuma yerleştirmeye özellikle özen gösterir. Onun hakkında dile getirilen "şüphecilik anlayışına sahip" şeklindeki yakıştırmanın yanlışlığını ortaya koymaya çalışır ve Descartes'ın Allah'ın varlığını kabul eden inançlı bir kişi olduğunu dile getirir.

Mustafa Sabri'ye göre, Descartes'ın felsefesini "şüphecilik",[318] kendisini de şüphecilerden ve insanları Allah'ın varlığı konusunda şüpheye düşüren kişilerden biri olarak görmek doğru değildir. Aksine o, Allah'ı ilmin esas mebdei olarak görmüş ve O'na kesin bir şekilde inananların safında yer almıştır. Bu adamın imanı, hayranlık uyandıracak kadar büyüktür. Onun felsefesinde her şeyden, hatta din ve Allah'ın varlığından dahi şüphe duyma anlayışı olduğu söyleniyorsa da gerçek öyle değildir. Descartes, Allah'a tam anlamıyla inandığından dolayı âlemin varlığından Allah'ın varlığını idrâke yönelmeyip bunun aksi bir yol izlemiştir. O, sadece varlıkların değil, onların mâhiyetlerinin de Allah tarafından yaratıldığına inanmış ve bunu dile getirmiştir.[319]

Mustafa Sabri'nin kendisine bu düşünceleri atfettiği Descartes'a göre tüm bilimin gerçeklik ve açıklığı sadece Tanrı'nın bilgisine bağımlıdır. O'nu bilmeden başka bir şeyin bilgisine tam olarak ulaşmak mümkün olmaz. O'nu bildikten sonra fizikî doğa hakkında pek çok şeyin açık ve kesin bilgilerine ulaşılabilir. Descartes'a göre Tanrı'nın maddî olan her şeyi yarattığına kuşku duyulmaz.[320] Ona göre Allah, maddeyi hareket ve sükûnla birlikte yaratmıştır. Maddeyi yaratınca

318 Varlık ve olayların gerçekliği ve niteliğiyle ilgili bilgilerin her zaman kuşkulu olacağını ileri süren felsefî akımlar ile her türlü bilgiden şüphe edip onu eleştirmeyi ilke edinen felsefî tutumları ifade etmek için kullanılan bu terim için bk. Mustafa Çağrıcı, "Şüphecilik", *DİA*, XXXIX, 265-268. Kelâm âlimleri, bilgi problemi çerçevesinde kendilerinin ortaya koyduğu "eşyanın hakikati sabittir" şeklindeki kategorik önermeyle çelişen bu akımları "Sûfestâiyye" başlığı altında ele alıp çeşitli yönlerden eleştirmişlerdir. Geniş bilgi için bk. İbrahim Emiroğlu, "Sûfestâiyye", *DİA*, XXXVII, 468-469.

319 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 200-201. Mustafa Sabri, burada yaptığı yorumu daha önce de zikri geçen *Metâlib ve Mezâhib* adlı felsefe tarihi kitabından yaptığı bir alıntıya dayanarak ortaya koymaktadır, bk. Paul Janet-Gabriel Seailles, *a.g.e.*, s. 43. Mustafa Sabri'nin Descartes'a atfettiği, "Allah, yalnız varlıkları değil, mâhiyetleri de yaratmıştır" sözü de yine aynı eserden alınmıştır. Bunun için bk. *Metâlib ve Mezâhib*, s. 336. Mustafa Sabri, Descartes'ın bunu, mâhiyetlerin yaratılmamış olduğunu savunan filozofları reddetmek için kullandığını söyler, bk. *Mevkıfu'l-akl*, II, 201, 2 nr.lı dipnot.

320 Descartes, *İlk Felsefe*, s. 182-183.

onun birçok bölümünü harekete geçirmiş, onu yarattığında koyduğu yasaları aynı şekilde sürdürmektedir.[321]

Mustafa Sabri'nin düşüncesine göre Descartes'ın her şeyde şüphe duyan bir felsefeye sahip olduğu görüşü doğru olamaz. Onun Allah'a bu denli sağlam bir şekilde inandığını gösteren sözleri ortada iken kendisine böyle bir yakıştırma yapılamaz. O, kuşkucuların kalplerine yerleşmiş şüphe (şek) duvarını yıkmak için meseleye bu yönden yaklaşmıştır. Bu anlamda Descartes'ı Batı'da şüphe direklerini sarsıp yıkan ve şüpheyi felsefeden uzaklaştıran ilk kimse olarak görmek mümkündür. Onun, şüphecilerin kendisinden başka hiçbir şeye inanmadıkları şekke, "şüphe ediyorum, o halde idrâk ediyorum" daha sonra da "şüphe ediyorum, o halde varım" şeklindeki bir ifadeyle karşı koyması önemlidir. O, bu ifadesiyle şekkin de bir idrâk yolu olduğunu göstermiştir. "Mevcûd olmasaydım ne şüphem ne de varlığımın içinde mündemiç olan idrâkim olurdu" anlamını ortaya koyarak Descartes, şek (şüphe) hastalığının karşısına ilim temelini koymuş, hastalık olarak gördüğü şeyin (şek) içinden şifâsını bulup çıkarmış ve insanın idrâkinden hareketle ilk yakîn olarak kendi varlığını ispat etmiştir. Onun, "düşünüyorum o halde varım" sözü apaçık bir hakikattir. Descartes, birilerinin zannettiği gibi her şeyden şüphe duyan değil, aksine şüpheden dahi gerçek (hakikat) çıkaran bir kişidir.[322]

Mustafa Sabri'ye göre Descartes, Hıristiyanlığın etkisi altında bulunan Ortaçağ felsefesindeki iman-akıl düalizmini yok etmiştir. Aklın yakîn elde etmede şüphecilikten kurtulamayacağı ve irâdeye bağlı olan imanla desteklenmeye muhtaç olduğu düşüncesiyle o, imanı yakîn nazariyesinin yeni bir rüknü hâline getirmiştir. Bu yaklaşım aslında aklı desteklemekten ziyade onu zayıflatmaktır. Çünkü bu düşünce, aklı acizlikle itham etmekte ve imanın kuvvetini aklın kuvvetinden üstün görmektedir. Ortaçağ filozoflarını bu düşünceye çeken, onların akla zıt Hıristiyânî anlayışlarıdır. Ancak Descartes burada Hı-

321 Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 125. Descartes'ın bu konudaki görüşlerine daha ayrıntılı bir şekilde ulaşmak için bk. Rene Descartes, *The Principles of Philosophy*, trc. John Veitch, *A Discourse on Method, Meditations on the First Philosophy, the Principles of Philosophy* içinde, s. 199-211.

322 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 202-203. Descartes'ın "düşünüyorum o halde varım" şeklindeki ünlü sözü için bk. *Metot Üzerine Konuşma*, s. 33. Descartes'ın kuşkucu değil, kuşkuculuğu yöntemsel olarak alıp kullanan bir filozof olarak değerlendirilmesi konusunda ayrıca bk. Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 187.

ristiyanlığın, kendisinin yaptığı eleştirilere teslim olması için, aklın mertebesini düşürerek bu yolla bu görüşü bir anlamda onların gözünde süslemiştir. Ardından da imanı bir anlamda fırlatıp atarak iman-akıl ikiliğini ortadan kaldırmış, aklın hukukunu iade etmiş ve böylece şekten alınan bir silahı şek aleyhine kullanarak aklı şüphecilikten kurtarmıştır. Bu şekilde yeni bir devir başlamış, yakînde imanı asıl, aklı da ona tâbi kabul eden Ortaçağ anlayışı sona ermiştir. Tabiî bu durum Hıristiyanlığa bir darbe vurmuştur. Bazı Batı taklitçisi müslümanlar Descartes felsefesinin Hıristiyanlığa zarar verdiği gibi İslâm'a da zarar verdiğini zannetmişlerdir. Onlar, bu felsefeyi ve bu felsefenin İslâm dini karşısındaki konumunu doğru bir şekilde okuyup anlayamamışlardır. Hıristiyan dünyada Descartes ile başlayan akla hakkını verme anlayışı, İslâm'da çok daha öncesinde hayat bulmuştur. Dolayısıyla Descartes'ın ortaya koydukları, İslâm'a zarar verecek şeyler değildir.[323]

Mustafa Sabri'ye göre Descartes felsefesindeki şek, kör iman karşısında aklın konumunu güçlendirme adına kullanılmıştır. Akıl-iman ikiliğini ortadan kaldıran bir kişi olarak Descartes'ın aynı zamanda Allah'a inanıyor olması bir çelişki değildir. Zira o, imanın; hakikatlerin idrâki noktasında aklın temel dayanağı olmasını yakîne ulaşılması hususunda temel ölçüt alınmasını kabul etmemişse de mutlak mânada imanı bir köşeye atmamıştır. Onun felsefesinde akıl imana değil, iman akla tâbidir. Onun, "düşünüyorum, o halde varım" sözü, anlamını ve açıklığını hiçbir zaman kaybetmeyecek bir sözdür. Descartes, bu hususta bir yakîniyet sağlayınca, ardından aklın hakikati anlamak için bir inşâ faaliyetine girişmiş ve böylece Allah'ın varlığına kadar ulaşmayı gerçekleştirmiştir.[324]

Mustafa Sabri, Descartes'ın, her yerde değil, sadece burhân bulunmayan yerlerde şüpheci bir düşünceden hareket ettiği kanaatindedir. Ona göre Descartes'ın bu tavrının altında, aklın kendisinden daha önceleri zayi edilen hukukunu ona iade etme çabası ve her şeye şüpheyle yaklaşan kuşkucularla mücadele edebilmek adına onlara kendi düşünceleri üzerinden yaklaşma anlayışı yatmaktadır. Descartes, şekten başka bir yol bilmeyen şüphecilere kendi dilleriyle konuşmak

323 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 203-205. Mustafa Sabri'nin burada Ortaçağ felsefesi ile Descartes hakkında dile getirdiği kanaati, *Metâlib ve Mezâhib* kitabının yazarlarına dayanmaktadır. Bunun için krş. Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 39-40.

324 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 205. Buradaki ifadelerin benzerliği için krş. Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 41-43.

için bu yolu seçmiş olmalıdır. O, iddia edildiği üzere her şeyden şüphe içerisinde olan bir insan olsa, tenâkuz ve illiyet gibi temel ilkelerde de bir şüphe içerisinde bulunması (bu ilkeleri kabul etmemesi), bu yola girince de şüphecilerin içerisine düştüğü şekten kurtulamaması gerekir. Halbuki, "şüphe ediyorum o halde düşünüyorum, düşünüyorum o halde varım" gibi bir söz söyleyen bir insan olarak Descartes'ın, şüphecilerle aynı çizgide değerlendirilmesi söz konusu değildir.[325]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, Descartes'ın âlemin varlığını ispatlamadan önce Allah'ın varlığını ispat etmesi; bunun için de kendi nefsinin ve şuurunun varlığından hareket edip istidlalde bulunması ve âlemin varlığını Allah'ın varlığının doğruluğu üzerine bina etmesi, onun felsefesinin ayrıcalıklı yönlerini ortaya koymaktadır. Ona göre Descartes, felsefede yeni bir çığır açıp akla üstünlük vermiş ve bağımsızlığını ona iade etmiştir.[326]

Mustafa Sabri, şek felsefesini Yunan filozoflarından miras alan Hıristiyan Ortaçağ filozoflarının, aklı yakîne ulaştırma aracı olarak ortaya koymaktan aciz kalınca, onların irâde üzerine bina edilen (irâdî olan) imanı, yakînin bir rüknü olarak kabul etmeye mecbur kaldığını düşünmektedir. Onlar bunun sonucunda da şek üzerinde kalarak akıl-iman düalizmini kabul etme durumunda kalmışlardır. Descartes ise bu ikiliği ortadan kaldırmış ve aklı lâyık olduğu mertebeye yükseltmiş, böylece de onun ismi yeni bir felsefî anlayışın mimarı olarak ebedîleşmiştir.[327]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, "onun felsefesi, iradî ve imanî alandaki katiyyet ile aklî alandaki şek arasında bir yerde durmaktadır" şeklinde onun anlayışına dair ortaya atılan iddia kabul edilemez. Onun, "imanî hakikatler tabiatı icabı anlaşılmayan şeylerdir, imanın aklın sınırlarından, dolayısıyla da şekten uzak kalması zorunludur" şeklindeki sözlerinin, felsefî bir değeri yoktur. Zira imanî hakikatlerin anlaşılmaz olup akıldan uzak olması, imana zarar verir ve onu hakikat olmaktan uzaklaştırır. Onun "bu imanî hakikatlerin şek alanından uzak kalması için akıldan uzak olması zorunludur" şeklindeki sözleri,

325 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 207-208, 2 nr.lı dipnot. Mustafa Sabri, bu yorumları, yine *Metâlib ve Mezâhib* adlı eserden yaptığı alıntılara binâen yapmaktadır. Söz konusu alıntıların kaynağı için bk. *a.g.e., s.* 307-308.

326 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 209. Bu tavrıyla Descartes, düşünceyi diğer bir ifadeyle özneyi ön plana çıkaran ilk modernist filozof ve XVII. yüzyılın ilk akılcı düşünürü olarak kabul edilmiştir, bk. Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 192.

327 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, II, 96.

aklı âdeta şekkin kaynağı ve yakînin düşmanı gösterdiği için, akla bir ihanet ve Hıristiyanî aklı açığa çıkaran yanlış bir propoganda olarak değerlendirilmelidir. Bu söz, âlemin varlığını idrak etmeyi beklemeden nefsî varlığını idrâk eder etmez bu idrâkinden Allah'ın varlığına yönelik bir istidlalde bulunan filozof Descartes'ın değil, Hıristiyan Descartes'ın sözüdür. Bu istidlalde bulunan Descartes, "Allah'ın varlığına, aklına zıt düşerek mi yoksa aklıyla uyum içerisinde, ama akıldan ayrılmayan şekten kendini kurtaramayarak mı hüküm vermiştir?" şeklindeki soruya, tabiî ki olumsuz cevap verilmeli ve onun Allah'a gerçekten inandığı bilinmelidir.[328]

Mustafa Sabri'nin, yukarıda Descartes felsefesine ait bir fikir olarak aktardığı ve "kabul edilemez" şeklinde nitelediği düşünce Mısırlı fikir adamı Osman Emîn'e (ö. 1978) aittir. Bu düşünce ve yazarımızın Descartes'a atfettiği yukarıdaki söz, kendi ifadesine göre Osman Emîn'in *Dekart* adlı kitabında yer almaktadır.[329] Descartes, irâde ve zihnin (zekânın) insanı yanıltma hususundaki pozisyonlarına temas ederken şu görüşleri paylaşmıştır: Ne irâde ne de anlama gücü normalde insanın yanılgılarının kaynağı olabilir. Yanılgılar irâdenin zihnin alanından çok daha geniş bir alana yayılıp anlamadığı şeylerde karar verdiğinde ortaya çıkar. Zekânın bilgisinin her zaman irâdenin kararını öncelemesi gerekir. Özgürce karar verme yetisinin doğru bir şekilde kullanılmaması, yanılgının özünü oluşturur.[330] Öte yandan Descartes'a göre düşünce dünyamızı aşsa da Allah'ın vahiylerine inanmak gerekir. Tanrı, bize teslîs gibi zihnin doğal gücünü aşan hususlar hakkında bilgi verme lütfunda bulunursa, açıkça onu anlamasak da ona inanmakta zorluk çekmeyiz. Zira Tanrı'nın sonsuz gücüyle yapmış olduğu şeylerde düşüncenin gücünün ötesine taşan birçok şeylerin olması, hiç de tuhaf karşılanmamalıdır.[331] Yine Descartes'a göre Tanrı'nın vahiy yoluyla bildirdiği hususlar tüm diğer şeylerden

328 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 96-97.

329 Mustafa Sabri bu ifadelerin Osman Emîn'in *Dekart* adlı kitabının ikinci baskısının 105. sayfasında yer aldığını söyler. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, II, 94-95. Kitabın kendisine ulaşamadığımız için burada söz konusu kitabın tesbit edebildiğimiz künyesini veriyoruz: Osman Emîn, *Dekart*, Kahire: Matbaatü Lecnetü't-Telîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1946, 2. Basım. Anılan eserin müellifi Osman Emîn hakkında ise bk. Said Murad, "Osman Emîn", *DİA*, XXXIII, 464-465.

330 Descartes, *İlk Felsefe*, s. 173-174; a.mlf. *Felsefenin İlkeleri*, s. 72, 77. Descartes'ın zihin ve irâdenin yanılgı ile ilişkisi hakkında daha detaylı bilgi için bk. Descartes, *a.g.e.*, s. 171-176.

331 Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 65-66.

çok daha üst düzey bir doğruluğa sahiptir. Bir akıl kıvılcımı vahyin söylediğinin aksi bir yönde kanaat bildirmeye kalkarsa, kararımızı Tanrı'dan gelen bilgi doğrultusunda şekillendirmeliyiz.[332]

Osman Emîn, Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* adlı kitabının Arapça çevirisini yaparken onun bir önceki kaynakta aktardığımız görüşlerinin ilkini tercüme ettikten sonra bir dipnot düşmüş ve burada aslında Mustafa Sabri'nin yukarıdaki kanaati ile (bu görüşün Hristiyânî bir renk taşıdığı) örtüşen bir yorum yapmıştır. Osman Emîn'e göre, Descartes'ın her şeyin tabiat kanunları ile açıklanabileceği kanaatini dile getirdiği ilmî ve felsefî bir kitabında böylesi sırlı bir açıklama yapması, onun kilisenin sansürü ve gazabından duyduğu endişeyi ortaya koymaktadır.[333]

332 Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 99.

333 Rene Descartes, *Mebâdiü'l-Felsefe*, trc. ve thk. Osman Emîn, s. 68, 1 nr. lı dipnot.

2.4. Allah-İnsan Münasebeti

2.4.1. Kader Meselesine Genel Bakışı

Mustafa Sabri'nin üzerinde durduğu en önemli kelâmî meselelerden biri de kader meselesidir. O, bu bağlamda Allah'ın ve insanın irâdesi, tefvîz-cebir, hidâyet-dalâlet gibi konuları da ele almıştır. Onun bu hususta *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader* isimli müstakil bir çalışması vardır. Ayrıca o, *Mevkıfu'l-akl* eserinde de aynı konulara temas etmiş ve kendi dönemine kadar bu meseleyle ilgili olarak dile getirilen çeşitli görüş ve düşünceleri eleştiriye tabi tutarak kendi görüşünü ortaya koymuştur.

Mustafa Sabri'ye göre kader meselesi oldukça kapalı bir konudur. Bu yüzden insanlar, gerçek mânada kadere imanla örtüşmeyen görüşlere de yönelebilmişlerdir. Ona göre kaderin çok açık ve çözümü en kolay meselelerden biri olduğunu iddia edenler yanlış düşünmektedir. Mustafa Sabri'nin burada hedef aldığı zât, kader konusunda kendisinden farklı düşünceye sahip olan ve *el-Lüm'a* adlı eser üzerine yazdığı talikât ile hem kendisi (Mustafa Sabri) hem de bu konuyla ilgili eserini (*Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*) isim zikretmeden eleştiren Zâhid el-Kevserî'dir (ö: 1371/1952).[334] Mustafa Sabri'ye göre kader meselesi, din ve ilim dünyasının en çok zorlandığı konuların başında

334 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 36-37. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Zâhid Kevserî", *DİA*, XLIV, 79. Zâhid el-Kevserî'nin meseleyi en açık meselelerden biri olarak gördüğü ve Mustafa Sabri'nin (kendisi meseleyi en muğlak meselelerden biri olarak gören bir ifade kullandığı için aynı ifadeyi kullanarak) kendisinin hedef alındığını düşündüğü Kevserî'nin bu yöndeki ifadesi için bk. İbrâhim b. Mustafa el-Halebî Mezârî, *el-Lüm'a fi tahkîki mebâhisi'l-vücûd ve'l-hudûs ve'l-kader ve efâli'l-ibâd*, s. 67, 1 nr.lı dipnot.

gelir. Hatta ona göre, "bu meseleyi halletmenin mümkün olmadığını itiraf etmek, meselenin en güzel hal yoludur" denilse abartı olmaz. Bu tür zor meselelerden biri de vahdet-i vücûd konusudur. Ancak Mustafa Sabri, kader meselesindeki muhtemel bir hatanın, vahdet-i vûcûd konusunda düşülecek hatadan ehven olduğu kanaatindedir.[335] Kader konusu bu hususu araştıranların en çok zorlandığı, öte yandan kadın meselesinden sonra müslümanların en çok eleştirildiği meselelerden biridir. Bu yüzden pek çok kişi, bu töhmeti İslâm'dan uzaklaştırmak maksadıyla kader inancını inkar edercesine tevillere başvurmak veya Mu'tezilî anlayışa meyletmek sûretiyle bu meseleden kolayca kurtulma yoluna gitmiştir. Ancak gerçeğe, aklî-naklî delillere ve vâkıaya uygun düştüğü için kader meselesinin inkarına imkân yoktur.[336]

Mustafa Sabri, kader meselesiyle ilgili olarak, insanların Allah'ın yapmalarını dilediği şeyleri kendi irâde ve ihtiyârlarıyla yaptıklarını ve ondan kaçamadıklarını ispatlamaya çalışacağını belirterek daha meselenin başında kendi bakış açısını ortaya koyar. Ona göre dilediklerini yapmaları açısından insanlar "muhtâr"; ancak Allah'ın seçmelerini dilediği şeyi tercih etmekten başka seçenekleri olmadığından "mecbûr" veya en azından "âdeta mecbûr" konumundadır. Ona göre kendisi, bazı kelâmcıların dile getirip bazı muhakkık âlimlerin de tercih ettiği "tefvîz de cebir de yoktur, ikisi arasında bir şey vardır" gibi bir düşünce ileri sürmemektedir. Aksine o, hem cebir hem tefvîzin beraberce bulunduğunu savunmaktadır. Onun anlayışına göre cebir, mecbûrun irâdesiyle çatışmaması açısından normal cebirden; tefvîz ise, yönlendirilen insanın kendisini yönlendiren Allah'ın istediği şeyden başkasını seçme durumu olmaması itibariyle normal tefvîzden ayrılmaktadır. Buna göre insan dilediğini yapar; ancak o, Allah'ın kendisiyle ilgili dilemesini murad ettiği şeyden başkasını dileyemez. Bu durumda da insan, hem Allah'ın hem de kendisinin dilediği şeyi yapmış olur. Buna göre tefvîz vardır, çünkü o dilediğini yapmıştır. Öte yandan cebir veya cebre benzer bir durum da vardır, çünkü o Allah'ın dilediği dışında bir şey yapmamıştır. Hem cebir hem tefvîzin ya da hem tesyîr (zorunlu tutma) hem de tahyîrin bir arada bulunması, Allah'ın şânına mahsûs kudretinin bir nişânesidir. İnsan her ne kadar fiillerinde mecbûr sayılırsa da; o, bir iş yaptığında mazereti olmayan bir mecbûr konumundadır. Mustafa Sabri'nin hem mecbûriyet hem

335 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 356.
336 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 22.

de mazûr olmama gibi iki esası cem'eden bu anlayışında temel dayanak noktası, "Allah dileseydi, elbet hepinizi tek bir ümmet yapardı. Ancak O, dilediğine dalâlet dilediğine hidâyet buyurur ve muhakkak hepiniz bütün yaptıklarınızdan sorumlu olacaksınız" (en-Nahl 16/93) meâlindeki âyettir. Mustafa Sabri'ye göre bu âyetin özeti, kader konusunda kendisini tatmin eden görüşün temelini oluşturmaktadır. Ona göre bu iki esastan birini ihmâl eden herkes bu tatminkar görüşten uzaklaşmış durumdadır.[337]

Zâhid Kevserî, Mustafa Sabri'nin bu görüşüne karşı çıkar. Kevserî'ye göre burada cebir ve tefvîz bilinen anlamlarından çıkartılmış, bu kelimeler için yepyeni bir mâna ihdâs edilmiş, iki zıt şey aynı anda bir araya getirilmiş ve Ebû Hanîfe ve Teftazânî gibi değerli âlimlerin görüşleri reddedilmiştir.[338] Mustafa Sabri'nin kader hakkındaki görüşlerini inceleyen H. Sabri Erdem, bu konuyla ilgili makalesinde Mustafa Sabri'nin yukarıda nakledilen âyete kendi bağlamından koparark mâna verdiğini ve buradan da kendi görüşü doğrultusunda bir sonuç çıkarttığını ileri sürer. Bu yazara göre, diğer âyetler de göz önüne alındığında Allah'ın meşîetinin, insanın kendi hidâyetini istemesi şeklinde de tecellî etmesi mümkündür. Ancak Erdem, bu yorumu Mustafa Sabri'nin ele aldığı âyetin kendisinden değil, konuyla ilgili diğer âyetleri ölçü alarak yapmaktadır. Mustafa Sabri ise doğrudan Nahl sûresinin 93. âyetinden hareketle kendi düşüncesi doğrultusunda bir sonuç ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Mustafa Sabri'nin bu âyetten anladığı mânayı kendi kanaatinin bir delili olarak ortaya koymasından daha doğal bir şey yoktur.[339]

2.4.2. Kader Konusunda Mezheplerin Anlayışlarına Bakışı

Burada Mustafa Sabri'nin mezhepler hakkındaki kanaati, değerlendirmeleri, eleştirileri ve mezheplerin savunduğu kimi görüşlere verdiği cevaplar, onun kader konusundaki yaklaşımını ve o mezheplerden ayrıldığı hususları göstereceği için böyle bir başlığın açılması

337 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, *s.* 47; a.mlf., *Mevkıfu'l-akl*, III, 35-36.

338 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İstibsâr fi't-tahaddüs ani'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, s. 9.

339 H. Sabri Erdem'in bu yorumu için bk. "Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri'de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLVI/2, 2005, s. 46.

uygun görülmüştür. Onun meseleye dair görüşlerine geçmeden önce özellikle bu konuyla yakın ilişkisi olduğu için kader meselesinde fikir değiştirmesinin muhtemel sebebi üzerinde de kısaca durulacaktır.

Mustafa Sabri'nin kaderle ilgili görüşünü oluştururken bunda yaşamış olduğu sıkıntıların çok büyük etkisi olduğunu savunanlar çıkmıştır. Bunların başında, Mustafa Sabri Osmanlı Şeyhülislâmı iken kendisinin ders vekili olan Muhammed Zahid el-Kevserî vardır. Kevserî, Mustafa Sabri'nin kader konusunda cebre kayan görüşünün temelinde özellikle Cumhuriyet Türkiyesi'nin kuruluşu sonrası çıktığı gurbet hayatının ve burada karşılaştığı çeşitli sıkıntıların yattığını iddia eder. Kendisi Mustafa Sabri'yi kaderle ilgili görüşünden döndürmek için çabaladığını, ancak onu ikna edemediğini belirtir. Kevserî, Mustafa Sabri'nin yüzüne karşı, kendisinin kaderle ilgili görüşünde cebre kaymasına yaşadığı birtakım siyasi başarısızlıkların etkili olabileceğini söylemiş, Mustafa Sabri ona, "Asla! Ben cebre delâlet eden delillere muttali oldum" cevabını vermiş, ancak buna rağmen Kevserî bu kanaatini muhafaza etmiştir.[340] Zâhid Kevserî ile Mustafa Sabri'nin kader konusuna yaklaşımını inceleyen Ömer Aydın da Zâhid Kevserî'nin bu yaklaşımına katılmakta ve Cebriyye'nin doğuşundaki ortam ile Mustafa Sabri'nin yaşadığı hayat arasında bir tür benzerlik kurmaktadır.[341] Yine aynı konu üzerinde fikir beyan eden Recep Alpyağıl ise, Mustafa Sabri'nin kaderle ilgili görüşünde Mâtürîdî anlayıştan dönmesinin, tamamen yaşadığı çalkantılı hayata bağlanılmasına karşı çıkmakta ve bu konuda benzer zorlukları yaşayan Kevserî'nin özgürlük fikrini savunabilmesini, onunla ilgili bu kanaatinin delili olarak ortaya koymaktadır.[342] Bizim de kanaatimiz Mustafa Sabri'nin kaderle ilgili görüşünü, ulaştığı aklî ve naklî deliller ışığında oluşturduğu yönündedir. Her ne kadar o, Eş'ariyye mezhebiyle aynı sonuca, yani cebir düşüncesine ulaşmış olsa da, bu sonuca farklı bir yoldan giderek ulaşmıştır. Ancak bu, onun yaşadıklarından hiçbir şekilde etkilenmediği anlamına gelmez.

340 Zâhid el-Kevserî, *el-İstibsâr*, s. 3-4.

341 Ömer Aydın, "Mehmed Zahid Kevseri ile Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Konusundaki Tartışması", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce*, Düzce: Düzce Belediye Başkanlığı, 2007, s. 640, 647.

342 Recep Alpyağıl, "Zâhid Kevseri-Mustafa Sabri Efendi "Karşılaşması"sının Anlam ve Önemi", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce*, Düzce: Düzce Belediye Başkanlığı, 2007, s. 711.

Mustafa Sabri, hem kader konusunu incelediği yukarıda ismi geçen *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader* adlı eserinde hem de bu meseleye temas ettiği *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinde, mezheplerin kimi görüşleri arasında birtakım mukayeseler yapmış, bir mezhebin ilgili görüşünü doğrudan ortaya koymuş, anlayışına uyması halinde o görüşü desteklemiş, uymadığında ise o görüşün yanlışlığını, kendi düşüncesinin doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır. Ana hatlarıyla Eş'arî anlayışa bağlı olan Mustafa Sabri, genelde hedefine Mâtürîdiyye mezhebini almış, Eş'ariyye'den farklı düşündüğü hususları dile getirmekten de kaçınmamıştır. Buna göre kader konusunda onun tamamen Eş'ariyye anlayışına bağlı olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Örneğin daha sonra değinileceği üzere, kulun irâdesinin Allah'ın irâdesine bağlı olduğu meselesinde o, hem Eş'ariyye hem de Mâtürîdiyye'den farklı olarak "insanın sebepsiz bir tercihte bulunamayacağı" kanaatini dile getirmektedir. Allah'ın, insanın irâdesinde bir etkinliği olmadığı farz edilse bile, ona göre Allah, en azından bu sebepler aracılığıyla insan irâdesi üzerinde hâkimiyet kurmaktadır. Halbuki Eş'ariyye'ye göre insanın sebepsiz tercihte bulunması mümkündür. Görüldüğü üzere Mustafa Sabri, Eş'ariyye'ye muhalif bu tarz bazı aykırı görüşler serdetmiştir, ancak buna rağmen onun, Eş'ariyye'den tamamen bağımsız bir düşünceye sahip olduğunu savunmak doğru değildir.

Mustafa Sabri'nin mezheplerin bu konudaki yaklaşımlarına karşı geliştirdiği bakış tarzına gelecek olursak, ona göre Allah'ın, kullarının fiilleri hakkında iki türlü meşîeti vardır. Bunlardan biri, O'nun, kullarını seçmeye istidâtlı yani meşîet sahibi kullar olarak yaratmasına taalluk eden meşîetidir ki buna, "tefvîz meşîeti" denilir. O'nun diğer meşîeti ise "Allah dilediğini saptırır dilediğini hidâyete erdirir" (İbrâhîm 14/4) âyetinde söz konusu edilen "tahyîr meşîeti"dir. Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın bu şekilde iki meşîetinin bulunması şu anlama gelir: Allah, kullarının fiillerinin kendi meşîetlerine bağlı olmasını dilemiş, kullar da yaptıklarını kendi dilediklerine göre yaptıklarından dolayı fiillerinde özgür olmuşlardır. Öte yandan kullarının meşîetinin kendi meşîetine bağlı olmasını dileyen Allah, kullarının meşîetine tesir etme yoluyla onların fiillerinde etkin olmuş, böylece onlar fiillerinde muhtâr, meşîetlerinde ise mecbûr olmuşlardır. Nitekim cebr-i mütevassıtın oluşumu bu şekildedir. Fiilini kendi seçimine göre yapmış olduğundan hareketle Eş'arîler, kulun bizatihi mecbûr

olmadığını savunarak, Cebriyye'den[343] ayrılmışlardır. Bu fiillerin Allah tarafından yaratılması konusunda ise Eş'arîler, diğer Ehl-i Sünnet mezhepleriyle aynı düşünceyi savunmuşlar, ancak kendileri bu fiillerin seçimi (ihtiyâr) hususunda, ihtiyârın da yaratılmış olduğunu savunurlarken, Mâtürîdîler, insan ihtiyârının yaratılmadığını ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdîler, yaratmanın mevcûdâta taalluk ettiğini, (cüzî) ihtiyârın ise bir mevcûdiyetinin olmadığını savunmuşlardır. Mustafa Sabri'ye göre ise, irâdeden farklı olmayan ihtiyârı, mevcûdâttan çıkarmak mümkün değildir. Bu konuda Mâtürîdîler, cüzî irâdenin müstakil bir varlığı olmadığı teziyle onu mevcûdâttan çıkartmışlar, dış dünyada mevcûd olanın insanın belirli bir yöne taalluk eden cüzî irâdesi olduğunu savunmuşlardır. Ancak Mustafa Sabri'ye göre mâdemki küllî, cüziyyâtı sayesinde dış dünyada varlık kazanmakta, küllî irâde de cüzî irâde sayesinde varlığa çıkmaktadır, o halde cüzî irâdeyi kalbin fiili olarak görmek, böylece de onu insanın fiilleri gibi mahlûk olarak değerlendirmek mümkündür.[344]

Mustafa Sabri, Mâtürîdîler'den farklı olarak insanın ihtiyârının da tıpkı fiilleri gibi mahlûk olduğu, insanın fiillerinde sebepsiz tercihin caiz olmadığı kanaatindedir. Ona göre "vasıtalı cebir görüşü" ya Eş'arîler'in savunduğu gibi ihtiyârın mahlûk olmasıyla veya (kendisinin savunduğu gibi) o ihtiyâra vücûb derecesinde etki eden bir "sebep" aracılığıyla gerçekleşir. Bu son durumda bir ikrah[345] olduğu ve bunun kişinin (mükrehin) irâdesiyle çatıştığı ileri sürülemez. Zira Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, insanlar dilediklerini yapmakta, ancak onlar Allah'ın dilemelerini istediği şeyden başkasını dileyememektedir. Mustafa Sabri'nin bu konudaki delili, "Allah dilemedikçe sizler dileyemezsiniz" (el-İnsân 76/30) meâlindeki âyettir.[346]

343 İslâm düşünce tarihinde insanlara ait ihtiyârî fiilerin ilâhî irâde ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adı olan "Cebriyye" anlayışı için bk. İrfan Abdülhamîd, "Cebriyye", *DİA*, VII, 205-208.

344 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 41-42. Bir davranışı seçip gerçekleştirme gücü anlamında kullanılan irâde ve onun kelâm literatüründe daha çok kullanılan karşılığı olan ihtiyâr kavramları ve bu kavramların itikâdî mezhepler tarafından algılanışı konusunda bk. Mustafa Çağrıcı-Hayati Hökelekli, "İrade", *DİA*, XXII, 380-384.

345 Cebir ve tehdit yoluyla kişiyi râzı olmadığı bir işi yapmaya, rıza göstermeyeceği bir söz veya davranışa zorlama anlamına gelen bu terim hakkında geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "İkrah", *DİA*, XXII, 30-37; krş. için ayrıca bk. H. Yunus Apaydın, "İhtiyar", *DİA*, XXI, 575-576.

346 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 42.

Mustafa Sabri'ye göre kader meselesinin, "insanın irâde ve ihtiyârı yoktur, o âdeta duvar gibidir" şeklinde basit tarzda halledilebilecek bir formülü yoktur. Bu mesele bir kısım Mu'tezile ve Mâtürîdiyye ulemâsı ile İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085), "Kul bir işi yapmakta da, terk etmekte de özgürdür. Ne kendisi ne de ihtiyârı Allah'ın tesiri altındadır. Sadece Allah'ın kudreti onun irâdesinin üzerindedir. İhtiyâr, Allah'ın kendisini insan olarak yaratması haysiyetiyle ona vermiş olduğu bir ihsandır" şeklindeki düşünceleri üzerinden de kolayca halledilemez. Böyle bir düşünce tarzında kadere inanmanın bir önemi yoktur. Zira bu düşüncede, ister Allah'ın isterse kendisinin yaratmasıyla olsun fiilin, insanın kudret ve irâdesiyle birbiri ardına gerçekleştiğine iman vardır, ancak kadere iman yoktur. Bu inançtan sonra, "hayır da şer de Allah'tandır" demek bir anlam ifade etmez. Çünkü bu düşüncede hayır da şer de insanın kendisinden gelmektedir. Gerçek anlamda kadere, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak için; Allah'ın hem irâde ve ihtiyâr sahibi insanı yaratmaya taalluk eden meşîetini, hem de insanın hayır ve şer olarak yaptığı fiille Allah'ın meşîetinin birleşmesini kabul etmek gerekir.[347]

Mustafa Sabri, kulların fiilleri hakkında cebir ve tefvîz[348] olmak üzere iki ana yaklaşım bulunduğunu belirtir. Ona göre bu konuda tefvîz görüşüyle meşhur olan Mu'tezile, sebepsiz tercihin caiz olmadığını ve Allah'ın insanların kalplerinde yarattığı sebebin etkinliğini kabul ederek, cebre de en azından bir kapı aralamıştır. Hâriçte gerçekleşen tek irâdenin insanın cüzî irâdesi olduğunu, insanın fiillerinin irâdesine uygun olarak Allah tarafından yaratıldığını ve fâil-i muhtâr olan insanın bir sebep olmaksızın tercih ortaya koyabileceğini ifade eden Mâtürîdiyye ise, Allah'ın insanların kalplerine "sebep" yoluyla otorite kurmasını kabul etmediği için, gerçek bir tefvîz mezhebidir. Bu anlamda da Mu'tezile'ye nisbetle cebre daha uzak bir mezheptir. Mâtürîdiyye mezhebinin kader hakkındaki görüşleri, Mu'tezile mez-

347 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 44-45. Mezheplerin insan fiili ve kader meselesindeki farklı bakış açıları için bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA*, XIII, 59-64; Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *DİA*, XXIV, 58-63; Mustafa Çağrıcı-Hayati Hökelekli, "İrade", *DİA*, XXII, 380-384. Mustafa Sabri'nin Cüveynî'nin kader hakkındaki görüşlerine yönelttiği eleştiriler kitabımızın ileriki sayfalarında müstakil olarak değerlendirilecektir.

348 Sözlükte "kişinin kendine has tasarruf ve idare hakkını başkasına vermesi" anlamına gelen tefvîz kelimesi, "irâdî fiillerin gerçekleştirilmesinin Allah tarafından tamamen insanlara havale edilmesi" şeklinde bir anlam kazanarak terimleşmiştir, bk. B. Topaloğlu-İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 308.

hebinin bu konudaki görüşlerinden daha uç noktadadır. Kadere iman denilirken Mâtürîdiyye mezhebinde bu kader, cüzî irâdesinde müstakil olan insanın ihtiyârına tâbi olan kader olmaktadır.[349] Bu konuda Mustafa Sabri'nin Mâtürîdî mezhebine yönelik ağır eleştirilerinin altında Muhammed Abduh'un Eş'arîliği müslümanların geri kalmasına zemin hazırlayan bir mezhep olarak görüp Mâtürîdîliğe daha yakın durmasının da payı büyüktür.[350]

Mustafa Sabri'ye göre insanın ihtiyârî fiilleri konusunda başlıca üç görüş vardır: Birincisi sadece Allah'ın kudretinin olup, insanın bir kudreti olmadığını savunan Cebriyye, ikincisi bu fiillerin insana ait kudretle gerçekleştiğini savunan Mu'tezile, üçüncüsü ise insanın kudreti olduğunu, ancak fiillerde kudretinin etkisinin olmayıp fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, kulun fiille alâkasının sadece o fiilin mahalli olmasından ve kendisinin etkisiz kudretiyle Allah'ın kudretinin bir arada bulunmasından ibaret olduğunu savunan Eş'ariyyedir.[351]

Mustafa Sabri, Mu'tezile'nin kader hakkındaki görüşünü kabul etmediği gibi, aynı fikri savunduğunu söylediği Şiâ'nın da bu konudaki görüşlerini ve bu hususta Hz. Ali'den "Allah, insanlara seçme fırsatı vererek emir ve nehiyde bulunmuştur. O, zorlayıcı olarak itaat edilen, kendisine isyân edilerek mağlup edilen bir varlık değildir" şeklinde bir aktarımda bulunarak buradan kendi "tefvîz" anlayışlarına dönük bir istidlale kalkışmalarını doğru bulmaz. Ona göre bu sözün Hz. Ali'ye nisbeti doğru ise bu söz, "mutlak tefvîz" düşüncesini değil, "ne cebir ne tefvîz" görüşünü ispat etmeye daha uygundur.[352]

Bu mezheplerin konuyla ilgili olarak ortaya koydukları delilleri zikreden Mustafa Sabri, meseleye Eş'ariyye mezhebinin zaviyesinden bakmaktadır. Bu konuda kendisine yönelik olarak ileri sürülen, "Mustafa Sabri'nin görüşleri Cebriyye'den farklı değil" şeklindeki iddiayı ise Eş'ariyye'nin Cebriyye'den farklı olduğu hususlara temas ederek cevaplandırır. Ona göre Cebriyye, insana hiçbir kudret, irâde ve hatta fiil hakkı tanımazken; Eş'ariyye insanın kudretini kabul et-

349 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 51. Mâtürîdiyye'nin kader anlayışı için bk. M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, s. 275-322; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 170-171.

350 Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, s. 263, 45 nr.lı dipnot.

351 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 48; Eş'ariyye'nin kader anlayışı için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, XI, 451.

352 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer*, s. 167-168. Hz. Ali'nin bu sözü için bk. Muhammed Abduh, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, IV, 17.

mekte, ancak Allah'ın kudreti yanında onun hiçbir tesirinin olmadığını ileri sürmektedir. Yine onlar, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve o insanların, fiillerini yöneten bir irâdeye sahip olduğunu kabul etmektedir. Eş'ariyye'de insan, fiillerinde muhtâr kabul edilmekte, onun fiillerine "ihtiyârî fiiller" denilmekte, kendisindeki bu irâde ve ihtiyârın insan kaynaklı olmayıp, Allah tarafından yaratıldığı düşünülmektedir. Bu yüzden bu mezhepte insanın, fiillerinde muhtâr, ihtiyârında ise mecbûr olduğu kabul edilir. Eş'ariyye'de insanın fiilleri, onun ihtiyârına bağlı olduğundan bu fiillerin "ihtiyârî fiil" olarak nitelendirilmesi mümkündür. Diğer yandan Eş'ariyye'ye göre fiiller, dayandıkları zorunlu ihtiyâr dolayısıyla zorunlu olduklarından bir cebir oluşmakta, buna da "mütevassıt" yani "vasıtalı cebir" denilmektedir. Bu cebir, orta veya eksik dereceli bir cebir anlamında değildir; karşımızda tam, ancak vasıtalı cebir vardır. Ancak bu ifadeden "Eş'ariyye'nin bir cebir mezhebi olduğu" şeklinde bir anlam çıkmaz.[353]

Bu noktada Mustafa Sabri kendi savunduğu cebir anlayışına da temas eder ve onun birini taklîden ortaya konulmuş bir düşünce olmadığını söyler. Bu cebre "cebr-i mütevassıt" denilirken bundan, Cebriyye mezhebindeki kadar değil, "daha orta noktadaki bir cebir" gibi bir anlam kastedilmez. Zâten kuvvet ve tesir açısından bu iki mezhebin cebir anlayışı arasında bir fark yoktur. Hatta Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, kendisinin savunduğu cebir anlayışı, kuvvet açısından sapkın mezhepteki cebir anlayışından daha etkili bir cebirdir. Öte yandan aslında bu iki cebir anlayışında bir zorlama da yoktur. Zira ortada mecbûr olanın irâdesiyle çatışan bir durum bulunmamaktadır. Cebriyye mezhebi, zâten insanın irâde ve ihtiyârını kabul etmediğinden ortada çatışacak bir şey yoktur. Mustafa Sabri'ye göre, kendisinin savunduğu cebir anlayışında ise, Allah'ın kendisi için dilediği ve seçtiği şeyi yapsa da insan, yaptığını kendi irâde ve ihtiyârıyla yaptığı için onda da bir zorlama söz konusu değildir. İnsan âdeta cebir olmadan mecbûr poziyonundadır. Bunun temelinde, mülkünde sadece kendi dilediği olan Allah'ın yüce kudrete sahip bulunduğu anlayışı yatmaktadır. Buna göre kulun gönül rızasıyla yaptığı ya da terk ettiği şeydeki muradı Allah'ın muradıyla birleşmektedir. Aksi halde, ne fiil ne de terk gerçekleşir. Burada kulun irâde ve ihtiyârı nefyedilmemekte, sadece Allah'ın bu irâde ve ihtiyârı, bir cebirle değil, kendi irâdesine rağbet ettirme yoluyla o kulu kendi ihtiyârına çekme anlayışı savunulmak-

353 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 55-56.

tadır. Böylece musannifimiz, kendisinin, "insanı duvar mesâbesine koyuyorlar" şeklindeki bir suçlamanın muhatabı olmayacağını da belirtmiş olmaktadır.[354]

Mustafa Sabri'ye göre Mâtürîdiyye, Eş'ariyye'den farklı olarak cüzî irâdenin mahlûk olmadığı ve insanların durumlarının kendi ellerinde olduğu kanaatindedir. Eş'ariyye'de irâde, onun taalluku ve müteallakı (yönelinen şey) yani fiil veya terk, tamamen Allah'tan iken; Mâtürîdiyye'de ise kullar bu üç unsurdan biri olan taalluk (irâdenin yönelmesine) unsuruna mâlik bulunmaktadır.[355]

Mustafa Sabri bu konuda insanın fiillerinde yaratıcı olması itibariyle Allah'ın, o fiilleri itaat veya günah yönünde gerçekleştirme (yani fiilin vasfını tayin etme) itibariyle kulların kudretinin etkin olduğunu savunan Ebû Bekir el-Bâkıllânî'yi de eleştirir. Zira Mustafa Sabri'ye göre bir etkin gücün, fiilin vasfında etkili olup da o fiilin aslına dönük bir etkinliğinin olmaması mâkul değildir. Bâkıllânî'nin kulun, fiilinin sıfatına dönük etkinliğinden kasdı muhtemelen, o kulun irâde-i cüziyyesinin etkinliği olmalıdır. Bu durumda kendisi Eş'arî olmasına rağmen onun bu konudaki görüşünün Mâtürîdiyye mezhebiyle anılması yanlış olmaz.[356] Nitekim Bâkıllânî'nin kader hakkındaki görüşlerini inceleyen Şerafeddin Gölcük de, onun kesb konusunda Mâtürîdî düşünceyle paralel bir düşünce geliştirdiğini söylemektedir.[357] Mustafa Sabri'nin Bâkıllânî dışında kulların fiillerinin oluşumu meselesinde görüşünü eleştirdiği zevâttan biri de Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mesûd'dur.[358] Öte yandan Mustafa Sabri, kulların fiilleri meselesinde kaderin varlığını savunan tüm mezheb ve ulemâsını dalâlet ve küfre nisbet eden *İlmu'l-kazâ ve'l-kader ev sırru taahhuri'l-muslimîn* adlı risâlenin sahibini de bu görüşü ve bu eserindeki diğer bir takım görüşleri nedeniyle ağır bir şekilde eleştirmektedir.[359]

Mustafa Sabri'ye göre kader meselesinde mezhepler arasında kabule en lâyık, doğruya en yakın görüş Eş'ariyye mezhebinin görüşüdür. Eş'ariyye'nin cebre kayması veya bu mezhebin savunduğu

354 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 51-52.

355 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 56-57.

356 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 68-69. Bâkıllânî'nin kulun kesbi hususundaki görüşleri için bk. *Kitâbü't-Temhîd*, s. 286-287, 306-307.

357 Şerafeddin Gölcük, *Bâkıllânî ve İnsanın Filleri*, s. 197-198.

358 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, *s.* 65. Sadrüşşerîa'nın eleştirilen görüşü için bk. *et-Tavzîh* (*Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh* içinde), I, 330.

359 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 13-20.

kesb[360] anlayışının kolay anlaşılmaması onu bu pâyeden uzaklaştırmadığı gibi, Mâtürîdiyye mezhebinin daha kolay anlaşılır olması da, onu daha tercihe şayan yapmaz. Nitekim kader meselesi de kapalı ve Allah'ın bir sırrı olduğu için, burada onun anlaşılması adına yapılan zor ve kapalı açıklamalar meselenin izahı adına en uygun yolu oluşturmaktadır. Bu konuda hangi mezhep en kolay yolu gösteriyorsa, bilinmelidir ki o mezhep gerçeğe o oranda uzaktır.[361] Mustafa Sabri'ye göre kader meselesinde "fiillerin iradesini kullara nisbet edip sonra da kulların bu fiilleri dileyip seçmeleri, hemen onları Allah'ın yaratması ve O'nun o kulları irâde sıfatıyla muttasıf yaratması dışında onların irâdelerine hiçbir şekilde karışmadan onların fiillerini gerçekleştirmesi" şeklindeki Mâtürîdî anlayış üzerinden çözüm sunmak mümkün değildir. Yine "kullardan kudret ve ihtiyârı selbedip hepsini Allah'a döndürme" şeklindeki cebrî görüşle ve konu için basit çözüm yolları geliştiren Mu'tezilî düşünceyle de meselenin kolayca halledilmesi zor gözükmektedir. Bu yüzden bu mezheplerden farklı olarak "kullardan kudret, irâde ve ihtiyârı selbetmeden her şeyi Allah'a döndürme" şeklinde çözüm üreten görüş, bu konuda tercihe en lâyık görüştür. Mustafa Sabri'ye göre Eş'ariyye mezhebinin kader görüşünü reddedip Mâtürîdiyye mezhebinin kader anlayışını savunan İsmail Gelenbevî de kendi mezhebinin açık ve kolay anlaşılır olmasından etkilenmiştir.[362]

Mustafa Sabri'ye göre, Mâtürîdiyye'nin görüşlerinden hareketle pek çok ulemâ kesb konusunu cüzî irâde olarak algılamış; kesbi ise, kasd ve küllî irâdenin fiile yönelmesi anlamında kullanmışlardır. Onlar, bu cüzî irâdeyi ne mevcûd ne de ma'dûm, ikisi arasında mütevassıt bir hâl ya da itibârî bir durum olarak değerlendirmişler, bu şekilde de insanlardan yaratma (halk) tarzında bir şeyin sudûr etmeyeceği kanaatine ulaşmışlardır. Zira onlara göre yaratma, mevcûda taalluk ederken, ortada tam anlamıyla bir mevcûd yoktur. Mustafa Sabri'ye göre ise mevcûd olmadığı gerekçesiyle cüzî irâdeyi mahlûk kabul et-

360 "İhtiyârî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eden" bir terim olarak kesb ile mezheplerin bu konudaki farklı yaklaşımları için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *DİA*, XXV, 304-306.

361 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 58. Ahmet Akbulut, kader meselesiyle ilgili yazdığı bir makalesinde, Mustafa Sabri'nin kader meselesini "ilâhî bir sır" şeklinde değerlendirmesine katılmadığını ifade eder, bk. Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIII, 1992, s. 129.

362 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 97-98.

memek, fâsidi fâsid üzerine binâ etmek gibi bir şeydir. Küllî irâdeyi mevcûd ve mahlûk kabul edip, cüzî irâdeyi mevcûd kabul etmemek, "küllî" ve "cüzî" ile ilgili yanlış anlayıştan doğmaktadır. Onların muhayyilesinde, cüzî, küllîden daha az öneme sahiptir. Bu hatalı bir bakış açısıdır. Zira durum tam tersinedir ve cüzî mevcûd iken, küllî mevcûd değildir. Külliyyâtın hâriçte bir varlığı yoktur. Onun varlığı cüziyyâtın varlığı iledir. Yani mevcûd olan külliyyât değil, onun ferdleri yani cüzleridir. Örneğin insanın varlığı, dış dünyada Zeyd ve Amr gibi fertler üzerinden ortaya konulur. Küllî ve cüzî irâde de bu bakış açısında değerlendirilmelidir. Buna göre küllî, fiil ve terk şeklinde iki taraftan herhangi birine taalluk edebilirse de, varlık sahasına iki taraftan birini (fiil ya da terki) tayin sûretiyle ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu şey de cüzî irâdedir. Buna göre bu iki taraftan birinin somut şekilde ortaya çıkışı cüzîde gerçekleşir. Bu noktada (somut olarak ortaya çıktığından) cüzî, küllîden eksik değil fazladır. Bu açıdan da, "küllî mevcûd ve mahlûktur, cüzî ise mevcûd değildir" şeklinde şöhret bulan yaklaşım doğru değildir, gerçek bunun tam tersinedir. Mevcûd olan cüziyyât, yani hâriçte vâki olan fertlerdir. Küllînin ise zihin dışında mevcûdiyeti yoktur. Öte yandan cüzî irâdeyi, irâdenin bir yöne taallukundan ibaret saymak, sanki küllî irâdeyi, irâdenin kendisi, özü ve merkezi, cüzî irâdeyi de o irâdenin bir yöne sarfı anlamına almak demektedir. Ancak bu yaklaşım da doğru değildir. Zira küllînin, cüzîden önce bir varlığı yoktur. Eğer cüziyyât küllî irâdenin taallukundan meydana gelseydi, küllînin cüziyyâtından önce meydana gelmesi gerekirdi. Bu ise kısırdöngü oluşturur. Yine bu cüzî irâdenin, cüzî irâdenin taallukundan ibaret olması da caiz olmaz. Zira bunun bir mânası yoktur ve bir şeyin kendi nefsi üzerine tekaddüm etmesi de asla caiz olmaz. Bütün bu anlatılanlardan cüzî irâdenin, irâdenin bir şeye taallukundan ibaret olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Cüzî irâde taalluk cinsinden değil, mutaallak cinsindendir. Zira cüzî irâde, irâdenin bizzat kendisidir, taalluk cinsinden bir şey değildir. İrâdeyi de, irâde cinsinden bir şey üzerine taalluk (irâdenin taalluku) anlamında kullanmak doğru olmaz. Bütün bu söylenenlerden, cüzî irâdenin hâriçteki yegâne mevcûd irâde olduğu anlaşıldığına göre; Eş'arîler'in savunduğu üzere, onun mahlûk yani Allah tarafından yaratılmış olması gerekmektedir.[363]

Mustafa Sabri'ye göre Mâtürîdîler, mükellefiyete kaynak olabilmesi adına cüzî irâde üzerinden kulun hürriyetini kabul etmişlerken

363 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 69-71.

onu, varlığı olmayan itibârî bir durum olarak anlamışlardır. Burada onlara, "Peki, varlığı olmayan bir şeyin teklîfin kaynağı olması sahih olabilir mi? Böyle bir söz teklîfin kaynağının olmayacağı anlamına gelmez mi?" gibi sorular sorulmalı ve savundukları durumun tuhaflığına dikkat çekilmelidir.[364]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre cüzî irâdenin, mahlûk ve Allah'ın meşîetine bağlı olduğu hususunda yukarıda ortaya konulanların dışında bir kısım deliller daha ortaya konulabilir. Bunlardan biri, cüzî irâdenin kalbî fiillerden olması ve kulların her bir fiilinin de Allah tarafından yaratıldığının Ehl-i Sünnet ulemâsınca kabul ediliyor olmasıdır. İkincisi, (mâ şâallahü kâne ve mâ lem yeşe' lem yekün) "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz"[365] şeklinde rivâyet edilen meşhur hadiste, cüzî irâde, Allah'ın dilediği şeylerden olursa, onun vukûu zarûrî olur ve cebir lâzım gelir. Şayet O'nun dilemediği şeylerden olursa, o zaman da asla gerçekleşmez ve yine cebir lâzım gelir. Dolayısıyla her hâlükârda cüzî irâde, Allah'ın meşîetine bağlanır. Öte yandan cüzî irâdenin mevcûd olmadığı kabul edilse dahi, hadiste geçen "mâ" lafzı, o cüzî irâdeyi de kapsamakta ve bu durum o irâdenin Allah'ın meşîetine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Üçüncü olarak, Mâtürîdîlerin de kabul ettiği üzere imanın şartlarından biri olan "hayır ve şerriyle kadere inanma" bütün işleri Allah'a döndürmekle sağlanır. Halbuki kulların ihtiyârına tâbi olan bir kader anlayışında, gerçek anlamda kadere iman söz konusu olmaz. Bundan da ihtiyârın, Allah'ın ihtiyârına bağlı (onun altında) olması halinde kadere imanın da gerçek anlamını kazanacağı ortaya çıkar.

Dördüncüsü, kulların cüzî irâdelerinin ne mevcûd ne de ma'dûm olmadığı düşüncesiyle Allah'ın yaratmasının onlara taalluk etmeyeceği, bunların da kullardan sudûr edeceği farz edilirse, bu yaklaşım, "Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz"[366] âyetine tezat oluşturur. Zira bu âyette kulların meşîetinin Allah'ın meşîetine bağlı olduğu ifade edilmektedir. Allah, kulların bu meşîetini -faraza- yaratmamış bile olsa, kulların meşîeti O'nun meşîetine bağlı olarak sudûr etmektedir. Buna göre de kullar meşîetlerinde hür değildir. Onların fiillerine ta-

364 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 72; Allah'ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutması anlamındaki bu terim için bk. Mustafa Sinanoğlu, "Teklîf", *DİA*, XL, 385-387; Ayrıca krş. için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", *DİA*, XXIII, 399-400.

365 Ebû Dâvûd, "Edeb", 110.

366 el-İnsân 76/30.

alluk eden meşîetleri, Allah'ın meşîetine tâbidir. Âyette kulların ilâhî meşîete bağlı gösterilen meşîetinden onların cüzî irâdeleri kastedilmiştir. Buna göre kulların cüzî irâdeleri, Allah'ın meşîetine bağlı bulunmaktadır[367].

Beşincisi, kişinin (bütün farz namazlarda okunan Fâtiha sûresi aracılığıyla) Rabbinden on yedi kez kendisini doğru yola iletmesini istemesi ve duânın İslâm dinindeki yeri ve önemi birlikte düşünüldüğünde, bundan beşerî irâdenin müstakil olmayıp, Allah'ın meşîetine bağlı olduğu sonucu ortaya çıkar. Zira kitap ve peygamber gönderildiği, dolayısıyla doğru yol belirlendiği halde kul, Allah'tan doğru yol ve hidâyet istiyorsa, burada kişinin kendi irâdesine güvenmemesi ve bunu Allah'tan istemesi söz konusudur. Ayrıca bu durum hidâyetin Allah'tan olduğunu da göstermektedir.[368]

Altıncısı, Kur'ân'da Allah'ın dilediğini saptırıp dilediğini hidâyete erdirdiğini söylediği pek çok âyetin ve bu âyetlerin hemen ardından aynı mânayı kuvvetlendirip âdeta onların tevil edilmesini engelleyen ilâhî beyânların yanısıra, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (el-İnsân 76/30), "Eğer Rabbin dileseydi, bunu yapamazlardı"[369] ve "Eğer Allah dileseydi, hepinizi hidâyete erdirirdi"[370] gibi âyetlerin yer alması, kulun irâdesinin Allah'ın meşîetine bağlı olduğunu göstermektedir.[371]

Mustafa Sabri'ye göre kader meselesinde insanlar hangi mezhebe bağlıysa meseleye sadece o mezhebin penceresinden bakmakta, diğer hususlara ise gözlerini kapamaktadır. Ona göre kendisinin bu konudaki durumu ise şu şekildedir: Kaderle ilgili kitabını telif etmeden kısa bir zaman öncesine kadar kendisi Mâtürîdî mezhebine bağlıydı. Burada o, kulların mesûliyetini savunabilme gayesini gözetmektedir. Ancak "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" âyeti ile Mâtürîdiyye mezhebinin insanın fiili ve irâde hürriyeti konusundaki görüşlerini bağdaştırmada, cebir ile mesûliyeti uzlaştırmak kadar güçlük çekmiştir. Buna bir de Kur'ân'da çok sık geçen, "Dilediğini, saptırır, dilediğini hidâyete erdirir"[372] meâlindeki âyetler eklenince, kulların fiilleri meselesinde "Allah'ın kendisine doğruyu göstermesi üzerine," Mâtürîdiyye

367 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 73-78.
368 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 103-104.
369 el-En'âm 6/112.
370 en-Nahl 16/9.
371 Mustafa Sabri, *a.g.e., s.* 105.
372 İbrâhîm 14/4; Fâtır 35/8; en-Nahl 16/93.

mezhebinin görüşüyle bu âyet arasındaki tezat, ona cebir-mesûliyet arasındaki tezattan daha büyük gözükmüştür. Sonradan cebir-mesûliyet tezadı, onun düşünce dünyasında çözülünce Mustafa Sabri kendi kendine, "Her şey Allah'tandır. O dilemedikçe kullar kendilerine bir fayda sağlayamadıkları gibi kendilerine bir zararları da dokunmaz. Hem cebri hem de kulların mesûliyetini bildiren O'dur. Bu ikisinden birini atmak mümkün olmadığı gibi ikisine birden inanmak da bid'at değildir. Bu ikisi arasındaki uzlaşım Allah'ın ilmindedir. Bu uzlaşıma ihtiyaç duyulan meselede sözlerden biri Allah'ın, diğeri ise Mâtürîdiyye'nin görüşüdür" demiş ve Mâtürîdiyye mezhebini bırakarak "Allah'ın sözünü esas alan mezhebi kendine rehber edinmiştir."[373]

Mustafa Sabri kazâ-kader hakkında kendi görüşünü destekleyen pek çok âyet ve hadisin de olduğunu düşünür. Allah'ın hidâyet ve dalâleti sadece dilediği kişilere vermesi, dilediği insanların kalpleriyle arasına girmesi, onların göz ve kulaklarına perde çekip kalplerine mühür vurması, mü'minlere imanı sevdirip küfür, fısk ve isyânı onlara kötü göstermesi, yaptıkları kötü amelleri kimi insanlara süslemesi, birbiriyle karşılaşan iki gruptan birini harbe cesaretlendirmek için karşı tarafı onlara az göstermesi, öldüren ve ok atana "Savaşta onları siz öldürmediniz. Onları Allah öldürdü. Ok attığında sen atmadın, Allah attı" (el-Enfâl 8/17) buyurması, insanların yaptıkları fiillere sevkedildiğini ve bu sevkin kâinâtın sahibi olan Allah'ın hükmü altında cereyân ettiğini göstermektedir.[374]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre "Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete erdirir" âyetine rağmen, insanın irâdesini yine insanın kendisine bağlayan mezheplerin kendi doktrinel görüşleriyle bu âyeti nasıl uzlaştırabildiklerini anlamak zordur. Hidâyet acaba Allah'ın mı yoksa kulun mu meşîetine bağlıdır? Hangi meşîet ön planda, hangisi arka plandadır? Ehl-i Sünnet'e göre, hidâyet ve dalâlet her iki irâdeyle (Allah ve insan) birlikte gerçekleşmektedir. Ancak mesele, hangisinin diğerine tâbi olduğu konusuna gelip düğümlenmektedir. Şayet burada Mâtürîdiyye'nin savunduğu gibi hidâyet, dalâlet ve ihtiyârî fiil kapsamına giren her şey, Allah'ın meşîetine değil, insanların kendi irâdelerine, bunun yanı sıra Allah'ın irâdesi de insanların irâdesine bağlı ise; burada kul, gücü dahilinde bir taati istediğinde, Allah onun meşîetine bağlı olarak hemen onun hidâyetini, aksi durumda ise onun

373 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 93-94.
374 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 122-123.

günahını yaratıyor olmaktadır. Ancak bu durumda Allah teâlâ'nın kendi kudretinin büyüklüğü ve meşîetinin önderliğiyle övünmek için inzâl buyurduğu, "Allah dilediğini, saptırır, dilediğini hidâyete erdirir" âyetinin tam olarak anlamını bulması mümkün olmayacaktır. Yine şayet Mâtürîdiyye'nin bu konuda söyledikleri doğru kabul edilirse, Allah dalâlet isteyenleri dalâlete, hidâyet isteyenleri hidâyete erdirmelidir. Fakat bu durumda da O'nun dilediğini hidâyete, dilediğini dalâlete sevketme özelliği kalmaz. Buna göre ya Kur'ânî âyetler ya da insan meşîetinin önderliğini savunan Mâtürîdî düşünce doğru olmalıdır. Bu âyetlerle Mâtürîdiyye'nin bu konudaki görüşlerini uzlaştırmak mümkün değildir. Söz konusu âyetlerin yanı sıra, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" âyeti de (el-İnsân 76/30) Mâtürîdiyye mezhebinin bu konudaki görüşünün doğru olmadığının en açık ifadesi olarak karşımızda durmaktadır.[375]

Mustafa Sabri, bu konuda söz konusu âyeti ("Allah dilediğini, saptırır, dilediğini hidâyete erdirir") cebir muhtevasından uzaklaştıracak yorumlar yaptığını düşündüğü bazı zevâtı da eleştirir. Bunlardan biri de meşhur Osmanlı Şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi'dir. Mustafa Sabri, Ebussuûd Efendi'nin Dehr (İnsan) ve Tekvîr sûrelerinde geçen bu âyete yaptığı tefsirden alıntı yaparak, onun söz konusu âyete kendisinin kesb anlayışı doğrultusunda cebirden uzaklaştıracak bir anlam verdiğini ifade eder.[376] Mustafa Sabri'nin aynı âyet bağlamında eleştiri getirdiği bir başka zât da Mısır başmüftüsü Muhammed Bahît'tir (ö. 1935). Mustafa Sabri, Bahît'in de söz konusu âyeti, "Allah'ın insanları irâde ile donattığı, dileseydi onları taş gibi irâdesiz bir şekilde de yaratabilecek olduğu, onların irâdelerini dilediği şekilde kullandıkları" şeklinde yorumladığını söylerek onu tenkit eder.[377] Mustafa Sabri, Muhammed Bahît'in de kader meselesinde, insan irâdesinin fiile taalluku anlamında kullanılan irâde-i cüziyyesinde kulun muhtâr olduğunu savunan Mâtürîdiyye mezhebi ile aynı çizgide bulunduğunu söylemektedir.[378]

375 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 105-107.

376 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 81. Ebussuûd Efendi'nin Dehr sûresindeki ilgili âyetin tefsiri için bk. *Tefsîru Ebissuûd*, V, 441; Tekvîr sûresindeki ilgili âyetin tefsiri için ise bk. *a.g.e.*, V, 490.

377 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 80.

378 Mustafa Sabri, Bahît'în kader konusundaki görüşlerine, Kahire'de bulunan Cemiyyetü'l-Hidâyeti'l-İslâmiyye adlı kuruluşta vermiş olduğu bir konferansın yine aynı kuruluş tarafından çıkartılan dergisinde (*el-Ğarrâ*?) yayımlanması üzerine ulaştığını belirtir, bk. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 20-21.

Mustafa Sabri, kader meselesindeki "cebir-tefvîz" probleminin halledilmesi hususunda irâde-sebep ilişkisinin çok önemli olduğunu düşünmektedir. Ona göre kader meselesinde Mu'tezile ve Cebriyye iki uç görüşü temsil etmektedir. Mu'tezile, insanın kendi fiillerini kendisinin yarattığını iddia ederken, Cebriyye insanla fiilleri arasında bir ilişki kurmamakta ve insana fiil nisbet etmemektedir. Bu iki uç görüş arasında bir takım farklı mezhepler daha vardır. Bunların çoğu insanın fiilleri üzerindeki etkisini sınırlı bir seviyede tutmakta; bu etkiyi en yüksek seviyeye çıkaranlar ise insana fiillerinde asla Allah'tan daha fazla etkinlik vermemektedir. Burada bir fiilde sanki biri Yaratıcı'ya diğeri kula ait olmak üzere iki hisseden sözedilmektedir. Cebir ile i'tizâl arasında en uygun yolu tuttuğu farzedilen Mâtürîdiyye ekolü, "Allah, fiilleri yaratandır; kulların ise cüzî irâdeleri vardır" demek sûretiyle, normalde en büyük hisseyi Allah'a vermektedir. Onlara göre cüzî irâdenin mutlaka sebebe bağlanması gerekmediğinden kul, irâdesinde söz sahibi olmakta ve bu irâdesiyle fiilleri kesbetmekte; Allah da o fiilleri yaratmakta ve böylece kul müstakil olarak hareket edebilmektedir. Şayet Allah yaratmasa kulun kesbi heder olup gidecek ve hiçbir şey hâsıl olmayacaktır. Ancak kul kesbettikten sonra Allah sünnetullah kabîlinden kulun o ihtiyârî fiilini yaratmaktadır. Buna göre insan cüzî irâdesiyle fiile başlamakta, Allah da aynı anda onu yerine getirmektedir. Allah'ın sünnetini değiştirme imkânı yoktur. Şayet Allah, kulun kesbinden sonra onu yaratmazsa ortaya çıkan durum, ateşin yakmaması gibi mûcize kabîlinden bir durum olur. Bu yüzden insan, fiillerindeki tasarrufundan emindir. Böylece o, kalkmak, yürümek yahut oturmak istediğinde bunları yapabileceğini bilir.

Ancak Mustafa Sabri'ye göre, Mâtürîdiyye burada her ne kadar bu fiilleri insanın değil Allah'ın var ettiğini söylüyorsa da, kulun irâdesine bağlı olarak O'nun yaratması ve var etmesi bilindikten ve insanın irâdesi de katî olarak gerçekleştikten sonra, artık o fiili Allah'ın var etmesi yahut etmemesi arasında netice itibariyle herhangi bir fark kalmamaktadır. Allah tarafından verilen izinle nasılsa kulun fiillerinde istiklâli sağlanmıştır. Bu konuda Mustafa Sabri'ye göre, Mâtürîdiyye'nin Mu'tezile'den farkı, Mu'tezile'de kulun amelini kendisinin yapması; Mâtürîdiyye'de ise kulun fiilini Allah'a yaptırması şeklinde ifade edilebilir. Böyle bir farktan hareketle Mâtürîdiyye mezhebini, "ne cebir ne tefvîz; bu ikisi arası orta yolu tutan mütevassıt bir mezhep" şeklinde değerlendirmek doğru değildir. Şayet burada Mâtürîdiyye mezhebinin görüşü

doğruysa, "kullara fiillerinde çok tasarruf ve mâliklik hakkı tanıyor" diyerek Mu'tezile'yi ayıplamak da doğru olmaz. Çünkü Mâtürîdiyye mezhebinde de kul fiillerinde hâkim ve bağımsız bir konumdadır. Her cüzî irâdenin akabinde Allah'ın yaratmasının gerçekleşeceğine güven duyulmaktadır. Onlara göre kulun irâdesi, Allah'ın yaratmasını âdeta hazırlayıcı pozisyonda olduğu için, onlarda da insanın fiili üzerindeki hâkimiyeti söz konusudur. Kul dilerse fiil gerçekleşmekte, dilemezse gerçekleşmemektedir. Bu yaklaşım ile "kulun fiilini kendisinin yarattığı" anlayışı arasında pek bir fark yoktur. Mâdemki Allah'ın yaratmasının anahtarı insanın elindedir, bu görüşün Mu'tezile'nin savunduğu "kul fiillerini yaratmaktadır" görüşünden farkı, sadece yaratma işini Allah'a vazife vermekten ibarettir. Halbuki eğer Allah'ın kulların fiillerinde bir hissesi varsa, bu O'nun kullarının fiillerinde kurduğu hâkimiyet ve tedâhül ile gerçekleşmelidir.[379]

Mustafa Sabri'nin düşüncesine göre "sırf (mahz) cebr" anlayışını savunan görüş ile "i'tizâl"i savunan görüş arasında bulunan mütevassıt mezheplerin az da olsa cebir taşımaları gerekir. Şayet taşımıyorlarsa kulların fiillerinde bağımsız olduğunu savunan Mu'tezile mezhebi nasıl kınanıyorsa, hiç cebir barındırmayan, ancak buna rağmen mütevassıt diye bilinen Mâtürîdiyye mezhebi de kınanmalıdır. Hatta daha ileri gidip kulların fiillerindeki bağımsızlığı ve fiillerin kullara bırakılması (tefvîz) hususunda Mâtürîdiyye'nin, Mu'tezile'den daha ileri noktada bulunduğunu söylemek mümkündür. Zira Mu'tezile, sebepsiz tercihi kabul etmezken, Mâtürîdiyye bu durumu onaylamaktadır. İnsanın bir şeyi yapmayı veya terketmeyi irâde ederken bir sebebe (dâî) olan ihtiyacını inkar etmediklerinden dolayı, sebep vasıtasıyla Mu'tezile mezhebine cebir girmektedir. Mu'tezilî anlayış, fiilin vukûu esnasında insanın kudretinin bağımsızlığını tasavvur etse de, insanın fiilin başlangıç aşamasındaki irâdesi ile elinde olmadan kalbine gelen sebep ve meyil arasındaki irtibatı itiraf etme durumunda kaldıkları için, onlar ilk aşamada cebri, fiilin içine katmış olmaktadırlar.

379 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 160-162. Süleyman Uludağ da Teftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine yaptığı tercümede konuya giriş sadedinde bazı meselelere temas ederken, "Mâtürîdîlik ile Eş'arîlik arasındaki farkları telîf ve tevfîkten yana olmayanlar" arasında saydığı Mustafa Sabri'nin kader konusu hakkında Mâtürîdiyye mezhebi ile Mu'tezile mezhebi arasında kurduğu bu yakın ilişkiye değinmiş ve Mustafa Sabri'nin bu konudaki tespitlerinin büyük bir hakikat payı içerdiğini söylemiştir, bk. *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 45.

Mâtürîdiyye ise sebep ve meyle ihtiyacı inkar edip, susuz bir kişinin iki eşit kaptan birinden içerken bir sebebe ihtiyaç duymaması şeklindeki bir takım uç örneklere sarıldıkları için, fiillerin başlangıç itibariyle de Allah'ın meşîeti altına girmeyeceğini tasavvur etmiş olmaktadırlar. Mâtürîdiyye mezhebinde kulun fiillerinin yaratıcısının Allah; Mu'tezile mezhebinde ise bizzat kulların kendisinin olması ise çok önemli değildir. Önemli olan Allah'ın mı yoksa kulun mu irâdesinin hâkim olduğu ve fiilin bu iki irâdeden hangisinin gereğine göre ortaya çıktığı sorusuna verilen cevaptır. Mâtürîdiyye, kulun fiillerini yaratmasında Allah'ın hissesini merkezî bir konuma yerleştirmekte, ancak O'nun irâdesini kulların cüzî irâdelerine tâbi kılmaktadır. Mu'tezile ise Allah'ın hissesini kulun kalbinde yarattığı sebebe odaklandırmakta, böylece de cüzî irâdeyi sebebe tâbi kılmaktadır. Mâtürîdiyye, kulların fiillerini yaratması itibariyle Allah'ın o fiillerdeki etkinliğini (tedâhul) kabul ediyor olsa da, onların düşüncesine göre "yaratma", kulların irâdelerine tâbi olarak gerçekleştiğinden, burada Allah'ın hissesi, ismen büyük; işlev olarak küçük kalmaktadır. Halbuki insanların irâdesinin kendisine tâbi olduğu sebebi yaratmak sûretiyle gerçekleşen bir etkinlikte, Allah'ın hissesi, diğerinden daha kuvvetli olmaktadır. Mu'tezile'nin savunduğu görüşte Allah; işledikleri fiillerdeki ameli kullara bırakmışsa da, onların irâdelerini yönlendiren sebepleri yaratmak sûretiyle otoriteyi elinde bulundurmakta; Mâtürîdiyye'de ise kulların fiillerini oluşturması hususunda iş, Allah'a bırakılmışsa da, insan yaratmanın kendisine tâbi olduğu düşünülen cüzî irâde vasıtasıyla, daha etkin bir otoriteye sahip bulunmaktadır. Mu'tezile mezhebine göre, fiilin Allah'tan kula tefvîzi ayıplanacak bir şey değildir; ancak o fiilin kuldan Allah'a tefvîzi ayıplanacak bir husustur. Mâtürîdiyye'nin savunduğu düşüncede Allah, âdeta tefvîze değil de, bir tür tavzîfe muhatap olmaktadır.[380]

Zâhid el- Kevserî, Mustafa Sabri Efendi'nin kaderle ilgili görüşünü reddetmek üzere kaleme aldığı eserinde, Mustafa Sabri'nin, "Mâtürîdîler Allah'ı vazifelendirirler" şeklindeki ifadesine şiddetle karşı çıkar ve bunun Allah'tan korkan kişiye yakışmayan bir söz ve büyük mütekellim ulemâ hakkında yapılmış çirkin bir dedikodu olduğunu belirtir.[381]

380 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 162-163.
381 Zâhid el-Kevserî, *el-İstibsâr*, s. 7-8.

Mustafa Sabri'ye göre Mu'tezile mezhebini, Mâtürîdiyye'den daha ehven yapan başka bir durum daha vardır: Mâtürîdiyye'yi savunan kişiler, insanda fiilî olarak dış dünyada gerçekleştiğini kabul ettikleri tek irâde olan cüzî irâdenin, bir yaratıcının yaratmasına ihtiyaç duymadan insandan sudûr ettiğine inanırlar. Bu düşünce, "kul, fiilini Allah tarafından yaratılmış irâde ve kudretiyle var eder" şeklindeki Mu'tezilî görüşten daha tehlikelidir. Her ne kadar Mu'tezile, fiilin îcâdını insana nisbet etse de, kulun bu fiili ortaya çıkarırken fiilin kendisiyle gerçekleştiği irâde ve kudretin yaratılmasını, Allah'a isnad eder. Fiilin bu şekilde var olması, bu iki kuvvetten sadece biriyle yani irâde ile var edilmesi (zira kul irâde ettiğinde fiil yaratılmaktadır) şeklindeki Mâtürîdî anlayıştan daha zararsızdır. Mâtürîdiyye mezhebi, hidâyet ve dalâleti Allah'a nisbet etmesi açısından Mu'tezile'ye tercih olunabilirse de, onların bu düşünceleriyle uyuşmayan ve mezhebî bir takım mahzurları da içinde barındıran diğer bir kısım görüşleri, kendilerinin bu konudaki haklı düşüncelerini de maalesef gölgelemektedir.[382]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, bu söylenenler ilginç bir şekilde ortaya koymaktadır ki Mu'tezile, irâdede sebebin etkinliğini kabul ettiğinden üzerinde cebre ait bir parça bulundurmakta; sebebin etkinliğini kabul etmeyen Mâtürîdiyye ise Mu'tezile'den bile daha ileri düzeyde bir i□tizâl durumuna düşmektedir. Allah'tan başka yaratıcı olmadığını söyleyen nasların zâhirine muvafık olması dışında Mâtürîdiyye mezhebini, Mu'tezile'den daha üstün tutan bir yön yoktur. Yaratıcılığı Allah'a hasretmekten maksad, kâinât üzerindeki genel hâkimiyeti yoluyla Allah'ın yüceltilmesi olduğu halde, Mâtürîdî düşüncede Allah, kulun fiillerinin yaratıcısı kabul edilse bile, O'nun kulların fiilleri üzerindeki etkinliği sözden ibaret kaldığı için, onların sahip oldukları bu düşüncede bir eksiklik oluşmaktadır. Halbuki Mu'tezile'de sebepleri yaratması yoluyla Allah, kulların fiilleri üzerinde etkin bulunmaktadır.[383]

Burada "sebepsiz tercihin oluşabileceği görüşünü savunan Eş'arîler bu hususta Mâtürîdiyye ile ittifâk halinde olduğuna göre; Mu'tezile, Eş'arîler'den bile öncelikli bir mevkiye sahip değil midir?" şeklindeki bir soruya Mustafa Sabri, "hayır" cevabını verir. Zira ona göre Eş'arîler, her şeyin Allah'a vasıtasız olarak bağlı olduğunu savunurlar. Cüzî irâdeyi sebebe bağlamasalar da, Eş'arîler fiilin de, irâde-i

382 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 164.
383 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 164-165.

cüziyyenin de, sebebin de Allah'tan olduğunu kabul ettikleri için, cebri zâten savunuyor olmaktadırlar. Yani onlara göre irâdenin sebebe bağlı olmaması, kulun kudretinde bağımsız olması anlamına gelmez. Mustafa Sabri'ye göre kendisi, kulların fiillerinin bir sebepten hâlî kalmayacağı düşüncesiyle cebri isbât ederken bu tezini, Eş'ariyye değil, Mâtürîdiyye aleyhine ortaya koymaktadır. Onun bundan da maksadı şudur ki, Mâtürîdiyye mezhebinin ileri sürdüğü gibi şayet "cüzî irâde mahlûk olmadığı için cebir de yoktur" şeklinde bir düşünce savunuluyorsa, bilinmelidir ki cebir, "sebep" aracılığıyla yine gerçekleşmektedir. Bu sebep üzerinden gidildiğinde Mu'tezile mezhebi bile cebirden kurtulamamaktadır. Kendisi, irâde-i cüziyye meselesinde bu irâdenin mahlûk olduğunu savunup bu konuda Eş'ariyye mezhebini doğru kabul ederken; sebep ve meyil meselesinde "sebepsiz tercih olmaz" diyen Mu'tezile'yi desteklemektedir. Öte yandan irâde-i cüziyyenin mahlûk olması düşüncesiyle oluşan cebirde de, sebep vasıtasıyla oluşan cebirde de "cebr-i mütevassıt" gerçekleşmektedir.[384]

Mustafa Sabri'ye göre cebr-i mütevassıtta, kul fiilinin oluşumu esnasında işin içine giren irâde ve ihtiyâr yoluyla o fiilde gizli bir cebir gerçekleşmektedir. Buradaki cebir; sadece Allah'ın dediğinin olmasını savunması bakımından, tam cebirle aynıdır. Ancak cebr-i mütevassıtta inkar edilemeyecek ölçüde vasıtalar bulunduğundan "cebr-i mahz" doğru olamaz. Dolayısıyla bu görüşü savunan fırka, sapık bir mezhep olarak kabul edilmekten kurtulamaz.[385]

2.4.3. Cebir-Tefvîz Meselesi

Mustafa Sabri'nin kaderle ilgili üzerinde en çok durduğu konulardan biri de cebir ve tefvîz meselesidir. O, kulun irâde ve fiilinde cebrin rolünü incelemiş, kulun irâdesinde gerçekleşen cebrin gerçek bir cebir veya ikrah olup olmadığı üzerinde durmuş, cebrin hangi yolla (vasıtayla) gerçekleştiğini belirlemeye çalışmış, bu konuda kendisinin Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den farklı düşündüğü hususlara temas etmiş ve savunduğu görüşlerin delillerini ortaya koymuştur.

Mustafa Sabri, kader meselesini incelediği kitabında "cebr-i mütevassıt" ile "ikrah" ya da "cebr-i mahz" arasındaki farkı izah etmek için özel bir başlık açmıştır. Ona göre buradaki cebr-i mütevassıt,

384 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 165-166.
385 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 166.

"vasıtalı cebir" anlamına gelmektedir. Bu kavramdan doğrudan bir cebir anlamı çıkarmak mümkün değildir. Buna göre insan fiillerinde mecbûr değil, muhtârdır. Kulun fiillerine sirâyet eden cebir ise, onun ihtiyârındaki mecbûriyet nedeniyle gerçekleşmektedir. Burada cebir vasıtası, "ihtiyâr" olmaktadır. Buradaki "vasıta", diğer vasıtalardan farklı bir durum arzetmektedir. Bu vasıta yoluyla bir yandan fiilde cebre dönüşüm olmakta, ancak diğer yandan da fiil ihtiyâra dayandığından, fiilin ihtiyârî bir fiil olarak kabul edilmesi mümkün olmakta ve bu yüzden de kulun mesûliyeti düşüncesi mâkuliyetini korumaktadır. Kazâ ve kader meselesini böyle kapalı hale getiren husus, cebir vasıtasının "ihtiyâr" olmasıdır. Bu nedenle fiilde, ihtiyâr tarafı gözükmekte, cebir boyutu ise gizlenmektedir. Şayet cebir, fiilde vasıta olmaksızın doğrudan etkin olsaydı ya da cebir ile fiil arasındaki vasıta ihtiyâr olmasaydı; cebir bu oranda gizli olmaz, fiil de ihtiyârîliğini bu oranda muhafaza edemezdi. Aslında cebir ile fiil arasında vasıta olan ihtiyâr, cebri, fiile cebir olarak nakletmez, onu kendi tabiatına uygun olarak dönüştürür. Bu yüzden fiil ihtiyârını muhafaza eder, yine bu yüzden "ızdırârî durumdaki bir ihtiyâra dayalı olan fiil de ızdırârî olur" düşüncesi ve hatta Eş'ariyye mezhebinin savunduğu cebr-i mütevasıtın, ihtiyârî fiillerde vasıtalı bir cebir olduğu görüşü kabul edilmez. Zira her ne kadar başlangıçta cebir bulunsa ve ihtiyâr vasıtasıyla etkin olsa da, araya ihtiyâr girdikten ve onu kendi tabiatına göre şekillendirdikten sonra ortada cebir kalmaz ve ötesi ihtiyârî olarak kabul edilir.[386]

Bu konuda Mustafa Sabri'ye göre, "ihtiyâr ızdırârî değil mi?" ve "ihtiyâr ve mâhiyetinin tabiatı ortada kalmadıktan yani ızdırârî pozisyona düştükten sonra ihtiyâr bir anlam ifade eder mi?" şeklinde karşıt sualler sorulamaz. Zira ona göre kendisi ve kendisi gibi düşünenler, "kulların ihtiyârı ızdırârîdir" düşüncesini savunurken, bununla kulların ihtiyârlarında bir zorlama (ikrah) altında bulunduğunu kasdetmezler. Şayet öyle bir durum olursa, söz konusu ikrah, ihtiyârı ortadan kaldırır. Kulların ihtiyârlarının ızdırârî olmasından kasıt, ihtiyârın ya bizatihi Allah tarafından yaratılması ya da O'nun zihinlerde yarattığı sebep ve kuvvetli meyilden etkilenmesidir. İhtiyârın, bu ikisi dışında gerçekleşeceği bir yol yoktur. İhtiyârî fiiller bu sûrette olmadıkça (böyle bir kaynağa dayanmadıkça) ihtiyâr gerçekleşmez, bunun aksi düşünüldüğünde ise ihtiyârda teselsül gerekir.[387] Sonuç itibariyle

386 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 148-149.

387 Zâhid el-Kevserî, Mustafa Sabri'nin kendi düşüncesini böyle bir fikir üzerine temellendirmesini çok sağlıklı bulmaz. Zira bu fikir, mütekellimînin, okuyucuları nazarî meselelere âşinâlık kazandırmak adına ortaya koydukları, bir ➡

Mustafa Sabri'ye göre, ne Eş'ariyye mezhebinin savunduğu görüşte, ne de kendisinin onlardan farklı olarak "bir sebebe ihtiyaç yoluyla insan ihtiyârının Allah'ın meşîetine bağlandığı" şeklindeki düşüncesinde, bilinen anlamıyla bir cebir yoktur. Öte yandan "cebr-i mütevassıt" tabiri de aslında doğru değildir, muhtemelen bu tabir, Eş'ariyye mezhebini Cebriyye mezhebinin içerisine sokmak ve onu kötü göstermek maksadıyla ortaya atılmış bir ifade biçimidir. Öte yandan Mustafa Sabri, Eş'ariyye mezhebininin Mâtürîdiyye ve Mu'tezile'den üstün olduğunu ortaya koyarken kendisinin cebir lafzını kullanmasını, yerine kullanılacak başka bir tabir bulunmamasından kaynaklandığını belirtir. Cebir lafzı dışında kendisi, "gizli cebir" ve "mânevî cebir" tabiri de kullanmaktadır. Burada Mustafa Sabri'ye göre "cebir gibi" ifadesi de kullanılabilir. Hepsi de cebr-i mütevassıt tabirinden daha doğru tabirlerdir. Bu kavramlarla ifade edilmek istenen husus, Allah'ın meşîetinin her şeyde hükmünü icrâ etmekte olduğunu vurgulamak ve kulun fiillerinin de bundan kurtulamayacağını bildirmektir. Zira O'nun dilediğinin olmama ihtimali yoktur; O'nun dilediği katiyyen olur ve olacaktır. Allah'ın dilemediğinin ise olma ihtimali yoktur ve asla gerçekleşmez. Bu şekildeki vurgu, her ne kadar cebri çağrıştırıyorsa da aslında bunda bir cebir ve ikrah anlamı yoktur. Mustafa Sabri, kulun kudretini ön plana çıkaran Mu'tezile ve kulun irâdesini ön plana alan Mâtürîdiyye'nin karşısında, Allah'ın kudretinin yüceliğini daha iyi anlatabilmek için bir anlamda cebir ifadesini kullanmak durumunda kalmaktadır.[388]

Şiî-Mu'tezilî bir çizgide olduğu söylenen Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) cebr-i mahz-mütevassıt görüşü reddetme sadedinde dile getirdiği "Allah'ın iman etmesini murad etmediği kişiye imanı emretmesi, küfrünü dilediği kişiyi küfre düşmekten nehyetmesi nasıl mümkün olabilir?" şeklindeki görüşlerine de Mustafa Sabri şu cevabı verir: Allah'ın iman ve tâat gibi emirlerine uymaya zâhirî hiçbir engel yoktur. Gizli engelleri idrâk ise mümkün olmadığı gibi bunlar zâten kişiye bir mâzeret hakkı oluşturacak şeyler de değildir. Herkes özgür bir birey olduğunu bilir. Mânevî cebir kişinin ihtiyârına zıt bir durum oluşturmaz.[389]

meseleyi halletme gayesi gütmeyen gerçek bir kıymeti olmayan bir düşüncedir, bk. el-Kevserî, *el-İstibsâr*, s. 30.

388 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 149-150.

389 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 170-171. Mustafa ➥

Mustafa Sabri'ye göre muhakkık kelâmcılar, "kulun fiillerini kendi ihtiyârıyla yaptığı, ancak Allah'ın yapmasını dilediği şey dışında bir şey yapamadığı" görüşünden hareketle Eş'ariyye'yi Cebriyye mezhebine denk tutuyor olsalar da, aslında bu iki mezhep arasında bu konuda büyük farklar vardır. Bu yüzden söz konusu iki mezhebi bir tutup Eş'ariyye'yi bir cebir mezhebi olarak değerlendirmek haksızlıktır. Zira ortada "cebir" diye adlandırılmayı gerektiren bir durum bulunmamaktadır. Kullar kendi ihtiyârlarıyla bir şey yapmakta ve kendi ihtiyârları üzerinde yürümektedir. Allah, insanları kendisinin (Allah'ın) yapmasını dilediği şeye sevkederken, onların ihtiyârlarını vasıta olarak kullanmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre Mâtürîdîler, Eş'ariyye'nin savunduğu görüşte, kulların bir ihtiyârı olduğunu tam olarak anlasalardı, kulun fiilinde "mükreh" değil "muhtâr" olduğunu ortaya koymak için "cüzî irâde mahlûk ve mevcûd değildir" gibi bir zorlamaya gitmezlerdi. Eş'arî düşüncede ihtiyâr, kulların fiilleri ile cebir arasında bir vasıta konumunda olduğundan Allah'ın, o fiiller üzerindeki meşîeti cebir ve ikrah şeklinde gerçekleşmez. Her ne kadar Allah'ın buradaki etkisi, sonuç itibariyle mükrihin mükreh üzerindeki etkisinden fazla olsa da; O'nun bu etkisinde bir ikrah yoktur. Örneğin birisi, huzurundan çıkmasını emrederek kişiyi yanından kovsa ve o kişi de oradan çıksa, bu çıkış ihtiyârla gerçekleşmiş olur. Ancak o kişi silah zoruyla çıkarsa, o durumda ikrah yoluyla çıkmış olur. Bu gücüne rağmen mükrihin sultası, Allah'ın kulları üzerindeki sultasından çok daha zayıftır. Zira o mükreh, dilerse söz konusu emre muhalefet edip ölümü, itaata tercih edebilir. Halbuki Allah'ın kulların fiilleri üzerindeki otorite ve sultası katî bir sûrette gerçekleşir, ona mukavemet edilmez. Allah, kullarının irâdesini yaratmak ya da (kendi görüşü doğrultusunda) irâdenin kendisine dayandığı sebebi yaratmak sûretiyle kullarının irâdesini dilediği gibi yöneltir ve onun üzerinde tasarrufta bulunur. Halbuki mükrih, mükrehin irâdesinde tasarrufta bulunamaz. Böyle bir tasarrufa kalkışırsa, bir mukavemetle karşılaşma ihtimali de imkânsız değildir. Mükrih burada bir mukavemet görmediğinde, o mükrehin irâdesinde tasarrufta bulunan da, o mükrih değil Allah olmuş olur. Zira ona itaat hissi veren ve itaati mukavemete tercih ettiren, her durumda tüm tercihleri ve sebepleri yaratan Allah'tır.

Sabri, Sâhib b. Abbâd'ın ilgili görüşünü Teftazânî'den aktarmaktadır, bk. *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 261.

Eğer mükrehi iki durumdan birine tercih ettiren sebep mükrihin kendisi olsaydı, işin her zaman itaatla sonuçlanması gerekirdi. Böyle olmadığına göre, buralarda tasarruf sahibi mükrih değil Allah olmalıdır. Bu söylenenler göstermektedir ki Allah'ın, kullarının fiilleri üzerindeki hâkimiyeti, mükrihin mükreh üzerindeki egemenliğinden çok daha güçlüdür. Bununla birlikte Allah, mükrih tarzında bir otorite kurmaz. Zira mükrehin irâdesi, mükrihin irâdesiyle çatışır ve bu irâde onu istemediği bir şeye yönlendirirken, Allah'ın kullarının fiilleri üzerindeki otoritesinde o etki, kulların irâdeleriyle asla çatışmaya girmez. Allah, onları dilediğini yapmaya teşvik eder ve onlara kendi dilediğini diletir. Bu durumda onların irâdelerini kendi irâdesinin vesilesi olarak kullanır. Bunu, onlara baskı yaparak değil, onları razı ve ikna ederek yapar. Bu yüzden de Allah onları yaptıklarından sorguladığı sırada onlar, yaptıklarından mesûl olmadıkları yönünde bir mâzeret ileri süremezler. Allah onlara, yapmasını dilediği şeyi sevdirir, onlar da onu gönül rızasıyla yaparlar. Kullarının yapmasını istediği şeyi yapmaları hususunda Allah, kullarını zorlamaz, onlarla kalpleri arasına girer, irâdesini onların irâdesinde gerçekleştirir ve bu, onları ikna edip o işe razı hale getirir. Bu, cebir değildir. Allah, kullarına cebir uygulamaktan yüce ve münezzehtir. Zira kul, O'nun dilediği şeyi isteyerek ve dileyerek yapmaktadır. Bu şekilde itaata hazır olan kişiler üzerinde bir zorlamaya gitmeye zâten ihtiyaç yoktur. Kudretinin kemâlinden dolayı O, dilediği şeyi yaptırma hususunda fâili zorlama ihtiyacı duymaz. Allah, kendi dilediğini, kuluna da diletmeye kâdirdir. Bu şekilde de O, kalplere hâkimiyet kurarak kalpleri dilediği şekilde çevirir. Nitekim, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (el-İnsân 76/30) âyeti de bu mânayı ortaya koyar. İnsan bir anlamda irâdesi ve şuuru olan bir makinadır. İnsan sırf madde değildir. Allah'ın meşîetinin hâkimiyeti, kulunun şuur ve irâdesini etkilemek yoluyla gerçekleşir. Yani Allah, kulunun mâneviyâtına tesir etme ve dilediğini sevdirme yoluyla ona etki eder.[390]

390 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 150-153. Mustafa Sabri'ye göre Allah, kullarını yapmalarını dilediği şeyi yapmaya zorlamaz, onları iknâ eder ve kalplerinde yarattığı sebep ve meyille onları o işe yönlendirir. Bu his, kullara gizli bir şekilde etki etmekte, ancak onlar bunu fark edememektedirler. Bu his ve iknâ öylesine etkilidir ki hiçbir mükrih zorlamayla bu etkiyi oluşturamaz. Söz konusu ikrâha mukavemet edilebilir, ama bu hisse karşı konulamaz. Yani bu his cebirden daha kuvvetli ve ondan daha tesirlidir. Gücünün etkinliğini ifade için buna, "cebir" deniliyorsa da gerçekte bu his, cebirden daha kuvvetlidir. Bu yüzden ona "cebr-i mânevî" veya bilinen ➔

Mustafa Sabri'ye göre, tehditle gerçekleşen ikrahtaki cebirde de, bunun da üzerinde kişinin yerde sürüklenerek çıkartılması şeklindeki cebirde de kişi; ister tehdit neticesinde çıksın, isterse kendi irâdesine zıt, ayaklarına inat çıkartılsın, iki sûrette de onu çıkaran Allah'tır. Birinci sûrette onu oradan çıkartan şey, zihnine gelen ve irâdesini etkileyen şeydir. Bunu Allah yapmaktadır. İkinci durumda onu oradan çıkaran Allah değilse de, onu oradan çıkarttıran kişi bunu, Allah'ın kalbine koyduğu sebebin (isteğin) etkisiyle yapmaktadır. Sonuçta o kişi, irâdesine aykırı olarak oradan çıktığına göre, Allah'ın irâdesinin, onu oradan çıkartan kişinin irâdesinde gerçekleşmiş olduğu anlaşılmaktadır.[391]

Mustafa Sabri'ye göre bu anlatılanlar kendisinin de benimsediği Eş'ariyye mezhebi ile Cebriyye mezhebi arasında, diğer bir ifadeyle kulların irâdesini cebre vasıta kabul eden anlayış ile kulun irâdesini kökünden nefyeden anlayış arasında çok büyük fark bulunduğunu ortaya koymaktadır. Kulların irâdeleri ve ihtiyârları vasıtasıyla gerçekleşen cebir düşüncesinden hareketle Eş'ariyye mezhebini mutlak mânada cebirci bir anlayış olarak kabul etmek doğru değildir. Yukarıda geçen örnek ışığında Cebriyye mezhebine göre, Allah'ın irâdesinin tesiri bağlamında, bir mahalden kendi isteğiyle çıkan kişi ile o mahalden zorla taşınarak veya sürüklenerek çıkartılan kişinin irâdesi arasında bir fark yok iken, kendi anlayışında olan kişilere göre ise, değil kendi isteğiyle çıkan, tehditle çıkartılan mükreh bile oradan kendi irâdesiyle çıkmaktadır. Taşınarak veya sürüklenerek çıkartılan kişinin durumundaki çıkmak ise ihtiyârî fiillerin alanına girmez. Burada bu şekilde çıkan kişinin irâdesi, kendi sûretinde kalmadığından (orada fiilî ikrah gerçekleştiğinden) Allah'ın ona yönelik irâdesinin tesiri, onu oradan çıkartan kişinin irâdesinde gerçekleşmektedir.[392]

Mustafa Sabri'ye göre Mâtürîdî anlayış çerçevesinde mahlûk olmadığı için Allah'ın otoritesinden kurtulan (kurtarılmaya çalışılan) kulun ihtiyârı, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (el-İnsân 76/30) ve "Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onlar için ise tercih hakkı yoktur" (el-Kasas 28/68) âyetleri ışığında, ilâhî ihtiyâra bağlanarak yine ilâhî bir tesir altına girer. İnsanın ihtiyârını Allah'ın kudretine bağ-

anlamındaki "ikrâhen cebir"den ayrılması için "rıza gösterilen cebir" veya "arzu edilen cebir" denilebilir, bk. *a.g.e.*, s. 56.

391 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, *s.* 156.

392 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 156-157.

layan pek çok aklî ve naklî delil bulunsa da, insanın yaptıklarından sorumlu olmasını doğuracak ölçüde fâil-i muhtâr olduğu gerçeğinin apaçık beşerî bir his olduğu hususu unutulmamalıdır. Bu his, hiçbir zâlimin mâzûr sayılmasına müsaade etmeyecek kadar güçlüdür. Nitekim en müfrit bir cebir savunucusu bile, kendisine yapılan haksızlığa karşı gösterdiği tepkide kendini haklı görür.[393]

Mustafa Sabri'ye göre bir işi yapıp yapmama konusunda hür olan insan, iki taraftan birini seçmede mutlaka bir sebep düşünür. Fiilin meydana geliş şekli düşünüldüğünde cebirden kurtuluş yoktur. O sebebi, fikirde oluşturan Allah'tır. Mustafa Sabri'nin üzerinde çokça durduğu ve kendisinin kader görüşünü şekillendirmekte en çok etkilendiğini söylediği âyet olan "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (el-İnsân 76/30) âyeti de ona göre, ilâhî irâdeyi insanın irâdesine değil, insanın irâdesini Allah'ın irâdesine bağlamakta, kulun her fiili gibi irâdesinin de Allah'ın müsaadesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır.[394] Ona göre bu âyet, Allah'ın meşîetinin kulun meşîetiyle ittifâk halinde olduğunu gösteren en temel âyettir.[395] Bu âyetteki meşîeti, Allah'ın kulunu irâde ve ihtiyâr sahibi olarak "yaratma meşîeti" olarak görenler, meseleyi yanlış yorumlamaktadır.[396] Buradaki meşîet, Kur'ân'daki: "Dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete erdirir." (en-Nahl 16/93) âyetinin ortaya koyduğu meşîet türünde bir meşîettir. Bu şekilde zâten iki âyet arasında da bir uyum sağlanır. Yine Fâtiha sûresinde kullar, doğru yol hidâyeti ve sapkınların ve gazaba uğramışların yoluna düşmemeyi Allah'tan dilediğine göre, buradan O'nun irâde ve kudret sahibi insan yaratma meşîeti olan genel meşîeti dışında, bir de hayır ve şer dileme şeklinde hususî bir meşîetinin de mevcudiyeti ortaya çıkar. Bu da insanın meşîetinin Allah'ın meşîetine tâbi olduğuna delâlet eder. Öte yandan insanları meşîetinde tamamen özgür bırakmak için bir kavmin hidâyet veya dalâletinde, Allah'ın müdaha-

393 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 132-134.

394 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 137-138.

395 Elmalılı Hamdi Efendi, bu âyetin tefsirinde şu yorumu yapar: Kulun dileme hakkı ve salâhiyeti varsa da onun dilemesinin Allah'ın dilemesine uygun olmak mecburiyeti vardır. Sorumluluk kulun, hüküm ise Allah'ındır. Kul mukadderâtını keyfine göre belirleyemez, bk. *Hak Dini Kur'ân Dili* (sad. İsmail Karaçam vdğr.), İstanbul: Azim Dağıtım, 2011, VIII, 518.

396 Örneğin Kevserî, bu âyete Mustafa Sabri'nin eleştirdiği şekilde bir mâna vermekte ve buradaki meşîet-i ilâhînin, Allah'ın irâde sahibi kullar yaratması ve bu sayede kullarının kendisine muhatap olması yönünde tecelli ettiğini belirtmektedir, bk. *el-İstibsâr*, s. 17.

lesini ortadan kaldırmak doğru olmaz. İki hâliyle de cebri kabul etmeyenler, mecbûrun mesûl olmayacağı, sanki kulların bu haliyle mesûl olduklarının kabul edilmesi durumunda bundan Allah'ın da sorumlu olacağı neticesinin doğacağı zannına kapılmışlardır. Halbuki insanın mecbûriyeti de mesûliyeti de ayrı birer hakikattir. Bu ikisinin arasında bir uzlaşım sağlanamaması, bunların gerçek olmadığına değil, meselenin kapalılığına delâlet eder.[397]

Öte yandan bu âyetteki Allah'ın meşîeti (el-İnsân 76/30), irâde sahibi insanı yaratma meşîeti olarak değerlendirilirse "iki meşîetin birleşmesi" şeklindeki anlam ortadan kaybolur. Ayrıca bu yoruma göre insanın irâdesiyle ona bu irâdeyi veren arasındaki ilişki ve hangisinin diğerine tâbi olduğu hususunun tesbiti de mümkün olmaz. Bu âyeti, herkesçe zâten bilinen "Allah'ın irâde sahibi insan yaratma meşîeti" olarak değerlendirmek doğru olmaz. Burada muzarî (gelecek) sîgasıyla ortaya konulan "dileme" ifadesini, insanın ilk baştaki yaratılış (mâzî) meşîeti şeklinde anlamak, fiillerin sîga (kip) olarak bildirdikleri zaman kalıplarına da uygun değildir. O halde söz konusu âyeti, muhatapları uyarma anlamı da içeren "insanın irâdesinin Allah'ın irâdesine tâbi olduğu" şeklindeki bir mâna üzerine hamletmek çok daha doğrudur.[398] Kaldıki ona göre irâde ve kudret sahibi insanı yaratmasında Allah'ın irâdesini kabul edip de O'nun kullarının fiilerine yönelik irâdesini kabul etmeyenler, âdeta "Allah, kulların fiilerini, küllî olarak dilemekte, hayır ve şer kısımlarına ayrılan cüziyyâtını ise murad etmemektedir" demiş olmakta, böylece de "Allah cüziyyâtı değil, külliyyâtı bilmektedir" diyen zevâtın konumuna düşmüş olmaktadır.[399]

Mustafa Sabri'ye göre yukarıdaki âyetlerin yanı sıra, "Bilin ki Allah kişiyle kalbi arasına girer, onun duygularına müdahale eder" (el-Enfâl 8/24); "Ey Peygamber! Bilesin ki sen sevdiğin herkesi hidâyete erdiremezsin. Ancak Allah dilediği/lâyık gördüğü kimseyi hidâyete erdirir. Çünkü Allah kimin hidâyete ereceğini bilir" (el-Kasas 28/56); "...Allah

397 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 60-61.

398 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 50.

399 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 53. Mustafa Sabri'ye göre insanların güçlerinin yeteceği alanlarda irâdeleri vasıtasıyla hâsıl olan büyük-küçük tüm fiilleri, Allah'ın hüküm ve irâdesi altında gerçekleşmektedir. Yine kainâtta kaynağı insan olacak şekilde gerçekleşen her türlü hayır ve şer, Allah'tan gelmektedir. İnsan irâdesiyle Allah irâdesinin çatışması söz konusu olamaz. İrâdesinde başarısız olsa da insanın o irâdesiyle Allah'ın irâdesinin çatışması gibi bir durum mevzûbahis değildir, bk. a.mlf, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 32.

dilemedikçe onlar yine de imana gelmezler...", "Allah, doğru yola eriştirmek istediği kimsenin kalbini/gönül kapısını İslâm'a açar. Dalâlete bırakmak istediği kimsenin kalbini ise çok yüksek bir yere tırmanma esnasında hissedilen nefes darlığı gibi bir darlık ve sıkıntı verir." (el-En'âm 6/111, 125); ve "İşte müminler ve kâfirler birbiriyle kıyaslandığında biri kör ve sağır, diğeri gören ve işiten iki insana benzer. Kör ile sağır, işitenle gören bir olur mu hiç?!" (Hûd 11/24) meâlindeki âyetler, kendisini Rabbine sevdiren kulların daha çok himâye görmekte ve hidâyete kavuşmakta olduğunu, ilâhî gazabı üzerine çeken kulların ise rezilliğe düçâr olduğunu ortaya koymaktadır. Sergilenen çok ince ve hassas davranışların bir kısmı sevgiyi bir kısmı gazabı celbedebilir. Bu yüzden insan her zaman basîret üzere bulunmalı ve şeriattaki ihtiyâtî hükümlere çok dikkat etmelidir. Hareketlerinde hür olsa da insan, fiillerinin mutlaka bir sebebe bağlı bulunduğunu asla aklından çıkarmamalıdır. Abesle iştigâl eden insana gelince o, ya o yaptığı işin abes olduğunu kabul etmez ya da abes bir şey yapmak için hareket eder, her iki durumda da abes olan veya abes gözüken şeyin kendisi bir sebep ve maksad haline gelir.

Her sebepsiz gözüken hâlin dahi gizli bir sebebi vardır. Ancak bu sebepler insanı, özgür hareket etmekten alıkoymaz. Çünkü ilk olarak, sebep bulunmadan yapma ve terk hakkına sahip olan insan için sebepsiz fiil meydana gelmezse de bu durum imkânsız değildir. Hep bir imkân bulunduğundan da insanın ihtiyârı muhafaza altındadır. Sonuç olarak insanın serbestliğinin elinden tamamen gitmesi için sebepsiz fiilin meydana gelmesinin imkânsız olması gerekir, fakat bu hâl, imkânsız değildir. İkincisi, sebep mevcûd olsa da hür insanın ihtiyârı o sebebe eklenmedikçe fiilin varlığı zorunlu olmaz. O fiil, mümkün derecesinde kalır. Zira bu sebepler, zorlayıcı değil tercih ettirici bir mâhiyette bulunurlar. Şayet zorlayıcı olsalardı, hikmetten hâlî olmayan ilâhî fiillerde de Allah'ın hür olmaması gerekirdi, lâkin bilindiği gibi O, fiillerinde hür bulunmaktadır.[400]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre irâdelerdeki ilâhî tesir, ya Eş'ariyye mezhebinin savunduğu, "Allah'ın cüzî irâdeyi yaratması"

400 Mustafa Sabri'ye göre insanın irâdesini etkisine alan âmiller teşvik ve tercih ettirici mâhiyette olup onlar, ihtiyârı ortadan kaldıran ya da ifsâd eden bir cebir hüviyetinde değildir. İnsanı bir şey yapmaya sevkeden zihnî muhâkeme, işi o kişiye zorla yaptırmaz. Belki cebre benzeyen bir güzellik içerisinde iknâ ederek ve arzu uyandırarak yaptırır, bk. *Dinî Müceddidler*, s. 142-143.

ya da kendisinin savunduğu "kalplerde yaratılan sebepler" üzerinden gerçekleşir. Şayet (Mâtürîdî düşüncede olduğu gibi) cüzî irâdenin mahlûk olmayıp onun kulun tasarrufu altında bulunduğu iddia edilirse, o zaman cebir, Allah'ın, cüzî irâdenin kendisine dayandığı sebepleri yaratması yoluyla gerçekleşir. Mustafa Sabri'ye göre "sadece tercih (evleviyet) ifade eden sebep (müreccih) nasıl olup da bir cebre neden olabilmektedir?" şeklindeki bir soruya ise şöyle karşılık verilir: Tabiî ki tercih, bir şeyin diğer seçeneklerden daha üstün olduğunu (evleviyet) ifade eder ve bir zorunluluk bildirmez. Zira evleviyet, vücûb ifade etmez ve aksi ihtimal her zaman mümkündür. Ancak her ne kadar bir zorunluluk bildirmese de bu sebep, bir şeyin yapılması veya terk edilmesi hususunda bir zorunluluk ifade eder. Bu zorunluluk, evleviyetin ifade ettiği mâna ile bir zıtlık da oluşturmaz. Zira burada sebebi (müreccih) evlâ kılınan şey, fiil veya onun terki hususundadır. Ancak mutlak mânada sebebin kendisi ise irâdenin gerçekleşmesi için katî sûrette lâzımdır. Sebep, katiyyen lâzım olduktan sonra, (evlâ) sebebin bulunup irâdenin bulunmaması, yani irâdenin o sebep üzerinden gerçekleşmemesi mümkündür. Çünkü irâde sahibinin mutlaka evlâ olanı yapması zorunlu değildir. O, aksini yapmakta da özgürdür. Ancak evlâ (uygun) olanı yapmaz ve evlâ sebebe tâbi olmazsa, evlânın hilâfını yapmış, örneğin o fiili terk etmiş olur. Bu terk de bir sebebe ihtiyaç duyar. Çünkü muhtâr olan fâilin fiili de terki de bir sebebe dayanır, sebebin galip geldiği taraf ise gerçekleşir. Bir sebebi diğer sebebe galip getirten de Allah'tır. İnsan, sebepleri kendisi var edemez. Üstelik sebeplerden birini tercih ederken bu tercih, kendisine Allah tarafından ilhâm olunur.

Sonuç itibariyle insan, fâil-i muhtâr olduğu iddiasıyla bir sebebe tâbi olmasa bile bu sefer kendisine en üstün gelen başka bir sebebe tâbi olmuş olur. Bu da, insanın "muhtâr görünümünde muzdar" olmasının sırrıdır. O, muhtâr gibidir, çünkü Allah'ın bir şeyi yapma veya terk etmeye yönelik kalbinde yarattığı sebebe tâbi olmak mecbûriyetinde değildir. Ancak o şeyin tersini de yapsa insan bunu, başka bir sebebe tâbi olarak yapmış olur. Sonuç itibariyle insan, kendi elinde olmayan sebeplerden birini seçmek veya ona tâbi olmaktan kurtulamaz. Fakat insan, bunu kendi elinde görür. Buna göre Allah'ın yarattığı sebep ile insanın irâdesi bir araya geldiğinde yapmak ya da terketmek şeklinde o sebebin yönlendirdiği şeyin gerçekleşmesi zorunlu olur. Buna göre zorunluluk, sadece sebeple değil sebep ve irâdenin toplanmasıyla

oluşur. Ancak şu da vardır ki sebep irâdeye muhtaç değilken irâde sebebe muhtaçtır. Bu şekilde de "cebir" değil "cebir gibi" bir pozisyon oluşur. Diğer bir ifadeyle irâde, sebeplerden bir sebep talep eder ve mutlaka bunlardan birine uyar. İrâdenin bu sebeplerden bi-aynihî sadece birine uymak gibi bir zorunluluğu yoktur, yani bu sebep muayyen değildir. Allah burada muhtâr olan fâilin irâdesini bu sebeplerden birine meylettirir ve onun gözünde o alternatifi diğer seçeneklerden üstün kılar. O, Allah'ın seçmesini dilediği şeyi seçer. Hatta o insan, üstün olanı (râcihi) terk edip diğerini (mercûhu) yapmayı düşünse ve bu yolla kendi iktidar ve ihtiyârını ispat etmek istese de, bunu yine kalbindeki hâkim düşünceye ve o sebebin diğer sebepler üzerindeki üstünlüğüne göre yapar. İşte o düşünceyi de kalbinde hâkim kılan ve onu diğer sebeplere üstün getirten Allah'tır.

Bu durumda kişi, mercûhu kasıtlı olarak, mercûh olduğu için seçse de aslında üstünü (râcihi) hatta en üstünü seçmiş olur. Çünkü onu (mercûhu), o şekildeki bir düşünceyle kendisine seçtiren Allah'tır. Fâilin mercûhu da seçebileceğini iddia edenler, o mercûhun özel bir durumla râcihe dönüştüğü hususunu gözden kaçırmışlardır. Bu durumda "muhtâr olan fâilin, evleviyet ifade eden bir sebeple amel etmesi vâcib değildir, onun evlânın aksini yapması da mümkündür" diyenlerin, evlânın hılâfının, evlâya dönüştüğünün farkına varamadıkları ortaya çıkar. Buna göre de "aksini yapıyorum" zannıyla evlâyı yapmak, onların ortaya koydukları faraziyenin hılâfına düşmeleri anlamına gelmektedir. Bu durum ise, bu evlânın vâcib olduğuna delâlet eder. Buna göre de fâilin zâten evlâ olan ile amel etmekten başka seçeneği kalmamaktadır. Evlânın aksini yapmaya karar veren kimse de, aslında farkında olmadan düşündüğünün aksine, evlânın kendisini yapmaktadır. Bu da evlânın hilâfına hareket etmenin, farzedilenin (düşünülenin) aksini gerektirdiği için, muhal olduğu anlamına gelmektedir. Yani, evlânın aksini yapacağım diyerek onun aksini (başka bir şeyi) yapan kişi, aslında kendisi için seçileni yapmakta ve bundan kurtulamamaktadır.[401]

Mustafa Sabri'ye göre buradaki o sebep, fâilin irâdesi için zorlayıcı illet olmazsa, irâde için şart pozisyonunda olur. Bu durumda sebebin bir evleviyyet (tercih sebebi) olduğu ve fâili bir irâdeye zorlamayan irâde-i cüziyyenin de (Mâtürîdiyye'nin iddia ettiği şekilde) Allah'tan

401 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 157-159.

olmadığı farz edilse dahi, şartın meşrûta ihtiyacı kabîlinden, cüzî irâdenin sebebe ihtiyacı o cüzî irâdeyi, Allah'ın meşîeti altına sokar. Çünkü kulların irâdeleri içerisinden vukûunu murad ettiği şeyin sebebini yaratıp, murad etmediğinin sebebini yaratmayan Allah'tır. Sebebi olmayan şeyi insan murad edemez.[402]

Mustafa Sabri'ye göre cebr-i mütevassıt, "ihtiyârdaki cebir vasıtasıyla fiilde gerçekleşen cebir" şeklinde ortaya konulabilir. Bu düşünceyi savunan ulemâ, bunu "muhtâr görünümünde muzdar" şeklinde vecîz bir ifadeyle tesbit etmişlerdir. Bu konuda Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'da, "cebir de tefvîz de yoktur, bu ikisi arasında bir şey vardır, insan ihtiyârı varmış gibi gözüken ama aslında mecbûr olan varlıktır" şeklinde dile getirdiği görüş tamamen doğrudur. Ancak Teftâzânî'nin insanın durumunu anlatmak için verdiği, "kâtibin elindeki kalem" örneği ise tartışmaya açıktır.[403] Zira bu örnek "sırf cebir" örneğidir. Kalem, muhtâr görünümünde bile değildir. Halbuki "muhtâr görünümündeki muzdar" tabirinin ifade ettiği anlamda cebir tarafı her ne kadar ağır basıyorsa da bu tabir, ihtiyâr-cebir durumunun ortasını ifade etmek için kullanılmaktadır. İnsanın bu hususdaki durumunu tam olarak ortaya koyacak bir örnek yoktur. Bu yüzdendir ki mesele, oldukça girift bir haldedir. Mustafa Sabri'ye göre buradaki "muhtâr görünümündeki muzdar" tabirini daha üst bir mânaya taşıyıp onu, "insanın, yaptığı ve terk ettiği her şeyi tam bir ihtiyâr ile yapıp terk ettiği, ancak bunu tamamen Allah'ın ihtiyârıyla bir birliktelik içerisinde yaptığı" şeklinde aktarmak da mümkündür. Bu durumda mecbûriyet, ihtiyârından dönüş (ancak döndüğü Allah'ın ihtiyârıyla uyuşacak tarzda) imkânını da içine alacak şekilde, insanın O'nun ihtiyârı altında bulunmasıyla gerçekleşir. İnsanın kendisinde sebat ettiği ihtiyârı da kendisinden vazgeçtiği ihtiyârı da sonuç itibariyle, Allah'ın ihtiyârı ile ittifak halinde bulunur.[404]

Mustafa Sabri'nin düşüncesine göre kul, ihtiyârında mecbûr olsa da fiilinde muhtârdır. Onun ihtiyârında mecbûr olması, fiilindeki ihtiyârına engel değildir. Çünkü fiilinde muhtâr olan insan, tabii olarak ihtiyârında mecbûr olmalıdır. Aksi bir düşüncede yani her ikisinde de (fiil ve ihtiyâr) muhtâr olması halinde ihtiyârda teselsül gerekir.

402 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 132-133.

403 Bu örnek ve yukarısında tırnak içinde verilen ifade için bk. *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 263-264.

404 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 44.

Sözün özü şudur ki insan, gerektiği ölçüde muhtârdır, fiilini ihtiyârını kullanarak isteğine göre gerçekleştirir. Allah'ın onu kendi dilediği şeye rağbet ettirmesi, insanın ihtiyârına ve onun muhtâr olmasına engel olmaz. Burada, "Allah, insanı dileyici kılmadan o insan kendisi dilesin" şeklindeki bir itiraza yönelik olarak ise şunları söylemek mümkündür: İnsanın buna gücü yetmez. İnsan meşîeti, bir sebebe ihtiyaç duyar. Ancak bu sebebi var etmek, insanın elinde olan bir şey değildir. Bunun insanın elinde olduğu kabul edilirse, sebep "sebep" olamayacağı gibi, onun irâdesi o sebebe değil, sebep onun irâdesine tâbi olmuş olur. Böyle bir anlayış olamaz. Nitekim insanın sebepler arasında tereddüde düşebilmesi ya da karar verdikten sonra ondan cayabilmesi, sebebi var etmenin kendi elinde olmadığını açıkça göstermektedir. Buna göre insanın meşîeti, Allah'ın onu "dileyici" kılmasıyla gerçekleşmektedir. Bu durum, insanın irâde ve ihtiyârına yönelik bir tezad oluşturmaz. İnsan, tam anlamıyla muhtârdır. İnsanın "muhtâr görünümünde muzdar" olması düşüncesinden, insan ihtiyârının laftan ibaret olduğu ve bunun bir anlamı olmadığı gibi bir zanna da kapılmamalıdır. Bu düşünceden kasıt, insanın sonuç ve mâna itibariyle mecbûr olması, ancak bununla birlikte ihtiyâr temeline zıt bir durum oluşmaksızın, onun hakikaten muhtâr olmasıdır. Görüntüdeki (sûreten) ihtiyârdan kasıt ise, gerçek olmayan bir ihtiyâr anlamında değildir. Buradaki sûret, hakikatın zıddı yani "yalan" mânasına değil "sonuç itibariyle" mukâbilinde kullanılan "ilk bakışta" anlamındadır. Buradaki cebir ise, "kulun bir zorlama olmaksızın Allah'ın onun dilemesini istediği şeyden başkasını dileyememesi" anlamını ifade etmektedir. Burada ikrah yoktur. Çünkü ikrah, Allah'ın bir şey dileyip kulun ondan başka bir şey dilemesi, sonra da Allah'ın meşîetinin onun meşîetine üstün gelmesiyle gerçekleşir. Halbuki kul, burada istediğini dilemekte, dilediğini rızasıyla yapmaktadır. Ancak Allah'ın onun meşîetini ve rızasını yönlendirmesi vasıtasıyla kul, O'nun dilemesini dilediği şeyden başkasını dileyememektedir. Bu durumda da kul, "dilediğini yapmakta muhtâr"; dilemesini kendisiyle gerçekleştirdiği "meşîetinde mecbûr" olmaktadır. İnsanın dilediği ve sevdiği bir şeyi dileme esnasındaki mecbûriyeti, bilinen anlamda bir cebir mânasına gelmez.[405]

Kader meselesi hakkında yazmış olduğu eserinde konuyla ilgili kimi yaklaşımları ortaya koyarken Mustafa Sabri'nin anlayışına da yer veren Said Ramazan el-Bûtî onu Eş□arî kelamcılarını destekleyen bir

405 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 168-169.

zat olarak ortaya koyar. Bu manada onun insanı zahiren özgür, özünde (batın) mecbur bir varlık olarak görüp, tüm gayretini buna dönük deliller getirmeye sarfettiğini kaydeder.[406]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın meşîetini sadece kudret ve irâde sahibi insanı yaratmaya hasreden Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'den farklı olarak şu hususu söylemek gerekir: Rabbin meşîeti, insanın tüm meşîetini, fiile dönüşsün veya dönüşmesin, muayyen olarak kapsamakta, bu da Allah'ın kişinin kalbinde yarattığı "sebep" vasıtasıyla insan irâdesinin O'nun irâdesiyle birleşmesi yolundan gerçekleşmektedir. Allah'ın bu meşîeti olmasa, insanın kalbinde bir sebep yaratılmayacağı gibi, insanın fiilerinin yaratılmasını Allah'a isnad etmek de mümkün olmaz. Çünkü Allah'ın böyle bir meşîeti olmaması, O'nun kullarının fiillerini istemeden (bir meşîeti olmadan) yaratmış olmasını gerektirir. O halde insanın bir şeyi yapması ya da terk etmesine yönelik Allah'ın bir meşîeti olduğu gibi, kulun da meşîeti varsa ve bu meşîeti Allah'ın meşîeti ile bir (aynı) ise, bu birliktelikten kulun meşîetinin Allah'ın meşîetine tâbi olduğu sonucu çıkarılmalıdır.[407]

Kullarının yaptığı ve terk ettiği tüm fiilleri hakkında Allah'ın hususî meşîeti vardır, kulların meşîeti O'nun meşîetine meyleder. "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" kanununa tâbi olarak O'nun irâdesi katî bir şekilde gerçekleşir. Allah'ın bu meşîeti, O'nun irâde ve ihtiyâr sahibi insan yaratmasına taalluk eden meşîetinden farklıdır. Nitekim Allah'ın, kullarının irâdesini yönlendiren bu meşîeti, saîd kuluna nisbetle "tevfîk"; şakî kuluna nisbetle "hızlân" şeklinde adlandırılır.[408] "Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğruya ulaştırır" (el-Fâtır 35/8) âyeti bu durumu anlatmaktadır. Allah'ın kulları üzerinde böyle bir meşîeti olduğuna delil, onların kalbinde bir "meyil" yaratmasıdır. Bu yüzden Allah'ın dilediği, kulun meşîetinden geri kalmaz ve ondan farklılaşmaz. Bu şekilde de bir cebir oluşur.[409]

406 Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *el-İnsan: müseyyer em muhayyer*, s. 18.

407 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 49.

408 Allah'ın buyruklarına boyun eğmeyen insanlardan yardımını kesmesi anlamına gelen "hızlân" kavramı ile Allah'ın hayırlı işlerde kişiyi başarılı kılması anlamında kulanılan "tevfîk" kelimesi hakkında daha detaylı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Hızlân", *DİA*, XVII, 419-420; Hülya Alper, "Tevfîk", *DİA*, XLI, 8-9.

409 Mustafa Sabri meyil durumunu "dâiye" kelimesiyle karşılar ve bunu da insanın bir şeyi yapar ya da terk ederken dayandığı sebep anlamında kullanır. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 49-50.

Mustafa Sabri, kulların meşîetinin Allah'ın meşîetine bağlı olduğunu savunurken aklî delillere de başvurur. Ona göre, kaçan kişinin birbirine eşit iki yoldan birini, susayan kişinin eşit şekilde dolu olan iki bardaktan birini tercih etmesi örneğinden hareketle, aralarında Eş'arî ve Mâtürîdîlerin de bulunduğu Ehl-i Sünnet ulemâsı, fâil-i muhtârın bir sebep olmaksızın da bir fiil gerçekleştirebileceğini savunurlar.[410] Ancak Mustafa Sabri'ye göre burada kaçan veya susayan kişi, iki yol veya iki bardaktan birini seçme mecbûriyetinde kaldığı için onu, bir sebebe ihtiyacı olduğu bilinen ihtiyârî fiil ile kıyaslamak doğru olmaz. Bu, farklı türlerin kıyası (kıyâs maa'l-fârık) ve ekserin nâdirin hükmü altına sokulması (ilhâk li'l-ekseri bi'n-nâdiri) nev'inden bir yaklaşım olur. Söz konusu iki misalde ikisi de birbirine eşit iki durumdan birinin seçilmesi zarûrî olduğundan ve bunlar ihtiyârî fiillerden farklı olarak gerçekleştiğinden burada tercih nedeni olan (olacak) bir sebepten tabiî ki bahsedilmez. Ancak bir yol ve bardak tayinine, işin içinden çıkararak bakıldığında, burada kaçma ve içme işini (işin kendisini) kaçmama ve içmeme işine önceleyen (tercih ettiren) bir sebebin bulunduğu görülecektir. Bu sebep, aynı zamanda kaçma ve içme işinin zarûretinden ötürü zarûrî bir hal alan yol ve bardak tayini durumunun da sebebi olmaktadır. Buna göre insanın hiçbir fiili, bir sebebe dayanmaktan hâlî kalmaz.[411] Burada "iki yolun birinden gitme ya da iki bardağın birinden içme normal bir zamanda da gerçekleşebilir" yolunda itiraz gelirse buna şöyle cevap verilir: İnsan susuz değilken bu şekilde iki eşit kaptan birinden su içtiğinde, en azından (hiç değilse), bu şekilde de su içilebileceğini ortaya koyma gibi bir maksad taşır. Bu da onun sebebi olur. Hatta bir abesle meşgûliyetinde dahi insanın bir maksadı olur. Bir şeyi yaparken insanın mutlaka bir sebep ve maksadı bulunur. Hele de ihtiyârî fiillerde bu sebep mutlaka aranır. Fiilin sebebe dayanması, susayanın içmesi ve korkanın kaçması gibi nefislerin zorlandığı ızdırârî hallerle sınırlı bir-iki örnekte gerçekleşmeyebilir. Zâten "ihtiyârî fiil" tabirinden anlaşıldığı üzere ihtiyâr, bir sebebe ve tercihe bağlı olan seçimdir. Buna göre, "bu işi neden yaptın?" diyen kişiye, "onu mecbûr kaldığım için yaptım" de-

410 Mustafa Sabri'nin burada verdiği örnek ve örneğin kullanılış amacı kendisinin de belirttiği gibi "muhtâr olan kişinin eşit iki durumdan birini seçmesinin imkânı" hakkında verilmektedir. Mustafa Sabri, "kaçan ve susayan" örneğini, Teftazânî'den almak sûretiyle vermektedir. Söz konusu örnek için bk. *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 230.

411 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 126-127.

mek mâkuldür (zira mecbûriyet, sebepsizlik gerekçesi olabilir), ancak "muhtâr olduğum için yaptım" demek mâkul değildir (zira ihtiyâr, sebepsizlik gerekçesi olamaz). Verilen bu son cevap, kişinin, o işin sebebini açıklamama isteğine yorulur. Buradan da ihtiyârî fiillerde sebebe olan ihtiyacın ızdırârî fiillerin sebebe olan ihtiyacından daha yoğun olduğu ortaya çıkar. Bu açıdan "ihtiyârî fiiller bir sebebe ihtiyaç duymaz, fâilin muhtâriyeti, kendisini bu sebepten müstağni kılar" gibi bir anlam çıkarmak doğru değildir. Zâten fâilin muhtâriyetindeki ihtiyâr, onun bir sebebe dayandığının delili olmaktadır. Bir sebep olmadığında onun ihtiyârı tevakkuf eder. Bu yüzden bir sebebe muhtaç olsa da, sebepten hâlî olan bu iki örnekteki durumu ihtiyârî fiillere benzetmek doğru olmaz. İnsan, fıtrî olarak ihtiyârî fiillerinde bir sebep gözetmek üzere yaratılmıştır. Buna göre, kaçan kişinin böyle ikili bir yol ağzına geldiğinde tereddüde düşüp telâşa kapılması da, bu sebep yokluğundan kaynaklanan bir durumdur. Bu konumdaki kişi de kendini anlatırken "Gözümü kapattım ve gayr-ı irâdî olarak şu yöne yöneldim" veya "Meçhûl bir kuvvet beni o yöne çekti" gibi ifadeler kullanır ki bu, sebep olmadığında sanki irâdenin de kaybolduğunun ifadesidir. Bütün bunlar, ihtiyârî fiillerin bir sebebe ihtiyaç duyduğunu gösterir.[412]

Mustafa Sabri'ye göre söz konusu iki örnekten hareketle kişinin sebepsiz bir tercihte bulunabileceği yönünde hüküm çıkaranlar, bu durumdaki kişinin davranışı gayr-i irâdî bir davranışa benzediği için ondaki cebrin, diğer fiillerdeki cebirden daha yoğun hissedilmekte olduğunu bilmelidirler. Bunlarda (hiçbir şekilde) sebep olmadığı da kabul edilmez. Kaldı ki ihtilâf konusu ihtiyârî fiiller olduğundan, milyonlarla ifade edilemeyecek kadar çok ihtiyârî fiil seçeneği karşısında, bu tip iki ihtiyârî olmayan örneğe takılıp kalmak ve bu ikisine göre hüküm verip çok büyük bir ekseriyeti teşkîl eden durum için kalkıp, "bir sebebe ihtiyaç yoktur" şeklinde kanaat bildirmek doğru değildir. Sebepleri bulunan bunca ihtiyârî fiil karşısında bu iki misâlin bir değeri olmaz.[413]

"Peki, itaat ve günahı da kapsayan ihtiyârî fiillerde bir cebir var mıdır yok mudur?" sorusuna Mustafa Sabri ne cevap vermektedir? Onun buraya kadar giriştiği mücadele zâten hep bunlarda bir cebrin olduğunu ispatlamaya yöneliktir. İnsan bir vâcibi bir sebebe dayanarak yapar, mutî' olur; hevâsına uyarak yapar, âsî olur. O, her yaptığı ve terk

412 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 127-128.
413 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 129-131.

ettiği şeyden sorulacak, "niye yaptın ya da yapmadın?" diye sorgulanacak ve kendisinden bunun sebebi (o işi tercih etmesinin nedeni) istenecektir.

Mustafa Sabri'ye göre sebepleri bulunan ihtiyârî fiiller ile bu sebepler arasında katî bir ilişki vardır. Cebir de işte bu gizli münasebetten doğmaktadır. Bu yüzden de, "fâil-i muhtâr" olduğu düşüncesiyle insanın hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı ve mutlak bir hürriyete sahip olduğu zannedilmemeli, aksine onun, şuuruna ve hissettiklerine tâbi olduğu bilinmelidir. İnsan dilediğini yapar, ancak onun meşîeti bir fayda umuduna bağlı olarak şekillenir. Bu fayda bazen öyle hızlı ve gizli bir şekilde gerçekleşir ki, bunu idrâk durumunda olan kişi bile bunu takip edemez. Bir fayda tasavvuruyla işi izler ama bunun gelişimini berrak şekilde hissedemez. Zorlayıcı olmayan ve evleviyyet aşamasında olan fiil ve sebep arasındaki gizli münasebet iyi incelendiğinde, kişinin fiilleriyle sebepleri arasındaki ilişkinin aslında öylesine kuvvetli ve zorlayıcı değilmiş gibi gözüken bu sebebin de fiillerin oluşumunda âdeta zorlayıcı sebep halini aldığı görülecektir. Ancak işin içine fâilin şuuru girdiğinden, söz konusu sebepler zorunlu olarak değil, birer tercih nedeni olarak görülür. Fâilin muhtâriyeti de işte bu şuura dayanmaktadır. Sebebi sebep olarak kabul eden insanın şuuru olduğu için, onun muhtâriyetine bir zarar gelmez. İşte ihtiyârî fiillerle münasebeti belirtilen ve fiillerin gâyesi hâline gelen bu sebepleri yaratan ve muhtâr olan fâilin hislerini buna razı eden Allah'tır. Bu da insanın irâdesinin Allah'ın meşîetine bağlanma yolunun izahıdır.[414]

Mustafa Sabri, Kur'ân'daki bazı âyetlerden hareketle hidâyet ve dalâletin kullara hak edişleri nisbetinde verildiğini iddia edenlere şöyle cevap vermenin mümkün olduğunu savunur: Bazı âyetler her ne kadar kul kaynaklı hidâyet ve dalâlet sebeplerini ihtivâ ediyor olsa da, sebeplerden bağımsız mutlak olarak zikredilen hidâyet ve dalâlet âyetleri bunlara nisbetle çok daha fazladır. Öyle ki buradaki mutlak âyetleri, mukayyed âyetler üzerine hamletmek zordur. Zâten "dilediğine hidâyet, dilediğine dalâlet verir" denilerek, Allah'ın meşîetine bağlanan (takyîd edilen) hidâyet ve dalâlet, başka sebeplere ircâ edilmeyi ve mutlak olanı mukayyed üzerine hamledilmek sûretiyle tevil edilmeyi kabul etmez. Çünkü zâten bu ikisi Allah'ın meşîetiyle mukayyeddirler, mukayyedin ise başka bir kayıtla diğer bir mukayyed

414 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 131-132.

üzerine hamli mümkün değildir. Öte yandan Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirinde belirttiği üzere, akıl sahibi kimse cehalet ve küfrü kasdî olarak seçmez. Eğer cehaleti ilim zannıyla seçerse, o zaman o cehlinin de ilim zannettiği başka bir cehalete dayanması gerekir. Bu şekilde de ya teselsül gerekir ya da bunun hudûsunun câhilden başlamayan bir cehalette son bulması gerekir. Buna göre kulların geçmişteki yaptıklarından dolayı olduğu haber verilen hidâyet ve dalâletin sebepleri araştırıldığında, bunun ya sadece Allah'ın kulunun hidâyet ve dalâletini dilemesinden kaynaklanması gerekir ya da teselsül gerekir. Teselsül ise bâtıldır, zâten insan ömrü de onun başlangıcını bulmaya yetmez. Bütün bu söylenenlerden kulların ihtiyârî fiillerinin Allah'ın kalplerinde yarattığı bir meyil ve sebebe zarûrî olarak bağlı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.[415]

Mustafa Sabri'ye göre "fâil-i muhtâr olmak", kendisinin gücü alanına giren iki şeyden birini tercih edecek bir sebebe muhtaç olmamak anlamına gelmez. Bir insanın bir sebebe ihtiyaç duyması, onun fâil-i muhtâr olmasına engel olmaz. Onun "muhtâr olması", irâdesine uygun olanı seçmesi ve fiili gerçekleştirme ânında kendisine ihtiyaç duyduğu sebepler arasında bir karşılaştırma yapma imkânı elde etmesiyle oluşur. Bu meselede fiil ile fâilin irâdesi arasındaki zorunlu ilişki dışında, sebep ile fâilin irâdesi arasında da zorunlu bir ilişki vardır. Ancak fâilin şuuru, irâdesi ile sebep arasına girerek bu ilişkiyi gizler.[416]

Mustafa Sabri'ye göre, "insan, bir fiili yaparken neler düşünür de yapar?", "birini harekete geçiren düşünce diğerini niye harekete geçirmez?" sorularının cevabı ve bu konuyla ilgili âyetler üzerinde iyi düşünüldüğünde, bunun altından muhtâriyete galebe çalan bir cebir anlayışı çıkar. Bununla birlikte işin cebir tarafı gizli, muhtâriyet tarafı ise açıktır. Bu durum, insanın mükellefiyetine bir halel getirmez. Öte yandan insanın Allah'ın meşîetine tâbi olup ona muhalefet edememesi anlamında kullanılan "mânevî cebir" ikrah anlamına ge-

415 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 125-126. Mustafa Sabri'nin burada Fahreddîn er-Râzî'ye dayanarak dile getirdiği yorumu söz konusu müfessir En'âm sûresinin 122. âyeti ışığında yapmaktadır. Bunun için bk. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, XXIII, 182-183. Hidâyetin Kur'ân'da daha çok Allah'a izâfe edilmekle birlikte bunun diğer bir kısım varlıklara da izâfe edildiği hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Hidâyet", *DİA*, XVII, 476. Dalâletin ilâhî irâde ile bağlantısı ve insanın dalâleti seçmesi hakkında daha fazla bilgi için bk. a.mlf., "Dalâlet", *DİA*, VIII, 429-430. 13-173.

416 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, s. 133-134.

len cebir mânasında kullanılmadığı ve ona benzemediği için, kulun muhtâriyetine bir engel teşkil etmez. Aynı durum, kulun sorumluluğunu da düşürmez. Allah'ın irâdesi, insan irâdesini bir tazyik ve zorlama ile değil, ikna ve razı etme ve o şeyi süsleyip sevdirme yoluyla yönlendirir. Bu durumda insan, irâdesine ve kanaatine uygun olarak amel eder. Buna göre de ortada bir cebir olmadığı gibi, sorumluluktan kurtulma durumu da yoktur. Bir insan, "Beni yaptığım işe zorlamadılar, aksine beni ikna ve razı ederek ona meylettirdiler" dese, o işi kendi ihtiyârı ile yaptığından dolayı üzerindeki sorumluluğu kaldıramayacaktır. Burada insan, bazen aldatma ve teşvik ettiği fiildeki durumu gizleme yoluyla muhatabını kandırır. Allah ise, insanların kalbine ilkâ ettiği fikirlerle onların irâdelerini farklı yönlere kaydırır. Ancak Allah, kullarına indirdiği şerîat ve gönderdiği peygamberlerle itaat ile isyan arasını ayırdedip bunların fayda ve zararlarını kendilerine açıkladığından dolayı, O'nun kulların irâdesine etkisi hususunda, herhangi bir aldatmadan bahsedilemeyeceği gibi, bir zorlama ve baskıdan da söz edilemez. Eğer O'nun irâdesi, kulun irâdesi üzerinde bir baskı oluştursaydı, O'nun irâdesi ile beşer irâdesinin çatışması gerekirdi. Halbuki bu iki irâde arasında daima bir uzlaşı ve birlik vardır. Velevki işin içinde aldatma da olsa, bir fiile ikna olmak, fâilin mâzeret hakkını ortadan kaldırır. Allah'ın iknası, eğer O'nun katî bir şekilde insan irâdesi üzerindeki etkinliği üzerinden ele alınırsa, bu zâten netice ve mâna itibariyle cebirle birleşir. Çünkü ne kadar etkin olursa olsun, O'nun irâdesiyle beşer irâdesinin çatışmaması, olayı cebirden uzaklaştırmakta ve bu tür bir cebir insanın muhtâriyeti ile mesûliyeti arasındaki uzlaşmayı sağlamaktadır.[417]

Mustafa Sabri'ye göre bu anlatılanlardan sonra artık, "melikin emri zorlamadır ve muhtâriyeti ihlâl eder, kulun irâdesinin, velev ki razı etme yoluyla da olsa, Allah tarafından yönlendirilmesi de bir zorlamadır" denilemez. Zira, Allah'ın irâdesinin sonuç itibariyle katiyyen geçerli olacağını kabulden dolayı mânevî cebirden bahsedilebilirse de, bu cebrin, ihtiyâra zıt olmadığı gerçeğine dikkat edilmelidir. Eğer zıt

417 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 175-176. Sabri Erdem, Mustafa Sabri'nin kaderle ilgili görüşünü incelerken onun "mânevî cebir" şeklinde adlandırarak "gerçek cebir"den kurtarmaya çalıştığı cebrin, söz konusu manevî cebir içerisinde de bulunduğu ve bunun da insanın sorumluluğuyla çeliştiğini belirterek Mustafa Sabri'nin düşüncesine karşı çıkmıştır, bk. Erdem, "Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri'de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme", s. 47.

olsaydı, mücbirin irâdesiyle mecbûrun irâdesinin birbiriyle çatışması gerekirdi. Bir yerde ihtiyâra engel olan gerçek cebir, bu çatışmadan anlaşılır. Melikin durumunda bu çatışma hissedildiğinden, burada bir ikrahtan bahsedilebilir. Çünkü o söz, melikin emri olduğundan ona itaat eden buna ya güzellikle ya da zorla itaat etmiş olmaktadır. Şayet emre muhatap olan kişinin arzusu, melikin emri ile uzlaşırsa burada bir ikrahtan söz edilemez. Allah'ın irâdesinin kulların irâdelerini yönlendirmesi konusuna gelince, onlar bu irâdeye uyduklarında bunun Allah'tan olduğunu hissetmezler bile. Ona kendi istek ve arzularının doğrultusunda uyarlar. Yani Allah'ın irâdesinin hâkimiyeti, ona uyanların hissedemeyeceği şekilde gizlidir. Bu irâdenin üzerinde onu gizleyen bir perde vardır. Fâil bunu kalbinde sebebi yaratan Allah'ın meşîetine uymak için değil, kalbine doğan sebebe binâen, menfaat ve maslahatına uygun düştüğü düşüncesiyle yapmaktadır. Burada fiili tamamen gerçekleştirinceye kadar, insanın o işi yapma ya da terk etme hususunu tam olarak bilme imkânı yoktur. Bu hususta insan, Allah'ın irâdesinin hangi yöne teveccüh ettiğini bilemez. İnsanın bir şeyi yapıncaya kadar elinde bir şey olmaması, bu noktada onun o iki taraftan (yapma-terk etme) hangisinin Allah'ın muradı olduğunu bilmediğini gösterir. Allah'ın irâdesinin yönü, fiilin gerçekleşmesiyle belli olur. Bu konuda meselâ, daha önce geçen melik örneğinden hareketle, bir kişiye, melik tarafından emredildiği bildirilmeden ve hangisinin (fiil mi/terk mi) istendiği belirtilmeden bir durum havale edilse, o da o işi yaptıktan veya terk ettikten sonra, "ben melikin emrini yerine getirdim, mesûliyet kabul etmem" dese, onun bu sözüne itibâr edilmez. İnsan bir şeyi yaptığı veya terk ettiği zaman kendi arzusuna uyarak pozisyon alır. Burada, "ben ilâhî irâdeyi gerçekleştirdim, mâzûrum" gibi bir iddiada bulunamaz. Fiil gerçekleşene kadar kişi, Allah'ın irâdesinin hangi yöne taalluk ettiğini bilmediği için, "O'nun irâdesini gerçekleştirmek için bu fiili yaptım" gibi bir söz de söyleyemez. Kulların fiilleri hususunda kişinin akîdesi ne olursa olsun, onun kendisini sorumluluk alanından çıkarmak gibi bir durumu olamaz. Hatta Cebriyyeciler bile, insandan sorumluluğun kalktığını iddia etmemişlerdir. Zâten kendilerinin böyle bir iddiaları olsa, onlar ulemâ tarafından tekfîr edilir ve İslâmî fırkalar arasında sayılmazlardı.[418]

418 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 176-178. Cebriyye'nin savunduğu görüşler ve kendilerinin tekfîr edilip edilemeyeceği hakkında geniş bilgi için bk. İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA*, VII, 205-208.

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, insanların yaptığı şeyleri kendi ihtiyârıyla yaptığına ikna olup da, yapılan her şeyin kalbe atılan sebep ve meyille yapıldığına, birinin kalbine gelenin diğerinin kalbine gelmediğine, birine etki edenin diğerine etki etmediğine, birinin dalâletine sebep olanın diğerinin hidâyetine vesile olduğuna ikna olmaması mümkün değildir. Bütün bunları kabul edip tecrübeyle teyid eden insanların, gerçekleştirdikleri fiillerinde, etkilenilen gizli bir kuvvetin varlığını kabul etmemesi ve kâinâtta sadece Allah'ın meşîetinin geçerli olup hayır ve şerriyle kaderin Allah'tan olduğuna inanmaması mümkün değildir. Olayları sebeplere bağlayan ve dünyayı bu nizâm üzere yaratan varlığın Allah olduğuna, insanın da işlere sebepleriyle tevessül ettiğinden sorumlu olduğuna yönelik ortaya atılan bu düşünce doğrudur. Ancak söz, olaylardan sebeplere ve bunlara tevessül konusuna gelince, bunların insanın elinde olmayıp Allah'ın meşîetine tâbi olduğunu da bilmek gerekir. İlâhî tebliğin gereği olarak mesûl olduğuna inanmadan önce insan, zâten kendi içinde, mesûl olduğunun bilincindedir. Bu iman ve bilinçle birlikte derinlemesine gidilip insanın ameline vesile olan sebeplere bakıldığında onun da Allah tarafından oluşturulduğu sabit olur. Burada, "Peki, olayları sebeplere bağlayan Allah, ona tevessülü kullara mı bırakmaktadır; yoksa dilediği kişiyi o sebeplere tevessüle muvaffak kılmakta, dilediğini de ondan uzaklaştırmakta mıdır?" sorusunda bu sorunun içinde yer alan ikinci seçenek doğru kabul edilmelidir. Sebep, farklı insanlarda farklı sonuçlar doğurabilmekte ve sebebe tutunan herkes aynı sonuca ulaşmamaktadır. Sebep ve hâdisenin, farklı insanlarda farklı sonuçlar doğurmasından hareketle kazâ-kaderin onlar üzerindeki hâkimiyetini ortaya koymak mümkündür. Gelişen fen ve teknoloji karşısında kimileri, kendi kudretlerine âdeta tapıp Allah'ı inkar etmekteyken, O'nun nûruyla bakan müminler, beşer aklının ilerlemeye doğru attığı her adımı O'nun şânını birer yüceltme vesilesi olarak görürler. İlmî ilerleme ve keşifler, kiminin aklını başından alıp onları dalâlete düşürürken, kimilerinin imanını artırır. Bunu da sebebin, farklı insanlarda farklı sonuçlar oluşturduğunun bir işareti olarak değerlendirmek mümkündür.[419]

Mustafa Sabri, insanın müthiş bir imtihan dünyasında olduğunu düşünmektedir. Kimse dünyaya cüzî irâdesiyle gelmemektedir. İnsanlar kuvvetlilik-zayıflık, güzellik-çirkinlik, zenginlik-fakirlik, zekilik-ahmaklık, hidâyet-dalâlete uygunluk hususunda birbirinden farklı

419 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 182-185.

yaratılmışlardır. Onlar mutluluk ve bedbahtlık yolunu da kendi ihtiyâr ve irâdeleriyle çizmemişlerdir. Yaratılış esaslarında hiçbir şeyi insana terk etmeyen Allah teâlâ'nın, o esaslarla yakından alâkalı olan insan fiili ve hareketlerine müdahale etmesine hiç de şaşırmamak gerekir. Fıtratlarında görülen bu farklılıklara karşı insanlar herhangi bir itiraza kalkışamazlar. Yaratılanın, yaratanına itiraz hakkı olmadığı için insan, bu konuda bir itiraz kapısı açamaz. Zira yaratıcılık yoluyla sağlanan mülkiyet ve hâkimiyet hiçbir hâkimiyete benzemez. Bunun dışındaki mülkiyette kişinin hâkimiyeti tam olmayıp sınırlı iken, O'nun hâkimiyet ve mâlikiyeti mutlaktır. Bu mülkiyette mülkün tüm cüzlerine sirâyet eden bir mâlikiyet söz konusudur. Bu yüzden de insan, fiil ve hareketlerinde O'nun hâkim olmasına ve kendisinin de bu fiillerinden dolayı mesûl olmasına itiraz edemez. İnsan, sözü edilen başlangıçtaki bu yaratılış farklılıklarına herhangi bir itiraz getiremediğine veya mâzeret beyan edemediğine göre, onun fiil ve hareketlerinde hür olmadığı açıktır. İnsanların istidâtlarını ezelde dilediği gibi sınırlandıran mutlak güç sahibi olan Zât, insanın fiil ve irâdelerini de kendi irâdesinin tasallutundan çıkarmaz. Cüzî irâdesinde müstakil olduğu düşüncesiyle, insanın fiil ve hareketlerinde muhtâr olduğu farzedilse bile, hakkı bâtıldan ayırma noktasında akl-ı selîmden payı az, nefsânî istekler karşısında irâdesi zayıf olan kişi ile aklı güçlü ve irâdesi sağlam olan kişi bir olamaz. O halde münakaşa ve mücadele kapısı açıldığında doğabilecek bu tip mahzur ve sıkıntıları ortadan kaldırmanın en iyi yolu, "O, dilediğini yapar ve istediğine hükmeder" ve "O, yaptığından sorulmaz, onlar ise mesûldür" şeklindeki ilâhî düstûrlara tutunmaktan geçer.[420]

Mustafa Sabri'ye göre, "Allah'ın kulun yapacaklarını önceden bilmesi, bu fiilleri cebre sokar mı sokmaz mı?" sorusuna cevaben şunları söylemek mümkündür: Allah'ın ezelî ilminin kulların ihtiyârını kaldırıp kaldırmadığı konusunda bazı yaklaşımlar vardır. Bilinmelidir ki kulların fiilleri, hâriçte vücûd bulması bakımından Allah'ın ilminden sonra vukû bulsa da, yani Allah'ın ilmi bu fiillere tekaddüm etse de bu tekaddüm, metbûnun tâbiye tekaddümü türünden tabiî bir şeydir. Kulların fiillerinin O'nun ilmine muhalif olma imkânı olmadığı gibi, O'nun ilminin de kulların fiillerine muhalif olma imkânı yani farklı çıkma ihtimali yoktur. Bunların ikisi de birbirine bağlıdır. Burada ilmin malûma muvafakati vâcib olduğundan, ilmin malûmla kayıtlan-

420 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 230-231.

ması asıldır. Zâten malûma uymayan ilim, ilim olamaz. Şayet bahsi geçen ilim, Allah'ın ilmi olmasa, "ilim sûret, malûm da asıldır, sûret de asla tâbi olmak durumundadır" demek mümkündür. Asıl, sûrete tâbi ve onunla mukayyed olmaz. Bu izah, Allah'ın ezelî ilminden doğacak cebrin nefyi hususunda yeterlidir. Allah'ın malûmâtının ilmine muvafakatinin zorunlu olup ona muhalefet edememesinden doğan zorunluluğa gelince bu, fiilî (doğrudan) değil, dolaylı zorunluluktur (vücûb bi'l-gayr). Yani, Allah'ın ilminde hata ihtimalinin muhal oluşundan kaynaklanan bir zorunluluktur. Sonuç itibariyle buradaki zorunluluk, kullardaki ihtiyâra engel değildir. Kulların ihtiyârı Allah'ın ilmine değil, Allah'ın ilmi onların ihtiyârına bağlıdır.[421]

Allah'ın bir şey meydana gelmeden önce onu vukû bulacak hal üzere bilmesi ve onu bu bilgi üzerine takdir ve irâde buyurması kulları cebre sokmaz. Zira ilâhî ilimde kulların irâde ve ihtiyârları mevcûd olduğundan O'nun bilme ve takdiri, kulların arzularına zıd ve onlarla çatışır bir halde değildir. Sadece ilminin ezelî olmasından dolayı, fiiller üzerinde menfî veya müsbet bir etki yapmaksızın O'nun ilmi o fiillere taalluk eder. Nitekim ilmin de taalluk ettiği şeyde başka bir şekilde tesirde bulunma imkânı bulunmadığından, O'nun ilminin kulların fiillerinde bir cebir doğurması söz konusu olamaz. Bilindiği üzere "ilim, malûma tâbidir" sözü de bunu anlatmak için kullanılmaktadır. Sadece Allah'ın takdiri mutlak bir şekilde yerini bulacağı gibi, O'nun takdirinin dayanmış olduğu ilim de yerini bulacaktır. Bu durum, kulu mecbûr ve zorunlu bir hale sokmaz. Zira O'nun ilim ve takdirinde, kul tarafından yapılacak fiilin onun kendi ihtiyârı ile yapılacağı da bellidir. Dolayısıyla o fiil, hem vukû bulacak hem de fâilinin ihtiyârı ile meydana gelecektir. Bundan da anlaşıldığı üzere ezelî ilim ve takdir, kulun ihtiyârını da içine aldığından, onun kulun irâde ve ihtiyârını ortadan kaldırması şöyle dursun, aksine bu ikisini sabit kılar.[422]

421 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 61. Mustafa Sabri'ye göre ilmin mâhiyeti itibariyle malûm ile uyum içerisinde olması zarûrîdir. Fakat onun malûma tesir gibi bir durumu olmayıp sadece vâki olacağı vechiyle ona taalluk eder. İlâhî ilimle insan ilmi birbirine kıyâs edilemez. O'nun ilminin mutlaka doğru çıkması gerekir, ancak bu gereklilik asla ilâhî ilmin kulların fiilleri üzerindeki cebri şeklinde anlaşılmamalıdır. İlâhî ilmin şaşmaması onu, kendi mâhiyetinden çıkarıp kulların fiillerine üzerinde cebir aracı haline dönüştürmez, bk. a.mlf, *Dinî Müceddidler*, s. 130.

422 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 128-130. Mustafa Sabri bu konuda Kâdı Abdülcebbâr'ın *Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eserinde yer alan, "Sizin üzerinizdeki ilâhî ilmin durumu, üzerinize gerilen semâ ile sizi taşıyan yer gibidir. ➡

2.4.4. Teklifin Temellendirilmesi Konusuna Bakışı

Mustafa Sabri, cebre rağmen kulların mesûliyetinin devam etmesi düşüncesinin ilk bakışta doğurduğu tezâdı gidermeye yönelik görüşlerini de ortaya koyar. Ona göre kendisinin savunduğu cebir anlayışı, Kur'ân'daki "insanların mesûl olma" düstûruna asla zıt değildir. İnsan yaptıklarından mesûldür. "Peki, mesûliyet ve mecbûriyet nasıl bir araya gelebilmektedir? Bir şeye mecbûr olmak o şeyden mesûl olmamayı gerektirmez mi?" şeklinde hemen herkesin aklına gelebilecek bir soru, onun tarafından şöyle cevaplandırılır: Öncelikle "mecbûr olanın mesûl olmaması gerekir" şeklinde ortaya konulan lüzûmiyet doğru değildir. Zira ona göre "insanın kendi nefsine faydası da zararı da hayrı da şerri de dokunmaz, bununla birlikte insan yaptıklarından hem Allah hem de insanlar katında mesûldür" şeklinde kendisinin ifade ettiği görüş, boşuna söylenmiş bir söz değildir. Mustafa Sabri, "insanın hem mecbûr hem de mesûl olması" şeklindeki görüşün, aklî ve naklî delillere dayandığını savunur. Ona göre bu görüşün dayandığı temel âyet, "Allah dileseydi, elbet hepinizi tek bir ümmet yapardı. Ancak O, dilediğine dalâlet, dilediğine hidâyet buyurur ve muhakkak hepiniz bütün yaptıklarınızdan sorumlu olacaksınız" (en-Nahl 16/93) âyetidir. Mustafa Sabri'ye göre kendisi, Kur'ân nassına dayanarak, Allah'ın dilediğini saptıracağını, dilediğini hidâyete erdireceğini, insanla ilgili hayır ve şerrin kulun kendi elinde değil, Allah'ın meşîetinde olduğunu, bununla birlikte insanın yaptıklarından sorumlu olduğunu, bu mesûliyeti yükleyen Allah'ın –hâşâ- zâlim olmadığını ifade etmektedir. Zâten dünya hayatında yaptıklarının karşılığını alacağı hususunda tereddüde düşmeyen insan, Allah'a zulüm isnadında bulunamaz. Allah böyle bir şeyden münezzehtir. Nitekim insanlar da yaptıklarından sorumlu oldukları ve yaptıklarının karşılığında göreceklerinin hak olduğu duygusunu kendi içlerinde taşırlar.[423]

Yer ile semâ dışında bir yere çıkmaya güç yetiremeyeceğiniz gibi, siz ilâhî ilim dışına çıkmaya da güç yetiremezsiniz. Yine yer ve gök sizi günah işlemeye zorlamayacağı gibi, Allah'ın ilmi de sizi günah işlemeye zorlamaz" şeklinde Hz. Ömer'den nakledilen hadisi, münker görenler varsa da, kendisi açısından bu sözün mânasına riayet hususunda herhangi bir sıkıntı olmadığını belirtir, bk. Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 128-131. Kâdı Abdülcebbâr'ın söz konusu rivâyeti nakli hususunda bk. Ebü'l-Kâsım el-Belhî-Kâdî Abdülcebbâr-el-Hâkim el-Cüşemî, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1974, s. 145.

423 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 171-172.

Mustafa Sabri, âlemde var olan her şeyi kuşatan Allah'ın irâdesinin, insanın fiiliyle alakalı irâdesini de kuşattığını düşünmektedir. Ona göre bu fiilin Allah'ın irâdesine uygun olması, cebrin kaynağını ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte insan fiillerinden sorumludur. Bu görüş, sadece Kur'ânî nasslara iman etme düşüncesinden ve inkarı halinde küfre düşme korkusundan doğmuş bir görüş değildir. Zira Mustafa Sabri'ye göre, kendisinin aklı da, insanın yaptıklarının Allah'ın irâdesi altında gerçekleştiğini kabul etmekte ve onlardan sorumlu olduğunu desteklemektedir. Her yapılan şey Allah'ın meşîeti altında gerçekleşiyor olsa da, iyilik sahibinin ihsana nail olurken, kötülük sahibinin cezaya müstehak olması asla adaletsizlik değildir. İki hakikat de doğrudur. Öncelikle kulun her yaptığı, Allah'ın onun yapmasını dilediği şeydir. Allah'ın dilediği her şey mutlaka olur. Kulun ihtiyârının Allah'ın ihtiyârından ayrılmaması, kulun kalbinin o fiile hazırlanmasıyladır ve kul âdeta bu fiilde mecbûrdur. Öte yandan o kul yaptığından mesûldür. Burada, "Peki bu, iki zıddın ictimâı anlamına gelmez mi?" şeklinde akla takılabilecek soruya[424] Mustafa Sabri şöyle cevap verir: Bu iki zıt durum, hem aklî hem de naklî olarak ayrı ayrı birer hakikat olarak sabit olduktan sonra insanın bunların arasını bulma gibi sorumluluğu yoktur. Kur'ân'da insanın hem mecbûriyet hem de mesûliyeti zikredildiği için ona göre kendisi, vâkıayı ortaya koymaktadır. Bunda olağanüstü bir durum yoktur. İhtiyârı üzerine şekillenen fiillerinde kul muhtâr iken, bu ihtiyârının bir kısım ilkelere zorunlu olarak bağlı olması nedeniyle mecbûr olduğu için o kulda hem mecbûriyet hem de mesûliyet vardır. İnsanı hem mecbûr hem de mesûl tutan Kur'ân âyetlerini tevil etmeye kalkışmamak gerekir. Mustafa Sabri'ye göre bu ikisini bir araya getirmekle ne kendisi ne de bu ikisini cem'eden ve yaptığından sorgulanamayan Allah sorumlu olur. Burada insan aklına kapalı olan "bir kader sırrı" vardır. İslâm, hayır ve şerriyle kadere iman meselesine büyük bir özen göstermektedir. Şayet Allah, dilediğini saptırmaz, hidâyet etmez ve insanların kalplerine tesir ederek ihtiyârlarına etkide bulunmaz ise zâten meselenin yardıma muhtaç bir durumu kalmaz.[425]

Mustafa Sabri'ye göre kendilerinin ne cebir ile mesûliyeti aklî olarak halletme, ne de Allah'ı, mecbûr olanı mesûl tutmaktan tenzih etmek için, insanın mecbûriyetini inkar etmek gibi bir yükümlülükleri

424 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 53-54.
425 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 54-55.

vardır. Kullarının fiillerini yönlendirdikten sonra onlara ceza vermesiyle Allah, bir mesûliyet sahibi olmaz. O, tüm semâvât ve yeryüzü ehline azap etse de asla zâlim olmaz. İnsanların kendi kısıtlı akıllarıyla Allah ile kulları arasındaki muâmelelerin sınırlarını çizme gibi bir hadleri yoktur. Bu iş, sadece Allah'ın sonsuz azametini tefekkürle halledilebilecek bir iştir.[426]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre kendilerinin savunduğu hem mecbûriyet hem de mesûliyet, ilgili âyette de bir araya gelmiştir. Bu husus, tevil kabul etmeyecek şekilde açıktır. Artık burada "böyle bir şey nasıl olabilir?" gibisinden bir soru sorulamaz. İnsanın kendi aklı bunu kabul etmiyor diye "böyle bir şey olmamalıdır" gibi bir düşünce de geliştirilemez. Öte yandan kendisinin bu görüşte olması, sadece Kur'ânî naslara hürmet için de değildir. İş, gerçekte de böyledir. İnsan iyice düşündüğünde, kendi hareketlerinin ötesindeki bir güç tarafından idare edildiğini anlar. Diğer yandan kendi nefsine döndüğünde de insan, "fâil-i muhtâr" olduğunu ve yaptıklarından sorumlu olduğunu hisseder. Dünyevî kanunların, yaptıklarından dolayı kendisini sorumlu tutmasını tabiî karşılar ve dünyadaki kanunların kimi insanlar için yetersiz olup onların âhirette cezaya müstahak olmaları gerektiğini kavrar. Bütün bunlar, insanların hem mecbûr hem de gayr-ı mâzûr olduklarını ortaya koymaktadır.[427]

Sonuç itibariyle Mustafa Sabri'nin düşüncesinde, herkesin, her mezhep ve akîdenin kabul ettiği ve her insanın kendisinde açıkça hissettiği muhtâriyet, insanın dünyevî ve uhrevî bir sorumluluk taşımakta olduğunu göstermektedir. Bu durumu, "[Ey peygamber] De ki: Çalışın, çünkü bütün yaptıklarınızı hem Allah görecek, hem Resûlü, hem de müminler görecekler! Ve hepiniz mutlaka gizli ve âşikâr her şeyi bilen Allah'ın huzuruna çıkarılacaksınız. İşte o zaman Allah size neler yaptığınızı bildirecek ve hak ettiğiniz karşılığı verecektir" (et-Tevbe 9/105); "İşte, çalışıp didinen böyle bir başarı için didinmelidir" (es-Saffât 37/61); "Çalışanların mükâfatı ne kadar da güzeldir" (ez-Zümer 39/74) ve "Herkese, yaptığının karşılığı eksiksiz olarak verilecektir" (ez-Zümer 39/70) meâlindeki âyetler açıkça ortaya koymaktadır. Bu ilâhî beyanlardan insanın yaptıklarından sorumlu olup dünya ve âhirette bu yaptıklarının karşılığını göreceği açıkça anlaşılmaktadır.[428]

426 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 59.
427 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 172-173.
428 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 174-175.

Mustafa Sabri'ye göre "insana mânevî dahi olsa hem cebri hem de mesûliyeti yüklemek ve bu ikisini uzlaştırmak nasıl mâkul olabilir?" itirazı karşısında şunları söylemek mümkündür: Başarılı ya da başarısız ona göre kendisi elinden geldiği kadar bu ikisini uzlaştıracak şeyler söylemiştir. İnsanlar her şeyin Allah'tan geldiğini, kendilerinin mesûl bulunduğunu ve bu hususların ayrı ayrı birer hakikat olduğunu asla unutmamalıdır. Bu hususta kalbinde bir şüphe taşıyan kişi, bu şüphesini düşünerek gidermeli ve bu iki hakikati uzlaştırmalıdır. Mustafa Sabri'ye göre kendisinin kaderle ilgili kitabı, bu konuda bütün şüpheleri ortadan kaldırmasa da, onları büyük oranda azaltacak bilgiler sunmuştur. Bu iki hakikat sabit olduktan sonra akıl ya bunları uzlaştırmalı yahut bu hususta aczini itiraf etmelidir. İnsanın fiillerindeki mesûliyetini anlama hususunda sadece akıl merkez kabul edilip, Allah'ın kullarının fiilleri üzerindeki hâkimiyeti inkar edilecek olursa bu durum, iki hakikatten birini kuvvetlendirmek için diğerinden taviz vermek anlamına gelecektir. Bu ise hem ilmî bir hata, hem iki hakikati itirafa göre daha tehlikeli bir yol, hem de ikisini uzlaştırmadaki acziyetin bir ifadesidir.[429]

Mustafa Sabri, kazâ-kader meselesinde, biri Allah'ın her şeydeki hâkimiyeti, diğeri kulların yaptıklarından mesûl olması şeklinde iki gerçeklik olduğunu savunur. Mustafa Sabri'ye göre burada bu iki vâkıayı birbiriyle uzlaştırmak gerekir. Bu uzlaştırma, konunun ana damarı ve en zor kısmıdır. Eğer bu iki meselenin aklen uzlaştırılması yapılamıyorsa, o zaman bu ikisini itikadî olarak uzlaştırmak ve birleştirmek gerekir. Mesele, bu güçlüğünden dolayı, İslâm düşüncesinin en zor ve en kapalı meselesi olarak kabul edilmiştir. Kim, bu meseleyi kolay bir problem olarak görürse, onun bu konuda serdedeceği görüş, aslında meselenin taşıdığı zorluk ve kapalılıktan dolayı, gerçeğe büyük oranda zıt bir görüş olmuş olur. Burada Eş'ariyye mezhebinin "kesb" anlayışının, bir darb-ı mesele konu olacak kadar zorluk taşıdığı ifade edilerek, birilerinin ayıplamasına sebep teşkil ettiği belirtilse de, gerçekte bu anlayış, Eş'ariyye mezhebinin meziyetini ortaya koymaktadır. Allah'ın irâdesini, kulların cüzî ve küllî irâdelerini de kuşatacak şekilde hâkim kılan Eş'ariyye, birinci hükmü (mecbûriyet) kabul ettiği gibi, kulların fiillerinde ihtiyâr sahibi olmaları şeklindeki ikinci hükmü de (mesûliyet) kabul etmektedir. Kulların ihtiyârları, Allah'ın yaratma ve irâdesiyle hâsıl oluyor, onlar kendi seçimlerinde (ihtiyâr)

429 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 178-179.

muhtâr olamıyor ve bu yüzden de onların bu konudaki (kesb) görüşleri kapalılık ve anlaşılmada zorluk gibi iddiaları çağrıştıran bir ifadeyle, kinâyeyle darb-ı mesel haline geliyorsa, bunun, ilk hükmün gereğiyle ikinci hükmü uzlaştırmanın zorluğundan kaynaklandığı bilinmelidir. Burada Eş'ariyye'nin bir suçu yoktur. Mustafa Sabri'ye göre kendi görüşü de bu iki hükme (mesûliyet ve mecbûriyet) tam anlamıyla sarılmak, ardından da bu ikisini mümkün mertebe uzlaştırmak yolundan geçmektedir. Kulların fiilleri meselesi, bir kader sırrı olup oldukça kapalı olduğundan, bu konuda gerçeğe en yakın görüş, bu mesele hakkındaki en kapalı görüştür. Bu meseleye dalmaktan nehyedilme, bu iki hükmü aynen koruma ve ikisini uzlaştıralım derken birini ihlâl etmeme düşüncesinden kaynaklanmaktadır.[430]

Mustafa Sabri'ye göre, insan bu iki hükmü uzlaştırmaktan âciz olsa da, Allah bundan âciz değildir. Allah, "De ki: Hepsi Allah tarafındandır" (en-Nisâ 4/78); "De ki: Hakikat bütün iş Allah'ındır" (Âli İmrân 3/154); "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"(el-İnsân 76/30) ve "Yapmakta olduğunuz şeylerden elbette sorguya çekileceksiniz" (en-Nahl 16/93) buyurduktan sonra, insan aklı bu ikisini uzlaştıramıyor diye sadece kulların mesûliyetini kabul edip, bu iki hükmü (mecbûriyet-mesûliyet) aynı anda kabul etmemek doğru değildir. Zira öncelikle muhbir-i sâdık olan Allah, tevil kabul etmeyecek açıklıkta bu iki hakikati bildirmiştir. İkinci olarak da O'nun gücünün kâinâta hâkim olmasına, irâdesinin mülkünde geçerli olmasına en uygun yol budur. Bu sebeple bu iki hakikate birden inanmak gerekir. Bu da, O'nun irâdesinin insan irâdesine değil, insan irâdesinin O'nun irâdesine tâbi olması gerektiğini ortaya koyar. Eğer insana Allah tarafından irâde veriliyor, o da kendisine verilen bu irâdeyle hesap gününe kadar istediğini yapıyor ve Allah'ın irâdesi onun irâdesine tâbi oluyorsa; her ne kadar buradaki tefvîz (irâdî fiillerin meydana getirilmesinin insana bırakılması), Allah'tan olup O'nun izniyle gerçekleşiyor ise de, insan hakkındaki bu serbestlik çok ileri boyutta demektir. Çünkü bu, âlemdeki pek çok şeyle Allah'ın irtibatının kesilmesi anlamına gelir. "Beşerî irâdeye tâbi olan ilâhî irâde, insan irâdesinin taalluk ettiği şeylere, beşerî irâde vasıtasıyla irtibat kurmaktadır" düşüncesi de durumu kurtarmaz, bunun bir önemi yoktur. Burada, "insanı zâten Allah yarattığı için bu tür şüpheci mülâhazalara gerek yoktur" şeklindeki bir düşünce de doğruyu yansıtmaz.

430 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 179-180.

İslâm, bu konuda çok hassas olduğundan "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" şeklinde bir düstûr belirlemiş, akl-ı selîm de insanın mesûliyet ve mükellefiyetini kabul etmiştir. Mâtürîdiyye'nin kabul ettiği üzere Allah'ın irâdesi insanın cüzî irâdesine tâbi olursa, o zaman yukarıdaki düstûr, "İnsanın dilediği olur, dilemediği olmaz" şekline dönüşür ve Hz. Muhammed'in, "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz"[431] sözünün ifade ettiği şümûliyet ortadan kalkar. Öte yandan kulun irâdesinin Allah'ın irâdesine yeterince bağlanmaması halinde, Allah'ın birliği konusunda değilse bile, yaratıcılığı konusunda, bir anlamda O'na şirk koşma tehlikesi belirir. Halbuki Cenâb-ı Hak, "Allah, her şeyin yaratıcısıdır" (ez-Zümer 39/62); "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır" (es-Saffât 37/96) ve "Allah'tan başka bir yaratıcı var mıdır?" (el-Fâtır 35/3) buyurmaktadır. Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, kâinâtın içinde bulunan kul fiillerini, yine kulların varettiğini savunanlar, kâinâtı oluşturan ve onu var eden Allah'a bir anlamda şirk koşmaktadırlar. Bu anlayışta Allah ile kul arasında bir ortaklık tehlikesi mevcûddur.[432]

Mustafa Sabri, "yaptığı fiiller ilâhî irâde tesiri altına sokulan insan, bu etkiyi hissetsin yahut etmesin yaptığından sorumlu tutulabilir mi?" sorusuna ise şöyle cevap vermenin mümkün olduğunu savunur: Allah, kullarına, "siz yaptıklarınızdan mesûlsünüz" dedikten sonra insan, kendi mesûliyeti hususunda bir şüphe ortaya atarak, "bizim elimizde bir şey yok" veya "yaptığımız her şeyi, Allah'ın irâdesinden gelen gizli bir işaretle yapıyoruz" ya da "yaptığımızdan nasıl sorguya çekilebiliriz?" diyemez. Bir şeye mâlik olmayan ve elinden bir şey gelmeyen insan, yaratıcısına bu yoldan itiraz edemez. Buradaki hata, insanların kendi aralarındaki muâmelâtı, "Yaratıcı-kul" arasındaki muâmelâta kıyas etmelerinden kaynaklanmaktadır. İnsanlar arasındaki muâmele "zulüm-adalet" ölçüsü üzerinden değerlendirilirken; Yaratıcı ile kul arasındaki muâmele, "O, yaptıklarından sorgulanmaz, fakat onlar elbette sorguya çekilecekler" (el-Enbiyâ 21/23) düstûru üzerinden değerlendirilmelidir. Bu ilâhî düstûr karşısında, kulların sebep içeren tüm kanunları hükmünü yitirir. İnsanın elinde bir şey olmadığını ve her şeyin Allah'ın meşîeti altında cereyan ettiğini bildiren âyet ve hadislerin yanında, aklî delillerin de bunu teyîd etmesi, bu hakikatin inkar edilemeyeceğini göstermektedir. Yine insanın yaptıkla-

431 Ebû Dâvûd, "Edeb", 110.
432 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 180-182.

rından mesûl olup kötülüklerinde mâzûr olmaması ve yaptığına karşılık onu cezalandıran Hak Teâlâ'nın bu verdiği ceza yüzünden zâlim olmaması da, âyet, hadis ve insanın nefsî şehadetinin ortaya koyduğu başka bir hakikattir. İkisi de hak olduğundan, mümin bu iki hakikate birden inanır.

"Mesûl olabilmeleri için kullara, bir kısım salâhiyetler vermek gerekir, aksi takdirde onlar, kendilerini savunma bâbında Rablerine şunları söyleme hakkı elde ederler" düşüncesinden hareketle, bu iki hakikatin arasını ayırmaya çalışanlar yanlış bir düşünceye kapılmaktadır. Zira Yaratıcı ile kul arasındaki münâkaşa kapısı tamamen kapalıdır. Şayet bu kapı açılacak olursa, ne Mâtürîdiyye ne de Mu'tezile mezhebine göre bu meseleyi halletme imkânı kalır. Bu kapı açıldığında her şey bir tarafa, suç ile ceza arasındaki münasebet açısından, belirli bir süre içerisinde gerçekleşen küfre, ebedî bir azâbla karşılık verilmesi açıklanamaz.[433]

2.4.5. Cüveynî, İbn Kayyim ve Abduh'un Kader Anlayışlarına Eleştirileri

Mustafa Sabri, kazâ-kader meselesiyle ilgili yazdığı kitabında, kimi zevâtın bu konu hakkındaki görüşlerini bir başlık altında inceleyerek bu görüşleri eleştirir. Onun görüşlerini eleştirdiği kişilerin başında İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gelir. Mustafa Sabri, Cüveynî'nin savunduğu bu görüşlerin tamamen aynı olmasa da kendisinden sonra İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) tarafından da dile getirildiğini belirtir. Kendilerinden çeşitli alıntılar yaptıktan sonra onların görüşlerine yorumlar getirerek bunlardan bazı sonuçlar çıkarmaya çalışır. Mustafa Sabri'ye göre bu üç isim, "yaratma" ve o anlama gelen "ihdâs" ve "var etme" gibi kelimeleri kendi anlamında kullanarak, kulun hakikaten fiilinin yaratıcısı olduğu kanaatini taşımışlardır. Cüveynî'nin sözlerinden kulun fiilinin yaratıcısı olduğu anlamını çıkarmak mümkündür. Cüveynî, yaratma yönünden fiili Allah'a, gerçekleştirme yönününden kula nisbet etmektedir. Ancak Mustafa Sabri'ye göre şayet bu ikinci nisbet gerçek anlamda kullanıldıysa, birinci nisbet yani fiilin Allah'a izafesi gerçekleşmez. Zira öncelikle fiilin gerçekleştirilmesini kula nisbet etmek, yaratmayı da ona nisbet etmeyi gerektirir. Bu durumda da

433 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 227-228.

yaratmayı hakikaten (tam anlamıyla) Allah'a nisbet etmek mümkün olmaz. İkinci olarak da fiilin fâili ve gerçekleştiricisi olan kulu ve onun kudretini yarattığı için kul fiilinin yaratılışını Allah'a nisbet etmek, yaratmayı doğrudan değil, vasıtalı olarak O'na nisbet etmek demektir. Bu durumda ise, fiilin yapıcısını (fâilini) ve onun gerçekleştirdiğini yaratmak, fiilin kendisini yaratmak olmaz. Dolayısıyla Cüveynî bu düşüncesiyle kulu, kendi fiilinin yaratıcısı konumuna getirmiş olmaktadır.[434]

Mustafa Sabri'ye göre, Cüveynî gibi büyük bir zâtın, ortaya koyduğu görüşlerin Allah'ı kâinâtın fiilî yaratıcısı değil de, bu yaratmanın mercii olarak göstereceği sonucunu öngörememiş olması tuhaftır. Allah, faraza bir varlık yaratsa ve ona gökyüzü, yeryüzü ve ikisi arasındaki mevcûdun yaratılmasını havale edip ona bu gücü verse, ondan bunu yapmasını istese ve takdir etse, bu durumda yaratılanlar, ilk mahlûkun kudretinin neticesi olduğundan, yaratmayı bu yolla Allah'a izafe etmek mümkün olabilir. Ancak İslâm akîdesi Allah'ı, kâinâtın fiilî yaratıcısı değil de bu yaratmanın mercii olarak görme ile yetinecek bir akîde değildir.[435]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre Cüveynî ve ona tâbi olanların Mu'tezile'den farkı şundan ibarettir: Mu'tezile "yaratıcı" lafzını kula çekinmeden verir; onlar ise bu mânayı kul için ispat ettikleri halde bu yaratıcılık vasfını kul için kullanmaktan kaçınırlar. Onların, kulun fiili üzerindeki kudretini yarattığı için kulun fiilini Allah'a izafe etmelerinde ise Mu'tezile mezhebinin kabul ettiğinden fazla bir şey yoktur. Zira Mu'tezile de kulun fiili üzerindeki kudretini Allah'a izafe etmektedir. Cüveynî, her ne kadar Mu'tezile mezhebini sapık mezhep olarak nitelemiş ve kendi görüşünü onların görüşünden ayırt etmişse de onun görüşü, Mu'tezile'den pek farklı olmamıştır.[436] Nitekim aralarında

434 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 198-199. Cüveynî'nin Mustafa Sabri'nin eleştirilerine konu olan görüşleri için bk. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 43-48.

435 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 201. Mustafa Sabri bu yorumu, Cüveynî'nin "fiilin oluşumunu kulun kudretine, bu kudretin yaratılmasını Allah'a izafe" ettiği düşüncesiyle yapmakta ve bu yaklaşımın Allah'ı âdeta doğrudan yaratıcı değil, yaratmanın mercii olarak gösterme anlamına geleceğini savunmaktadır.

436 Cüveynî'nin Mu'tezile mezhebini "sapkın" olarak nitelemesi ve onların kaderle ilgili görüşlerine getirdiği eleştiri için bk. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 48-49. Cüveynî'nin kader meselesinin pek çok detayında Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinin tamamı için bk. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtıʿl-edille fî usûli'l-iʿtikâd*, ➥

onun *el-İrşâd*'ının şârihi Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin de (ö. 512/1118) yer aldığı pek çok kişi, Cüveynî'nin bu görüşünü eleştirmiş ve bu görüşün Mu'tezile mezhebinin görüşüne daha yakın olup aralarından isim farkından başka bir fark bulunmadığını belirtmişlerdir. Cüveynî'den sonra gelen Ehl-i Sünnet ulemâsı ve muhakkık kelâmcılar da onun bu görüşünü makbûl görmemiş, ancak onun unutulmaya yüz tutan bu görüşü, İbn Kayyim tarafından diriltilip tercihe lâyık bir görüş olarak yansıtılmıştır. Sonrasında ise hiç kimse, bu "tercihe lâyık görüş" nitelemesini kabul etmemiş ve bu görüşe itibar etmemişken Muhammed Abduh ikinci kez aynı görüşü canlandırmaya çalışmıştır.[437]

Gerçekten Cüveynî bu mesele bağlamında kendi mezhep mensuplarınca çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin Mustafa Sabri'nin bahsettiği, hocası İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *el-İrşâd* adlı eserini şerhetmiş olan Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde Eş'ariyye mezhebine muhalif bir görüş zikrettiğini belirtmiş ve açıkça bu görüşünün kendi mezheblerinde yer almayan bir düşünce olduğunu zikretmiştir.[438] Bu konuda onu eleştiren zatlardan biri Şehristânî,[439] diğeri de Seyfeddîn el-Âmidî'dir. Âmidî, Cüveynî'nin görüşünü, "Cüveynî, fiilin oluşumunu kulun kudretine, kulun kudretinin yaratılmasını Allah'a nisbet etmiştir" şeklinde aktararak reddetmiştir.[440]

Mustafa Sabri'ye göre Cüveynî, Allah'ın irâdesinin kulların fiillerinde "küfür ve fısk" gibi şerri takdir ederken, bu şerrin murad edildiğini ve benimsendiğini savunmuştur. Bu konu, temelde irâdenin muhabbeti (rızayı) gerektirip gerektirmediği meselesinde düğümlenmektedir. Ehl-i Sünnet, Allah'ın irâdesinin, O'nun muhabbetini gerektirmeyeceğini savunmuş, Allah'ın, kulların fiillerinde hem hayır hem şerri

s. 187-256. Yusuf Şevki Yavuz da İbn Kayyim'in görüşünü kaynak göstererek Cüveynî'nin kesb teorisinde fiilin meydana gelişini ağırlıklı olarak kula izafe etmesi sebebiyle Mu'tezilî anlayışa yakın kabul edildiğini belirtmiştir, bk. "Kesb", *DİA*, XXV, 305.

437 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 202-203. Mustafa Sabri bu konu hakkında Cüveynî'ye yönelik muhalefeti aktarırken İbn Kayyim'in *Şifâü'l-alîl* adlı eserinden yararlanmıştır. İbn Kayyim'in konu ile ilgili ifadeleri için bk. *Şifâü'l-alîl fî mesâili'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, s. 125-126. Cüveynî'nin bu konu hakkındaki görüşü için ayrıca bk. Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, VIII, 143.

438 Ebü'l-Kâsım el-Ensârî en-Nisâbûrî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, II, 808.

439 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 111-113.

440 Seyfeddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, II, 384.

murad ettiğini, ancak şerre rızasının (muhabbet) olmadığını belirtmiştir. Mu'tezile ise, irâdenin muhabbeti (rıza) gerektireceğini (razı olmadığı şeyin irâdesine konu olmayacağını) savunmuş, Allah'ın, kulunun şerrini murad etmeyeceğini ve ona rıza göstermeyeceğini ifade etmiştir. Cüveynî de, irâdenin rızayı gerektireceğini savunmuş, ancak Mu'tezile'den farklı olarak Allah'ın kulunun fiillerinde hem şerri murad ettiğini, hem de o şerre rızası olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşüyle Cüveynî, Mu'tezile'den çok daha zayıf bir konuma düşmüştür. Zira Cenâb-ı Hakk Kur'ân'da, "Allah bozgunculuğu sevmez" (el-Bakara 2/205); "Allah, çirkin sözün öyle ulu orta dillendirilmesini sevmez" (en-Nisâ 4/148) ve "Eğer küfrederseniz bilin ki, Allah, sizin imanınıza muhtaç değildir. Bununla beraber Allah kullarının tevhîd gerçeğini inkarına razı olmaz" (ez-Zümer 39/7) buyurmaktadır.[441]

Mustafa Sabri Efendi, İbn Kayyim'in kader hakkındaki görüşlerinin karışık olduğu kanaatindedir. Ona göre İbn Kayyim, kulların fiilleri meselesinde Mu'tezile'yi dalâlet ile suçlamışken, kendisi de bu mezhepten farklı bir görüşü savunmamış, ayrıca çok sakındığı cebre bizzat kendisi düşmüştür. Nitekim İbn Kayyim, yaratmayı kula nisbet etmekten kaçınmasına rağmen, aynı mânaya gelen durumu kula izafe etmiş; cebri inkar edip ondan kaçmasına ve bu görüşün kendilerine izafe edildiği bazı mezheplere saldırmasına rağmen, bizzat kendisi "cebir" anlamına gelecek bir pozisyonu kabul ve itiraf etmek zorunda kalmıştır.[442]

441 Mustafa Sabri'nin burada Cüveynî'ye isnad ettiği bu suçlama da, yine İbn Kayyim'in eserine dayanmaktadır. Mustafa Sabri, İbn Kayyim'den "söz konusu görüşün akla ve nakle açıkça muhalif, bâtıllığının ise alenî olduğu" yönünde çok kısa bir pasaj aktarmışsa da bu itham tamamen İbn Kayyim'den alınmıştır, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 204-205. krş. için bk. İbn Kayyim, *Şifâü'l-alîl*, s. 126. Önce İbn Kayyim'in, daha sonra da ona bağlı olarak Mustafa Sabri'nin Cüveynî hakkında, "Cüveynî, 'Allah'ın küfür ve fıskı murâd edip onu yarattığını' iddia etmiştir" şeklinde bir görüş ortaya atmalarının altında muhtemelen Cüveynî'nin *İrşâd* adlı eserinde geçen, "Muhabbet ve rıza, irâde mânasındadır. Allah, cezalandırmak üzere küfre rıza gösterir ve müsaade eder" şeklindeki ibaresi yatmaktadır. Cüveynî'nin bu ifadesi için bk. *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 239.

442 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 207-208. Mustafa Sabri, İbn Kayyim'in kader hakkındaki görüşlerini eleştirirken onun kader ile ilgili kitabından özellikle de "bir müzâkere meclisinde bir sünnî ile bir cebrî arasında gerçekleşen tartışma" adlı bölümden alıntılar yapmış ve onunla ilgili naklettiğimiz kanaatini paylaşmıştır, bk. İbn Kayyim, *Şifâü'l-alîl*, s. 139-178. İbn Kayyim'in, Cüveynî'nin fiilin meydana gelişi hakkındaki görüşlerini ➡

Mustafa Sabri'nin değerlendirmesine göre, Eş'ariyye mezhebinin dile getirdiği cebir anlayışı doğru olursa, mükelleflerin kendi tâkatleri dahilinde olmayan durumlarla muhatap olması gerekeceğini savunan Cüveynî ve tâbileri, bunun sonucunda da ilâhî tekliflerin iptali ve şeriatın yıkılması gibi durumların doğacağını iddia etmişlerdir.[443] Mustafa Sabri'ye göre bu iddialara şöyle cevap verilir: Öncelikle unutulmasın ki Cüveynî ve takipçilerinin savunduğu görüşte de bir tür cebir vardır. Onlar, buna ne cevap vereceklerse o cevap, kendisinin de onlara vereceği cevap olacaktır. İkinci olarak kulların irâdelerinin Allah'ın irâdesine bağlı olması ve bu irâdelerin kontrolünün Allah'ın kudretinde olması durumunda, teklifin muhal ve güç yetirilemez (mâ lâ yutâk) bir hal alacağı düşüncesi doğru değildir. Zira hem kendisi hem de Cüveynî ve tâbilerine göre, ilâhî emirlere uymak Allah'ın yardımıyla olmaktadır. Bu yardım oldukça, emirlere uymak her zaman için mümkündür. O'nun yardımı olmadığı için bu emirlere uyulmaması, bu teklifi güç yetirilemeyecek bir teklif (teklîfu mâ lâ yutâk) haline sokmaz. Çünkü kul isterse bunu yerine getirebilir. Ancak kul, Allah'ın yardımı olmadan bunu isteyemez. İstemese dahi fiili yapması mümkün olan ve istemek için ilâhî yardıma muhtaç olan kul, bu durumuyla, o işi yapmaktan engellenmiş olmayacağı gibi, kendisine yapılan teklif de güç yetirilemeyecek bir teklif olmuş olmaz. Zira insan, fiilinde muhtâr ve kâdir olup dilediğinde o fiili gerçekleştirebilir. Bu durum, teklifin sıhhati için yeterlidir. Bu teklifin sahih olması için mutlaka Cüveynî ve onun yolundan gidenlerin savunduğu gibi, fiilin kulun kudretinin eseri olması ve bu kudretinin onda müessir olması şart değildir. İrâde sahibi olmasına, istediğinde fiili gerçekleştirme ve şeriatın emirlerine uyma imkanı bulunmasına rağmen kulun, Allah'ın yardımı olmadan irâdesini şer'î emirleri uygulamaya yönlendireme-

incelerken, Cüveynî'nin fiilin gerçekleşmesinde kulun kudret ve ihtiyârını öne çıkaran tavrını doğru bulduğunu belirtmesi oldukça dikkat çekicidir, bk. İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 156. İbn Kayyim'in, beşerî fiillerin doğrudan insan tarafından oluşturulduğu, onların dolaylı olarak Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki görüşü için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Kayyim el-Cevziyye" *DİA*, XX, 125. İbn Kayyim'in kaderle ilgili görüşlerini bir makalesinde inceleyen Irmeli Perho'nun da makalesine seçtiği başlık ve bu konudaki düşünceleri, Mustafa Sabri'nin İbn Kayyim hakkındaki kanaatlerini doğrular niteliktedir, bk. Irmeli Perho, "İnsan Kendi Kaderini Seçer: İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Kader Anlayışı", çev. Temel Yeşilyurt, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2001, sy. XIII-XIV, s. 293-308.

443 Cüveynî'nin bu iddiası için bk. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 43-44.

mesi ve o emirleri gerçekleştirememesi, kulun her şeyde katî bir şekilde Allah'a ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre bu durumun kabul ve itirafı, kendisinin savunduğu görüşe bir zarar vermez. Bu hususa Kur'ân'da defalarca işaret edildiği, aynı düşüncede olmayanlarca da kabul edilmelidir.[444]

Mustafa Sabri'ye göre mükellef irâdesinin, onun üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunmasını mümkün olacak şekilde Allah'ın elinde olması durumunun, bu tasarrufu mükrehin irâdesini ifsâd eden "mükrih tasarrufu" şekline dönüştürmeyeceği hususu yeniden hatırlanmalıdır. Zira insanın kalbi O'nun iki parmağı arasında olup Allah, bu kalbi istediği gibi çevirir. Bu durum mükellefi, fiilinde gerçek bir ihtiyâr ile muhtâr olmaktan alıkoymaz. Kulun yaptığı fiil, yapmayı istediği fiilden başkası değildir. Zâten kulun isteyici olması Allah'ın onun isteyici olmasını istemesine bağlıdır. İnsanın Allah'ın meşîetinden çıkma imkânı olmaz. Şayet bu mümkün olsaydı, kulun irâdesinin Allah'ın mülkü kapsamına girmeyen bir irâde olması gerekirdi. Bunun mümkün olmadığı ise bedîhîdir.[445]

Mustafa Sabri kaderle ilgili olarak yazdığı eserinde Cüveynî ve İbn Kayyim'in görüşlerini savunduğu gerekçesiyle Muhammed Abduh'u da[446] eleştirmiştir. O, Abduh'un *Risâletü't-Tevhîd*[447] adlı eserinden yaptığı alıntılardan sonra, onu gerçekleştirdiği fiillerde kendisini engelleyecek bir mâni yoksa bu fiillerin oluşumunu insana havale etmekle suçlayan Mustafa Sabri, buna dayanarak Abduh'u eleştirir. Her ne kadar Mu'tezile mezhebini reddediyor gibi gözükse de, Abduh'un bu yaklaşımından aslında onun Mu'tezile ile aynı anlayışı savunduğunun ortaya çıktığını belirtir.[448] Mustafa Sabri'ye göre Abduh'un ce-

444 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 214-215.

445 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 216.

446 Mısırlı yenilikçi İslâm düşünürlerinden biri olan Abduh hakkında geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX, 482-487.

447 Muhammed Abduh'un 1886 yılında Beyrut'ta sürgünde iken Sultâniye Medresesi'nde verdiği akâid derslerinde kardeşi tarafından tutulan notlardan oluşan bu eserin tanıtımı için bk. Muhammed Arıuçi, "Risâletü't-Tevhîd", *DİA*, XXXV, 131-133.

448 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 35. Mustafa Sabri'nin Abduh'tan yaptığı alıntıların kaynağı için bk. *Risâletü't-Tevhîd* (haz. Muhammed Reşid Rıza), Limassol, 2001, s. 119-120. Muhammed Abduh, bu eserinde "kulun fiilleri" başlığı altında konuyla ilgili görüşlerini açıklarken, Cüveynî'nin de bu doğrultuda (Abduh'un savunduğu tarzda) görüşleri olduğunu, fakat kimilerinin onun görüşlerini tam anlamadıkları için ona yönelik olumsuz tutum geliştirdiklerini belirtmiştir, bk. Abduh, *a.g.e.*, s. 122.

bir anlayışına yönelik eleştirileri Eş'arîleri hedef almakta ve Abduh bu tenkitleriyle onları şeriatı yıkmak ve sorumlulukları ortadan kaldırmakla itham etmektedir. Halbuki Eş'arîler mutlak cebri savunarak kulların ihtiyârını reddetmemiş, hele sorumluluğu kaldırmak gibi bir düşünceye asla sahip olmamışlardır. Mustafa Sabri, Abduh'un, Eş'arîlerin Allah'ın irâdesini kulların cüzî fiillerini de kapsayacak şekilde genişletmesinden rahatsız olduğu kanaatindedir.[449] Bir imkan olsa Eş'arî anlayışın yaygın olduğu zaman dilimlerinde hangi şer'î anlayışın yıkıldığını Abduh'a sormak istediğini belirten Mustafa Sabri, aksine Eş'arî anlayışın yaygın olduğu dönemlerde İslâm'ın korunduğunu, günümüzde ise büyük sıkıntıların yaşandığını ifade eder.[450]

Mustafa Sabri'nin tesbitine göre kader meselesine getirdiği izahlarda Abduh, "yaratma" tabiri yerine "kesb" kelimesini kullanmak dışında, Mu'tezile'den farklı bir şey söylememiş, bu konuda sadece bir isim değişikliğine gitmiştir. Onun kesb anlayışı, Mu'tezile'deki kulun fiilini var etme ve yaratma düşüncesiyle aynı anlamı taşımaktadır. Bu da bir tür tefvîz görüşüdür. Abduh, kulun kesbinin ulaştığı yerde fiili, bizzat kendisinin ortaya koyduğunu, bunun ötesine taşan alanda ise Allah'ın yardımına ihtiyaç duyduğunu savunmuştur. Ancak Abduh'a göre kul, kendi kesbinin ulaştığı yerde O'nun yardımına ihtiyaç duymamaktadır.[451] Abduh'un görüşlerini böyle şiddetle eleştiren Mustafa Sabri'ye göre onun kader hakkındaki görüşleri, muayyen bir mezhebe uymayan, eklektik ve çelişkili bir yapı arzetmektedir.[452]

2.4.6. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kader Anlayışına Eleştirileri

Mustafa Sabri, değişik konularda pek çok görüşünü eleştirdiği Muhyiddin İbnü'l- Arabî'nin (ö. 638/1240) kaderle ilgili düşüncelerini de eleştirir. Mustafa Sabri'ye göre İbnü'l-Arabî, mâhiyetlerinden

449 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 38. Abduh'un Eş'ariyye mezhebini "cebir isminden teberrî edip de cebirle hükmeden" ekol olarak tavsif edip sonrasında da bu anlayışın şeriatı yıkmak, sorumluluğu mahvetmek ve aklın bedîhî olarak ortaya koyduğu hükmü iptal etmek anlamı taşıyacağını belirten ifadeleri için bk. Abduh, *a.g.e.*, s. 121.

450 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 45.

451 Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 41-42. Abduh, "kesb" ifadesini kulların fiilleri meselesinde sıklıkla kullanmıştır, bk. Abduh, *a.g.e.*, s. 119-124.

452 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*, s. 741.

neş'et eden farklı istidâtlarının gereği olarak kulların hayır ve şerre yöneldiğini ve onların mâhiyetlerinin yaratılmamış olduğunu savunmaktadır. Bu anlamda İbnü'l-Arabî, Allah'ın mâhiyeti[453] yaratmadığı ve tayin etmediği görüşünü benimsemiş, her mâhiyetin kendi kendine taayyün edip farklılaştığını ve Allah'ın ona sadece varlık verdiğini savunmuştur. Bu sûfî filozof, Allah'ın Zeyd veya Amr'ı, Zeyd veya Amr kılmadığını, sadece onlara varlık verdiğini savunmuştur. Allah'ın mâhiyetlerin özelliklerini değil, onların varlıklarını yaratmış olduğunu, (her varlığın mâhiyetinin kendi kendine birbirinden ayrı bir halde bulunduğunu ve ancak Allah'ın o mâhiyetlere vücûd vermiş olduğunu), bu anlamda mâhiyetlerin, istidâtlara bağlı olarak hayır ve şerrin kaynağı olmasında Allah'ın bir tesiri olmadığını ileri sürmüştür. Hayır ve şerriyle fiillerin Allah tarafından yaratıldığı görüşünü kabul etse de o, Allah'ın yaratma ve irâdesini cüzî irâdeye, cüzî irâdesini ise o insanların zâtî mâhiyetlerinde mevcûd olan istidâtlarına tâbi kılmıştır. İbnü'l-Arabî, sebeplerin Allah tarafından ilham edildiğine değil, yaratılmamış mâhiyetlerdeki zâtî istidâttan geldiğine ya da sebeplere uymada istidâtların farklı olduğuna inanmıştır. Bu anlayışıyla İbnü'l-Arabî, kulların fiillerini Allah'ın tesir ve cebrinden kurtarmayı, kulların yaptıklarına karşılık olarak alacakları sevap ve günahı, dolayısıyla cezayı tamamen kula atfederek Allah'ı zulüm isnadından korumayı hedeflemiştir.[454]

Mustafa Sabri'nin burada mâhiyetten kasdı, İbnü'l-Arabî felsefesinde çok önemli bir yeri olan a'yân-ı sâbitedir.[455] İbnü'l-Arabî'ye

453 "Bir mevcûdun veya ma'dûmun küllî kavramı; bir varlığın özü; onun kendisiyle o olduğu şey" anlamlarında kullanılan bu terim hakkında geniş bilgi için bk. Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *DİA*, XXVII, 336-338.

454 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 267-268; a.mlf., *Dinî Müceddidler*, s. 145-146. Mustafa Sabri, İbnü'l-Arabî'nin kader meselesinde ortaya attığı "insanların yaratılmamış istidâtları üzerinden kaderlerini çizdiği" şeklinde özetlenebilecek görüşünü çeşitli âyetlerin tefsirinde -bunları överek- zikreden Âlûsî'yi de eleştirir ve En'âm sûresinin 111 ve 148-149. âyetleri üzerinde yaptığı tefsiri, onun bu anlayışının delili olarak sunar, bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 268-269. Bu âyetlerin tefsirinde Âlûsî, insanların kaderi hususunda tıpkı İbnü'l-Arabî gibi "yaratılmamış ezelî istidâtlar"dan bahsetmektedir. Âlûsî'nin En'âm sûresi 111. âyetine yaptığı tefsir için bk. *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.] VIII, 3; Bu müfessirin, aynı sûrenin 148-149. âyetlerine yönelik tefsiri için ayrıca bk. *a.g.e.*, VIII, 51.

455 A'yân-ı sâbite nazariyesi için bk. Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, IV, 198-199.

göre âlem-i şehadetteki eşyanın hakikati a'yân-ı sâbitedir. Bu a'yân ilâhî ilimde her ne şekilde sabit olduysa ve istidâtları neyi gerektiriyorsa Allah'ın hükmü o şekil üzerine gerçekleşir.[456] İnsanın fiilleri kendi istidâdı ve bu istidâdı belirleyen kanunlar çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu kanunlar öylesine sabittirler ki Allah bile onu değiştiremez.[457] İbnü'l-Arabî'ye göre şeyler, iyi veya kötü Allah'ın hükmüne maruz kalırken bu hükümde etkin olan Allah'ın dilemesi değil, o şeyin bizatihi kendisidir.[458]

Mustafa Sabri, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu görüşleri eleştirmeye başlar. İlk olarak Mustafa Sabri'ye göre sebeplere bağlı olarak harekete geçen istidâdın ana merkeze oturtulması yanlıştır. Böyle bir yaklaşım, meseleyi (Mustafa Sabri'nin beşerî fiilleri cebir altına sokarken temel argüman olarak kullandığı) sebebe bağlı olarak açıklamaktan daha uygun bir yol değildir. İstidâdın gerektirdiği şey, sebebin gerektirdiği şeyden farklı değildir.[459] İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesini inceleyen Afîfî de Mustafa Sabri gibi onun kader ve irâde hürriyeti konusunda getirdiği çözümün diğer çözümlerden daha yetersiz ve daha paradoksal olduğunu belirtmektedir.[460]

Mustafa Sabri'ye göre, İbnü'l-Arabî'nin insanın hidâyet, dalâlet, itaat ve günahını, kendisini o şekilde yaratan yaratıcı bir varlığın eseri olmayan (yaratılmamış olan) zâtî istidâda bağlayan görüşünün[461] yanlışlığını "Allah dileseydi hepinizi hidâyete erdirirdi" (en-Nahl 16/9, el-En'âm 6/149) gibi Allah'ın kulları üzerindeki meşîetini ifade buyuran âyetler ortaya koymakta ise de, bu düşüncenin yanlışlığını başka yollarla da ispat etmek mümkündür. Öncelikle insana ait bulunan bu zâtî istidâdın, bir vereni olmaması ve bunun şahıslara göre farklılaşıp bir kaide ve sebebe bağlı bulunmaması, onu yaratıcı bir varlığa ihti-

456 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, şerh Ahmed Avni Konuk haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, III, 86.

457 Ebü'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 150. Bu konuda ayrıca bk. Mustafa Bâlîzâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 45.

458 Cağfer Karadaş, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, XX, 518.

459 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 268-269.

460 Afîfî, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 149.

461 Mustafa Sabri, İbnü'l-Arabî'nin görüşünü ortaya koyarken İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs* adlı eserinden ve buna Mustafa Bâlîzâde Efendi'nin yaptığı şerhinden alıntılar yapmaktadır. Onun yaptığı alıntıların kaynağı için bk. *Fusûsu'l-hikem*, I, 82; Mustafa Bâlîzâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 88-89.

yaç duymayan tabiatçı bir görüş haline sokmaktadır.[462] Bu ise onu, dinin hatta ta'lîl faaliyetine bağlı bulunan ilmin çerçevesinden çıkarır. Burada bazı vak'aların müessir bir fâile ihtiyaç duyarken, bazılarının ihtiyaç duymaması yönünde bir hüküm çıkarmak doğru olmaz. İlmî bir ifadeyle söylenecek olursa, hangi alanda olursa olsun kâinâtın herhangi bir alanında sebepsiz tercihin caiz olduğu düşünülecek olursa, geriye kalan tüm alanlarda da buna mâni bir şey olmadığını söylemek mümkün olur. Bu durum ise, varlığı sebepsiz tercihin bâtıllığı (tercih bilâ müreccihin butlânı) üzerine kurulan Yaratıcının ispat yolunu kapatır. Yine kâinâttaki herhangi bir şey, illetlendirme ilkesinden hâriç tutulacak olur ve o şeyin illetsiz de meydana gelebileceği savunulursa, bu durumda ilmin dayandığı ilkeler de yok olur.[463]

İbnü'l-Arabî'nin kader meselesindeki görüşüne ikinci eleştiri olarak şunu söylemek mümkündür: İnsanların işledikleri kötülüklerin menşeini teşkil eden mâhiyetlerini Allah yaratmadığı için, onların işledikleri kötülüklere karşılık Allah'ın kendilerini cezalandırması bir zulüm olmuyorsa da, onların değiştiremedikleri mâhiyetlerini isteseler de kendilerinden uzaklaştıramamaları, kendilerini yaptıkları bu kötülüklerde mâzûr kılıyor olmalıdır. Yani bu nazariyeye göre, insanlar Allah'ın cebrinden kurtulmakta, ancak bu defa tabiatın (doğanın) cebrine yakalanmaktadır. Halbuki tabiatın cebri daha katı ve insanın onun şerrinden kurtulamayacağı derecede şiddetlidir. İnsanın buna muhatap olması durumunda kendisine Allah'ın tevfik ve hidâyeti de fayda vermez. Buna göre insanın hem mecbûr hem de mesûl olması, mâzûr olduğu halde cezalandırılması, yani Allah'ın kendi cebri altında bulunan insana, yaptığından dolayı azap etmesi bir zulüm ise, o kulun, tabiat ve mâhiyet cebri altında yaptıklarından dolayı cezalandırılması ve mâzûr kabul edilmemesi de bir zulümdür. Zira her ne kadar bu durumda cebreden ve ceza veren farklı olsa da, bu mantık çerçevesinde cebir altında bulunmak mâzûr sayılmak için yeterlidir. İbnü'l-Arabî ve tâbileri, Allah'ı zâlim kabul edilmekten tenzih için gittikleri bu yolun sonunda, cebri tabiata ve mâhiyete vererek, mecbûr

462 Mustafa Sabri yukarıdaki âyetlerin anlamını gereği gibi değerlendiremediği gerekçesiyle Şâfiî fakihi ve mutasavıf, aynı zamanda bir İbnü'l-Arabî müdâfii olan İbrâhim Kûrânî'yi de (ö. 1101/1690) eleştirir, bk. *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 275; a.mlf., *Dinî Müceddidler*, s. 147.

463 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 275-276.

olanlara mesûliyet yükledikleri için onlar, bu yoldan "kulu cebirden kurtarmak" şeklindeki maksatlarına ulaşamazlar.[464]

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine üçüncü olarak şu eleştiriyi getirmek mümkündür: Bu görüş aslında irâde ve ihtiyârı kulun elinden alan ve hepsini Allah'a veren tipik cebir mezhebidir. Kulların fiillerinde Allah'ın etkisini nefyederken oraya tabiatın etkisini yerleştirmek, İslâm mezheplerinde görülen bir yol değildir. Hatta İslâm'la uzlaşma bakımından Mu'tezile ve Cebriyye mezhepleri bile bu görüşten daha üstündür. Bu görüş, mezkûr iki mezhebin eksik yanlarını da içinde barındırmaktadır. Cebriyye mezhebinin savunduğu "mecbûrun mesûliyeti" görüşüne yönelik tüm eleştirilerin, bu görüş için de dile getirilmesi mümkündür. Yine kulların fiillerinde müstakil olduğu ve Allah'ın meşîetinin onlarda etkili olmadığı görüşlerinden dolayı Allah'ın irâdesinin hâkimiyetinin kapsamında bir ihlâle gitmekle suçlanan Mu'tezile'ye karşılık, İbnü'l-Arabî düşüncesinde kulların fiillerinde Allah'ın irâdesi sökülüp atılmakta ve onun rolü, kulların kendi irâdelerine değil, kör mâhiyetlerin tabiatına terk edilmektedir. Aslında Mu'tezilî anlayışta, kendisini yarattığı, kudret, irâde, hayır ve şerre kabiliyet verdiği için kulların irâdesi hususunda Allah'ın irâdesi asıl ve temeldir. Mu'tezile'de kalplerde yarattığı sebepler yoluyla Allah kullarını yönlendirmekte, sonuç itibariyle kullarının fiilleri her ne kadar O'nun irâdesinin etkisinden çıksa da, başlangıç itibariyle O'nun irâdesi altına girmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile mezhebini, Allah'ın irâdesini teşmîl etmemek ve "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" düstûruna uymamakla itham etmek doğru değildir. Buna karşılık İbnü'l-Arabî'nin nazariyesine göre, mâhiyetler yaratılmamış, buna bağlı olarak kulların hayır ve şerre istidâdı da yaratılmamış bulunduğundan, kulların hayır ve şerle ilgili hiçbir fiili Allah'ın irâde ve kudretinin etkisi altına girmemekte, en azından girmemesi gerekmektedir. Bu ise kullarını yaratmasına rağmen, onların kendine ait mâhiyet ve istidât alanlarında, Allah'ın kudretinin hiçbir tesiri olmaması anlamına gelir. Bu durumda Mu'tezile'nin görüşüne nisbetle ulûhiyetin şânını daha çok zedeleyen bir düşünce gerçekleşmiş olur. Herkes, kendi mâhiyetinde mevcut olan istidâdının gereğine tâbi olur, yara-

464 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, 276; a.mlf., *Dinî Müceddidler*, s. 146. Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî zâten insanın ihtiyârını kabul etmez. İbnü'l-Arabî, insanların kendilerine çizdikleri yolun, zâten gidebilecekleri tek yol olduğunu savunmaktadır, bk. Afîfî, *İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 150.

tıcı onların hayır ve şerrine hiçbir müdahalede bulunmaz, mâhiyet yaratılmayı kabul etmediği için O'nun buna bir müdahaleye kudreti olmaz ve yaratıcılık sadece onlara vücûd vermekle sınırlandırılırsa, bu anlayış, Allah'ın etkinliğini, işçilerin çalışmadaki etkinliğinden daha fazla olmayan bir seviyeye indirir. Öte yandan bu düşünce, "Dilediğini saptırır dilediğini hidâyete erdirir" (İbrâhim 14/4, en-Nahl 16/93) türündeki âyetlerin hükmünü yok etmekte ve "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (el-İnsân 76/30, et-Tekvîr 81/29); "ona takvâsını, itaatini ve isyânını ilham edene andolsun ki, nefsini (şirk ve günahtan) temizleyen kimse kurtulmuştur"(eş-Şems 91/8-9) âyetlerini ve "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" türündeki hadisleri boş ve abes konumuna düşürür. Mustafa Sabri'ye göre kendisinin dile getirdiği bu eleştirilerin içerisinde, İbnü'l-Arabî için ağır sözler bulunmaktaysa da "kendisi onun değil Allah'ın kuludur, onun sözlerinde ulûhiyetin şânına yakışmayan görüşler olduğunu hissettiğinden ne kadar ağır olursa olsun bunları söylemekten geri duramayacaktır."[465]

Mustafa Sabri'ye göre, İbnü'l-Arabî'nin kader konusundaki görüşüne dördüncü olarak şunları söylemek mümkündür: İstidât kavramını kullanan bu zevât, mâhiyetin yaratılmamış olduğunu bir yerden duymuşlar, ancak gerçek mânasını anlamamışlardır. Gelenbevî'nin (ö. 1205/1791) belirttiği üzere mâhiyetin yaratılmamış (gayr-ı mec'ûl) olması, onun kendi başına mâhiyet olması ve onun hususiyetlerine bir yaratıcının yaratmasının hiçbir şekilde taalluk etmemesi gibi bir anlam ifade etmez. Şayet mâhiyetler kendi kendine mâhiyet olur, yani kendiliğinden sabit olursa, onların varlığının kendisinden olması, hatta vâcibü'l-vücûd olması, var olmak ve varlığını devam ettirmek için başka bir varlığın varlığına muhtaç olmaması gerekir. Buna göre de mâhiyet, zâtının gereği olarak kendiliğinden sabit olan bir şey olursa, tüm mâhiyetlerin vâcibü'l-vücûd olma durumu ortaya çıkar, nitekim vâcibü'l-vücûdluk yani varlığı zâtının gereği olmak da bundan başka bir şey değildir. İşte İbnü'l-Arabî ve ona uyanların "mâhiyet kendiliğinden (bizatihi) mâhiyettir" şeklinde ortaya koydukları görüş, açıkça görüldüğü üzere içinde çok büyük bir hatayı barındırmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre, ilim ehlinin "mâhiyet yaratılmamıştır" ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) "Allah, kayısıyı kayısı yaratmadı (yapmadı), lâkin ona varlık verdi (onu mevcûd kıldı)" sözünün anlamı, İbnü'l-Arabî'nin anladığı mânada değildir. Gelenbevî'nin de *Miftâhu bâbi'l-*

465 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 277-278.

müveccehât adlı eserinde belirttiği üzere mâhiyetin mevcûd kılınması; mâhiyetin mâhiyet kılınması anlamını tazammun etmektedir. Ona varlık verilmesiyle o, o şekilde yaratılmıştır. Yani onda gerçekleşen bir yaratmayla iki yaratma oluşmuştur. Yoksa mâhiyet bir yaratılış, varlığı ise başka bir yaratış ile mevcûd olmuş değildir. Örneğin kayısı, mevcûd kılınmayla kayısı olarak yaratılmış olmaktadır. Onun için ayrı bir yaratışa ihtiyaç yoktur. Mâhiyetlerin yaratılmamış olmasından da kasıt budur. Yoksa her şey Allah'ın dışında yaratılmış olur. Mâhiyet de yaratma kaidesinin dışına çıkamaz, o da Allah tarafından yaratılmıştır.[466]

Mustafa Sabri'ye göre İbnü'l-Arabî'nin kader görüşüne beşinci olarak şu eleştiriyi getirmek mümkündür: İnsanın mâhiyetine (ki akleden canlı olmaktan ibarettir) şahsiyetlerin ilave edilmesiyle insan fertlerinin husûsî mâhiyetleri meydana gelir. Hayır ve şerre istidât noktasında bu özel mâhiyetlerin birbirinden farklılaşması da fertlerin şahsiyetlerine dahildir. Yani iyilerin hayra, kötülerin şerre istidâtları da onlara insan nev'inin mâhiyetinden değil şahsiyetlerinden gelir. Aksi halde hayra ve şerre istidâtta herkesin eşit olması gerekir. Şahsiyetleri fertler arasında taksim eden ve dilediğini dilediği için yaratan ve onları nevî mâhiyetleriyle birleştiren Allah'tır. Faraza İbnü'l-Arabî'nin anladığı mânada mâhiyetler yaratılmamış olsa bile bu terkîb (şahsiyetler ile mâhiyetlerin birleştirilmesi) yaratılmıştır. Fertlerin mevcûd kılın-

466 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 278-280. Gelenbevî'nin konuya ilişkin eserinin zikredilen bahsi için bk. *Risâletü'l-imkân (Miftâhu bâbi'l-müveccehât)*, s. 15-16; eserin tanıtımı için bk. Şerafettin Gölcük-Metin Yurdagür, "Gelenbevî", *DİA*, XIII, 553-554. Mâhiyet-vücûd arasındaki ilişki ve bu konudaki farklı yaklaşımlar için bk. Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *DİA*, XXVII, 336-338. İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbite nazariyesini oluştururken Meşşâî filozofların mümkin varlıklarda ileri sürdükleri varlık-mâhiyet ayrımı görüşünden de etkilenmiştir, bk. Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, IV, 199. İbn Sînâ'da mâhiyet ve varlık arasında bir önceleme veya sonralama söz konusu olmayıp, ikisi bir araya geldiğinde o mecmû dış dünyada bir nesne halini alır. İkisi birleştiğinde artık bir varlık-mâhiyet ayrımı kalmaz. İbn Sînâ'ya göre mâhiyet zihinde veya dış dünyada var kabul edildiğinde mâhiyet varlıktan ayrılmaz. Zihin sadece mâhiyete bakarak onu mâhiyet olarak düşündüğünde onu varlıktan ayrı olarak düşünebilir, bk. Hüseyin Atay, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler=International Ibn Sina Symposium, 22-24 Mayıs 2008, İstanbul* (ed. Mehmet Mazak-Nevzat Özkaya), 2009, c. I, 298-299. Felsefeciler ile tasavufçular katında mâhiyetler yaratılmamış iken kelâmcılara göre mâhiyetler yaratılmıştır. Birincisinde ilmin irâde üzerine, ikincisinde irâdenin ilim üzerine bir önceliği bulunmaktadır, bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 647.

ması da ancak bu terkîb ile mümkün olur. Bu anlamda mâhiyetlerin yaratılmamış olduğuna dayanarak kulların istidâtlarını hür ve müstakil kabul edip kulu, bu istidâtlarının mâhiyetlerini dilediği gibi terkîb eden Allah'ın tedbîrinden kurtarmak mümkün olmaz. Ortaya çıkan bu durum (yani bir nevî cebir), İbnü'l-Arabî'nin ispat etmeye çalıştığı "kulların hürriyeti" anlayışına zıt bir durum oluşturmaktadır.[467]

Mustafa Sabri'ye göre İbnü'l-Arabî'nin kader hakkındaki düşüncelerine altıncı olarak şu eleştiriyi getirmek mümkündür: İbnü'l-Arabî, "feyz-i akdes" (en kutsal feyz) ve "feyz-i mukaddes[468]" diye de adlandırılan "en kutsal tecellî" ve "kutsal tecellî"nin ilkiyle âlim olanda, maddî varlıklar ve onların aslî istidâtlarını; ikincisiyle de o varlıkların kısımları ve ayrıntılarıyla (levâzım ve tevâbi' ile) hâriçteki (dış dünyadaki) oluşumunu kasdetmektedir.[469] İlk tecellî ile oluşan yaratılmamış iken; ikinci tecellî ile oluşan yaratılmış olmaktadır. Onun bu görüşü, eşyaya verilen istidâdın aslının Allah'a ait olduğu anlamını da taşır. İşte kader konusunda bir yere varmak için İbnü'l-Arabî'nin istidâtla ilgili olarak söylediği tüm sözler, onun bu görüşüyle yıkılıp gitmektedir. Mustafa Sabri'ye göre kendisinin burada ortaya koyduğu itirazların çoğuna her ne kadar İbnü'l-Arabî çeşitli şekillerde karşı koyabilecek ve onlardan kurtulabilecek olsa da, kendisinin bu son maddede dile getirdiği itirazdan kurtulması oldukça zordur.[470]

2.4.7. Hidâyet-Dalâlet Meselesinde İbn Rüşd'e Yönelik Eleştirisi

Mustafa Sabri, İbn Rüşd'ü (ö. 595/1198)[471] âlemin kıdemi meselesindeki görüşlerinin yanı sıra hidâyet ve dalâlet konusundaki görüşleri nedeniyle de eleştirmektedir.

467 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 280-281.

468 "Feyz-i akdes"; şeylerin ve istîdâtların önce ilim, sonra da ayn mertebesinde var olmalarını gerektiren öz sevgi (hubb-i zâtî) tecellîsinden ibarettir. "Feyz-i mukaddes" ise; aynlara ait istidâtların dış âlemde zuhur etmesini gerektiren ilâhî isimlerin tecellîlerinden ibarettir, bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 137; Selçuk Eraydın, "Feyiz", *DİA*, XII, 514.

469 Bunun için bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, I, 49, 120-121.

470 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 281-282. Mustafa Sabri buradaki bilgileri, *Fusûs* şârihi Mustafa Bâlîzâde Efendi'den almakta ve bunları kendi bakış açısına göre yorumlamaktadır. Bâlîzâde Efendi'nin bu konuya dair ifadeleri için bk. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 22.

471 Meşşâî felsefesinin Endülüs'teki son büyük temsilcisi olan bu fakih ve aynı zamanda tabip filozof hakkında geniş bilgi için bk. H. Bekir Karlığa – H. Yunus Apayadın, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 257-292.

Mustafa Sabri, "Allah, dilediğine dalâlet, dilediğine hidâyet buyurur" (en-Nahl 16/93) âyetinde geçen meşîetle ilgili olarak İbn Rüşd'ün *el-Keşf an menâhici'l-edille*[472] adlı eserinde şunları söylediğini belirtir: "Bu meşîet, mevcûdât içerisinde dalâlete düşebilecek (bu potansiyeli taşıyan) varlıkları, yani tabiatları dalâlet için hazırlanan ve kendilerini kuşatan iç ve dış sebeplerle dalâlete sevk edilen varlıkları gerektirir.[473]" (Bu meşîetin gerçekleşmesi dalâlete veya sapmaya uygun varlıkların mevcûdiyetini gerektirir).

Mustafa Sabri'ye göre İbn Rüşd'ün bu sözlerinden şu husus anlaşılmaktadır: Allah'ın yarattığı varlıklardan bir kısmı, tabiatları dalâlete uygun olan, saptırıcı sebeplere sevkedilen insan cinsidir. O insanda hem hayra hem de şerre sevk edici şeyler vardır. Diğer varlıklar ise, tabiatlarında şerre sevk edilmesi söz konusu olmayan ve sadece hidâyete yönlendirilen meleklerdir. Yani Allah hidâyeti doğrudan; dalâleti ise vasıtalı ve hazırlama kabilinden vermektedir. Dolayısıyla Allah, kullarını fiilî olarak saptırmamakta, onları buna hazırlamaktadır. Bu görüşü reddeden Mustafa Sabri cevâben şunları söyler: Kur'ân'da pek çok yerde "dalâlet", Allah'a isnad edilmektedir. Örneğin Allah, "Kendisine süslenen çirkin amelleri güzel gören kimse gerçekte güzel amel yapan kimse gibi midir? Allah dilediğini saptırır, dilediğini de hidâyete ulaştırır" (el-Fâtır 35/8) buyurmaktadır. Bu âyette Allah'ın, kişiye çirkin amelini güzel göstererek onu saptırması, sözü edilen kişiyi dalâlete hazırlaması şeklinde değil, onu fiilî olarak saptırması şeklinde anlaşılmalıdır. Yine, "Biz, gönderdiğimiz her peygamberi, onlara (emirlerimizi) iyice açıklasınlar diye kendi toplumunun dili ile gönderdik. Sonra da Allah, dilediği kimseyi saptırır, dilediği kimseyi de hidâyete erdirir" (el-İbrâhim 14/4) âyetinde de, "sapıtanlar ve hidâyete erenler" peygamberin ümmeti yani insanlardır. O halde buradaki hidâyet ve dalâlet de hazırlama üzerinden değil, bu ikisinin fiilî olarak gerçekleşmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bunun dışında Kur'ân'da aynı hususa işaret eden diğer bazı âyetlerde (el-En'âm 6/125, el-A'râf 7/178, 186 ve en-Nisâ 4/88) Allah'ın fiilî olarak dilediğini hidâyete dilediğini de dalâlete sevk etmekte olduğu ortaya koyulmaktadır.

472 İbn Rüşd'ün, dinin felsefeye karşı olduğunu ileri sürenlerin iddialarını cevaplandırdığı bu ünlü eseri hakkında bilgi için bk. H. Bekir Karlığa, "el-Keşf", *DİA*, XXV, 317-319.

473 Mustafa Sabri'nin yaptığı alıntı için bk. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 195-196.

Öte yandan insan nev'inde onca hidâyette olan bulunmakta iken, İbn Rüşd'ün meşîete getirdiği yorum, bu meşîetin kapsamına sadece O'nun saptırdıklarının -o da "kuvve" halinde sapkınlığa (dalâlete) düşenlerin- gireceğini öngörmekte; hidâyet üzere bulunanların ise bu meşîetten çıkarıldıklarını ve onların hidâyet sebeplerinin de malûm olmadığını ihsâs etmektedir. Buna göre şayet onların hidâyetleri Allah'tan kaynaklanıyorsa, bu durumda O'nun insan cinsini dalâlete hazırlamışken, bazı insanların hidâyete ermesi bununla bir tezat oluşturmaktadır. Şayet bu gibilerin hidâyetleri kendilerinden kaynaklanıyorsa, o zaman da Allah onları dalâlete hazırlasa bile, onların kendiliğinden hidâyet ehli olması durumu doğmaktadır. Bu takdirde ise Allah, dilediğini hidâyete erdiren ve dilediğini dalâlete düşüren olamaz. Burada Allah, kendisi sapıtanı dalâlete düşürmüş, doğru yolu bulanı da hidâyete erdirmiş olur. Halbuki, "Allah kimi hidâyete ulaştırırsa o doğruya ulaştırılmış olur. Kimi de saptırırsa, artık onu aydınlığa çıkaran bir rehber bulamazsın" (el-Kehf 18/17); "Allah her kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur" (er-Ra'd 13/33) ve "Her kimi de Allah saptırırsa artık onun için başka bir yol da yoktur" (eş-Şûrâ 42/46) meâlindeki âyetlerde geçen "idlâl" kavramını "dalâlete hazırlamak" şeklinde tevil etme imkanı yoktur. Bu âyetlerde zikredilen söz konusu eylem, fiilî olarak Allah'a nisbet edildiği gibi, bunların dışındaki pek çok âyette de yer alan hidâyet ve idlâl fiilleri de Allah'a izafe edilmektedir.[474]

Mustafa Sabri'ye göre burada şu hususları da sorgulamak gerekir: İnsanlar ilk yaratılışları esnasında bir şeylere hazırlanmış ve artık kendileri hakkında yapacakları bir şeyleri kalmamışsa, onlar neden namazlarında Allah'tan kendilerini nimet verilenlerin yoluna eriştirip, gazaba uğrayan ve sapıtanların yolundan uzaklaştırılmalarını istemektedir. Yine İbn Rüşd'ün anlayışına göre Allah, yaptığının aksini yapamayacak, yaptığını yapması vâcib, meşîetinde gerçek anlamında hürriyeti olmayan bir varlık durumunda iken, Kur'ân'ın pek çok âyetinde O, nasıl olup da bizzat kendisini dilediğini hidâyete, dilediğini de dalâlete sevk eden varlık olarak övmektedir.[475]

474 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 10-12.

475 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 12-13. Mustafa Sabri'nin İbn Rüşd'e yönelik olarak dile getirdiği "Allah'ı irâdesinde zorunlu varlık olarak görüyor" ithamının altında da yine âlemin kıdemi meselesinde İbn Rüşd'ün âlemi kadîm görüp onun Sâniini de zâtı gereği bu işte muhayyer görmemesi düşüncesi yatmaktadır. Buradaki Allah'ın zorunlu bir fâil mi yoksa ihtiyârî bir fâil mi? ➥

Mustafa Sabri, İbn Rüşd'ün, Allah'ın insan türünü fiilî olarak dalâlete düşürmeksizin sadece onu buna elverişli ve âmâde (müheyyâ) bir şekilde yarattığı şeklinde bir düşünceye sahip olduğunu belirttikten sonra bunun dalâlete düşenlerin şahsî tabiatlarının gereği olarak dalâlete düşmeleri anlamına geldiğini söyler. Bu durumda ona göre şayet Allah, insanoğlunu farklı tabiatlarda yaratmış ve dalâlete düşenler de tabiî (kendi tabiatlarının) meyillerine göre dalâlete düşmüşlerse, bu, İbn Rüşd'ün kendisinden uzaklaşmak istediği görüşü, yani "Allah'ın dilediğini hidâyete, dilediğini de dalâlete sevk etmesi" görüşünü kabul etmesi anlamına gelir.[476]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, "Allah'ın kimi mahlûkâtın tabiatında niçin dalâlete yönelik bir meyil yarattığı?" şeklindeki soruya, İbn Rüşd'ün verdiği cevabın içinde geçen, "insanların çok azınlıktaki bir kısmının şerre, onların pek çoğunun ise hayra meyilli olduğu" yönündeki ifadeler de doğru değildir.[477] Zira Kur'ân'da bu görüşün aksini, yani "çoğunluğun doğru yolu bulmadığı, inananların azınlıkta kaldığı" şeklindeki görüşü ispatlayan pek çok âyet vardır.[478] İbn Rüşd, mütekellimîne muhalif olarak dile getirdiği bu görüşlerinde, Allah'ın âyetlerini dikkate almamış ve O'nun dilediğini hidâyete, dilediğini dalâlete yönelttiğini, hiçbir tevili kabul etmeyecek şekilde açıkça gösteren âyetlerin üzerini örten bazı iddialarda bulunmuş, ancak onun bu iddiaları, kendisinin verdiği cevaplarla çürütülmüştür. Öte yandan Allah'ın insanları fiilî olarak dalâlete düşürmesini İbn Rüşd, zulüm olarak telakki ettiği için bunu Allah'ın şânına yakıştıramayarak

olduğu meselesi Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün tehafütlerinde müstakil bir başlık halinde incelenmemiş, belirttiğimiz gibi bu konuya âlemin kıdemi meselesinde değinilmiştir, bk. Hüsamettin Yıldırım, "Tehâfütlerde İlahî Hürriyet Probleminin Ele Alınışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. XV/2, s. 229. Filozoflar Tanrı'yı Mustafa Sabri'nin daha önce değindiği gibi, "güneşin ışık vermesi, ateşin yanma gerektirmesi gibi zâtı gereği Mûcib" görerek Allah-âlem ilişkisini illet-ma'lûl ilişkisi içinde değerlendirmişlerdir, bk. a.mlf., "Tehâfütlerde İlahî Hürriyet'in Mahiyeti", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, c. XVI/1, s. 145.

476 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 13-14.

477 İbn Rüşd'ün bu sorusuyla kendisinin buna verdiği cevabın detayları için bk. *el-Keşf an menâhici'l-edille*, s. 196.

478 Mustafa Sabri'nin bu konuda örnek verdiği âyetlerin bir kısmı şu şekildedir: "Sen ne kadar şiddetli arzu etsen de insanların çoğu inanacak değillerdir" (Yûsuf 12/103); "Andolsun, onlardan önce, evvelkilerin de çoğu sapıtmıştı" (es-Sâffât 37/71) ve "Andolsun şeytan sizden pek çok nesli saptırmıştı. Hiç düşünmüyor muydunuz?" (Yâsîn 36/62).

reddetmiştir. Ancak Allah'ın insanları (potansiyel olarak) dalâlet için hazırlaması ve bu insanlardan bir kısmının mezkûr hazırlıktan dolayı dalâlete düşmesiyle, Allah'ın fiilî olarak bu insanları dalâlete düşürmesi arasında herhangi bir fark olmadığını anlayamamıştır. Buna göre şayet bir kısmının fiilî olarak sapmasına neden olacak şekilde insan cinsinin sapma için Allah tarafından hazırlanması zulüm değilse, onların fiilî olarak dalâlete düşürülmesi de zulüm değildir. Zira her iki durum da sonuç itibariyle bazı insanları dalâlete düşürmektedir.[479]

Mustafa Sabri'ye göre İbn Rüşd ile kendisi arasındaki uyuşmazlık; cebir, insanın Allah'ın yardım ve tevfîkine ihtiyaç duyup bunlar olmadan hidâyete ermeyeceği, fazlın Allah'ın elinde olup onu dilediğine vereceği, O'nun yaptığından sorgulanamayacağı meselelerine farklı bir şekilde bakmalarından kaynaklanmaktadır.[480]

2.4.8. Kazâ-Kader İnancının Kişiyi Olumsuz Etkilediği Yönündeki İddialara Cevapları

Mustafa Sabri'ye göre, "her şeyi Allah'ın meşîetine terk" anlamındaki kaderin insanı tembelliğe itip onun çalışması önünde bir engel oluşturduğu, müslümanların bu yüzden geri kaldığı şeklindeki düşünceler birçok İslâm beldesinde revaç bulmuştur. Bu fikri, güya dine hizmet iddiasında bulunan, ancak aslında müslümanları dinlerinden soğutma gayretinde olan birtakım inançsız kişiler yaymaktadır. Bunun neticesinde pek çok insan, hatta bir kısım ulemâ, kazâ-kader ve tevekkülün, müslümanlar tarafından yanlış yorumlandığına yönelik kitaplar yazmıştır. Onlar bu kitaplarla güya kader konusundaki yanlış anlamayı düzeltmeye çalışmışlar, ancak çoğunlukla kendileri hata çukuruna yuvarlanmışlardır.[481]

Mustafa Sabri, müslümanların geri kalmalarını onların kazâ-kader inancına bağlayanlara karşı çıkarken, söz konusu iddiayı Batılıların ihdas ettiğini söyleyen Cemâleddîn Efgânî'yi bu fikri üzerinden destekler ve onun bu minvaldeki sözlerini aktarır.[482] Efgânî, söz konusu ifadelerinde ayrıca milletlerin gidişâtında Allah'ın hükümrânlığına atıfta bulunmakta, aşağı düşmeyi istemeyen beşerin, böylesi bir ko-

479 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 14-16.
480 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 17.
481 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 218.
482 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 25.

numla karşı karşıya kalmasının, Allah'ın kazâ-kader konusundaki hükümrânlığına işaret ettiğine vurgu yapmaktadır.[483]

Mustafa Sabri, bu konu etrafında kimi Batılı yazarları da eleştirir. Dünyada cebir mezhebinin artık sadece İslâm dünyasında kaldığını iddia eden Georges L. Fonsegrive bunlardan birisidir. Onu bu düşüncesi üzerinden tenkid ederken, onun bu iddiayı ortaya attığı kitabı tercüme eden Ahmed Naîm Bey'in Fransız yazara yönelttiği eleştirilerden hareketle Augustinus, Martin Luther, Hobbes, Spinoza, David Hume, Kant ve J. S. Mill gibi bazı Batılı din adamı ve filozofların da cebrî görüşe sahip olduklarını söyler. İslâm'ı "cebr-i mahz" akîdesine sahip olmakla eleştirmenin yanlışlığına işaret eder.[484] Mustafa Sabri'nin bu konuda kendisine eleştiri yönelttiği Batılılardan bir diğeri de E. Rabo'dur. Mehmet Ali Aynî'nin, E. Rabo'nun bir eserinden yaptığı tercümeden hareketle Mustafa Sabri, E. Rabo'nun mutlak mânada cebri savunan görüşü, hiçbir şekilde illet ve sebebi kabul etmedikleri şeklinde yansıtmasını doğru bulmaz; hem cebri hem de illet ve sebebi kabul etmenin ardından ilk illet ile diğer illet ve sebeplerden istiğna etmenin söz konusu olabileceğini belirtir.[485]

Mustafa Sabri'nin düşüncesine göre, kazâ ve kadere inanmanın insanı tembelliğe sürükleyeceğini savunanlar, onun mânasını anlamada müslümanların hataya düştüğünü ve bu düşüncenin bir tevile ihtiyaç duyduğunu söylemişlerdir. Gerçekte ise bu akîde, her türlü tevil ve yorumdan uzak bir şekilde, "her şeyi Allah'a havale etmek ve her şeyin O'nun elinde olduğunu kabullenmek" anlamına gelmektedir. Ancak bu yaklaşım, kişinin elleri bağlı bir şekilde oturması anlamına gelmez. Bu inanç, "bir kusurunun olmadığı ve gücünün yettiği işlerde de, kişinin karşı karşıya kaldığı durumların Allah'tan olduğuna inanması" anlamına gelir. Meseleye ilmî açıdan yaklaşıldığında, dinlerine oldukça bağlı olan ve kalplerinde din düşüncesi günümüzdekilere

483 Cemâleddîn el-Efgânî, *el-Kazâ ve'l-kader*, s. 9-10. Mustafa Sabri'ye göre genel anlamda Efgânî'nin kader hakkındaki görüşlerinde Mâtüridî düşünceyi çağrıştıran ifadeler varsa da, onun bu konuda Eş'ariyye çizgisinden tamamen uzak olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 46.

484 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 238-239. Ahmed Naîm Bey'in Fransız L. Fonsegrive'e yönelik eleştirileri için bk. L. Fonsegrive, *Mebâdi-i Felsefeden Birinci Kitab: İlmü'n-Nefs*, s. 439-442.

485 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 257. E. Rabo'nun Mustafa Sabri'nin eleştirilerine konu olan düşünceleri için bk. E. Rabo, *Terbiyeye Ait Tatbikatla Birlikte Rûhiyyât Dersleri*, s. 413-421.

göre daha ağır basan eski müslümanların ne diğer milletlerden daha tembel oldukları, ne de o milletler önünde mağlup duruma düştükleri söylenebilir. Herhalde onlar, Mu'tezilî görüşü Eş'ariyye görüşüne tercih ederek bu dereceye ulaşmamışlardır. Hiç kimse çıkıp da onların kazâ ve kadere inanmadıklarını söyleyecek değildir. Halbuki günümüz müslümanlarına bakılacak olursa, onların işlerini ve durumlarını kadere ve Allah'ın emrine bırakmayan, her şeyi kuldan uman, menfaat devşirebileceği kişilerin peşinden koşan, Allah'tan başka herkesten korkan ve zillet gölgesi altında olsalar da, basit çıkarlarını elde etmek için her yolu deneyen birer kişi durumunda oldukları görülecektir. Bu davranışlar da günümüz müslümanlarının ya kadere imanlarının bulunmadığını veya bu konudaki imanlarının oldukça zayıf olduğunu göstermektedir. Mustafa Sabri'ye göre bu hususta maalesef dinsizlerin propagandalarından etkilenen kimi müslüman âlimler, bu konuda İslâm dünyasındaki hastalığın teşhis ve tespitinde gerçeği çarpıtmakta ve bir ihtiyaç olmamasına rağmen Mu'tezilî anlayışa meyletmektedirler.[486]

Mustafa Sabri'ye göre, günümüz müslümanları, imanlarındaki eksikliği kapatmak için sadece şifâhen kadere inandıklarını söylemekte, kimi gâfiller ise kadere imanın müslümanları aşağıya çektiğini dile getirmektedir. Ona göre müminler gerçekten kadere inanmış olsalardı, yüce gayeler uğruna mallarını ve canlarını feda etmekten asla çekinmezlerdi. Bu milletin ulemâsının üzerine düşen görev, dinsizlerin yaptığı tahrifâttan etkilenerek konuyla ilgili çeşitli tevil ve yorumlar geliştirmek değil, kadere imanı müslümanlar nezdinde diriltmektir. İlmî ve akîdevî bir mesele olarak kadere imanın, kişinin dünya ve âhiret sorumluluğunu ortadan kaldıran bir inanç olmadığı bilinmelidir. Bu yüzden kişinin mesûl olduğu vazifeler üzerinden düşmez. Öte yandan günümüz müslümanlarının ilimle, özellikle de dinî ilimlerle doğru dürüst alakaları bulunmadığı için, onların yapmaları gereken kimi davranışları kadere imandan ötürü terkediyor olmaları da mümkün değildir. Müslümanların akîdelerini tahrip etme peşinde koşan bir takım dinsiz insanların hezeyanlarına aldanan bazı gâfillerin, bu dinsizlerin kendi din zayıflıklarından kaynaklanan günahlarını dinin üzerine yıkmak istediklerini fark etmeleri gerekir. Günümüz müslümanları, kazâ ve kader gibi ilmî bir meseleyi derinliğiyle bilmekten ve bu bilgiye göre amel etmekten uzak kalmışlardır. Konuyla ilgili yan-

486 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 219-220.

lış bilgilerini düzeltmeleri, âlimlerin de dinsizlerin bu akîdeye yönelik hezeyanlarına ilmî cevaplar verip onları susturmaları gerekirken, kolaycılığa kaçıp kader inancına çeşitli tereddütlerle yaklaşmışlardır. Kendilerine ve ulemâsına sirâyet eden kalp zayıflığından dolayı Allah'ın rızasından ziyâde Batılıların ve kendi içlerindeki dinsizlerin rızasını önemseyen müslümanların, dinleriyle alâkalı bu meselede bir adım bile geri atmaları, "dinin ilerlemeye mâni olduğu" şeklinde ortaya atılan çirkin iddiayı tasdik etme anlamına gelecektir. Bu ise İslâm düşmanlarının elinde oyuncak olmaktan başka bir şey değildir. İslâm'ın ıslâha ihtiyacı yoktur, onu ıslah etmeye çalışan veya onu ıslah ediyor gözükenler aslında onun bozulmasını isteyenlerdir. Bu yüzden onlara böyle bir şuur ile karşılık vermek gerekir.[487]

Düşünürümüze göre kadere iman akîdesinin zaafa uğratılmadığı geçmiş dönemdeki müslümanların azameti, buna karşılık bu akîdeye imanın zayıflatılmaya çalışıldığı günümüz müslümanlarının geri kalmışlığı, tek başına, kendi iddiasının diğer iddiadan daha üstün olduğunu göstermeye yeter. Kadere inanan ve her şeyi Allah'ın takdirine bırakan kişi, dünya ve âhiret mutluluğu için çalışmasının da gevşeklik göstermesinin de mukadder olduğuna itikad eder ve kendi durumuna bakar. Eğer çalışmasının hayır için olduğunu görürse, âdeta Allah'ın saîd kullarından olma müjdesini alır ve bu yoldaki çalışmasını memnuniyet içerisinde artırarak sürdürür. Şayet aksini görür de dünya ve âhirette şakî olduğunu (olacağını) hissederse bu durumda ya bir rahatsızlık hissetmez ve yaptıklarına devam eder ya da şakî olarak yazılma ihtimâlinden endişelenir ve bundan kaygı duyduğu sırada saadet (saîd olma) yoluna sevkedilir. Görüldüğü üzere çalışma ve uğraşı, kaderi gerçekleştiren vasıtalardan başka bir şey değildir. Nitekim Hz. Muhammed'in, "Çalışınız. Herkes yaratıldığı şeye sevkedilir (onda başarılı kılınır)[488]" meâlindeki hadisi de aynı hususu ifade etmektedir. Yine birisinin Peygamberimize gelip, "Ey Allah'ın Resûlü, ameller (önceden bir takdir olmaksızın) ibtidâen (yeni) mi ortaya çıkmaktadır, yoksa bu hususta kazâ (hüküm ve takdir) geçmiş midir?" diye sorunca Rasûlullâh'ın ona, "Allah, Âdem'in zürriyetini onun sırtından çıkardı, onları kendine şâhid tuttu ve avucuna döküp 'bunlar cennetlik, bunlar cehennemlik' dedi. Buna göre cennet ehline cennetlik işler, cehen-

487 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 220-221.

488 Buhârî, "Kader", 4; Müslim, "Kader", 6, Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17; Tirmîzî, "Kader", 3.

nem ehline cehennemlik işler kolaylaştırılır[489]" diye cevap vermesi; yine "Onların bir kısmı şakî bir kısmı saîddir"[490] meâlindeki âyet indiğinde, Hz. Ömer'in, "Bizden geçen (bitmiş) bir şey üzerine mi geçmemiş bir şey üzerine mi çalışalım?" demesi üzerine Hz. Peygamber'in, "Kalemlerin yazdığı ve geçmiş şey üzerine. Ancak herkes ne için yaratılmışsa o şey ona kolaylaştırılmıştır..."[491] buyurması, bunu ve benzeri sözleri duyan bazı sahâbîlerin, "en çok ondan sonra çalıştım" demeleri, seleften birinin, "Vallahi işimin elimde olmasını istemem. Benim işimin Allah'ın elinde olması, kendi elimde olmasından daha hayırlıdır" şeklindeki ifadesi, kadere imanın, inanan kişiyi daima çalışmaya sevkettiğini göstermektedir. Mustafa Sabri'ye göre "biri fayda vermezse diğeri verir" diyerek ve kaderin sırrından hayır umarak çalışan kişi, bu inancından istifade eder. Kaderi, kendi maslahatına yorumlamak da ancak bu yolla mümkün olur. Zira kader malûm değildir ve kişinin yaptıkları dışında bunun bir emâresi de yoktur. Kazâ ve kadere inanan kişinin ümidini kesmesi tam bir intihar olduğu için, kişi bu derekeye düşmekten şiddetle kaçınır ve kendisini bu tehlikeden korur. Kadere inanan bir mümin; kalbî bir rahatlık elde edemediği ve hatta aksine kaderi ona kendi kötü durumunu haber verdiğinde "her şey olacağına varır" diyerek bir atâlete kapılmaz. Kadere inanmayana göre bu durumdan daha çok çekinir, en azından çekinmesi gerekir. Buna karşılık kadere önem vermeyen ve atâleti "kötü kader" olarak görmeyen kişi, tembellikten korkmaz, hedefine ulaştığında zafer sarhoşluğuna, ulaşamadığında ümitsizliğe kapılır. Kadere inanan kişi ise ümitsizlik ve gevşekliğe düşmeyeceği gibi, bir şeyi başardığında da tevâzûdan ayrılıp asla bir zafer sarhoşluğuna kapılmaz.[492]

Mustafa Sabri'ye göre "kadere inanarak her şeyi Allah'a terk etmek ile çalışmaktan uzaklaşma" arasında bir bağ kurmak doğru değildir. Bu akîdeye inanan kişi, -kâinâtta Allah'ın irâdesinin hükmünün geçerli olduğuna inanıyor diye- çürük binanın altından kaçmamazlık yapmaz. Onun kadere teslîm olmuş bir halde tehlike mahallinde kalıp öleceğinden korkmaya gerek yoktur. Her şeyin Allah'ın elinde olup kendi elinde olmadığını düşünen kişiye, "mâdem öyle niçin bu teh-

489 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16.

490 Hûd 11/105.

491 Bu hadis İbn Kesîr'in tefsirinde Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'ine izâfe edilerek aktarılmaktadır, bk. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 471-472.

492 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 223-225.

likeden kaçıyorsun?" diye sorulduğunda o, "kendisine kaçmayı ilham eden ve kendisini oradan kaçıranın Allah olduğu, kurtulması mukadder ise kaçmadan kurtulabilecekse de böyle durumlarda Allah'ın sünnetinin kullarını kaçırmak sûretiyle cereyan ettiği" şeklinde cevap verir.[493]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre sonuç itibariyle kadere inandığı için insanın çalışmayacağından korkmak yersizdir. Yıkılmak üzere olan bir duvar veya çatı altında beklemeyi hiç kimse kader inancı üzerinden açıklamaz. Açlıktan ölme tehlikesi altında iken hiç kimse ne kaderi öne sürerek rızkını aramaktan kaçar, ne de "Rabbim benim açlıktan ölmemi takdir etti" diyerek ağzına verilen lokmayı reddetme yolunu seçer. Dinî vazifelerinde gevşeklik gösterip yasaklara aldırmayan, sonra da alay edercesine kaderi bahâne edenlere gelince; onlara cehennem azâbı da mukadder olduğundan onların bahâneleri, kendilerini azaptan kurtarmayacaktır. Şayet onlar kadere sığınarak Allah'a karşı mazeret üretmek istiyorlarsa, kaderle ihticâc ederek kendilerini mâzûr gösteremeyeceklerini iyi bilmelidirler. Üstelik bundan dolayı âsî olurlar. Şayet bu hallerine razı oluyorlarsa, zâten hem âhirete hem de kadere inanmıyorlar demektir. Razı olmuyorlarsa, kaderi mazeret göstermekten vazgeçmelidirler. Zâten onların bu konuda ileri sürecekleri her delil Rabbleri katında çürüktür.[494]

Mustafa Sabri'ye göre dinde her şeyin Allah'ın takdir ve irâdesiyle meydana gelmesi, ne insanların çalışmasını beyhûde duruma sokar; ne de mutlak mânada insanın mükellef oluşunu ortadan kaldırır. Zira öncelikle insan, Allah'ın takdirinin ne yönde taalluk edeceği konusunda bilgi sahibi değildir. Bu yüzden kendisine emredileni yerine getirmekte kusur etmemelidir. Bu anlamda kazâ-kader meselesini çalışmaya mâni bir hal gibi telakki etmek doğru olmaz. Âyetlerin de gösterdiği üzere kazâ ve kadere iman sayesinde kişi, ne hayal kırıklıklarına uğrar, ne de kibir ve azgınlık gibi gerçekte kişiyi alçaltan sıfatlara te-

493 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 225-226.

494 Mustafa Sabri bu konu hakkında İbn Kuteybe'den de "Hiçbir şey, Allah'ın kudretinin dışına çıkamaz. Yeryüzü ve gökyüzünde sadece O'nun dilediği olur. O, hiç kimseye borçlu değil, hiç kimse de O'ndan alacaklı değildir. Verirse fazlından, vermezse adaletindendir" şeklinde kendi düşünce sistemine uygun pasajlar aktararak meselenin özünün bu husus olduğunu beyan eder, bk. *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, s. 232. İbn Kuteybe'nin söz konusu ifadeleri için bk. *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, s. 35-36.

nezzül eder. Öte yandan kader inancının kişiyi tembelliğe sevketmesi bir yana, aksine bu inanç hadisteki, "Çalışınız, herkes kendisi için takdir olunan hâle sevkedilir"[495] buyruğunun gösterdiği üzere kişiyi çalışmaya teşvik eder.[496] Kazâ-kader inancı kişiyi çalışmaya teşvik ettiği gibi, bu inanç kişinin çalışmasını ümitsizlikten de gururdan da koruyup onu daha temiz ve kuvvetli bir hâle getirmektedir. Öte yandan bu inanç, insanın çalışmasının üzerinde elde ettiği başarıyı, tesâdüfün şuursuz irâdesine değil, derin ve tüm kâinâtı içine alan bir irâdenin kapsamına sokması itibariyle de diğerinden daha güzel bir anlayıştır.

Mustafa Sabri, "cebir ve kader anlayışının kendilerini, hareketlerinde mâzûr görmeye sevkettiğini" söyleyerek bahâne üreten insanları, "tehlike ânında hiçbir müdafaada bulunmamayı mı, yoksa tehlikesiz bir yere gitmeyi mi tercih edersiniz?" şeklindeki bir soru ile ikna etmenin mümkün olduğunu savunur. İnsanlar, mukadderât karşısında bîgâne kalamazlar. Bu durum, apaçık ve fıtrî bir his yoluyla kendilerine telkin olunur. Bu da, kadere inanmanın kişiyi tembelliğe sevketmediğini göstermektedir.[497] Müslümanlardaki tembelliğin sebebi, onların kazâ-kader inançları değil, canlarını pek kıymetli, istirahati çok tatlı görmeleri ve değerli bir hayatın kazanılması için çalışma ve fedakârlık gerektiği hususunu yeterince takdir etmemeleridir. Onların bu konudaki cehaletleri giderilse bile, bilfiil buna riayet etmeleri için kendilerine daimi bir melekenin kazandırılması gerekir. Maalesef Doğu'daki hayatın kolaylığı ve maişet temin etmenin basitliği, müslümanlarda böyle bir tembellik hâli oluşturmuş, yani onlarda olması gerekenden farklı bir alışkanlık peydâ olmuş, buna geçmişten gelen hâkim millet olma gururu ve bunun doğurduğu aldırmazlık ile lakaytlık da eklenince, bu gevşeklik ve tembellik onların bünyelerine tamamen yerleşmiştir. Yoksa bu tembelliği, İslâm dininin gerektirdiği bir inanç sistemi olan kadere imana bağlamak büyük bir haksızlıktır.[498]

Mustafa Sabri'nin anlayışına göre, aralarında zamanın İslâm ulemâsının birçoğunun da bulunduğu bir grubun, insanın fiil ve irâdesinin de dahil olduğu âlemdeki her şeyin Allah'ın meşieti altında bulunduğunu dile getiren kader inancını, "insanı çalışmaktan alıko-

495 Buhârî, "Kader", 4; Müslim, "Kader", 6, Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17; Tirmîzî, "Kader", 3.
496 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 127-128.
497 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 148.
498 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 102.

yup tembelliğe itiyor" gerekçesiyle ayıplamaları çok tuhaftır. Her şeyi Allah'ın irâdesine havale eden böyle bir akîdeye gerçekten inanan kişi, insanı Allah'ın irâdesi altında "tembellik eden" değil, bu irâde altında "iş yapan" varlık olarak algılar. Bu akîdeden "Allah, kullarının tembelliğini istiyor, çalışmalarını istemiyor" gibi bir kınama vesilesi de çıkarılamaz. Aslında tembellik vasfı da, çalışkanlık vasfı da Allah'ın meşieti altındadır. Bu mesele etrafında, insanın Allah'ın meşieti altında bulunduğunu savunan inanç ile insanın fiilinde müstakil olduğunu savunan inanç arasında bir fark yoktur. Bu yüzden selef-i sâlihîn, Mu'tezile ve Eş'ariyye mezheplerinden birinin çalışmaya, diğerinin de tembelliğe sevkettiğini varsayan yanlış bir algılayış içerisine girerek, buradan kendileri için bir tercih nedeni oluşturmamışlardır. Kader konusundaki bu yanlış algı, Batı'nın müslümanların bu akîdesine yöneltiği ithamlardan sonra, onları taklid etme yoluna giden bazı zamane ulemâsı arasında yayılmıştır.[499]

Mustafa Sabri'ye göre "kadere iman ve tevekkülün kişiyi dalkavukluk ve yalancılık gibi düşüklüklere tenezzül ettireceği" görüşü de yanlıştır. İmân ile sözü edilen bu kötü huylar arasında büyük bir tezâd vardır. Kadere iman etmek kişiye, gönül zenginliği verir; onu yalancılık ve dalkavukluktan korur.[500] İnsanı zillete kadar sürükleyen korku ve hastalıklara karşı en iyi şifa kaynağı olup maneviyâtı takviye eden araç, tevekkül ve kader inancıdır. Bu manevî kuvvetle insan değil çalışmaktan geri durmak, daha büyük bir azim ve hevesle çalışmaya başlar. Burada tabiî ki tevekkülün verdiği cesaretin kötüye kullanılmamasına dikkat edilmeli ve bu konuda cehaletten doğan durumlar aydınlığa kavuşturulmalı, ancak bunu önleyelim diye tevekkülü tamamen silip atmanın doğuracağı mahzurlar da gözden uzak tutulmamalıdır. Genel anlamda tevekkül, bir zaaf değil, bir kuvvet vesilesi olarak anılmaya daha lâyık bir haslettir. Uyuşuklukla tevekkülün bir alakası yoktur. Kur'ân ve hadislerin pek çok kez çalışmayı emretmesi de, zâten tevekkül ile çalışmanın birbirine zıd olmadığını yeterince ortaya koymaktadır.[501]

Mustafa Sabri'nin tesbitine göre "tevekkülün kişiyi tembelliğe ittiğini" söyleyenlerin pek çoğu, tevekkülün içinde yer alan Allah'a güvenmek yerine "nefse güvenmeyi" (özgüven) tavsiye ederler. Bilmez-

499 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 190.
500 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 102-103.
501 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 106-107.

ler ki nefse güvenme sonucu, rahatça savaş kararları alınmış, memleket büyük felaketlere sürüklenmiştir. Halbuki bunun yerine Allah'a güvenilseydi, haktan ayrılığı kabul etmediği için bunda akla ve hakikate uygunluk gibi hususlara da dikkat edilirdi. Zira gerçek mânada Allah'a tevekkül etmek, ilâhî hükümleri de dikkate almaktan geçer. Müslümanın vazifesi hem çalışmada kusur etmemek, hem de tam anlamıyla Allah'a güvenmektir. Eğer müslümanlar, Allah'a güvenip de çalışmayı terk ediyorlarsa, yapılması gereken bu yanlışı düzeltmektir. Ancak bu yanlışı düzelteyim derken, insanları Allah'a tevekkülden alıkoymak, iki yanlışı birden yapmak demektir. Diğer yandan kendine güvenin; mağrûr olmak gibi ahlâken nahoş bir hale dönüşme ihtimali bir tarafa, mantık nazarında da kendine bir yer bulamayacağı unutulmamalıdır. Çünkü kendine dayanmak (yaslanmak), bir anlamda dayanaksız kalmak demektir. Zira ortada, "güvenen ve güvenilen" olmak üzere iki şey düşünülmediği takdirde, mantıktaki "bâtıl devir" yani bir şeyin kendi nefsine muhtaç ve mütevakkıf olma durumu meydana gelir. Dolayısıyla bu durumda güvenme tabirinin de bir mânası kalmaz.[502] Başkalarının yardımına itimad etmemek anlamında nefse itimad bir değer taşırsa da, şayet bu anlayış, Allah'a güvenmeyi karşısına alırsa, çirkinliğe ve hüsrana dönüşür. Nefse güven sayesinde kişi, başkasında bulunmayan bir kuvvet elde edemeyeceği gibi, bundan başkasına karşı bir imtiyaz vesilesi de çıkaramaz. Nefse itimad edenin karşısındaki de bu itimada sahipse, ikisi de bu kuvvetten aynı derecede faydalanır. Allah'a tevekkülde de karşılıklı iki kişi buna sahip olabilirse de kendisini haklı bilen kişi; haklılığından ötürü karşı tarafın bundan faydalanamayacağını ve Allah'ın kendisine yardım edeceğini düşünür ve bundan daha fazla istifade eder. Halbuki, "ben haklıyım, nefsim bana yardım eder" gibi bir mantık yürütülemez. Öte yandan tevekkülde "sadece Allah'a güvenip başkasına güvenmemek" şeklindeki bir anlam mündemiç bulunduğu için, bunun karşısına kendine güvenmeyi çıkarmak doğru değildir. Zâten tevekkülde bu düşünce, daha mükemmel bir şekilde bulunmaktadır. Zira nasıl kendine güvenen kişi boş oturmuyorsa, tevekkül eden de başıboş oturacak değildir. İkisi de çalışacak, başkasına minnet etmeyecektir, ancak nefsine itimad eden kendi başına kalacakken, mütevekkil kendi çalışması dışında Allah'ı ve mânevî feyz kaynağını da yanı başında bulacak, ayrıca çalışıp Allah'a güvenmenin yanında bencillik hastalığından da kurtulmuş

502 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 108-111.

olacaktır. Son olarak tevekkülde, diğerine nazaran bir tevâzû olduğu gibi nefse itimadın sağladığı faydayı ondan çok daha edepli ve güzel bir şekilde elde etme imkanı da bulunmaktadır.[503]

503 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, *s.* 112-114.

2.5. Diğer Bazı İlâhiyyât Meseleleri

2.5.1. Allah'ın Fiillerinin Ta'lîli Konusu

Mustafa Sabri'nin *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinde üzerinde önemle durduğu ve müstakil bir başlık halinde incelediği konulardan biri de Allah'ın fiillerinin bir maksatla ta'lîli konusu olmuştur. Mustafa Sabri bu konuda Eş'arî düşüncesine uygun bir çizgi izleyerek Allah'ın fiillerinin ta'lîline karşı çıkmış, bu fiillerin zâten kendisinin bir hikmet olduğunu ve O'nun fiillerinin hikmete değil, hikmetin bu fiillere tâbi olduğunu savunmuştur.

Düşünürümüze göre, İbn Rüşd, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Molla Sadra gibi zevât, Allah'ın fiillerinde ta'lîli kabul etmedikleri gerekçesiyle Eş'arîleri, ilâhî fiilleri hikmetten uzak tutmakla itham etmişlerdir. Ancak kendi ifadesiyle Mustafa Sabri, "Eş'arîler'in İslâm'a yaptıkları güzel hizmeti takdir etmekten uzak kalmayacaktır." Mustafa Sabri'nin düşüncesine göre Eş'arîler, Allah'ın fiillerinin herhangi bir şeyle etkilenmesinin önüne geçmek için, o fiilleri bir illet-i gâiyye ile ta'lîl etmekten uzak durmuşlardır. Bu yoldan giderek ulûhiyet makamını yüceltmişlerdir. İbn Rüşd'ün sözlerinin muhtevâsından ortaya çıkan, "Allah'ın fiillerinde bir maksat gözetilmezse bu, o fiillerin abes kabul edilmesi anlamına gelir" şeklindeki düşünce bir değer taşımaz. Abes, bir garaz veya gâyeye bina edilmeyen değil, hiçbir fâide içermeyen şeydir. Halbuki O'nun fiilleri bir maksad ve gâyeye bina edilmeksizin zâten özünde çeşitli fâideler barındırdığı için "O'nun fiillerinde maksat gözetilmezse o fiiller abes olur" gibi bir düşünce üret-

meye gerek yoktur.[504] Burada "fâide", "garaz", "gâye" ve "illet-i gâiyye" şeklinde dört kavram vardır. Bunlardan birincisi ve üçüncüsü aynıdır ve fiilin hemen akabinde dış dünyada kendilerine yer bulur. İkinci ve dördüncü kavramlar da aynıdır; ancak onlar fiilden önce ve sadece zihinde kendilerine yer bulur. Fâide ve gâye, garaz ve illet-i gâiyye ile birarada bulunabileceği gibi bulunmaması da mümkündür. Bu noktada Allah'ın fiillerinde, fâilin zihninde önceden yer bulan ve onu ilgili fiile yönlendiren bir maksad ve illet-i gâiyye olmaksızın, fiil üzerine terettüb eden bir fâide ve gâye bulunur.[505]

Mustafa Sabri'nin düşüncesine göre Allah'ın fiillerinde, O'nu maslahata yönelten bir şeyden bahsedilemez. O'nun fiilleri maslahata değil, maslahat O'nun fiillerine tâbidir. Nitekim bu anlamda, "O'nun fiili hikmetten geri kalmaz" değil, "hikmet O'nun fiilinden geri kalmaz" denilir. Burada O'nu mecbûriyetten tenzih amacı güdülmektedir. Allah, mümkinât alanında etkinliği bulunan garaz ve maslahat gibi herhangi bir tesire bağımlı olmaktan berîdir. Hikmeti ve maslahatı yaratan Allah'ın bunlara tâbi olmaması da doğaldır. Bir şeyin O'nun tarafından yapılması, o fiil için yeterli hikmeti oluşturur. O'nun yaptığı her şeyin kendisinde zâten hikmet ve maslahat vardır. Bu inceliği fark etmeyen kimseler, kendi beşerî kimliklerine bakarak Allah'ın şânı hakkında hüküm yürütmektedirler.[506] O'nun hikmet de dahil olmak üzere fiillerinin bir kayda bağlanması ve kendisinden sâdır olan fiil-

504 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 5-6. İbn Rüşd'ün "hikmet" konusunda Eş'ariyye'ye yönelik ithamları için bk. *el-Keşf an menâhici'l-edille*, s. 193; İbn Teymiyye'nin Eş'ariyye'nin "hikmet" hakkındaki görüşleri üzerine yaptığı ilgili değerlendirmeler için bk. *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*, I, 142, 144-146, İbn Kayyim'in Allah'ın fiillerinde hikmet gözetilmesi hakkında menfî görüş bildirenlere karşı olumsuz düşünceleri için bk. *Şifâü'l-alîl*, s. 206-268. Mustafa Sabri, kâinât içerisinde illiyet-ma'lûliyyet ilişkisini reddedip her şeyi vasıtasız olarak Allah'a izafe ettiklerinden dolayı mütekellimîni eleştirdiğini söylediği Molla Sadra'dan konuyla ilgili bazı alıntılar yapmıştır, bk. Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 105, 1 nr.lı dipnot. Mustafa Sabri'nin bu konuda Molla Sadra'dan yaptığı alıntının kaynağı için bk. *el-Esfâru'l-akliyyeti'l-erba'a*, VII, 300-301. Molla Sadra'nın bu konuda diğer eleştirileri için bk. *a.g.e.*, VI, 326.

505 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 6. "Hikmet" kavramına ve Allah'ın fiillerindeki hikmet meselesine mezheplerin yaklaşımı konusunda geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, "Hikmet", *DİA*, XVII, 511-513

506 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 7. Kul için aslah olanı yapmak Allah'a vâcib değildir, bk. Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâid*, s. 7. Allah'ın dilediğini yapabileceği, kulları için en uygun olanı yapmakla mükellef olmadığı hususunda benzer bir görüş için bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 115-116.

lerin zarûrî olarak sudûr ettiğinin savunulması durumunda bu görüş, ne Allah'ı "fâil-i muhtâr" kabul eden mütekellimînin düşüncesine, ne de Kur'ân âyetlerine uyacaktır. Unutulmamalıdır ki, Allah'ın fiillerinin hikmete tâbi olması, O'nun fiillerinde muhtâr olmasına engeldir.[507]

Mustafa Sabri, bu konuyla bağlantılı olarak ta'lîli nefyetmenin Allah'ın fiillerinden hikmeti nefyetmek anlamı taşyacağı ve bunun Allah'ın "hakîm" isminin içini boşaltmak anlamına geleceği iddiasıyla Eş'arîleri eleştiren Sâlih b. Mehdî el-Mukbilî el-Yemânî'yi de tenkid etmiş, fiillerden ta'lîli nefyedenlerin O'nun fiillerinden hikmeti uzaklaştırmadıklarını, onların Allah'ın fiillerinin hikmete tâbi olmasını onaylamadıklarını söylemiştir.[508] Bütün bu görüşleriyle Mustafa Sabri, son dönem ulemâsı arasında Allah'ın fiillerinin bir sebeple ta'lîl edilemeyeceği meselesinde Eş'ariye mezhebini savunan en önemli kişi olmuştur.[509]

Mustafa Sabri'ye göre, Kur'ân'da Allah'ın ihtiyârını ortaya koyan çeşitli âyetleri ardarda sıralamak mümkündür. Bu âyetlere, "Allah dileseydi yapardı, ancak bu durumda meşietine yönelik olarak ortaya çıkacak 'hikmetten uzak kalma' durumu bunu engelledi" şeklinde bir yorum yapılamaz. Çünkü Allah'ın, dilediği ve vâki olanın dışında bir şey yapma durumu olmasaydı, Cenâb-ı Hak "Dileseydim, şöyle yapardım", yani "yaptığımdan farklı olarak dileseydim, şöyle yapardım" şeklinde bir ifade buyurmazdı. Allah, böyle buyurduğuna göre, o işin bir mâni olmaksızın, her iki şıkkı da kapsaması gerekir. Bu meselede Allah'ın fiillerini hikmet ile ta'lîl edenler, muhtemelen O'nun fiiline mâni olabilecek şey ile O'nun meşietine mâni olabilecek şeyin arasını birbirinden ayırmışlar ve ikinci şıktaki mâniyi Allah'ın kudret ve ihtiyârına engel görmemişlerdir. Buna göre onlar Allah'ı "dilerse yaptığının zıddına bir şey yapmaya kâdir, ancak bildiği bir mâniden ötürü o zıddı dilemeyen varlık" şeklinde görmektedirler. Bu fikrin altında filozofların, "Allah'ın ihtiyârı" konusundaki görüşüne uyma düşüncesi bulunmaktadır. İhtiyar âyetlerini tevil eden İbn Rüşd ve onun gibi düşünenlere göre Allah, bir anlamda fiilinde ihtiyâr sahibi, irâdesinde zorunlu bir varlıktır. Onların insanı bile irâdesinde zorunlu görmez-

507 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 8.

508 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 23. Sâlih el-Mukbilî'nin bu konudaki görüşleri için bk. *el-İlmü'ş-şâmih fî îsâri'l-hak ale'l-âbâi ve'l-meşâyih; el-Ervâhü'n-nevâfih li-âsâri îsâri'l-âbâi ve'l-meşâyih*, s. 147-148.

509 İlyas Belkâ, *el-Vücûd beyne's-sebebiyye ve'n-nizâm*, s. 96.

ken, Allah'ı zorunlu görmeleri, Allah'ın ihtiyârını insan hürriyetinden daha düşük seviyede kabul ettiklerinin bir işareti olsa gerektir.[510]

Mustafa Sabri bu konuyla ilgili üç âyet (en-Nahl 16/93, eş-Şûrâ 42/8, el-Bakara 2/253) zikrettikten sonra şunları da ilave eder: Bu âyetler göstermektedir ki, "Allah dileseydi yaptığından farklı bir şey yapardı, ancak yaptığını dilediği için onu (yapmadığını) dilemedi; buna göre O'nun yapmadığını dilemesine (yaptığını dilemesi dışında) engel yoktur, nitekim yapmadığını dilememesi, yaptığını dilemesinde de kendisine yönelik bir zorunluluk yoktur."[511]

İbn Rüşd'ün, Allah'ın fiillerini bir maksad ve gâye ile illetlendirmediğinden hareketle Eş'arî mezhebine yönelik bir ta'nda bulunması, Mustafa Sabri'ye göre tam bir vehim örneğidir. Bu yanlış düşünce Allah'ın, tercih ve gâyesine göre hareket eden insan ile mukâyese edilmesinden doğmaktadır. Böyle bir gâye olmadığında onlar, (insandan hareketle) işi hemen "abes" şeklinde yaftalarlar. Halbuki Allah, bir teemmül ve düşünmeye muhtaç değilken, insanlar kendi fiillerinin neticesini düşünme ihtiyacında oldukları için, gâye ve tercih sebebine göre hareket ederler. Allah ile insanı kıyaslamak yanlıştır. Buna göre Allah'ın fiillerinin bir ta'lîle tâbi tutulmaması; O'nun fiillerinin bu iki şeye bina edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu ikisi, neticeler hakkında düşünenlerin ve kalbinden geçirdiklerinin nasıl sonuçlanacağını tefekkür edenlerin ilgileneceği hususlardır. Allah ise bunlardan münezzehtir. Hikmet ve maslahat üzerine bina edilmemesine rağmen, O'nun fiilleri hikmet ve maslahattan hâlî değildir. Ancak bunlara "illet-i gâiyye" tabiri kullanılmaz. Zira "illet-i gâiyye", fâilin fiilini üzerine bina ettiği ve fiile dönüşmeden tefekkür ettiği sebeptir. Bu yüzden, O'nun fiilleri hikmete tâbi olmaz, hikmet O'nun fiillerini

510 Mustafa Sabri'nin burada ihtiyâr âyetlerini tevil edenlerden kasdı, Allah'ın fiillerini hikmet de dahil olmak üzere bir kayıtla takyid edenlerdir. Mustafa Sabri'ye göre İbn Rüşd'ün bu konuda Eş'ariyye'ye yönelttiği eleştiriler onun da bu gruba dahil olduğunu göstermektedir, bk. *Mevkıfu'l-akl*, III, 8-9. Buradaki meselenin altında, Allah-âlem ilişkisinde İbn Rüşd'ün Gazzâlî ve Eş'ariyye'ye yönelik olarak dile getirdiği "eğer söz konusu ilişkide illet-ma'lûliyet zinciri göz ardı edilirse hikmet ortadan kalkar" şeklindeki eleştiri yatmaktadır. İbn Rüşd'ün bu konuda Eş'ariyye'ye yönelik eleştirileri için bk. *el-Keşf an menâhici'l-edille*, s. 193; krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, XI, 453. Mustafa Sabri'nin İbn Rüşd'e yönelik olarak dile getirdiği, "Allah'ı irâdesinde zorunlu varlık olarak görüyor" şeklindeki ithamının altında yatan sebep daha önce zikredilmişti.

511 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 10.

takip eder. Mustafa Sabri'ye göre hikmetin O'nun fiillerini takip etmesi garipsenecek bir olay değildir. O'nun fiilleri, insanda olduğu gibi işin neticesi düşünülerek kendisinden sâdır olmaz. Bu düşüncenin olmaması O'nun kemâlindendir, insanda ise durum farklıdır. O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur.[512] Mustafa Sabri'nin burada dile getirdiği fiillerin bir maksada göre bina edilmesi hususunda insan-Allah arasındaki ayrım ve fiillerinde bir maksadın olmamasının O'nun fiillerini abes derekesine düşürmeyeceği hakkındaki görüşler neredeyse aynı ifadelerle Siyâlkûtî'nin Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı üzerine yaptığı hâşiyesinde geçmektedir.[513]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, "Allah herhangi bir düşünceye ihtiyaç duymaksızın, fiillerinin neticesini bilmektedir; bu durumda ise ilim, O'nun fiillerinin illeti olmakta, onu ta'lîl etmektedir" şeklindeki bir itiraza karşı şunları söylemek mümkündür: Bir şeyin netice ve gâyelerini bilmesi, O'nun fiillerinin bu netice ve gâye ile ta'lîl edilmesi anlamına gelmez. Burada ta'lîl olması için Allah'ın fiillerini fiiliyâta dökmeden önce ilminde, onu bir gâye üzerine bina etmesi gerekir. Bu ise bizatihi işin neticeleri hakkında düşünmesi demektir. Allah ise bundan münezzehtir. Burada Allah'tan nefyedilen, O'nun fiillerinin bir gâye ile ta'lîlidir; yoksa gâye veya onları bilme O'ndan nefyedilmemektedir.[514]

Mustafa Sabri'nin ifadesiyle İbn Rüşd, Molla Sadra, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Eş'ariyye düşmanlarının, "Allah'ın fiilleri, insanda olduğu gibi bir tercih sebebine (müreccih) bağlı bulunmaktadır. O'nun fiilleri bundan hâlî kalırsa, onlar abes derekesine düşer" şeklindeki görüşleri, netice itibariyle "yapılması evlâ olan" durumu ortaya koymaktadır. Bu durumda yapılanın aksinin, mercûhen de olsa Allah tarafından gerçekleştirilmesi caiz olduğuna göre, onların ta'lîlin nefyi neticesinde doğacağını düşündükleri mahzurlar aynen devam etmektedir. Zira bu durumda evlâ olanın hilâfına yapılan (yapılacak) iş, bir garaza dayanmayan abes, belki ondan da düşük bir fiil olacaktır. Şayet Allah, evlâ olanı yapmaya mecbûr kabul edilecekse o zaman da bu durum, O'nun mecbûr olması ve bir şeyi yapması da terk etmesi de mümkün olacak şekilde "fâil-i muhtâr" olmaması sonucu-

512 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 17-18.

513 Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, II, 352. Mustafa Sabri'nin bu konudaki açıklamalarının bir benzeri için ayrıca bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 113.

514 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 18.

nu doğuracaktır. Bu durumda yukarıda adı geçen Eş'ariyye muhalifi zevâta şunu sormak gerekir: "Acaba sizler, Allah'ın fâil-i muhtâr olmamasına razı olabilecek misiniz?"[515]

Mustafa Sabri, Kur'ânda geçen "...dileseydim...yapardım" şeklindeki âyetlerden, "dileseydim şimdi yaptığımın dışında bir şey yapardım, bu durumda da hikmet onda olurdu" anlamının çıkacağına inanmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre, "Allah'ın fiillerinden ta'lîli uzak tutanlar, hikmeti de o fiillerden uzaklaştırıyorlar" şeklindeki bir ithama ne kendisi, ne de kendisi gibi düşünen zevât muhataptır. Zira bu çizgideki zevâta göre hikmet, Allah'ın fiillerini takip etmekte ve onun etrafında dönmektedir. Halbuki Allah'ın fiillerini ta'lîle tâbi tutanlara göre hikmet tek taraflıdır ve Allah'ın, "dileseydim şöyle yapardım" diyerek onu aşıp başka bir yönü tercih etmesine imkân yoktur. Zira bu durumda onlara göre hikmet ortadan kalkar. Faraza iki tarafı da kapsayacak şekilde hikmet genişleyecek olursa, onlara göre, bir taraftaki hikmetin râcih (daha üstün), diğer taraftakinin ise mercûh olması ve Allah'ın seçtiği fiilin daha üstün hikmete sahip olması, hatta Allah'ın bir fâil-i muhtâr olmadan bu yönü (râcihi) yapmaya zorunlu olması gerekir. Bu durumda da yine Allah'ın "dileseydim, yaptığımın dışında şöyle yapardım" gibi bir ifade kullanması söz konusu olmaz. Bu söylenenlerden Allah'ın fiillerini hikmete tâbi kılanların görüşleri ile Kur'ân'da "dileseydim şöyle yapardım" şeklinde geçen âyetlerin birbirine ters düştüğü anlaşılmaktadır.[516]

Mustafa Sabri'ye göre, Eş'ariyye'nin "âlemdeki her şey bir vasıta olmaksızın Allah'a dayanmaktadır" şeklindeki temel görüşleri ile bu-

515 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 19. Mustafa Sabri'nin yukarıda isimlerini verdiği zevâtın Eş'ariyye'nin konuyla ilgili yaklaşımını eleştiren görüşlerinin kaynağına daha önce işaret edilmişti. Burada Allah'ın fiillerindeki hikmet meselesinde Eş'ariyye'ye eleştiri getirenlerden biri olan İbn Teymiyye, onları, Allah'ın kudretini ispat etmek için O'nun adaletinden ferâgatta bulunmakla itham etmiştir, bk. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, s. 147. Mustafa Sabri'nin e*n-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me* adlı eserini *el-Esrâru'l-hafiyye verâe ilgâi hilâfeti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1425/2004) başlıklı çalışmasıyla takdimli bir şekilde neşreden Mustafa Hilmi, Mustafa Sabri'nin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim hakkındaki kanaatinde insafsız davrandığını, bunda muhtemelen, yaşadığı dönemde söz konusu iki zâtın eserlerinin yaygın olmamasının ve onlar hakkındaki asılsız ithamların etkili olduğunu söyler, bk. Mustafa Sabri Efendi, *Hilâfetin İlgasının Arka Planı*, s. 27.

516 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 24.

radaki "Allah'ın fiillerinden ta'lîli nefyeden" görüşleri arasında çok yakın bir ilişki vardır. Bu anlamda onlar, tutarlı bir yol izlemişlerdir.[517] Kâinâtın içinde hiçbir illet ve ma'lûl, sebep ve müsebbeb yoktur. Her ma'lûlün tek bir illeti vardır, o da Allah'ın irâdesidir. Kâinâtı inceleyen kişinin gördüğü düzenli işleyiş, kişiye bir şeylerin bir şeylere illet olduğunu tahayyül ettirse de, tüm bu eserler Allah'ın yaratmasıyla oluşmaktadır. Eşyanın ateş ile soğuyup, kar ile yanması olanaksız değildir. Tabiî ki ateş ile yakma, güneş ile aydınlatma arasındaki ilişki inkar olunamaz, ancak buradaki ilişki vaz'îdir. Bu, Yaratıcının bir şeyin akabinde diğer bir şeyi yaratmasının ötesinde bir anlam ifade etmez. Yaratıcı, dilerse bu ilişkiyi keser veya değiştirir, çünkü oluşan bu durumlar eşyanın zâtından kaynaklanan bir durum değildir. Şayet yakma, ateşten ayrılmayacak şekilde ona bağlanacak olursa bu, dilese dahi Allah'ın bazı fiilleri engellemeye gücünün yetmemesi anlamına gelir. Eğer yakma işi, Allah tarafından ateşe bırakılmış olursa, bu durumda da yanmanın, Allah'ın irâdesi ölçüsünde değil, topluca ateşle temastan kaynaklanması gerekir. Zira ateş, yakması gereken miktarı bilemez. Bu durumda da yakması istenilen miktardan daha fazla veya daha az yakar. Dolayısıyla bu seçenek de doğru olmaz. Buradan da, işin tamamen ateşe havale edilmiş olmasının doğru olmadığı sonucu çıkar. Her gerçekleşen şeyde Allah'ın irâdesi söz konusudur. Sonuç itibariyle mümkinât alanındaki her şey, vasıtasız ve eşya arasında bir illet-ma'lûl ilişkisi olmadan Allah'a bağlı durumdadır.[518]

Mustafa Sabri'ye göre, eşya arasında bir illiyet-ma'lûliyet ilişkisi veya bir tevlîd[519] durumu söz konusu olmadığı için, Allah'ın fiilleri bir illet veya maksadla ta'lîl edilmez. Ona göre, bu konuda "Eşya arasında tabiî bir illiyet söz konusu değilse de, burada Allah'ın bir şeyi diğer şeye illet kılması anlamında ca'lî bir illiyetten bahsetmek mümkün değil midir?" şeklindeki bir soruya ise şöyle cevap verilir: Burada, ikincinin birincinin akabinde yaratılması dışında özel bir mâna gözetmek

517 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 19-20.

518 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 20-21. Kâinâtta olup biten her hâdisenin, maddî veya mânevî sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren bir felsefî doktrin olan Determinizm ve İslâm tarihi boyunca bu anlayışa yönelik eleştiriler hakkında bk. İlhan Kutluer, "Determinizm", *DİA*, IX, 215-220.

519 Kulun, irâdî fiillerinin, ilâhî bir tesir olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirdiği esasına dayanan Mu'tezile'ye ait bu teori hakkında bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 320; Osman Demir, "Tevlîd", *DİA*, XLI, 38-39.

doğru değildir. İlk mec'ûl, ikinci mec'ûl için illet olamaz. Bu, sadece bize bu şekilde gözükmektedir. Halbuki bu ikisinin böyle olmasını sağlayan ve onları yaratana nisbetle durum böyle değildir. Söz konusu tertîb bir zorunluluk arz etmemektedir.[520]

Mustafa Sabri, Allah'ın fiillerinin ta'lîli meselesindeki ihtilâfın temelde tarafların hüsün-kubuh konusundaki farklı yaklaşımlarından doğduğu kanaatindedir. Ona göre, bir fiil özünde hüsün-kubuh gibi bir sıfat taşımaz. Allah'ın yaptığı ve emrettiği her şey, onu bizzât O yaptığı ya da emrettiği için güzeldir. Yoksa O'nun, o şey iyi olduğu için onu emretmesi, yine o şey kötü olduğu için onu nehyetmesi gibi bir durum söz konusu değildir. İyiyi iyi, kötüyü kötü kılan Allah'tır, yoksa iyi ve kötü, iyilik ve kötülüklerini kendi özlerinden almazlar. Burada Allah'ın tayininden önce iyi ve kötüyü tespit etme teşebbüsleri, Eş'arî muhaliflerinin temel yanılgıları olmuştur. Meselâ İbn Kayyim, cehennemde ebedî kalınmasını kötü gördüğü için bu hususu inkar etmiştir.[521] Mustafa Sabri'ye göre, Hz. Muhammed'in, "Allah, tüm semâvât ve yeryüzü ehline azap etse de O, yine de zâlim olmaz. Rahmet ederse de O'nun bu rahmeti, onların amellerinden daha üstündür"[522] hadisi, kendisinin ve ekolünün hüsün-kubuh meselesindeki görüşlerini desteklemektedir. Bu hadis, bir şeyi iyi veye kötü görmedeki ölçütü çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.[523]

2.5.2. İman-Amel İlişkisi[524]

Mustafa Sabri iman-amel ilişkisi meselesini, Hâşim Nâhid Bey'in, "iyilik imanın esası, fenalık imanın zıddı olmalıdır" şeklindeki düşün-

520 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 22.

521 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, III, 25; İyilikle kötülüğün, güzellikle çirkinliğin mâhiyetine ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara konu teşkil eden bu kelâm, ahlâk ve usûl-i fıkıh terimi hakkında geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, 59-63; Eşariyye'nin bu meseleye yaklaşımı için bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 268-282. İbn Kayyim'in bu konu hakkındaki görüşleri ve Mustafa Sabri'nin ona yönelik cevaplarına "Cehennem Azâbının Ebedîliği" meselesinde temas edilecektir.

522 İbn Mâce, "Kader", 29.

523 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, III, 26.

524 İman olgusunun mâhiyeti ve dinî hayatın bütünlüğü açısından iman ile amel arasındaki ilişki konusunda İslâm âlimlerinin ortaya koyduğu farklı yaklaşımlar hakkında bk. Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul 2000; Ömer Aydın, *Kur'ân-ı Kerîm'de İman-Amel İlişkisi*, İstanbul 2007; Süleyman Uludağ, "Amel", *DİA*, III, 13-14; Mustafa Sinanoğlu, "İman", *DİA*, XXII, 212-214.

ce üzerinden şekillendirdiği görüşlerini reddetmek amacıyla ele almıştır. Hâşim Nâhid'in ilgili eseri *Türkiye İçin Necât ve İ'tılâ Yolları*, Mustafa Sabri'nin onu reddetmek için yazdığı eseri ise *Dînî Müceddidler* başlığını taşımaktadır.[525]

Mustafa Sabri'ye göre Ehl-i Sünnet, İslâmî inançları kalben tasdik edip dil ile onayladıktan sonra işlenilen büyük günahların kişiyi imandan çıkarmayacağını savunmuş; Mu'tezile ve Hâriciyye ise bu konuda farklı bir düşünce geliştirmişlerdir. Reformist düşünceye sahip kimi yazarlar da, amelî eksikliklerin imana zarar vermemesini eleştirmek ve -kendilerince- amelin derecesini yükseltmek için inancı aşağı seviyeye çekmeye çalışmışlardır. Bu düşüncenin temelinde, ibadeti bir tarafa atıp, bütün iyilik ve faziletleri içinde toplayan ahlâkî bir yapı oluşturma gayretleri bulunmaktadır. Ancak bu yaklaşım, dine sadece dünyevî açıdan inanmak gibi yanlış bir anlayışı beraberinde getirecektir. Bu düşüncede ahlâk ve oradan hareketle dünyevî gelişme esas alınmakta ve âdeta "dinin aslı yoktur, fakat ahlâkî müeyyide sağlayabilmek ve onun kuvvetinden faydalanabilmek için aslı varmış gibi davranmak gerekir" tarzında bir anlayış geliştirilmektedir.[526]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, bu anlayışı benimseyen kişilerin görüşlerinden, "amelsiz iman bir işe yaramaz, kelâmcılar bu düşünceyi yeterince göz önünde bulundurmadıkları için İslâm'ı âdeta farazî bir şeriat derekesine düşürmüşlerdir" şeklinde bir yorum çıkarmak mümkündür. Bu fikirler, insan hissini okşar gibi gözükse de, ilmî bir temele dayanmamaktadır. İslâm'da ilk vazife onun ahkâmını kabul etmek ve onu hak ve hakikat olarak tanımaktır. Amel de çok önemli olmakla birlikte, bu esasa nispetle ikinci konumda kalır. Ancak, onun önemi her zaman için bâkidir. Ameller Ehl-i Sünnet inancında hem dünyevî hem de uhrevî olarak sahip oldukları önemi korurlar. Mustafa Sabri bu konu hakkında, selef dönemi müslümanlarını kastederek onların, inancı düzgün bir adamın her türlü kötülüğünün yanına kâr kalacağı, inançsız kişinin ise pek çok güzel davranışının karşılığını göremeyeceği şeklinde bir inanç geliştirdiklerini söyleyen [Ubeydullah] Efgânî'yi de isim vermeden (sadece kitabının adını zikrederek) eleş-

525 Mustafa Sabri'nin bu konuya ilişkin aktarılacak görüşleri için bk. *Dinî Müceddidler*, s. 153-198. Hâşim Nâhid Bey'in Mustafa Sabri tarafından eleştirilen düşünceleri için bk. Hâşim Nâhid [Erbil], *Türkiye İçin Necât ve İ'tılâ Yolları*, s. 130-131.

526 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 154-156.

tirir.[527] Efgânî, *Kavm-i Cedîd* adlı eserinde davranışın, iyilik-kötülük üzerinden değil, inanan-inanmayan ayrımı üzerinden yapılmasına karşı çıkan ifadeler kullanmaktadır.[528]

Mustafa Sabri'ye göre, amelin imandan bir cüz olmadığına yönelik çeşitli naklî deliller sıralanabilirse de, burada işin bu tarafına hiç girmeden sadece sonuca göre bir değerlendirme yapılacak olursa, öncelikle imanın tek başına, kişiyi ebedî azaptan kurtarabileceğini, ancak imana dayanmayan amelin bu fonksiyona sahip olamadığını belirtmek gerekir. İmanın amelden daha değerli olduğuna dair aklî delillere gelince, bunları şu şekilde ortaya koymak mümkündür: Öncelikle Allah'ı ve O'nun indirdiği ahkâmı kabul eden, fakat bunları gereğince yerine getiremeyen müslüman, bu durumdan vicdânen rahatsız olan ve bir nevi kusurunu itiraf eden bir kişi konumundadır. Buna karşı Allah'ı, Peygamber'i tanımayan ve iyiliklerini Allah'a itaat sûretinde değil, başka sebeplere mebni olarak yapan kişi ise, kulluğu dahi kabul etmemiş durumdadır. Dolayısıyla bu ikisine yapılacak muâmele eşit olmaz. Bu kullar, yaramaz ve eve hiçbir katkısı olmayan, ancak bundan ötürü bir mahcûbiyet duyan ve babasına saygıda kusur etmeyen bir evlat ile çalışkan, uyanık, eve katkısı da olan ancak babasını baba olarak kabul etmeyen bir başka evlat gibidir. Baba, nasıl sonuç itibariyle birinci şıkta özellikleri belirtilen evladını hatalarıyla birlikte kendi çocuğu olarak kabul ediyor, buna karşılık ikinci şıktaki durumu sergilenen çocuğunu evlatlıktan reddediyorsa, burada da Allah, sonuçta birinci gruptaki kulunu cennete koymakta, diğerini ebedî azaba dûçâr etmektedir.

İkincisi, kemiyet ve keyfiyeti farklı olup bir kıstası bulunmayan amelleri, müslümanlığın temel kriteri olarak almak zor; samimi fakat insanlık icabı bazı kusurları olan müslümanı bu kusurlarından dolayı dinden çıkarmak ise mantıksızdır. Amelin bu konumuna karşılık İslâm'ın ahkâmını kabul etmek ve bunlara uymakta kusur edilse dahi, hürmette kusur etmemek anlamındaki inanç ise ölçü olarak alınabilecek bir keyfiyettir. Öte yandan amelin imandan bir cüz olarak alınması halinde, bunun "şer'î vazifede bir kusur işlenmesi

527 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, *s*. 160-161. Mustafa Sabri bir başka eserinde ise ilgili kitabı bir "ucûbe nâme" olarak tavsif edip yazarının adını zikretmektedir, bk. *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 8.

528 Ubeydullah Efgânî, *Kavm-i Cedîd: Kitâbu'l-Mevâız*, s. 42-43.

halinde kişinin küfrüne hükmetme" anlamına geleceği de unutulmamalıdır.[529]

Üçüncüsü, şeriatın bütün amellerini yerine getirmek dışında bütün bu amellere yönelik kalbî tasdikte de bulunması gereken bir mümin, henüz amelini fiiliyâta dökmeden şer'î ameliyle ilgili görevinin yarısını yapmış olur. Zira, her şer'î amelin imanî ve fiilî boyutu vardır. Onun daha bir şey yapmadan görevinin yarısını yerine getirmiş olmasını sağlayan şey imandır. Ayrıca imanî boyut olmadan amelî boyutun nazar-ı itibara alınmaması bu şer'î amel hususunda imanla sağlanan işin yarısının, amelle sağlanan diğer yarısına göre daha önemli olduğunu göstermektedir. Buna göre de iman asıl, amel fer'dir.[530]

Dördüncüsü, kendisine "amellerin en faziletlisi olan şey nedir?" diye sorulan bir soruya Hz. Peygamber'in, "Allah ve Resûlüne imandır" şeklindeki cevabı, imanın, amellerin de başı olduğunu ortaya koymaktadır.[531] Bu hadise göre, kişi sadece iman ederek en değerli şeyi yerine getirmiş olur. Buna göre de, iman amelden daha önemlidir.

Beşincisi, "her şeyin merkezini kalple tasdik olan imana hasretmek, amelî vazifelerin ihmâline yol açar" iddiası da kabul edilemez. Aksine, kalp ile tasdik ne kadar önemsenirse, amelî vazifelerin îfâsı da o oranda emniyet altına alınmış olur. İman, sadece Allah'a ve Resûlüne inanmaktan ibaret değildir. Amelî vazifelerin her biri kalple tasdik gibi bir güç ile kuvvet kazanmaktadır. Bu yüzden sağlam bir inanca sahip olan bir müslümanın amelleri tamamen ihmâl etmesi mümkün değildir.[532]

Altıncısı, "sadece bir tasdik ve ikrar ile imanı elde eden bir mümin, affa muhatap olurum ümidiyle her türlü fenalığı işleyebilir" diyenlere şöyle karşılık verilir: Bu düşüncedeki reformistler, sanki müminlerin af ümidinde olmasının ellerinden alınmasını istemektedirler. Onların bir yandan bu düşünceyi savunup diğer yandan da küfrün bile affedilmesini ümit etmeleri, içerisine düştükleri çelişkiyi göstermesi açısından ibret vericidir.

Yedincisi, her amelî vazifenin önünde gelen kalple tasdik zırhı, bu vazifelerin ifâsında kusur edilse dahi, haşyet ve ehemmiyet siperle-

529 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 171-172.
530 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, *s.* 181.
531 Buhârî, "Hac", 4, "Îmân", 18; Müslim, "Îmân", 135.
532 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 182-183.

riyle o ameli korur. Bu korku, isyankâr mümini titretir ve en azından kalbinde bir üzüntü peyda eder. Günahı küçümsediğinde, kalp ile tasdikinin zedeleneceğinden endişe duyar. Nitekim katiyyen günah olan bir şey hakkında "bunu işlemekten ne çıkar?" diyen kişinin bu tutumunun, kendisini imandan çıkaracağı yönünde ulemânın verdiği fetvâ, bu hususa işaret etmektedir. Bu anlatılanlardan şu sonuç çıkmaktadır ki ulemâ, birilerinin dediği gibi dini ucuzlatmamış, onlar amelsiz imanın değerini kabul etseler de, amelin küçümsenmesini dinden çıkma olarak değerlendirerek amele verdikleri önemi göstermişlerdir.[533]

Sekizincisi, ulemâ, kalple tasdik, bağlanma, itimad ve ihtiram gibi mânalara gelen "iman" kelimesini, fiiliyât nevinden bir anlam barındırmadığı için, kalbî akîdeye hasretmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in iman ve ameli ayrı şeyler olarak sayması da bu duruma işaret etmektedir. Bu açıdan iman kelimesini, hamledildiği mânanın ötesine taşımadıkları için ulemâyı haksız veya hatalı görmek doğru değildir. Kimse, lügatin kelimeye vermediği (sözlükte bulunmayan) bir mânayı kendi beğenisine göre ona veremez. Zira re'y ile sözlük anlamı (lügat) sabit olmaz. Bu hak, yalnızca dili (o anlamı) vaz' edene aittir. Buna göre, amel ne kadar önemli olursa olsun, bu kavram iman kelimesinin mânasını taşımaz.[534]

Düşünürümüzün belirttiğine göre iman, tek başına kişiyi ebedî cehennem azabından kurtarır. Ancak iman edilen hususların gereğine uygun hareket edilmesi çok önemlidir. Amel, belki imanın aslından bir cüz değildir, ancak imanın kemâlini sağlayan bir parçadır. İmanın tamamen amelden hâlî kalması pek vâki olacak bir şey değilse de, tek başına bulunan sağlam bir inanç, kişiyi ebedî azaptan kurtarmaktadır. Doğru dürüst ameli olmayan bir müminin cennete gitmesi, buna karşılık yaptığı pek çok güzel işlere rağmen, inanmayan bir insanın ebedî azaba müstahak olması şaşılacak bir şey değildir. İlim, şu çağda her şeyin ilacı olarak kabul edilmektedir. Kendisi de bir ilim olması itibariyle imanın, yani Allah'a dair bir hakikatin idrakinin, kişiyi ebedî

533 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 183-185.

534 Mustafa Sabri'ye göre, kalpte bir kanaat oluşturması itibariyle bir ilim olan iman, amel demek değildir. Amel, ilim için tabiî ki lâzımdır. Ancak aralarında çok yakın bir ilişki bulunsa da onların birbirinden farklı şeyler oldukları kabul edilmelidir. Amel, ilim için çok gereklidir diye ameli ilmin aynı saymak doğru bir anlayış olmaz. Bilmek başka bir şey, yapmak başka bir şeydir, bk. Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 185-186.

azaptan kurtarıyor olması çok görülmemelidir. Fennî bir hakikati keşfetmek sûretiyle bulduğu bir ilaçla Nobel ödülü almaya hak kazanan kişi örneğinde olduğu üzere, Allah'a karşı kulluk mevkiini idrak eden kişinin bu ilminin karşılığında cenneti hak etmesi çok değildir.[535]

Mustafa Sabri'ye göre, İslâm'da amele çok büyük önem verildiğini gösteren hususlar da az değildir. Aslında her biri amelî birer hüküm olan namaz, temizlik ve hayâ gibi davranışların hadislerde imanın bir parçası olarak sayılması; zina, hıyanet ve yalanın bir mümine yakışmadığının ifade edilmesi ve bunların âdeta küfrü gerektiren bir durum olarak gösterilmesi, amel ile iman arasındaki yakın ilişkiyi gösterir. Öte yandan Allah'ın, insanların sadece "iman ettik" demeyle bırakılmayacaklarını, onların sabır ve metanetle sınanarak inanmayanlardan tefrik edileceklerini beyan buyurması da, kalple tasdik olan imanın, bu gibi amelî karakterlerle ortaya çıktığını gösterir.[536] Yine tüm müslümanların birbirlerine karşı "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" ile sorumlu olmaları da, amellerin İslâm'da ihmâl edilmeyip önemsendiğini gösteren işaretlerden bir diğeridir. Mustafa Sabri'ye göre, amel imandan bir cüz kabul edilirse, isyandan uzak olan peygamberler dışında ortada bir müslüman kalmaz. Amellere ulemâdan daha fazla önem verdiğini savunan, iffet ve doğruluğu imanın bir rüknü olarak kabul ettirmeye çalışan reformcuların, ona göre İslâm'ın zina, içki ve hırsızlık suçlarına karşı belirlediği cezaya razı olmaları çok zor gözükmektedir. Yani onların bu savunduklarının tatbikata sokulması kendilerini de zor durumda bırakacaktır. Sonuç itibariyle çeşitli yollarla amelî vazifeyi emniyet altına almış şeriat varken, bunları yeterli görmeyip ameli imandan bir cüz sayına, diğer bir ifadeyle amelinde kusur eden müslümanı kâfir saymanın bir mânası yoktur.[537]

535 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 186-187. Mustafa Sabri'ye göre, kimse iman sahibi bir fâsıkın yaptıklarının yanına kalacağını iddia etmemektedir. Ancak bilinmelidir ki iman, insanı ebedî azaptan kurtarır. İmana dayanmayan iyilikler faydasızdır, bunların fayda vermesi için onların imana dayanması şarttır. Tek başına kalan amel, bir hüküm ifade etmezken, iman tek başına bile fayda verir. Bu arada ulemâ arasında, imana dayanmayan amellerin heder olduğu kanaatini taşıyanlar olduğu gibi, bunun sevap kazandırmasa bile azabın hafiflemesine katkı sağlayacağını düşünenler de vardır, bk. *a.g.e.*, s. 161-162.

536 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 173-175.

537 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 178-179.

Üçüncü Bölüm

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN SEM'İYYÂT MESELELERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Mustafa Sabri Efendi, ilâhiyyât bahislerinden sonra inanç esaslarının (usûl-i selâse) en önemli rükünleri arasında bulunan nübüvvet ve âhiret meselelerine dair de fikirler beyan etmiş; bu meseleleri, klasik bir kelâm kitabı tarzında işlemekten çok, bu konularda inancına aykırı gördüğü çeşitli düşünce ve sistemlere cevap vermek şeklinde kaleme almıştır. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl* adlı eserini Mısır'da telif ettiği için, bu kitabında işlediği nübüvvet bahsini ağırlıklı olarak Mısır'daki bazı modernist yazarların Ehl-i Sünnet inancına aykırı olduğunu düşündüğü görüşlerini cevaplandırma ve bu yolla müslümanların zihin dünyasını karıştırabilecek fikirleri reddedip onları çürütme tarzında ele almıştır. Mustafa Sabri, bir kısım asrî yazarların, Hz. Muhammed'in beşerî anlamda dehaya sahip bulunma boyutunu onun nübüvvet boyutunun önüne geçirip, bir peygamber olarak kevnî mûcizesinin bulunmadığını ispatlamaya çalıştıklarını, onların mûcizeleri de çağdaş ilmî anlayış çerçevesinde değerlendirdiklerini ve nübüvvetin kesbîliği hususunda temel İslâmî çizgiye aykırı görüşler ürettiklerini düşünmüş, bu yüzden de nübüvvet bahsinde daha çok bu gibi konulara ağırlık vermiştir.

3.1. Nübüvvetin İspatı-Tanımı ve Kesbîliği

3.1.1. Nübüvvetin İspatı

Mustafa Sabri Efendi, nübüvvet, mûcize ve âhiret gibi konuların Allah tarafından gönderilen ve mûcizelerle desteklenen peygamberlerin bilgilendirmesine (sem'î) dayandığı için klasik usûl kitaplarında "Sem'iyyât" başlığı altında incelendiğini söyler. Ona göre bu konular, insanların idrak etmekle anlayacakları aklî delillere değil, bir kısım sem'î delillere dayanmaktadır. Bu yüzden "sem'iyyât meseleleri", Allah'ın varlığı gibi, peygamberlerden duyulmasa bile idrak olunabilecek konulardan değildir. Sem'iyyât alanındaki konuların varlığı, aklen sabit olan konuların varlığı gibi olmaz. Örneğin peygamberlik gibi sem'î olarak sabit olan bir hususun yokluğu, Allah'ın yokluğu durumundaki gibi aklî bir imkânsızlığa neden olmaz. Ancak sem'iyyât ile sabit olan bu konuların gerçek olmaması halinde, Allah teâlâ'nın peygamberleri aracılığıyla insanlara ilettiği hususlarda "yalancı olmasının gerekliliği" gibi vasıtalı muhaliyet, diğer bir ifadeyle "muhal bi'l-ğayr" oluşur. Bu mânada naklî yolla sabit olan hususlar da zarûriyyâttan olmuş olur. Yani önce Allâhın varlığı, zarûrî-aklî delille ispat olunur; daha sonra da nübüvvet, âhiret ve mûcize gibi sem'iyyâtın, ilk önce imkanı, Allah'ın varlığına mebni olarak aklî delille; daha sonra da bu kapsamdaki hususların -kendisinden yalan tasavvur olunamayan ve Allah tarafından mûcizelerle desteklenen- peygamberlerin verdiği haberlerle vukûu ispat olunur. Bu yüzden Mustafa Sabri, kendisinin Allah'ın varlığı meselesinden farklı olarak peygamberler, mûcizeler ve âhiretin varlığına yönelik olarak aklî deliller getirmeye kalkışma-

yacağını söyler. Ona göre peygamberin (varlığının) vâcibü'l-vücûd olmaması da zâten bu iki mesele, yani Allah ile nübüvvet ve mûcize meseleleri arasındaki farkı yeterince ortaya koymaktadır. Nübüvvet müessesesini inkar eden kimseler, bu konuda kendilerinden (nübüvvetin imkanı dışında) aklî bir delil getirilmesini isteyemezler.[1]

Mustafa Sabri'ye göre, peygamberlik müessesesi hakkında vücûbiyet ve mantıkî zarûret ifade edecek bir delil getirilemezse de, bu kurum "delîl-i ilmî" diye tabir olunan, tecrübeye dayalı bir vakıa olarak karşımızda durmaktadır. Nübüvvet görevinin kendisi, sadece nebî tarafından tecrübe edilebilir, nebî olmayanlar ise bu olayı, peygamberin mûcizesi üzerinden anlarlar ve onların bu anlamaları da peygamberin nübüvvet tecrübesi yerine geçer.

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, her şeye gücü yeten Allah'ın varlığını ispat ettikten sonra nübüvvet, mûcize ve âhiret gibi olayların imkânını ispat etmek çok kolay bir hâdisedir. Allah'ın kudretinin umûmîliği, O'nun, "aklî imkan çerçevesinde bulunan her mümkini var etmeye kâdir olması" anlamına gelmektedir. Buradaki imkanın alanı, mûcizeleri inkar edenlerin zannettiklerinden çok daha geniştir. Bu alana, "ictimâ-ı zıddeyn", "devir" ve "teselsül" gibi aklî hüküm olarak muhaliyet oluşturan durumlar dışındaki her şey girer. Bu konuda, mûcizeleri veya peygamberliği yahut her ikisini birden inkar edenlerin, imkan ve muhalliği insan kudreti üzerinden değerlendirip, yeryüzü ve gökyüzünü yok ederek yeniden inşa etmesi hiç de zor olmayan Allah'ın kudretini unutmaları şâyân-ı hayrettir.[2]

Mustafa Sabri'ye göre, yeryüzü ve gökyüzünü yaratan Allah'ın, yine bizzat kendisinin yarattığı insanlara kendi içlerinden bir peygamber göndermesi, dilediği hususları ona vahyetmesi zor bir şey değildir. Nitekim önce Allah'ın ilk resûlü ve en büyük mûcizesi olan aklın yaratılmasına, sonra da insanlara peygamber gönderilmesine ve onlar aracılığıyla kendi emir ve nehiylerinin insanlara bildirilmesine bakıldığında da, insanlara peygamberler gönderilmesinin ve o peygamberlerin de mûcizelerle mümtaz kılınmasının; insanda akıl mûcizesinin yaratılması ve onun aracılığıyla insanın mümtaz kılınmasından daha kolay olduğu görülecektir. Zira birinin birilerine gönderilmesi ve bu yolla o gönderilenin imtiyaz sahibi kılınması, beşerin bile yapabile-

1 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 24-25.
2 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 25.

ceği bir husustur. Halbuki kimse kimseye akıl ihsan edememektedir. İnsan çokça gerçekleşen şeyin vukûunun daha kolay; az gerçekleşen hâdisenin ise daha zor olduğunu zanneder. Ancak meseleye azlık-çokluk açısından değil, hakikat penceresinden bakılırsa, durumun öyle zannedildiği gibi olmadığı anlaşılacaktır.[3]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığından farklı olarak peygamberlerin varlığı zarûrî değilse de, âlemin bir cüzü olan insanın konumu hususunda bu nübüvvetin büyük bir önemi vardır. Nübüvvet, tabiî olarak ulûhiyyetten sonra tasavvur olunabilecek ve onun üzerine bina edilebilecek bir hâdisedir. Eğer Allah varsa, insan O'nun, kendisini başıboş bırakmayacağını düşünmelidir. Hele de O, akıl ve irâde sayesinde kendisini diğer varlıklara üstün kıldıysa, onun başıboş bırakılması daha da zordur. Yaratılmış olmasına binâen insan, kendisinin üzerine birtakım sorumlulukların düştüğüne dair aklî istidlallerde bulunur, ancak bu sorumluluklarını tayin ve tafsil edemez. Bunu ne kendi aklı, ne de hak-bâtıl, hayır-şer hakkında birbirinden farklı düşüncelere ulaşan hükemâ veya ulemâ aklı ortaya koyabilir. Bu durumda neyin Allah'ın rızasına uygun olduğu bilinemez. Akıl; hak ve doğrunun, çoğunluk tarafında bulunduğunu da tasdik etmez. Şayet bir yerde alınacak karar, herkesin kendi düşüncesine göre belirlenecek olursa, bu sefer de orada bir anarşi meydana gelir. Böyle tereddüt ortamında samimî bir şekilde düşünen insan, Rabbinin emir ve yasaklarını iletecek, hatalarını önleyecek bir nebîye olan ihtiyacını açıkça idrâk eder.[4]

Mustafa Sabri'ye göre, Allah'ın varlığı sabit olduktan sonra O'ndan aldıklarını tebliğ edecek peygamber gönderilmesi hâdisesi, insanın tâkati dışında kalan mûcizeler yoluyla Allah'a izafe edilir. Ayrıca dünyada hak ettiği ödül ve cezayı almamış iyi ve kötü kullar var olduğuna göre; burada insanın aklıyla yapması gerekenleri bildiği, hayır ve şerrin sınırlarını tayin edebildiği farz edilse bile, herkes bu sınırda tutulamaz. Hatta hükümetler bile tam anlamıyla buna güç yetiremez ve iyi-kötü kişileri tam mânasıyla tesbit etmekten aciz kalabilir. O halde bu dünyadan sonra oradaki eksiklikleri kapatacak ve değerli insanların kalplerini tatmin edecek ikinci bir hayat gereklidir. Kant'ın Allah'ın varlığına delil olarak kullandığı bu kanıt (ahlâk delili), Mustafa Sabri'ye göre, insanlara âhirette kurtuluş yollarını öğretmesi hususunda insanların peygamberlerin varlığına şiddetle ihtiyaç duyma-

3 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 27-28.
4 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 156-157.

ları babından peygamberlerin varlığına delil olmaya daha uygundur. Sonuç olarak insanlar dünyada yaptıklarından sorumlu iseler, onlara risaletlerine güvenilen peygamberler gönderilmesi ilâhî adâletin bir gereğidir. Allah mevcûd ve âhiret hayatı da var ise, O'nun varlığı kadar zarûrî olmasa da, peygamber gönderilmesi de zarûrîdir.[5]

Mustafa Sabri bu konunun uzantısı olarak Batılı bilgin ve onları taklid eden kimi müslüman aydınların nübüvvet müessesesine bakışını da ele alır. Ona göre Batılı bilginlerin nübüvvet konusunu ihmal etmeleri, sahip oldukları Hıristiyanlık inancından kaynaklanmaktadır. Zira bu dinde nübüvvet, aslî mahiyetinden çıkartılarak kendisine ulûhiyet elbisesi giydirilmiş, böylece de mâkuliyetini kaybetmiştir. Ancak yine de onların mutlak mânada nübüvvet meselesini düşünmeleri gereklidir. Hz. İsa'dan önce pek çok peygamber geldiğine göre, onların bu nübüvvet meselesi hakkında bir fikir üretmeleri, Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmeseler de, diğer peygamberlerin nübüvvetini tasdik etmeleri gerekir. Bu konu hakkında geliştirecekleri düşünceler ile onlar, Hz. İsa hakkındaki mevcut aşırılıklarını da ıslah etme imkanı bulabileceklerdir.

Mustafa Sabri yine bu konunun bir uzantısı olarak ileri sürülen, "peygamberlerin niçin hep doğu milletleri arasında zuhur ettiği, Batı'dan bir nebî çıkmadığı?" yönündeki soruya ise şu karşılığı verir: Öncelikle peygamberler, sadece Kur'ân'da ve diğer kutsal kitaplarda geçen nebîlerle sınırlandırılamaz. Bu kitaplarda geçmeyen ve tarihen de kayıt düşülmeyen peygamberlerden bazılarının Batı toplumlarına da gönderilmiş olması imkan dahilindedir. Meseleye başka bir pencereden bakıldığında, Batı'nın uzak geçmişinde kendilerine peygamber gönderilecek kıvâma erişmiş bir medeniyete sahip olmadığını söylemek de mümkündür. Hatta ilim, felsefe ve bunların muhteviyâtı Batı'ya Doğu'dan intikal etmiştir. Yakın geçmişine bakıldığında ise, Hz. Muhammed'in tüm insanlığa gönderilmesiyle, Batı milletleri için de bir peygamber gönderilmiş olmaktadır.[6]

Mustafa Sabri, peygamberliğin tanımı üzerinden de bir takım eleştiriler getirir: Ona göre ulemâ, peygamberi "Allah'ın, aldığı vahiyleri insanlara tebliğ etmesi için kendilerine gönderdiği insan" şeklinde

5 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 159-160. Mustafa Sabri'nin sözünü ettiği Kant'ın ahlâk delili kitabımızın daha önceki sayfalarında "Ahlâk delîli" başlığı altında geçmişti.

6 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 161-162.

tanımlamışken, Muhammed Abduh'un bu konuda getirmiş olduğu tanım, dinlerin kabul ettiği, yani muğayyebât ile hemhâl olan nübüvvet tanımından uzak ve onu âdeta nefyeden bir hüviyet arzetmektedir. Onun tarifi, peygamberlerden çok, yol gösterici (muslıh) dahilere uyan bir tariftir.[7] Mustafa Sabri'ye göre Abduh, mütekellimînin yaptığı nebî tarifinden uzaklaşarak, gerçek peygamberler dışında bir kısım büyük ıslahatçı zevâtı da içine alacak yeni bir tarif ortaya koymuştur.[8] Abduh'un nebî tarifinde peygamberlik hususiyyetlerinden olan vahiy, gönderilen melek, indirilen kitab ve mûcize söz konusu edilmemiş, ayrıca peygamberin "sadece hakkı bilip onunla amel etmesinin" kaynağı ve insanlar tarafından peygamber olarak bilinme hususiyeti de muallakta bırakılmıştır. Ona göre Abduh, peygamberin fıtratına yerleştirilmiş hususiyeti ölçü almış, peygamberleri görüşlerinin sıhhati konusunda kendisine güvenilen insanlar şeklinde aktarıp, sanki onların diğer insanlardan tek farkının bu husus olduğunu ihsas etmiştir. Abduh'un bu yaklaşımının temelinde, mûcizelerin gerektirdiği hârikulâdeliklerin ve vahyin keyfiyetinin izahından uzak durma eğilimi vardır.[9] Mustafa Sabri'nin kanaatine göre izlenen bu yolla, gerektirdiği şeylerden soyutlanan nübüvvet, kendisinden (Abduh'tan) sonraki asrî (modernist) yazarlar tarafından, "dahiliğe" dönüştürülmüş ve üstelik bu hâliyle de nübüvvetin mümeyyizâtından hiçbir şey kaybetmediği iddia olunmuştur.[10]

Abduh'un nebî tarifi ile onun yolunu takip eden zevâtın Hz. Peygamber'in bir dahi oluşunu ön plana çıkarması arasında yakın bir ilişki olduğunu söyleyen Fehd b. Abdurrahman, Mustafa Sabri'nin

7 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 266-267. Nübüvvet ile ilgili çeşitli tanımlar hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, XXXIII, 279.

8 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 135.

9 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 39-41. Mustafa Sabri'nin eleştirilerine konu olan Abduh'un nübüvvetle ilgili görüşleri için bk. Cemaleddîn el-Efgânî-Muhammed Abduh, *et-Ta'lîkât alâ Şerhi'd-Devvânî*, s. 152; bu konuda ayrıca bk. Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* s. 162-165. Abduh'un bu konudaki düşünceleri için ayrıca bk. Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sy. 26, s. 42-43. Mustafa Sabri'ye göre Muhammed Abduh, peygamber için yapmış olduğu bu eksik ve belirsiz tarifle, kendisinden sonra gelen Mısır'ın entelektüelleri arasında peygamberler ve mûcize konusunda kafa karışıklığına sebep olan önemli âmillerden biri olmuştur, bk. Faruk Terzic, "The Problematic of Prophethood and Miracles: Mustafa Sabri's Response", *Islamic Studies*, 48/1, 2009, s. 11.

10 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 28.

Abduh'un nebî tarifine yönelik getirdiği eleştirilere hak vermektedir.[11] Mustafa Sabri'ye ve onun *Mevkıfu'l-akl* adlı eserine çok değer verdiği anlaşılan Said Ramazan el-Bûtî de müellifin nübüvvet tanımı hususunda Abduh'a yönelik kimi eleştirilerini zikreder ve onu tasvip eder. İlgili tarifi kurgulanıp türetilmiş tuhaf bir tanım olarak nitelemekten de kendini alamaz.[12]

3.1.2. Nübüvvetin Kesbîliği Meselesi

Mustafa Sabri'nin nübüvvet konusunda üzerinde durduğu meselelerden biri de onun kesbîliği meselesidir. O, peygamberliği mûcizelerden soyutlamak isteyen kişilerin, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin önüne dehasını geçirmeye çalıştıklarını, onun bu sahip olduğu deha ile toplumu zâten etkilediğini, dolayısıyla kevnî bir mûcizeye ayrıca ihtiyaç duymadığını ihsas etmeye uğraştıklarını düşünmektedir. İşte bu noktada Mustafa Sabri, nübüvvetin apayrı bir makam olduğunu, onun çalışmayla elde edilmeyeceğini vurgulamak ihtiyacı hissetmiştir. Onu bu meseleyi bir başlık halinde incelemeye iten özel sebep ise, peygamberliğin kesbî olmamasını (vehbî) hoş karşılamadığını düşündüğü Zeki Mübarek ve onun bu düşüncesini paylaşan kişilerin tutumu olmuştur.

Daha önce geçtiği üzere nebîyi, "kâinâttaki düzenden hareketle Rabbini taakkul eden akıl sahibi kişinin gerçekleştirdiği ittisâlin ötesinde, Allah ile husûsî ittisâle ulaşan kişi" olarak tanımlayan Mustafa Sabri, nebîye vahiy geldiğini, bunun da tüm yüce ilim sahiplerinin elde ettiği ilhamın üzerinde bir değer taşıdığını belirtir. Bu mertebe, çalışma ile elde edilemez. Allah seçtiği kuluna bunu verir ve o kul bu özelliği ile imtiyaz kazanır.

Mustafa Sabri, nebîliğin kesbî olması halinde doğacak mahzurları eserinde sıralamıştır. Buna göre nübüvvetin kesbî olması durumunda öncelikle Kur'ân'da geçmesine rağmen Hz. Muhammed'in son peygamber olmaması gerekmektedir. Zira çalışma şartı olduğu müddetçe her talep edene bu kapı açık olmak durumundadır.

İkinci olarak Hz. Muhammed'in nübüvveti kesbî olsaydı (dehası ile bunu elde etseydi) Kur'ân'ı Allah'a isnad etme hususunda o -hâşâ- ya-

11 Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*, s. 568.

12 Ramazan el-Bûtî, *Kübra'l-yakiniyyati'l-kevniyye vücudü'l-halik ve vazifetü'l-mahlûk*, s. 185.

lancı olması gerekirdi. Her ne kadar yalan, asrî düşünceye sahip olan akıl sahiplerinin savunduğu deha sahibi olma özelliği ile uzlaşabilirse de, gerçekte bu yalancılık vasfı, ne nübüvvet ile ne de en azından kemâliyet noktasında deha ile uzlaşabilir.[13]

Üçüncü olarak müslümanların inancına göre nübüvvetin kesbî olmaması, Zeki Mübarek'in zannettiği gibi, onların babalarından miras olarak aldıkları putperest aklî düşüncelerinden kaynaklanıyor değildir. Müslümanlar hiçbir zaman peygamberlerini ilâh kabul edip ona tapmamışlar, "nübüvvetin büyük dâhi ve filozof derecelerinin üstünde bir makam olduğu" gibi bir itikada sahip olmamışlar ve onu sadece Allah'ın fazlı ve seçmesiyle (ıstıfâ) ulaşılan bir mertebe olarak algılamışlardır. Bu akîdede ne bir putperestlik ne de peygambere bir ulûhiyet yakıştırması vardır. Bu mertebesiyle peygamberler, Allah'ın özel kullarıdır. Nübüvvetin kaynağını "çalışma" (kesb) olarak görmek, nübüvvete gerçekten inanmanın önünde bir engel oluşturur. Kimilerinin bir beşer için bu mertebeyi çok görmeleri ve bunu putperest bir akîdenin yansıması olarak telakki etmeleri, aslında bir cehalet örneğidir. Nübüvvetin kesbî olmasını arzu edenler; sıradan insanların da nübüvvet makamını ihraz etmelerini değil, peygamberlerin mûcize ve onun gibi kâinât düzenine aykırı olan olaylardan soyutlanarak sıradan insanlar seviyesine inmesini istemektedirler.

Dördüncü olarak, nübüvvetin kesbî olması halinde doğacak diğer bir sıkıntı, nübüvvet makamını elde etmeye çalışan kişinin bu dereceye nasıl ulaştığı, onun nasıl peygamber olduğu, bu peygamberliğini kendisinin ve insanların nasıl bildiği sorusunun cevaplanması hususundaki sıkıntıdır. Ortada vahyin nüzûlü gibi kendisini; mûcize göstermesi gibi insanları ikna edecek bir alâmet yok iken bu husus (nübüvvet), nasıl bilinecektir? Zira nübüvvetin kesbî olduğunu savunanlar, kâinât düzenine aykırı olan bu tip şeyleri hoş karşılamamaktadırlar.

13 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 148-149. Mustafa Sabri, burada Zeki Mübarek'in görüşlerini eleştirirken onun, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Mısır'da haftalık olarak yayımlanan *er-Risâle* adlı edebiyat dergisinde hicrî 1358 yılının başlarında neşredilen bir yazısına başvurmaktadır, bk. *a.g.e.*, IV, 135, 138. Öte yandan Mustafa Sabri, Cemâleddîn Efgânî'nin de aynı kanaatte olduğuna yönelik bazı sözler duymuşsa da, bunu kesin olarak bilmediğini ifade etmektedir, bk. *a.g.e.*, IV, 148, 1 nr.lı dipnot. Cemâleddîn Efgânî'nin İstanbul'da verdiği konferansta bu konuda söyledikleri ve buna gösterilen aksülamel için bk. Hayrettin Karaman, "Cemâleddin Efgânî", *DİA*, X, 457-458.

Din, temelde bir takım sır ve gaybiyyâta dayanmaktadır, ancak burada gaybı, vâkıanın mukabili olarak değerlendirmek, çok büyük bir hataya sebebiyet verir. Burada gaybdan murad; melekler, cin, vahiy, ba's, hesap ve âhiret hayatı gibi duyulara açık olmayan hususlardır. Tabiî sebeplere dayanmadan vukû bulan mûcizelerin keyfiyeti gaybiyyâttan olduğu gibi, Allah da en büyük gaybî varlık olarak idrak olunmaktadır. Burada nübüvvet de, tabiat alanının kuşatamadığı bu gaybiyyât alanına ittisâli ifade etmektedir.[14]

Beşinci olarak, kesbî yoldan nübüvvet elde eden ile vehbî olarak peygamber olan arasındaki en önemli farklardan biri de şudur: Birincisi doğruya ulaşabildiği gibi, hataya da düşebilecekken, ikincisi Allah tarafından kendisine tebliğ olunan hususlarda asla hata etmez. Gerçek bir nebî ictihadında hataya düşebilirse de, uyarılması halinde bu hatasında ısrar da etmeyecektir. Halbuki Zeki Mübarek, gerçek peygamberin bu durumunu "hata da yapar, doğruya da ulaşır" şeklinde mutlak bir hüküm olarak aktarmaktadır.

Altıncı olarak, gerçek nebî; hatadan korunmuş, vahiy ve risâlet alâmeti olan mûcizelerle desteklenmiş, Allah'ın istediği doğru yola ve ibadetlere ulaşabilmesi için insanların kendisine ihtiyaç duyduğu bir kişi iken, onun dışında hiç kimse ne kadar ilim ve hikmet elde ederse etsin, söz konusu yolu tayin etme hakkına sahip olamaz. Ulemâ ve hükemânın insanlara ahlâk ilkelerini ve temel düşünceleri öğretmesi ve yaratıcı ile mahlûkâtı arasındaki ilişkiyi bildirmeleri mümkünse de, onların bu bildirdiklerinin hiçbiri din olarak yorumlanamaz. Sadece Allah'tan gelen ve nebî ile aktarılan hususlar dindir. Peygamber olmadan din olmaz. "Dinî felsefe" olursa da, "felsefî din" olmaz. Buna göre bir nebî gelip bir din açıkladığında hiç kimse bunu yok farzedemez.[15]

Mustafa Sabri, nübüvvetin kesbîliği meselesinde bütün bu itirazlarının yanı sıra şöyle genel bir itirazda daha bulunur: Bakış açısına göre değişebilen iyilik ve kötülük meselesinde, bir fiil ve sonucunun katî şekilde iyiliğine hükmedebilmek, o işi gerçekleştirenin gerçek bir "muslıh" ve "Allah'ın peygamberi" olmasına bağlıdır. Eğer bu zâtın "nebî" yani "hakiki bir muslıh" olmasını bilmek de onun fiillerinde ve bunların sonuçlarında ortaya çıkacak salâha bağlı olursa, bu durum mantıken muhal olan devire neden olur. Ayrıca meşrû olan şeylerle

14 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 149-150.
15 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 150-151.

(meşrûât) bunların sonuçları arasındaki ilişkinin tezahürü, genelde uzun bir zaman diliminin geçmesini gerektirir. Burada ıslâh iddiasıyla ortaya çıkan kişinin yalancı olması imkân dahilindedir. Buna bağlı olarak nübüvvet iddiasında bulunan kişinin gerçek durumunun anlaşılabilmesi için, insanlar onun iddiasının doğruluğuna dair bir beyyineye ihtiyaç duyarlar. Bu da ayrı bir sıkıntı doğurur. İnsanların Allah tarafından kendilerine gönderilen zâtın gerçek bir nebî olduğuna dair bir işaret aramaları kaidedir. Şayet Allah'ın gerçek peygamberleri bulunuyor ve insanlar da buna ihtiyaç duyuyorlarsa, akıl sahibi bir insanın böyle bir işaret araması şüphe edilmeyecek bir husustur.[16]

16 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 154-155.

3.2. Hz. Muhammed'in Dehasını Öne Çıkaranlara Cevapları ve Hatm-i Nübüvvet Meselesi

3.2.1. Hz. Muhammed'in Dehasını Öne Çıkaranlara Yönelik Cevapları

Mustafa Sabri'nin nübüvvet meselesinde üzerinde en çok durduğu konulardan biri de Hz. Muhammed'in dahiliği meselesidir. Ona göre kimi müslüman aydınlar Hz. Muhammed'in nübüvvet boyutunu arka plana atıp, onun dehasını öne çıkartmaya çalışmışlardır. Bu tavır, hiç de doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Mustafa Sabri'ye göre, "Hz. Muhammed'in dehası, onun nübüvvetine aykırı bir durum oluşturmaz" şeklindeki yargı karşısında şu hususu hatırlatmak gerekir: İmanî hassasiyetin azaldığı bir dönemde böyle bir yaklaşım, imanî zâfiyeti artırdığı gibi, onun nübüvveti yerine dehası ortaya konularak bir çeşit telafi mekanizması oluşturulmasına da zemin hazırlar. Burada Hz. Muhammed'in deha boyutunu nübüvvet boyutu üzerine yükseltme amacına yönelik olarak yazılan birtakım kitaplarda öne çıkarılmaya çalışılan bu olgu, ne müslim ne de gayr-ı müslimlere bir fayda sağlar.[17]

17 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 8-9. Mustafa Sabri'ye göre; Muhammed Hüseyin Heykel, Muhammed Ferîd Vecdî, Mustafa Merağî ve Reşid Rıza gibi zevâtın yazdıklarına bakılınca, onların Hz. Muhammed'in Allah tarafından seçilmiş olmasından daha çok, Hz. Peygamber'in deha boyutuyla ilgilendikleri açıkca görülecektir, bk. Terzic, "The Problematic of Prophethood and Miracles: Mustafa Sabri's Response", s. 16.

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, Hz. Muhammed'in dehasına vurgu yapanlar, onun bu yönünü kendisinin ihraz ettiği nübüvvet makamına bir ilavede bulunmak için değil, en fazla onunla yakın ilişki içerisinde olması gereken mûcizeden kendisini tecrid etmek için yapmaktadırlar. Onlar, risâlet boyutunu ihmal edip daha çok onun dehasını ön plana almaktadırlar. Bütün bu yaklaşımların temelinde öncelikle mûcizelerin inkarı düşüncesi yatmaktadır. Halbuki nübüvvet alâmeti olan mûcizelerin inkarı, beraberinde nübüvvetin de inkarını getirir. Mûcizelerin inkarının altında ise, onun gaybiyyâttan olması yatmaktadır. Ancak Allah ile hususî bir ittisâlden ibaret olan nübüvvette de aynı durumun söz konusu olduğu, onun da gaybî alan içerisinde bulunduğu hususu göz ardı edilmektedir.[18]

Mustafa Sabri'ye göre asrî yazarların hem maddeci yeni ilmî anlayışı savunma, hem de Hz. Muhammed'in hayat ve nübüvvetine sarılma şeklinde tuttukları yol, yol değildir. Onların bu tavırları, iki zıddı bir araya getirmek türünden bir yaklaşımdır. Bu yolda bir başarı sağlanması mümkün değildir. Batı'nın maddeci ilminden aldıklarıyla dinden uzaklaşan, sonra da İslâm'ın sînesine dönme ihtiyacı hisseden, iman lezzetinden kaybettikleri şeyleri Hz. Muhammed'in hayatına sarılarak tatmine uğraşan bu asrî yazarlar, yeni ilmî anlayışın etkisinden hâlâ kurtulamamışlardır. Hz. Muhammed'in mûcizelerini inkar ile düştükleri dalâletten, onun hayatını inceleyerek kurtulmayı ummaktadırlar. Ancak bu işi yaparken onlar, Hz. Muhammed'in hayatını tahrif etmişler, kendileri için bir salâh ve kurtuluş yolu umarken, onun nübüvvetini dehaya çevirip, onu da ifsâd etmişlerdir. Böylece tedavi esnasında ilacını ifsâd eden bir hasta gibi davranmışlardır.

Mustafa Sabri'nin anlayışına göre bu düşüncede olanların temel sıkıntısı; Allah'ın varlığı, peygamberlerin nübüvveti, onların mûcizeleri gibi gaybî hususlara kendilerinin yeterince iman etmemeleridir. Bu sıkıntıları devam ettiği müddetçe onlar, kaybettikleri imanî lezzeti hiçbir şekilde yeniden kazanamayacaklardır. Onların gaybı inkar etmelerinin altında mahsûsattan (duyulur alan) başkasına inanmama, dolayısıyla da ma'kûlâtı inkar etme anlayışları yatmaktadır. Onlar bu yaklaşımları sebebiyle mantık ilmine de inanmamışlar, bu ilmi ve aklı istihfaf ettiklerinden dolayı da kendileri tam bir hüsrana düşmüşlerdir. Akıl ve mantığında hastalık olan kişinin ilacı yoktur. En şiddetli

18 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 10-11.

akıl ve mantık hastalığı ise bunları (mantık ve aklı) küçümseyip güvenilirliği sadece mahsûsâta hasretmektir. Bu yüzden onların öncelikle yapmaları gereken husus, kafa yapılarını değiştirmek ve gayba iman etmelerine engel olan cehaletlerini gidermektir.[19]

Mustafa Sabri'ye göre, Mısır'daki bazı modernist yazar ve ulemâ, Hz. Muhammed'in mûcizesini Kur'ân ile sınırlamak hususunda âdeta ittifak etmiştir. Tarih boyunca ulemâya gizli kalan bu husus, ne hikmetse onlara ayan olmuştur. Onlar, bu görüşü Batılı bilginlerden ya da en azından onların yeni ilmî ve aklî anlayışından devşirmişlerdir. Ancak bu yeni ilmî anlayışın hiçbir mûcizeye inanmadığı bilinmelidir. Zira onların müsbet ilmi, kâinât düzenine aykırı olan olaylara inanmayı engeller. Halbuki mûcize ise sadece bu yoldan gerçekleşmektedir. Bu düşüncedeki zevâtın Kur'ân mûcizesine inanmaları ise, onun diğer mûcizelere benzemeyen bir yapıda, en belîğ kelâm hüviyetinde olmasından kaynaklanmaktadır. Onlar, bir kelâmın diğer tüm kelâmlardan üstün ve belîğ olmasını; ölünün dirilmesi veya âsânın yılana dönüşmesi gibi kâinât düzenine aykırı görmezler. Bu yüzden onlar, Hz. Muhammed'in nübüvvetini önceki müslümanların tasavvurundan daha farklı bir şekilde algılarlar. Onların düşüncesinde Hz. Muhammed'in mûcizesi değil, fazilet, nezahet ve hikmette bir dahi oluşu veya liderliği ön plandadır. Onlara göre Hz. Muhammed, tüm gayretini ümmetinin salah ve ıslahına harcayan Arap bir önderdir. Hz. Muhammed'e, Cebrail'in ve (belâgati bir tarafa) vahyi ve inzâli itibariyle mûcize olan Kur'ân'ın gelmesine lüzûm yoktur. Zira böyle bir durumda Kur'ân, kevnî bir mûcize haline dönüşür.[20]

Mustafa Sabri, yakın geçmişteki bazı din ulemâsının, Kur'ân ve sünnetin gaybiyyâttan olan ve yeni ilmî anlayışla çatışan naslarını (kendi zihin dünyalarına göre) tefsir ettiklerini, böylelikle de nübüvveti dahilikle tevil edecek ve mûcizeleri de sıradan olaylar haline getirecek kişilerin önünü açtıklarını düşünmektedir. Mustafa Sabri'ye göre bu yaklaşım, toplumsal meselelerde bir kısım ıslahâta girişen zeka sahibi kişiler ile peygamberler arasındaki farkı ortadan kaldıran, bunun sonucunda -peygamberleri diğer insanlardan ayıran ve onların Allah katında seçilmiş olmalarının işareti olan- mûcizeleri de bir anlamda ilga eden yaklaşımdır. Bundan sonra artık vahiy, melek ve kutsal kitap da mülga duruma düşecek, peygamberleri tasdik etme-

19 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 116-117.
20 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 136-137.

mekle, aklî kuvvetleri ile toplumsal düzenleyicilik rolleri üstlenen ve halktan ayrılan kişileri kabul etmemek arasında her hangi bir fark kalmayacaktır. Doğal olarak burada ne dünyevî ne de uhrevî bir ceza da terettüp etmeyecektir. İşte bu şekilde bu düşüncedeki zevâtın dini de, Mustafa Sabri'ye göre (bu anlayışlarından ötürü) havaya savrulup gidecektir.[21]

Mustafa Sabri'ye göre, Hz. Muhammed'in dahiliğini ön plana çıkaranlar, Kur'ân'ı tek mûcize olarak kabul ettiklerine göre, onlar en büyük ve en değerli mûcize olan Kur'ân'ın, onun deha sahibi oluşunun değil, nübüvvetinin bir mûcizesi olduğunu unutmamaları gerekir. Nübüvvet de tıpkı mûcize gibi yeni ilmî anlayışa muhalif bir hâdisedir. Aslında mûcizeleri inkar edenler, nübüvveti de inkar etmiş (gibi) olmaktadırlar.[22] Bu şekildeki bir yaklaşımla mûcize gibi gaybiyyât kapsamında olan hâdiseleri inkar edenler, âyet ve hadisleri oyuncak etmişler, kurucularından daha fazla yeni ilmî anlayışa iman etmişlerdir.[23]

Mustafa Sabri'ye göre, Hz. Muhammed'in hayatından çıkarılacak pek çok ders varsa da, bu düşüncedeki insanların yazdığı siyer kitaplarından hayırdan daha çok şer öğrenilir. Zira bu kitaplarda, yeni neslin kulağına âdeta "senin peygamberin nebî değil yüksek bir dahi idi, şimdiye kadar gizli kalan bu hakikat, Batılı yeni ilmî anlayış çerçevesinde artık sana açıklanmaktadır" ifadeleri fısıldanmaktadır.[24]

21 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 125, 1 nr.lı dipnot. Bu konuda Mustafa Sabri, örneğin Muhammed Abduh hakkında şu kanaati taşımaktadır: Abduh, dînî konularda ayağı yere sağlam basan Ezher'i sarsmış, pek çok kişiyi dinsizliğe adım adım yaklaştırmış, ancak dinsizleri bir adım bile dine yaklaştıramamıştır. Abduh, Efgânî vasıtasıyla masonluğu Ezher'e sokmuş ve tesettür aleyhindeki yaklaşımında Kasım Emin'i teşvîk etmiştir, bk. *a.g.e.*, I, 126. Kasım Emin'in meşhur *Tahrîru'l-mer'e* adlı eserindeki görüşlerle Muhammed Abduh arasında kurulan benzer bir ilişki (bu kitabın bazı bölümlerinin Abduh tarafından yazılması gibi) için bk. Muhammed Imâra, *el-A'mâlü'l-kâmile li-İmâm Muhammed Abduh*, I, 261-265. Öte yandan Mustafa Sabri'nin Abduh hakkındaki düşüncelerini aktaran Fehd b. Abdurrahman, onun bu sözleriyle gerçeğe temas ettiğini belirtirken, Muhammed Muhammed Hüseyin de onun Abduh'un fikirlerindeki yanlışlığa dikkat çeken muâsır âlimlerden biri olduğunu söyler, bk. Fehd b. Abdurrahman, *Menhecü'l-medreseti'l-akliyye*, s. 791; Muhammed Muhammed Hüseyin, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-garbiyye*, s. 98-99.

22 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 17.

23 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 22-23.

24 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 118. Celal Kırca da, Batı değerleri ile Kur'ân'ı yorumlamaya kalkışanların karşısına dikilen gelenekçi son dönem Osmanlı âlimlerinden birine örnek olarak Mustafa Sabri'yi göstermektedir, bk. ➥

Mustafa Sabri'nin bu konuyla ilgili olarak özellikle eleştirdiği kişilerin başında Ferîd Vecdî (ö. 1954)[25] gelir. O, Ferîd Vecdî'den yaptığı muhtelif alıntılardan sonra kendi düşüncelerini aktarır. Buna göre kişinin dahiliğini gösteren olaylar ne kadar çok olursa olsun, bu hâl onu nübüvvet mertebesine çıkarmaz. Kaldı ki yüksek deha, onun nübüvvetine inananlar açısından fazladan bir kazanç da getirmez. Bundan sadece ısrarla onun yüksek dehasına vurgu yapanlar bir kazanç beklerler. Mustafa Sabri'ye göre Ferîd Vecdî, mûcizeleri kabul etmeyen yeni ilmî anlayış karşısında mûcizelerden koparılmış bir nübüvvet tasavvur etmekte, iki uç arasında kaldığında ise "ilim, Hz. Muhammed'in dehası karşısında hayrandır" ve "ilim, onun dahi olduğunu kabul ediyor" sözleriyle onun nübüvvetini değil, dehasını ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre ne kadar uğraşırsa uğraşsın Ferîd Vecdî, tabiattan başkasını kabul etmeyen yeni ilmî anlayışa tabiat ötesi bir durum olan nübüvveti kabul ettiremez. Ferîd Vecdî de bu yeni ilmî anlayışın; Allah'ı, nübüvveti, mûcizeyi ve âhireti de kabul etmeyeceğini bilmektedir. O halde burada açık bir tavır sergilenmeli ve dahi oluş gibi, ancak onun nübüvvetinden sonra gelebilecek olan hususlar, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önüne geçirilmemelidir. Öte yandan Ferîd Vecdî, "bir meleğin, Hz. Muhammed'e Allah'ın tebliğini ulaştırdığı" gerçeğini bu yeni ilmî anlayışın kabul etmeyeceğini açıkça söylemeli, meseleyi değişik noktalara çekmemelidir. Ayrıca Hz. Muhammed'in dehasını önplana çıkarıp meseleyi bu anlayış üzerinden ortaya koyan Ferîd Vecdî, kendisinde böyle deha işaretleri taşımayan diğer peygamberlerin nübüvvetini ispat hususunda sıkıntıya düşeceğini de unutmamalıdır.[26] Mustafa Sabri'ye göre Ferîd Vecdî'nin mûcizeler hakkındaki görüşlerinden Hz. Muhammed'den önceki pey-

"Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur'an Yorumuna Etkisi Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II,* (13-20. yüzyıllar 2010 İstanbul), s. 385-386.

25 Bu Mısırlı ilim ve fikir adamının hayatı, eserleri ve görüşleri için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ferîd Vecdî", *DİA*, XII, 393-395.

26 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 111-112. Ferîd Vecdî'nin ilmî yollardan Hz. Muhammed'in dehalık yönünü ispat ile onun nübüvvet boyutunun daha aklî bir hâle geleceğini, onu (çağdaş) ilmî anlayışa daha fazla yaklaştıracağını iddia eden ve Mustafa Sabri'nin tepkisine neden olan görüşleri için bk. Muhammed Ferîd Vecdî, *es-Sîretü'l-Muhammediyye tahte dav'i'l-ilm ve'l-felsefe*, s. 41-42. Ferîd Vecdî'nin, Hz. Peygamber'in bir dahi olduğu hakkındaki düşünceleri için bk. *a.g.e.*, s. 42-44.

gamberlerin mûcizelerinin bir efsane olduğu, Hz. Muhammed'e nisbet olunan ve onun tabiat kanunlarını aşan mûcizelerinin de asılsız bir masal olduğu intibâı uyanmaktadır.

Mustafa Sabri'ye göre Bedir Savaşı'nda gerçekleştiği üzere az sayıdaki kişilerin büyük kalabalıkları yenmesi nâdirâttan olup çok önemli bir olay ise de, bu vakıa mûcize seviyesinde değildir. Zira mûcize nâdirât değil, hârikulâdelik üzerine ıtlak olunur. Söz konusu olayı Hz. Muhammed'in mûcizesi olarak saymak doğru olmadığı gibi, yirmi beş seneden az bir süre içerisinde onun gerçekleştirdiği edebî ve sosyal inkılabları da, tabiat kanunlarını aşmadığından birer mûcize olarak addetmek doğru olmaz. Ferîd Vecdî, bunları mûcizeden daha önemli kabul etse de, bunlar, belirtilen niteliği taşımadıklarından dolayı mûcize olarak kabul edilmezler. Bunlara "övgü" anlamında mûcize denilebilirse de, ilmî anlamda mûcize denilemez. Nitekim bu inkılabların peygamber olmayan bir kişinin elinde ortaya çıkması da mümkündür. Bu anlamda Ferîd Vecdî'nin bu inkılabları, onun nübüvvetine delâlet eden birer mûcize olarak değerlendirmesi doğru değildir. Kur'ân'da bahsedilmesine ve tevili kabul etmeyecek ölçüde gerçek bir mûcize olmasına rağmen, Ferîd Vecdî nedense Bedir Savaşı'nda müminlerin bin melekle takviye edilmesine gözünü kapamış, böylece de mûcizelere mûcize gözüyle bakmayan, fakat bu kategoride olmayanları mûcize olarak değerlendiren bir kişi konumuna düşmüştür. Bunun altında onun mûcizelere inanmayan modernist düşünce ile yoğrulmuş zihin dünyası yatmaktadır.[27] Mucize meselesi bağlamında Ferîd Vecdî ile Mustafa Sabri arasında cereyan eden tartışmaların bir kısmına işaret eden Ramazan el-Bûtî de Vecdî'nin bu konuda yazdığı eseriyle insanları Hz. Peygamber'i Batılılar gibi anlamaya çağırdığını ifade ederek Mustafa Sabri'nin eleştirilerine katıldığını ifade etmiş olur.[28]

27 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 363-364. Mustafa Sabri'nin buradaki eleştirileri, Ferîd Vecdî'nin dönemin Mısır gazete ve dergilerinde yayımladığı makalelerine dayanmaktadır. Ferîd Vecdî'nin bu makalelerinin bir kısmı kitap haline de getirilmiştir. Ferîd Vecdî'nin burada Bedir Savaşı'nda az sayıdaki müslümanların kalabalık müşrik ordusunu yenmesini mûcize olarak değerlendiren ve Mustafa Sabri'nin kendisini "mûcizeleri efsane olarak görüyor" şeklinde eleştirmesine neden olan görüşü için bk. *es-Sîretü'l-Muhammediyye*, s. 184-189.

28 Saîd Ramazan el-Bûtî, *Kübra'l-yakiniyyati'l-kevniyye*, s. 233-234, 1 nr.lı dipnot.

Mustafa Sabri bu konu etrafında, kendisini takdir etse de Abbâs Mahmûd Akkâd'a da (ö. 1964)[29] "*Abkariyyetu Muhammed*"[30] adlı eseri üzerinden eleştirilerde bulunur. Mustafa Sabri'ye göre, Hz. Muhammed'in askerî, siyasî, idarî ve diğer konulardaki dehasına yönelik vurgularla onun nübüvvetine dair bir çıkarımda bulunmak yanlıştır. Bunlar onun davetinin üzerinden uzun müddet geçtikten sonraki zaman dilimi içerisinde anlaşılacak hususlardır. Onun sıdkıyetine yönelik ilk delil, Kur'ân'ın bizzat kendisidir. Hz. Muhammed'in nübüvvetinin gaybî hârikulâdeliklere ihtiyacını dile getirmeden, bu hususun bir anlamda deha ile gerçekleştiğini iddia eden Akkâd, Mustafa Sabri'ye göre hiç değilse Hz. Muhammed'in belîğ olması ile Kur'ân arasındaki ilişkiyi ortaya koyması gerekirken, o böyle bir yol izlememiştir. Bu yaklaşımına karşılık Akkâd, "Kur'ân, Allah kelâmı mı yoksa Hz. Muhammed kelâmı mıdır?" sorusuna muhatap olacaktır. Burada şayet Kur'ân'ın kelime kelime Hz. Muhammed'e indirilmiş (nas) Allah kelâmı olduğu ifade edilirse, bu husus onun, "Hz. Muhammed'in nübüvveti gaybî bir mûcizeye ihtiyaç duymayan dehasıyla ortaya çıkmştır" tarzındaki yaklaşımı ile tezâd oluşturacaktır. Çünkü vahiy, en büyük mûcize ve gayb âlemiyle en büyük ittisâldir. Şayet bu soruya, "Kur'ân'ın Allah kelâmı değil, Hz. Muhammed kelâmı olduğu" yolunda cevap verilirse, bu cevap da Kur'ân'ı Allah'a nisbet eden Hz. Muhammed'in yalancı olması anlamına gelecektir. Yalan ise, mâlum olduğu üzere hem nübüvvet hem de deha vasfını taşımaya en zıt özelliklerden biridir.[31]

Mustafa Sabri, Mahmûd Akkâd ile ilgili bu yorumları yaparken onun söz konusu eserinden alıntılar yapmakta ve bu alıntılardan hareketle özetlemeye çalıştığımız eleştirilerde bulunmaktadır. Bu eserinin ilgili yerinde Akkâd, Mekke'nin, Arap yarımadasının ve dünyanın bir peygamberin gelişine hazır (muhtaç) bir durumda olmasını, onun gelişi için en büyük işaret olarak görmekte ve artık başka bir alâmete

29 Gazeteci, mütefekkir, şair ve edebiyat münekkidi olarak tanıtılabilecek olan bu Mısırlı dil ve edebiyat adamı hakkında geniş bilgi için bk. Halit Zevalsiz, "Akkâd, Abbas Mahmûd", *DİA*, II, 267-269.

30 Bu kitap için bk. Abbas Mahmûd el-Akkâd, *Abkariyyetü Muhammed*, Kahire: Dâru Nahdati Mısr, [t.y.]. Akkâd'ın bu kitabı Türkçe'ye de kazandırılmıştır, bk. *Hazreti Muhammed'in Eşsiz Deha ve Şahsiyeti*, çev. M. Said Şimşek, Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1979.

31 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 13-15.

ihtiyaç olmadığını belirtmektedir.[32] Yine Mustafa Sabri'nin kendisinden alıntı yaptığı bir yerde Akkâd, dünyanın kendisini beklediği, ortamın kendisinin gelişini müsait bir hale getirdiğini, yeni dinin başarısı için aklın kabul etmeyeceği harikulâde olaylara ihtiyaç olmadığını belirten ifadeler kullanmaktadır.[33]

Mustafa Sabri, Zeki Mübarek'in (ö. 1952)[34] nübüvvet meselesine yaklaşımına da eleştiriler getirmiştir. Ona göre bu zât da Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyenler karşısında onun dehasını savunmanın, nübüvvetini savunmaktan daha kolay olduğu gibi bir anlayışla hareket etmiştir. Halbuki Mustafa Sabri, nübüvveti olmayan dahi bir Muhammed'in müslümanların değil, sadece Arapların hem de nübüvvetine inanmayan Arapların lideri olabileceği kanaatindedir. Hz. Muhammed Arapların lideri olsa da, o müslümanların peygamberidir. İkisi arasındaki ilişkiye bakıldığında, nübüvvet liderliği de tazammun eden bir konuma sahip iken, aksi durum da böyle bir tazammun söz konusu değildir.

Mustafa Sabri'ye göre Zeki Mübarek'in düşüncesinden, Hz. Peygamber'in, yüksek dehasının fark edilmesi ve isminin ebedîleşmesi için mutlaka nebî olmaya muhtaç olmadığı anlaşılmaktadır. Nübüvveti olmasa da Hz. Muhammed'in dehası, isminin ebedîleşmesi için yeterlidir. Araplar da dinleri dışında bir kuvvete sahip olduklarında, bu kuvvet, kendi milletleri veya başka bir millet arasından çıkan bir dahi önderliğinde kendilerinin yükselmesi için yeterli donanımı sağlayacaktır.[35]

Mustafa Sabri'ye göre Zeki Mübarek'in, "Hz. Muhammed nebîden önce insan idi" şeklinde sarfettiği söz, bazı milliyetçilerin "ben önce Türk, sonra müslümanım" cümlesi gibi bir mâna içeriyorsa, bu ifade biçimi, peygamberliği küçümseme anlamı taşır. Şayet Hz. Peygamber

32 el-Akkâd, *Abkariyyetü Muhammed*, s. 14-15.

33 el-Akkâd., *a.g.e.*, s. 25.

34 Bu zâtın hayatı ve eserleri için bk. Ferhat Yılmaz, "Zeki Mübarek", *DİA*, XLIV, 216-218.

35 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 141-142. Mustafa Sabri, burada Zeki Mübarek'in görüşlerini eleştirirken onun, Mısır'da haftalık olarak yayımlanan *er-Risâle* adlı edebiyat dergisinde hicrî 1358 yılının başlarında çıkan yazısına başvurmaktadır (bu derginin adını ve yayımlandığı tarihi veren Mustafa Sabri'dir; milâdî takvime göre yayımlanan bu derginin hicrî tarih olarak karşılığı yine bizzat Mustafa Sabri tarafından verilmektedir). Öte yandan Zeki Mübarek'in Arap milliyetçiliği düşüncesinin hâkim olduğu hissedilen fikirleri için bk. Zeki Mübarek, *el-Luğa ve'd-dîn ve't-tekâlîd*, s. 106-134.

bu sözü, -faraza- insanlığının nübüvvetinden daha mühim olduğu anlamında kullanmış olsaydı, o, nübüvvet mertebesinde kalamazdı.[36]

Mustafa Sabri'ye göre Zeki Mübarek'in fikirleri incelendiğinde onun, Hz. Muhammed'in beşeriyet ve dehası onun nübüvveti içinde eritildiği için, âdeta peygamberliğine, Arapların da müslümanlığına bir öfke duyduğu görülecektir. Sanki Hz. Muhammed'in mûcizeleri bulunmasa ve Araplar da ona teslim olmamış olsa, tarih Arap milletinden ve bir Arap olan Hz. Muhammed'den şu anda bahsettiğinden daha parlak, en azından birbirine denk gelecek tarzda bahsedecektir.

Mustafa Sabri'ye göre burada Zeki Mübarek'e, "Kur'ân, peygamber olmayan Hz. Muhammed eliyle ortaya konulabilir mi?" şeklinde bir suâl sorulması gerekir. Şayet o, bu soruya müsbet cevap verirse, bundan kendisinin Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna inanmıyor olması ya da en azından Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e isnadını Allah'a isnadından daha gerçekçi görüyor olması gerekir. Yine bu cevaba göre, "insan ve cinler bir araya gelse de, bu kitâbın mislini yapamazlar" iddiasında bulunan Kur'ân'ın ve Hz. Muhammed'in yalancı olması gerekir. Zira kitap telif eden akıl sahibi hiçbir kimse, böyle bir iddiada bulunamaz. Çünkü ne kadar mâhir olursa olsun bir insanın yazdığını, başka bir insanın yazması imkan dahilindedir. Şayet Zeki Mübarek'in bu soruya cevabı menfî olursa, bu eseri ortaya koyan Arap lider (en fazla) dahi olduğu için bu eserin (Kur'ân'ın) düzeltilemeyecek bir eksikliği olmayacağına (her noksanı giderilebilecek olduğuna) göre Zeki Mübarek'in, Hz. Muhammed'in bir dahi olduğuna inandığı kadar, Kur'ân'ın mükemmelliğine inanmıyor olması gerekir.[37]

Yine Mustafa Sabri'ye göre Zeki Mübarek'in sözlerinden, Hz. Muhammed'in peygamberliği sanki onun insaniyetine zıtmış gibi bir anlam çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in bir insan olduğu hususunda müslümanlar ne fıkhî ne de itikâdî mânada herhangi bir ihtilafa düşmüşlerdir. İnsanlık ile nübüvvet arasında zıtlık tasavvur edenler, eski ve yeni câhiliyye mensuplarından başkaları değildir. Onlar Hz. Muhammed'i değil, Kur'ân'ın da belirttiği üzere, Allah'ı yeterince takdir etmedikleri için hata içindedirler. Zira onlar müslümanların inandığı tarzdaki bir nübüvveti inkar ederken, Allah'ın peygamber gönderme hususundaki kudretini de inkar etmiş olmaktadırlar. Halbuki

36 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 139-140.
37 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 143-144.

insanı beşeriyet özelliğinden soyutlamadan, onunla kendisi arasında bağlantı kuracak aklı yaratmış olan Allah, Zeki Mübarek ve onun gibi düşünenlerin aksine, akıl bağlantısından daha husûsî bir yolla seçtiği kişiyi yine beşerî özelliğinden soyutlamadan kendisine akıldan daha vazıh olan vahyi göndermeye elbette kâdirdir.[38]

3.2.2. Hz. Muhammed'in Son Peygamber Olduğuna Yönelik Şüphelere Cevapları

Mustafa Sabri Efendi, Mirza Gulâm Ahmed el-Kâdiyânî (ö. 1908)[39] hakkında karar almak üzerine toplanan Ezher ulemâsı arasında, "Muhammed sizin erkekleriniz içinden hiç kimsenin babası değildir. O, ancak Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur (hâtem)." (el-Ahzâb 33/40) meâlindeki âyette geçen "hâtem" kelimesinin "sonuncu" anlamının dışında (zayıf bir ihtimal de olsa) "zînet" anlamına da gelebileceği, meseleyi kesin bir yoldan halleden başka bir delil olmadığı için Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu inkar edenin küfrüne katî şekilde hükmolunamayacağı yönünde dile getirilen görüşe itiraz eder. Mustafa Sabri'ye göre, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna delâlet eden bu âyetin sarâhati karşısında, hâlâ başka bir delil talep etmek, güneş doğduktan sonra vaktin gündüz olduğuna delil istemekten farksızdır. Hz. Muhammed'in peygamberliğinden sonra nübüvvet iddiasının kişiyi küfre götürdüğüne dair icmâ bulunmaktadır.[40] Nitekim Hz. Ebû Bekir'in, bu iddiada bulunan ve ona uyan kişilere karşı cihâd ilân etmesi böyle bir iddianın küfür olduğunu gösterir.

38 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 144-147.

39 Mirza Gulâm Ahmed, 1885 yılından itibaren bir takım farklı özelliklere sahip olduğunu ve kendisinin Allah tarafından ilâhî bir görevle yönlendirildiğini iddia eden bir zâttır, bk. Ethem Ruhi Fığlalı, *Kadıyanîlik*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s. 125; a mlf., "Kâdiyânîlik", *DİA*, XXIV, 137-138. Gulâm Ahmed, kendisi için nebî ifadesini ilk kez 1891 yılında yayımlanan eserlerinde ortaya koymuş, sonrasında gelen tepkiler üzerine bu ifadelerini yumuşatmış, 1902 yılında ise okuduğu sözlerin Kur'ân gibi ilâhî bir beyan olduğunu açıkça iddia etmiştir, bk. Fığlalı, *a.g.e.*, s. 151-158.

40 Mustafa Sabri, burada söz konusu ettiği icmâyı, Aliyyü'l-Kârî'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* üzerine yaptığı meşhûr şerhe dayandırmaktadır. Aliyyü'l-Kârî, bu eserinde Hz. Peygamber'den sonra nübüvvet iddia eden kişinin küfrüne hükmolunacağını belirten ve bu konuda icmâ bulunduğunu dile getiren ifadeler kullanmıştır, bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Molla Ali bin Sultan Muhammed el-Kârî ale'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 164.

Mustafa Sabri'ye göre konuyla ilgili âyette geçen "hâtem" kelimesini tevil edip onu "zînet" mânasına almak, ne mâkul ne de caizdir. Zira burada "hâtem" kelimesi "zînet" mânasına alındığında âyetteki iki cümle arasında uyumsuzluk oluşmakta; kelimeye "sonuncu" mânası verildiğinde ise cümleler arasında uyum gerçekleşmektedir. Çünkü âyette "sizden birinin babası olmadığı için Hz. Muhammed, peygamberlerin sonuncusudur, bu yüzden de kendinden önceki peygamberlerde mûtâd olduğu üzere, onun çocuğu bir peygamber olmayacaktır" şeklinde bir anlam maksûddur. Âyete anlam böyle verildiği takdirde, söz konusu iki cümle arasında bir bağlantı sağlanır. Öte yandan âyete verilecek olan "sizden hiçbirinin babası olmadığı için, o peygamberlerin süsüdür" şeklindeki anlamda bu iki cümle arasında böyle bir ilişki yoktur.[41]

İkinci olarak, hiçbir müfessir hâtem kelimesinin "zînet" gibi bir anlam ifade edebileceği yönünde bir ihtimalden bahsetmemiştir. Burada "hatm" sona erdirmek veya tab'etmek; hâtem ise kendisiyle mühürlenen veya tab'olunan şey demektir. Sona erdirmek veya tab'etmek şeklindeki ilk mâna "nas" olarak; biten bir şeye mühür vurulması münasebetiyle kendisiyle mühürlenen veya tab'olunan (mühür) şeklindeki ikinci mâna ise kinâî olarak kullanılmaktadır. Buna göre âyetteki "hâtem" kelimesi "son" mânasına alınırsa, mesele anlaşılmış ve "Hz. Muhammed, nebîlerin sonuncusu" olmuş olur. Eğer bu kelime, "kendisiyle damgalanan mühürlenen" mânasına alınırsa, bu durumda da maksat yine "sona erdirmek" mânasında bir şeyi "mühürlemek" olur. Bu anlamda da Hz. Muhammed, peygamberler silsilesinin sonuna vurulmuş bir mühür olur. Artık silsile kendisiyle son bulup mühürlendiğinden kendisinden sonra bir peygamber gelmesi söz konusu olmaz.[42]

Mustafa Sabri'ye göre, "hâtem" kelimesini "zînet amacıyla parmağa takılan yüzük" mânasına alıp bundan da "Hz. Muhammed'in peygamberlerin zîneti olması" gibi bir anlam çıkarmak, ne lügat ne de belağat ilminin kabul edebileceği bir husustur. Zira zînet için takılan yüzük, her ne kadar hâtem kelimesinin ifade ettiği anlamlar içinde

41 Aynı âyet bağlamında peygamberlik müessesindeki baba-çocuk ilişkisi ile Hz. Muhammed'in konumu arasındaki irtibat için ayrıca bk. Metin Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", *DİA*, XVI, 478.

42 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 446-447. Benzer bir mâna için bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, VI, 355.

yer alıyorsa da bu kapsamda oluş sadece mecâzî yolladır. Bu anlam, insanların bu yüzüğün üzerine isimlerini yazıp onu bir mühürleme ve imzalama aracı olarak kullanmaları sebebiyle kullanılmaktadır. Hâtem kelimesinin "yüzük" anlamına kullanılması, onun bir zînet eşyası olmasından değil, bir mühürleme aracı olmasından dolayıdır. Nasıl kola takılan saati zînet için kullananlar bulunuyorsa da, aslında saat esas itibariyle vakti bilmek için takılmaktadır, ancak bu yolla ayrıca onunla bir tezeyyün de söz konusudur, hâtem de (mühür) aynı şekilde biri aslî, diğeri fer'î olmak üzere iki amaçla kullanılmaktadır. Bununla (yüzük olarak) tezeyyün sağlansa da, saatten asıl maksadın vakti öğrenmek olması gibi, hâtemden de aslî maksat bir şeyi mühürlemektir.[43]

Üçüncü olarak, "hâtem" kelimesi sözlükte, "bitirmek veya tab'etmek" anlamındaki hatm kelimesinden gelmekte ve ondan "bitirilen şey" anlamı kastedilmektedir. Bu kelimeyle, "kendisiyle tezeyyün edilen şey" mânası kastedilmez. Zira "hatm" kelimesi, asla tezeyyün anlamına gelmez. Sadece bazen üzerine isim kazınmış gümüş, altın ya da değerli bir taş halkası ile öncelikle mühürleme işi yanında, onunla tezeyyün de sağlanır. Böylece o, bir mühür veya imza aracı olmuş ve kendisinde hem mühür hem zînet mânası toplanmış olur. Bazen bu mühür aracı, yüzük şeklinden farklı bir şey ya da yüzük şeklinde olmakla birlikte kendisinde zînet olma vasfı bulunmayan basit madenî bir şey olabilir. Bu durumda ise onda "mühürlük vasfı" tahakkuk ederken; "zînetlik vasfı" tahakkuk etmez. Ayrıca kendisiyle mühür vurulmayan veya imza atılmayan bazı zînet araçları da vardır. Buna göre zînet, hâtem ile mülâzemet (yakın ilişki) içerisinde değildir. Kendisine "hâtem" denilen eşyada bazen bu zînetlik durumu da bulunabilir. Kendisiyle mühür vurulan şey ile tezeyyün edilen şey arasında sadece eski dilde "umûm husûs min vechin" diye tabir edilen bir ilişki vardır. Buna göre bu iki vasıf (mühürleme ve tezeyyün) bazen bir maddede (madende) birleşirse de, diğer maddelerde birbirinden ayrılır. Bu bakımdan her ikisi arasında hem muğâyeret hem münasebet vardır. Ancak bu münasebet, asla biri söylenildiğinde diğeri anlaşılacak boyutta değildir. Buna göre "hâtemü'n-nebîyyîn" denilerek, bundan "peygamberlerin zîneti" gibi bir anlam kastedilmiş olamaz.

43 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 448. Mustafa Sabri, "hâtem" kelimesinin yüzük mânasına kullanılmasının mecâzî yoldan gerçekleştiğini ifade ederken Zemahşerî'ye atıfta bulunmaktadır, bk. Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, I, 231.

Zira böyle bir anlamın anlaşılabileceği kabul edilirse, aksi anlamın da yani "peygamberlerin zîneti" denildiğinde "peygamberlerin mührü" mânasının da anlaşılması gerekir. Halbuki bunların aralarında birbirlerinin yerine kullanılacak derecede bir anlam bağı yoktur.[44]

44 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* I, 449-450.

3.3. Mûcize

Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-akl* adlı eserini yaşadığı devrin şartları içerisinde tartışma konusu yapılan meseleler üzerinden şekillendirmiş olduğu için, bu eserinde Ehl-i Sünnet inancına aykırı gördüğü fikirlere sıklıkla temas etmiş ve bunlara ilişkin görüşlerini bunun üzerinden ortaya koymuştur. Burada nübüvvet meselesiyle ilgili olarak o, en çok mûcize konusu üzerinde durmuştur.

3.3.1. Mûcizenin İmkanı Meselesi

Mustafa Sabri, meseleye önce genel bir çerçeve çizer; imkan ve muhal gibi kavramların içeriğinden bahseder. Bu yolla Mustafa Sabri, mûcizelerin aklın değil, âdetin ötesine taştığını ve mûcizenin aklın alanını aşma gibi bir durumda olmadığını söyler.

Mustafa Sabri'ye göre mûcizelerin imkanı hususunda hiçbir şüphe yoktur. Mûcizeyi "aklen muhal" addedenler, tecrübe noktasından vâki olmayan şey ile muhalin arasını temyiz edemeyenlerdir. Halbuki ikisi arasında büyük fark vardır. Zira muhal, vâki olmayan şeyden daha husûsîdir. Muhalin vâki olmaması dışında, onun vukûu da imkânsızdır. Tecrübe, müçerred olarak bir şeyin vukû bulması veya bulmaması üzerine delâlet ederse de, gerçekleşen vâkıanın zarûretine; gerçekleşmeyenin muhalliğine hüküm veremez. Zira bir hâdisenin zarûretine, muhalliğine veya imkânına hüküm vermek tecrübenin değil, aklın imtiyaz alanındadır. Buna göre imkân, vâki olandan daha geniş; vukû bulan (gerçekleşen) ise, imkâna göre daha dar; vukûu zarûrî olan ise, ondan da dar anlamlı bir kavramdır. Nitekim bunların karşıtı olan "imkânsız" anlamındaki "muhal" kavramı da, "vukû bulmayan" kavramından daha dar bir içeriğe sahiptir. Buna göre ortada;

"imkân", "vukû bulan", "vukûu zarûrî", "vukû bulmayan" ve "vukûu muhal" şeklinde beş derece vardır. Tecrübe, bunlardan sadece "vukû bulan ve bulmayan şey" hakkında hüküm verebilir. Vukû bulmayan olay hakkındaki hükmünü ise, küllî olarak değil cüz'î olarak verir. Diğer üç durum hakkındaki hüküm verici ise sadece akıldır.[45]

Mustafa Sabri'ye göre, aslında "mümkün" kategorisinde olan bazı hâdiseler, tecrübenin tesbit edemeyeceği kadar büyük bir olay olduğunda, bazı kıt düşünceliler ona "muhal"; çokça vâki olan hâdiselere ise "zarûrî" yaftasını vururlar. Örneğin "yanma" istidâdındaki her maddeyi ateşin daima yakmasından hareketle, bunun zarûrî olduğuna ve bu özelliğin ateşten ayrılmayacağına inanırlar. Halbuki bir olayın zarûretine veya muhalliğine hükmedecek derecede katiyyet kesbetmek nâdirâttandır. Bu hüküm, bir hâdisenin büyüklüğüne veya basitliğine göre de tespit edilmez. Örneğin, âsânın yılana dönüşmesi veya ayın ikiye ayrılması Allah'ın kudretine nisbetle mümkinât kategorisi içerisindedir. Hatta kâinâtın bir anda var edilip sonraki ikinci anda yok edilmesi de aynı şekildedir. Fakat kâinâtın aynı anda var edilip yok edilmesi ya da bir kuşun kanatlarını aynı anda hem hareket ettirip hem durdurması ise mümkün değildir. Zira bu olaylarda "ictimâ-i zıddeyn" söz konusudur. Bu durum ise mantıken muhaldir ve Allah'ın kudreti buna taalluk etmez.[46] Allah'ın ihtiyârını kabul eden kişi "eşyanın, bulunduğu tabiattan ayrılmayacağı" teziyle mûcizeyi inkar ediyorsa, onun bu iddiası ahmaklıktan başka bir şey değildir. Zira Allah âlemin nâzımı kabul ediliyor ve O, dilediğinde bir değişimi takdir etme hususunda muhtâr addediliyor ise, Allah'ın eşya üzerinde gerçekleştirdiği sünnetini, dilediğinde o eşyanın üzerinden söküp alabilmesi gerekir. Bu söküp alma, yani mûcize ise, aklın değil, âdetin ötesine geçerek gerçekleşir. Zira aklın ötesine geçen muhaldir. Ateşin Allah'ın izniyle yakması söz konusu olduğu gibi O'nun emriyle yakmaması da mümkündür. Allah'ın kudretine nisbetle bu iki olayın bir farkı yoktur. Yakma işi, ateş kaynaklı değildir. Zira her olayda hakîkî fâil, Allah'tır. Kâinâtta O'nun dışında bir başka hakîkî müessir yoktur. Yakmayı ateşe nisbet eden, onu yakmanın fâili olarak gören ve bu işi tecrübenin her zaman ve mekân diliminde ortaya koyduğunu iddia eden kişi, aslında vehme kapılmaktadır. Zira burada tecrübeyle sabit olan husus; ateş ve yanan maddenin yan yana gelmesiyle (mukârenet)

45 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 30-31.
46 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 32.

gerçekleşen yakma ve yanma olayıdır. Yoksa ateş, yakma fiilinin fâili değildir. Sonucun devamlılığından yola çıkarak ateşin fâil illet olduğuna hükmedilemez. Zira illet, görülmeyen bir durum olup, onda müşâhede gerçekleşmez. Dolayısıyla burada ateşi illet tayin ederek, bu hususun tecrübe edildiğini iddia etmek doğru olmaz. Birilerinin bu konu hakkındaki yanlış zanları da gerçeği hiçbir şekilde değiştirmez.[47]

Mustafa Sabri, "bütün yanma işlemlerinin arkasında tecrübenin şehadet ettiği üzere ateşin bulunması, o ateşin fâil bir illet olduğu hususundaki şüpheleri ortadan kaldırmaktadır" şeklindeki iddiaya ise şöyle karşılık verir: Bu hüküm katî bir delile bina edilemez. Şayet bu ifade, tecrübe üzerine bina ediliyorsa, tecrübenin illiyet bağını müşahede edemeyeceği unutuluyor demektir. Zira illiyet bağı gözle görülemeyen mânevî bir bağdır. Tecrübenin delâlet edeceği husus, yanma hadisesi ve yanan cismin ateşle bir arada bulunması ve deverânıdır. Şayet söz konusu bu ilişki, mantıkî bir delil üzerine oturtulmak istenirse, mantığın, bir şeyin diğer bir şeyle deverânı ve sürekli bir arada bulunmasından hareketle, o iki şey arasında bir illet-ma'lûl ilişkisi kurmayacağı bilinmelidir. Zira bu müşahede edilen birliktelik ve deverânda, illiyet ve ma'lûliyetten başka bir bağ bulunma ihtimali de vardır. Allah'ın her şeyin ve yakma fiilinin de yaratıcısı olması, irâdesinin yanmanın illeti olması ve yanan maddenin ateşten değil, (müminlerin inancı üzere) bu irâdeden sâdır olması ihtimâline binâen ateş ve yanma arasındaki ilişkide ateş; kendisinin fâilliğine ihtiyaç duyulmayan basit (sıradan) bir şart pozisyonunda olabilir. Sadece bir düzen oluşturma ve kulların ihtiyaçlarını karşılamada bir araç olması için ateş şart kılınmıştır. Yani ateş, kendisini yaratan varlığa nisbetle değil, insanlara nisbetle şart kılınmıştır. Allah, ona muhtaç değildir. Allah'ın yakmayı ateş yoluyla gerçekleştirmesi ile başka bir vasıtayla gerçekleştirmesi; O'nun kudret ve irâdesine nisbetle eşittir. Allah yakmayı su, söndürmeyi ateş ile gerçekleştirmek isteseydi, bunu o şekilde yapardı. İşte bu ihtimal var

47 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 32. Mustafa Sabri, mûcize karşıtlarına Allah'ın varlığı meselesine geri dönme ve bunun üzerinden mûcize konusunu halletme teklifinde bulunmakta ve böylece Allah'a gerçekten inandıktan sonra mûcizelerin gerçekleşmesi konusunda bir şüpheye yer kalmayacağı kanaatini ihsâs etmektedir, bk. Terzic, "The Problematic of Prophethood and Miracles: Mustafa Sabri's Response", s. 26. Mustafa Sabri'nin burada sözünü ettiği "Allah'ın kendi koyduğu kanunları dilerse değiştirebileceği" yönünde Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da savunulan görüş hakkında ayrıca bk. M. Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, XVI, 181-182.

oldukça ve kâinâtın fâilini birlemek ve ondaki mevcûdât sayısınca pek çok fâil farz etmenin doğuracağı karmaşayı engelleyip kâinâtın düzenini korumak ve müsebbebâtta farklı etken sebepler görmemek için, ateşin fâiliği yerine her şeyin yaratıcısının fâilliğini tercih etmek söz konusu oldukça, tek hakiki sebep olarak Allah'ın irâdesi görülmelidir. Tevhid dininde sebeplerden, sadece istiâre yoluyla bahsetmek mümkündür. Sebepleri tebdil ve tağyiri mümkün olmayan aslî sebep olarak algılamak doğru değildir. Böyle bir dine bağlı olan kişinin, "kâinâttaki herhangi bir şeyin kendisinden ayrılmayacak zâtına mahsûs bir kısım özellikleri içinde barındırdığı" gibi bir düşünceye sahip olması doğru değildir. Bu fikri ancak bir yaratıcıyı inkar eden tabiatçi veya O'nun muhtâr olmadığını savunan bir kişi iddia edebilir.[48]

Mustafa Sabri, David Hume'un (ö. 1776) illiyet/nedensellik ilkesini sorgulayan bir pasajını aktardıktan sonra, kendisinin de iştirak ettiği bu pasajı izah sadedinde şunları söyler: Herhangi bir sıfat ya da eşyanın sıfatlarından bir veya daha fazla özelliği ile bu eşya arasında, birbirinden ayrılması muhal olacak derecede zarûrî aklî bir mülazemetten bahsedilemez. Buna göre, niçin şekerin tatlı, tuzun acı, ateşin yakıcı ve zehirin öldürücü olduğu bilinemeyeceği gibi, tecrübe edilmedikçe bunların hangi sıfatlarla muttasıf oldukları da bilinemez. Örneğin zehiri ilk gören kişi, bunun öldürücü olduğunu aklına getirmez, belki onu yemekten de çekinmez. Bunlar da nesneler ile onların özellikleri arasında -dördün çift, üçün tek olması arasındaki bir ilişki gibi- bozulması imkânsız aklî bir gereklilik (telâzüm) tarzı bir ilişki olmadığını göstemektedir. Sayılardaki bu bilgi, üç kere üçün dokuz etmesi, tecrübeden önce de bilinmektedir. Bunu bilmek için tecrübeye ihtiyaç yoktur. Bunlar, aklî temele dayandığından katiyyet ve zarûret ifade eder. Halbuki tabiata dair meseleler, zarûret bildirmeyen, yani aksini muhal addedemeyen tecrübeye müstenid bulunmaktadır.[49]

Mustafa Sabri'ye göre, Büchner (ö. 1899) gibi âlemde nizâm olmadığını, onun tesadüf ve kargaşa üzerine şekillendiğini söyleyen kişilerin, "mûcizelerin, âlemin nizâmına aykırı olduğu" şeklinde gö-

48 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 33-34.

49 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 35-36. Hume'a göre nedensel zorunluluk, dünyada fiilî karşılığı olmayan, sadece geçmiş gözlemlerin tekrarına dayanan alışkanlıklarla ilgili beklentilerin bir sonucudur, bk. John Cottingham, *Akılcılık*, s. 91. Hume'un nedensellik eleştirisi için bk. Mine Kaya Keha, "David Hume'un Nedensellik Eleştirisi ve Şüpheciliği", *EKEV Akademi Dergisi*, 2008, c. 12, sy. 37, s. 195-206; ayrıca bk. İlhan Kutluer, "Determinizm", *DİA*, IX, 215-220.

rüş bildirmeleri doğru değildir. Öte yandan Allah'ın varlığını kabul etmesine rağmen, O'nun yüce kudretini kâinâtın küçük bir cüzünde mûcize yaratamayacak kadar daraltanların tavrı; ilhâd ahmaklığından daha farklı, ondan daha büyük değilse de, daha belirgin bir ahmaklıktır. Diğer taraftan mûcizeyi inkar etmek, nübüvveti de inkar etmek anlamı taşıdığından, peygamberlere inanıp da mûcizeleri inkara kalkışmak, bu ahmaklığı daha bir katmerli hale getirmektedir. Zira nübüvvet vahiyle başlar. Vahiy ise mûcize gibi herhangi bir meydan okuma (tehaddî) içermezse de, zâten âdetin ötesine taşması itibariyle bir mûcizedir. Mûcizeyi inkar eden de onu -güya- âdet ötesine taştığı için inkar etmektedir. Burada mûcizenin inkarı ile nübüvvetin inkarı arasındaki bağlantıyı göremeyen kimi siyer yazarları, peygamberlerin mûcizelerine değinmeden, onların diğer insanlardan farkını büyük bir filozofun diğer insanlardan farkı gibi aktarmakta ve meseleyi peygamberler ile Allah arasında özel bir ilişki yokmuş gibi yansıtmaktadırlar.[50]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, hâli hazırda gerçekleşmekte olan olayların tecrübesinden hareketle nübüvvet ve mûcizeleri (tecrübe edilmedikleri için) inkar eden zevât; Allah'ı ve yüce kudretini takdir edemedikleri, tecrübenin revaçta olduğu bir asırda yaşadıkları ve de akılları kesâda uğradığı için böyle bir düşünceye sapmışlardır. Onlar, yaratılmış olduğunu gördükleri için yeryüzü ve gökyüzünü kolayca itiraf etmekteyken, bu ikisinden daha büyük bir mesele olmayan nebî ve mûcizeyi ise yaşadıkları çağda görmedikleri için, bunun muhal ve âlemin nizâmına aykırı olduğunu savunmaktadırlar. Bazı câhiller ise, Batı'nın yeni keşiflerini "ilim mûcizesi" adı altında yüceltip peygamber mûcizelerini küçültmeye çalışmakta, hatta çeşitli yollarla tevil edip durdukları bu mûcizeleri, "i'câz" vasfından koparmaya çalışmaktadırlar. Bu kişiler, bir yandan Allah'a iman ettiklerini iddia eder-

50 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 37-39. Modernite ile birlikte mûcizelerin imkanına yönelik hem ilmî hem de felsefî mâhiyette eleştiriler yöneltilmiş ve bu tenkitler genelde ya ateist düşünürlerden ya da mûcize mefhûmu ile tabiat düzeninin sürekliliği arasında bir tezat bulunduğunu savunan deist filozoflardan gelmiştir. 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarında Batı dünyasının akademik çevresini etkisine alan rasyonalist materyalizm, duyu organları ile müşâhede edilmeyen veya objektif bir şekilde ispat olunamayan şeylerde bir gerçeklik payının var olabilme ihtimalini reddetmiştir, bk. Saime Leyla Gürkan, "Mûcize", *DİA*, XXX, 355. Büchner'in âlemde nizâm olmadığına yönelik ifadeleri daha önce kitabımızın ilgili bölümünde geçmişti. Mustafa Sabri'nin burada Büchner'in ismini vermesi, onun Allah'ın varlığını reddeden kişileri temsil etmesi nedeniyledir.

ken, diğer yandan bu düşüncelere saplanmakta herhangi bir sakınca görmemektedirler. Bütün bu düşünce sahiplerine şu soruları sormak gerekir: "Evrende bu nizâmı koyan varlık Allah olduğuna göre, nasıl olup da kudret, irâde ve ihtiyârı ile O, belirli bir nizâm ile takyid edilmektedir?"; "Acaba muhtâr ve kâdir olan Allah, kendi koymuş olduğu düzeni değiştirmekten âciz midir?"

Düşünürümüze göre âlemde görülen hâdiselerde değişim olmaması ve bunun "sünnetullah" şeklinde gerçekleşmesi insana nisbetledir. Yani bu, insanın kâinâttaki düzeni değiştirmeye güç yetiremeyeceği anlamındadır. Örneğin insan, ateşin "yakıcılık" vasfını değiştiremez. Ancak o ateşi yaratan ve bu düzeni koyan için böyle bir takyid söz konusu olamaz. "Peygamberliğinin teyidi için Yaratıcısının, dostu İbrahim peygambere ateşi, soğukluk ve esenlik kaynağına dönüştürmesine kim ve hangi şey mâni olabilir?"[51]

Mustafa Sabri'ye göre, mûcizelerin mümkün ve muhal oluşunun tabiî ilmin ihtisas alanı içerisinde olmadığı hususu iyi bilinmelidir. Bu ilim, "mûcizeler, kâinât düzenine aykırıdır" türünden bir söz söyleme hakkına sahip ise de, mûcizenin muhaliyetine hükmedemez. Zira bu tecrübî ilim, muhal, mümkün ve vâcibi kendi olanaklarıyla bilemez. O, sadece vâki olan ve olmayanı bilebilir. Mûcizelerin, kâinâtın düzenine aykırı olduğu bellidir. Kimse, "mûcizeler tabiî olaylardandır ve sünnetullah denilen kâinât düzenine mutâbıktır" şeklinde bir iddiada bulunmamaktadır. Ancak şu kadarı da vardır ki o mûcizeler, Allah'ın istisnâî sünnetine ve düzenine mutâbıktır. Kâinâtın düzenine aykırı olmasından hareketle "mûcizelerin vukûunu imkânsız addetmek" doğru değildir. Mûcizenin, mûcize olabilmesi için düzene aykırılık zorunlu ise de; "sünnetullahın, yani kâinâtın düzeninin o düzenin koyucusu tarafından bile asla değiştirilemeyeceğini" doğru kabul etmek mümkün değildir.[52]

Mustafa Sabri, *Beyânü'l-Hak*'taki bir yazısında da Yûnus Peygamber'in kıssasından hareketle insanların aklına takılabilecek, onun balığın karnında hayatını idâme etmeyi nasıl başardığı, bunun mümkün olup olamayacağı gibi soruların, zihin dünyası fennî açıkla-

51 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 28-29. "Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde kendi doğruluğunu kanıtlamak maksatlı Allah tarafından yaratılan olağanüstü olay" anlamına gelen mûcize hakkında daha detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, "Mûcize" *DİA*, XXX, 350-352.

52 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 106-107.

malarla yoğrulan ve İslâmî ahkâma bîgâne kalan kişilerde ortaya çıkacağını belirtir. Daha sonra, burada anlatılan olayların fennin imkân alanıyla değil, aklın imkân ölçüsüyle değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Bunların hârikulâde (âdetin ötesinde) veya "hâriku'l-fenn" (bilim ve tekniğin ötesinde) olsa da, asla "hâriku'l-akl" (aklın ötesinde) olmadığını dile getirir.[53]

Mustafa Sabri'ye göre, âlemdeki düzenin değişmesini muhal addeden Batılılar, bu hususta âlemin nizâmını "tabiat"tan alması ve o âleme Allah'ın bir dahlinin bulunmaması düşüncesinden hareket etmektedirler. Ancak şayet İslâm'da olduğu üzere, bu düzenin vâzıı Allah olur ve O, bu yaptığında muhtâr olursa, gerektiğinde koyduğu düzeni değiştirmeye güç yetiren her nizâm ve kanun koyucuda olduğu üzere, O'nun da dilediğinde bu düzeni değiştirmeye bir kudretinin bulunması zarûrî olur.[54]

Mustafa Sabri, mûcizeleri sahip oldukları hârikulâdeliklerden uzaklaştıracak şekilde bir tevile tâbi tutmanın, onları mûcizelikten çıkaracağı gibi, böyle bir yaklaşımın mûcizeler elinde zuhur eden peygamberlerin nübüvvetlerini inkara kadar işi götüreceği hususuna vurgu da yapar. Zira vahyin inişi, kitabın gelmesi, meleğin gönderilmesi de kâinât düzenini aşan hârikulâde olaylar içerisindedir. Zâten bu özelliği olmayan mûcize, mûcizelik vasfını yitirir. Bazıları tarafından istisnâî bir mûcize olarak kabul edilen Kur'ân'ın da hârikulâdelik barındırmadığı düşünülürse, o da mûcizeliğini kaybeder. Kur'ân, Allah kelâmı olduğu için mûcizedir. Şayet Kur'ân, Hz. Muhammed kelâmı olsaydı, "hârikulâde" olamayacağı gibi mûcize de olamazdı. İşte Mustafa Sabri'ye göre burada mûcizeleri hârikulâdelikten çıkaracak tarzda yapılan teviller, olayı dinî esaslardan birini inkar etmeye kadar götürür.[55] Yine bu mantık çerçevesinde, "tevil edilmeyen mûcize, akıl ve mantıkla uyuşmaz" diye düşünmek ve meseleyi bu şekilde kabul etmek de mûcizeyi inkar etmeye kadar varır.[56] Mustafa Sabri'ye göre mûcizeler, ulemâdan Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve M. Mustafa Merâğî gibi zevât tarafından kabul edilmezken, bu görüş Muhammed

53 Mustafa Sabri, "Huzûr-i Hümâyûn Dersleri", *Beyânü'l-Hak*, I/2, 29 Eylül 1324, s. 4.
54 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 194.
55 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 47-48.
56 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 27-28.

Hüseyin Heykel Paşa ve Ferîd Vecdî gibi yazarlar tarafından da desteklenmektedir.[57]

Mustafa Sabri'ye göre, peygamberlerin mûcizeleri, insanların kabirlerinden çıkması ve öldükten sonra dirilmeleri hakkında Kur'ân'da geçen âyetleri müteşâbih olarak kabul etmek doğru değildir. Bunlar, ne sadece harflerden (hurûf-i mukattaa) oluşan âyetler gibi lafzan, ne de "Allah'ın eli" gibi hakîkî mânasına alınınca, akılda bir cismaniyet fikri oluşturacak âyetler gibi mânen müteşâbihtir. Böyle olmadığı gibi bunlar akla ve ilme zıt bir durum da ihtivâ etmezler. Bunları müteşâbih addedip akla ve ilme zıd kabul etmek, bir anlamda onları açıkça inkar etmek anlamı taşıdığı gibi, bu yaklaşım haksız bir şekilde akıl ve ilme cehalet isnad etme anlamı da taşır. Zira Allah'ın peygamberler elinde gerçekleştirdiği mûcizeler, aklın sınırlarını aşan ve bu yüzden muhal olan hâdiseler değil, sadece mümkün sınırları içerisindeki âdeti aşan (hârikulâde) olaylardır. Dolayısıyla bunlar, muhal kabul edilemez.

Mustafa Sabri'ye göre, "O, kendi yaratılışını unuttu, hatta, 'Çürüyüp dağılmış kemikleri kim diriltecek?' diyerek bir de bize misâl verdi. De ki: 'O kemikleri ilk defa kim yarattı ise onları yine O diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı en iyi bilendir.' " (Yâsîn 36/ 78-79) meâlindeki âyetlerle Bakara sûresindeki 259 ve 260. âyetlerde görüldüğü üzere, ölümden sonraki dirilme hakkında apaçık beyânlarda bulunulduğu halde, bu dirilmeyi aklen muhal kabul etmek mümkün değildir. Bu âyetlerin müteşâbih kabul edilmesine karşı çıkan Mustafa Sabri, aynı mantıkla Kur'ân'da kendisinden uzunca bahsedilen Ashâb-ı Kehf'i de müteşâbih kabul etmek gerektiğini söyler. Bu âyetlerin, mânası anlaşılmasın diye getirildiğini ve Allah'ın bunların mânasını araştırmayı yasakladığını söylemek herhalde mümkün değildir. Âsânın yılana

57 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 27. Mustafa Sabri'nin ismini zikrettiği zevâtın mûcizeler hakkında dile getirdiği görüşlere yönelik kendisinin getireceği eleştirilere ileride temas edilecektir. Biz burada bir örnek verecek olursak o, mesela Merâğî'nin (Kur'ân dışındaki) mûcizeleri kabul etmediğini dile getirirken, onun Hz. Muhammed'in Kur'ân (aklî mûcize) dışında (kevnî) mûcizesi olmadığını ihsas eden ifadelerine atıfta bulunmaktadır, bk. *a.g.e.*, IV, 42. Merâğî'nin söz konusu ifadeleri için bk. Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtu Muhammed* içinde, Merâğî'nin "takdim yazısı", s. 13. Mustafa Sabri, hicrî 1358 senesinin başında *er-Risâle* dergisinde yayımlanan "Dünya tarihinde en büyük gün" isimli makalesinde "Hz. Muhammed'in mûcizesinin ayırtedici yönü, onun kâinât düzenine aykırı olmaması idi" şeklinde geçen ifadelerinden hareketle Abdülazîz el-Beşerî'yi de Hz. Muhammed'in kevnî mûcizelerini inkar edenlerden biri olarak zikretmektedir, bk. *a.g.e.*, IV, 136.

dönüşmesi, denizin ikiye ayrılması, Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi ve onun babasız dünyaya gelmesi gibi mûcizelerin müteşâbihâttan olduğunu, yani akla ve ilme zıd bulunduğunu veya en azından Allah'ın buradaki muradının meçhûl olduğunu söylemek, bunları inkar etmek ya da inkar gibi bir tavır almak anlamına gelir. Zira iman, yakîni gerektiren ve tecâhüle aykırı olan bir durumdur. Söz konusu mûcizeleri müteşâbihâttan kabul etmek ise bir tecâhül yani bilmemezlikten gelmedir ve bu durum, imana da zıt bir tavırdır. Mûcizelerde aklın anlamaktan aciz kalacağı bir husus yoktur, sadece olayın imkânı açısından kişi şöyle bir düşünür. Bunun imkânını idrak eden, aklı ilim ve tevfik nûruyla aydınlanan kişi, bu naslarda aklın isyan edeceği bir olay görmez. Bunun imkânını idrak edemeyen kişi, bu nasların delâlet ettiği mânayı tabiî ki anlayamaz. Onları anlayamaması da inkarı için bir kinâye (vesile) olur ve bu yüzden de mûcizeleri ve ölümden sonra dirilmeyi müteşâbihâttan addeder.[58]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, eğer kâinâta düzen veren Allah ise, bunu dilediği zaman değiştirir. Bu düzeni bozmak insan için mümkün değilse de, bu tağyir Yaratıcıya nisbetle mümkündür. Tabii bu düşünce, Allah'ı kabul eden kişi için geçerli bir düşüncedir. Mûcizeler, insana nisbetle mûcize olarak adlandırılmaktadır. Bunlar, peygamberler gönderen Rabb'in kudret alanının en kolay halkalarıdır. Allah'ın âdeti aşan bir olay gerçekleştirmesi, peygamberlerini teyid içindir. Bunda da aklı yani imkân sınırını geçen bir husus yoktur. İman, kâinât düzeninin Allah'ın kudret ve irâdesine bağlı olduğuna inanmayı gerektirir. İrâde eden varlığın ortaya koyduğu eserler, onun irâdesine göre bir değişime elverişli olur. Yine insanların dirilmeleri ya da yeryüzü, semâvât ve ikisi arasındakilerin altı günde yaratılması da imkânsız değil, tıpkı mûcizeler gibi sünnetullahı aşan mümkün olaylardır. Bu ikisi yani mûcizeler ve dirilme, O'nun "husûsî sünnetine" göre cereyan etmektedir. Bunların ilki (mûcize) gerçekleşmiş olaylar iken, diğeri ise (dirilme) mutlaka gerçekleşecek olan bir hâdisedir.[59]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, peygamberleri inkar etmek ile onları mûcizesi olmayan kişiler olarak kabul etmek arasında hiç bir fark yoktur. Bazıları Hz. Muhammed'e kadar peygamberlerin nübüvvetinin tabiat hilâfına, onun nübüvvetinin tabiî yoldan gerçekleştiğine inanırlar. Onlar tabiata aykırılığı "vukûu muhal" olarak değerlen-

58 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 389-391.
59 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 392-393.

dirmişlerdir. Ancak bu yaklaşım, Hz. Muhammed dışındaki peygamberlerin nübüvvetine ta'n anlamı taşımakta olup bu anlayış, İslâm'ın razı olacağı bir düşünce değildir. Zira Kur'ân onların nübüvvetine kefil bulunmaktadır.[60]

Mustafa Sabri, bu konu bağlamında bir kısım başka değerlendirmelerde daha bulunur. Ona göre, teknolojik gelişmeler sonucunda ortaya çıkan icatlar, hiçbir şekilde mûcizeler ile kıyaslanamaz. Çünkü teknoloji, sonuç itibariyle sünnetullaha bağlı olarak gelişim gösterir. Bu yolda ne kadar ilerleme sağlanırsa sağlansın, onlarda sebeplere olan tevessül ihtiyacı bâkidir. Mûcizeler ise bu kanunlara bağlı kalmadan, onları aşan bir hüviyete sahip olup, onlar sebeplere tevessül ihtiyacı duymaz. Mûcizeler, vasıtasız şekilde Allah'ın bir eseri olarak gerçekleşmektedir. Bu yüzden en küçük mûcize bile, en büyük keşfin üstündedir ve elinde zuhur ettiği peygamberin imtiyazına bir vesiledir. Mustafa Sabri'nin, burada mûcizeler ile teknolojik gelişmeler arasında bir mukâyeseye girişmesinin sebebi, Muhammed İhsan adlı bir şairin *el-Ehrâm* gazetesinde "en-Nebiyyü'l-cedîd" başlığıyla yayımlanan bir şiirinde dile getirdiği bazı fikirlere cevap vermektir.[61]

Mustafa Sabri'ye göre nebî olan zâta, peygamber olduğuna dair Allah tarafından bir işaret ve nişan verilmelidir. Bu işaret ve nişan da mûcizedir. Mûcize dışında hiçbir şey, hakiki nübüvvetin işareti olamaz. Bu konuda bazı modernist ve yenilikçi yazarların isteğinin aksine, mûcize dışında peygamberin getireceği herhangi bir tabiî fiil, kendisinin Allah'ın peygamberi olduğuna katî şekilde delâlet eden başka bir işaret olamaz. Zira ne kadar büyük ve üst dereceden olursa olsun, ortaya konan fiil, beşerin yapabileceği bir fiil olur. Bu ise, asla bir nübüvvet işareti olamaz.[62]

3.3.2. Mûcizeler Hakkında Dile Getirilen Kimi Görüşlere Eleştirileri

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, nübüvvet meselesinde bir kısım çağdaş müslüman ulemâ Batılı ilâhiyâtçıları taklid etmekte ve aralarındaki konum farklılığına rağmen, onlar da Batılılar gibi nebîleri gerçek mânasıyla itiraf etmemektedir. Onların "kevnî mûcize" örtüsü al-

60 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 154.
61 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 343-345.
62 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 157.

tında mutlak mânada mûcizeleri inkar etmeleri, kesbî nübüvvete veya tabiîlikten ayrılmayan insanî nübüvvete meyletmeleri, onların nübüvvet meselesindeki tereddüt ve bocalamalarının kaynağının, bu konudaki itiraf eksiklikleri olduğunu göstermektedir. Mûcizelerden tecrid edilmiş peygamberlerin varlığını kabul etmenin bir mânası yoktur. Şayet bu bir kısım çağdaş ulemâ, peygamberlerin varlığı inancında samimi olsalardı, kevnî mûcizeleri bulunduğu için bu peygamberlerin mûcizelerini ta'n edecek kadar kevnî mûcize ile diğer mûcizelerin arasını ayırmazlar ve içinde Hz. Muhammed'e ait mûcizeler bulunduğu için de hadis kitaplarını yermeye kalkışmazlardı. Eğer Allah'ın varlığını kabul eden Batılı filozoflar, bu inançları yanında peygamberlerin de varlığını kabul etselerdi, o filozofların yolundan giden bu aydınlar da kevnî olsun olmasın, tüm mûcizeleri kabul etmekte herhangi bir tereddüt göstermezlerdi. Zira nebîlerini desteklemek için kâinâta, velev ki muvakkat bir tağyirle de olsa müdahale eden Allah'ın varlığını kabul ettikten sonra, bu mûcizeleri kabul etmeye mâni bir durum yoktur.[63]

Mustafa Sabri'ye göre, Hz. Muhammed'in kevnî mûcizeleri bulunmadığı yönünde kanaat ızhar eden Hüseyin Heykel ve Reşid Rıza gibi zevât, pozitivizm ekseninde düşünce ortaya koyan ve bunun neticesinde hadislerin sıhhatini zedeleyici ve Hz. Peygamber'in hiçbir hissî mûcizesi olmadığı yönündeki oryantalist iddiaya destek verici bir tutum sergilemişlerdir.[64] Mustafa Sabri, mûcizeler konusundaki eleştirilerini özellikle Hüseyin Heykel Paşa[65] üzerine yoğunlaştırmaktadır. Heykel Paşa, Hz. Peygamber'in hayatını konu edindiği *Hayâtu Muhammed* kitabının giriş kısımında hem kitabının tab'ı hem de kitabının ikinci baskısı münasebetiyle bir mukaddime yazmış ve burada Hıristiyanlık ile İslâm arasında bir takım kıyaslamalara girişmiş, Hz.

63 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 151-153. Hıristiyanlık'ta karmaşık bir yapıda bulunan nübüvvet, tam anlamıyla ulûhiyetten ayırt edilmemiştir. Kutsal metinlerinin otantikliği problemi yanında Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmemesi itibariyle Hıristiyanlık'ta nübüvvet anlayışı eksik ve problemli bir yapıdadır. Buna karşılık Hz. İsa'yı peygamber kabul eden ve kutsal metninin otantikliğinde problem olmayan İslâm ise çok daha sağlıklı bir nübüvvet anlayışı ortaya koymuştur, bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, XXXIII, 285.

64 Mustafa Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'ân -Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine-" *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. IV/2, s. 104.

65 Mısırlı gazeteci, siyasetçi ve mütefekkir Muhammed Hüseyin Heykel Paşa hakkında daha geniş bilgi için bk. Hilal Görgün, "Heykel, Muhammed Hüseyin", *DİA*, XVII, 286-290.

Peygamber'in mûcizeleri hakkındaki kanaatini dile getirmiş ve Kur'ân mûcizesinin açıklığına karşın, onun kevnî mûcizeleri üzerinde birtakım sis perdeleri olduğunu ihsas etmiştir. Mustafa Sabri'nin kendisine yönelik eleştirileri ağırlıklı olarak bu mukaddimede geçen kimi ifadeler üzerinden şekillenmiştir.[66]

Onun görüşlerini *Hayâtu Muhammed* adlı kitabından hareketle tenkit eden Mustafa Sabri, bu konu etrafında hadislerin önemine de dikkat çeker. Onun nübüvvet ve mûcize bahsinde hadislerin önemi ve sıhhati meselesine uzun uzadıya değinmesi, Heykel Paşa'nın bu hadis kitaplarını (Mustafa Sabri'ye göre içinde kevnî mûcizeleri barındırdığı için) güvenilir bulmaması sebebiyledir. Mustafa Sabri, Heykel Paşa'nın iddialarını reddetmek için hadisin değerini ortaya koymaya çalışır ve ondan yaptığı çeşitli alıntılardan sonra onun bu görüşlerine yönelik eleştirilerini sıralar. Heykel Paşa, olmayan bir olayı (Hz. Muhammed'in kevnî mûcizelerini) Allah'ın dinine sokmanın, onu yapan toplumun geri kalmasına sebebiyet vereceği kanaatindedir. Mustafa Sabri'ye göre, "Hz. Musa veya Hz. İsa'ya ait mûcizelere inanan Yahudiler ve Hıristiyanlar bir gerilemeye marûz kalmazken, Kur'ân dışında Hz. Muhammed'e izafe edilen diğer mûcizelere inanmak müslümanları niçin aşağıya çeksin?" diye sormak gerekir.[67] Ona göre Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın kevnî mûcizelerine dayanarak ona ulûhiyet mertebesi verirken, Müslümanlar peygamberliğine delâlet edecek bir kevnî mûcizeyi bile Hz. Muhammed'e çok görmektedir. Üstelik müsteşrikler ve pek çok Müslüman (tek mûcize olarak sunulan) Kur'ân mûcizesini hakkıyla takdir edecek bir durumda da değillerdir. Hz. Muhammed'e âit kevnî mûcizeyi inkar edenler, müsteşriklerin bu yolla Peygamberimize sevgi besleyeceklerini zannederlerse, açık bir yanılgıya düşerler. Aksine nübüvveti inkar etsin etmesin, bir Batılının hoşuna gidecek hâdise, İslâm Peygamberini mûcizesiz bırakmaktır. Üstelik onlar, anlamadıkları Kur'ân'ın i'câzını hakkıyla takdir etmekten de uzaktırlar.[68] Dolayısıyla kevnî mûcizeleri inkar ederek beklenen hedefe ulaşmak mümkün değildir.

Öte yandan Mustafa Sabri'ye göre kendi peygamberlerinin mûcizeleriyle alâkalı olarak Yahudi ve Hıristiyanlara ulaşan rivâyetler,

66 Kitabın tab'ı için dile getirilen görüşler için bk. Hüseyin Heykel, *a.g.e.*, s. 21-41; Eserin ikinci baskısı münasebetiyle yazılan ifadeler için bk. *a.g.e.*, s. 43-77.

67 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 75, 2 nr.lı dipnot.

68 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 88.

Hz. Muhammed'in mûcizeleri hakkında müslümanlara ulaşmış bulunan rivâyetlerden kesinlikle daha sıhhatli değildir. Buna rağmen müslümanlar, kendi peygamberlerinin mûcizelerine inanmazken, Yahudi ve Hıristiyanların bunlara inanıyor olmaları ilginçtir. Kur'ân'ın en büyük ve en değerli mûcize olması, onun indiği peygamberin başka mûcize sahibi olmasına engel bir durum değildir.[69]

Mustafa Sabri'ye göre sürekli Hz. Muhammed'in beşerî yönünü vurgulayıp onun hayatının en büyük insaniyet timsâli olduğunu, onun yaşantısının tamamen insanî çerçeve içerisinde geçtiğini ve bir hârikulâdelik barındırmadığını söyleyen Hüseyin Heykel Paşa,[70] o hayatın en önemli hâdisesinin Kur'ân olduğunu ifade ederken çelişkiye düşmektedir. Zira Kur'ân'ın bizzat kendisi, beşer fevkinde bir Allah kelâmı olduğunu bildirmektedir. Şayet burada bir çelişki yoksa, "Acaba Heykel Paşa, insan ve cinnin birleşerek mislini oluşturamayacakları Kur'ân'ı, Hz. Muhammed'in kelâmı olarak mı algılamaktadır?" diye kendisine sormak gerekir.[71]

Mustafa Sabri'ye göre şayet kevnî mûcizeler, yeni ilmî anlayışa zıt düşmemek adına inkar ediliyorsa; aynı anlayışın Allah'ı, ortağı olmayan yegâne varlık olarak da kabul etmediği iyi bilinmelidir. İddia edildiği gibi -faraza- Hz. Muhammed'in Kur'ân dışında bir mûcizesi olmasa bile bir Müslüman, "Hz. Peygamber'in kevnî bir mûcizesi yoktur, Allah'a ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman etmek için bu mûcizelere ihtiyaç bulunmamaktadır" şeklinde bir söz söylememelidir. Zira bu ifadeler, Allah'ın bu mûcizeleri boş yere indirdiği gibi bir anlam çağrıştırmaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber tüm insanlara gönderilmiştir ve onların arasında Arap olmayan ve Kur'ân'ın i'câzını anlamayan kimseler de bulunmaktadır. Bu yüzden Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik için hadislerin, en azından sahih bir rivayetle aktarılan hadislerin ortaya koyduğu kevnî mûcizeler hakkında "bunlara ihtiyaç yoktur" gibi bir iddia ileri sürülmemelidir.[72]

69 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 77, 3 nr.lı dipnot.

70 Heykel Paşa'nın bu algılayışı için bk. Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtu Muhammed*, s. 579-580.

71 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 30. Mustafa Sabri'ye göre Heykel Paşa, Hz. Muhammed'in aldığı vahyi sadece Kur'ân'a hasretmekte, bunun dışında vahiy almadığını iddia etmektedir. Halbuki "vahy-i metlüv" ve "vahy-i gayr-ı metlüv" olmak üzere vahiy iki kısımdır. Kur'ân'da da bu hususu destekleyen âyetler bulunmaktadır, bk. *a.g.e.*, IV, 77, 1 nr.lı dipnot.

72 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 77, 2 ve 3 nr.lı dipnot. Heykel Paşa'nın Hz.

Mustafa Sabri, Heykel Paşa'nın, "insanların Allah ve resûlüne iman etmeleri hususunda mûcizelerin bir vesile olduğuna dair tarih kitaplarında bir kayıt bulunmadığı" şeklinde yaptığı vurguyu ilginç bulur ve buna şöyle cevap vermenin mümkün olduğunu söyler: Eğer tarih, hadis ve siyer kitaplarından yararlanarak bir bilgi ortaya koyuyorsa, hadis ve siyer kitaplarının Hz. Muhammed'in mûcizelerine şehadet ettiği iyi bilinmelidir. Şayet tarih, mûcizelerin insanları imana sevkettiğini söylemiyorsa, bu durumda onda zikredilmeyen (mucizelerin imana sevki) bir husus, neye dayanarak zikredilen diğer hususa (mûcizelerin gerçekleştiğine) üstün tutulmaktadır. Şayet tarih, bir mûcizeden de onun aracılığıyla gerçekleşen imandan da bahsetmiyorsa, bu sefer nasıl olup da "tarih, mûcizelerin insanların imanına vesile olduğundan bahsetmiyor" türünde bir iddia ortaya atılabilmektedir. Dolayısıyla söz konusu iddiadan yola çıkarak mûcizelerin insanların imanına vesile olmadığı gibi mantıkî bir çıkarımda bulunulamaz.[73] Diğer yandan Paşa'nın, tarihin, hiçbir müşriğin mûcize sebebiyle Hz. Muhammed'e iman ettiğini kaydetmemesinden hareketle çıkarmış olduğa sonuca şöyle bir soru ile eleştiri getirmek mümkündür: "Bu anlayışa göre mûcizelerin varlığını uydurmuş olan tarih, niçin mûcizeden daha kolay olduğu halde bir kişinin imanını uydurma yoluna gitmemektedir?" Bu anlatılanların ortaya koyduğu üzere tarih kitaplarında geçen mûcizeler asla uydurma değildir.[74]

Heykel Paşa'nın, "Hz. Muhammed, miraç hâdisesini anlattıktan sonra bazı müslümanlar irtidat etmiştir" şeklinde sarfetmiş olduğu sözler de eleştiriye açıktır. Bu anlatım, isrâ olayını sanki başarısız bir hâdise gibi göstermekte ve bu olayın Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman konusunda insanların hidâyetine bir fayda sağlamadığı gibi bir anlam taşımaktadır. Mustafa Sabri'ye göre Heykel Paşa, mûcizenin faydasını bu şekilde nefyederek mûcizenin kendisini de nefyetme yoluna gitmektedir. Ancak mûcizelerin, hidâyet edici ve korkutucu olmak üzere iki kısım olduğu unutulmamalıdır. Diğer bir taksime göre mûcizelerin bir kısmı peygambere "tekrîm" için gerçekleştirilir. İsrâ olayı da bu tarz bir mûcizedir. Hiçbir mûcize, hatta

Peygamber'in Kur'ân dışında bir mûcizesi bulunmadığına yönelik kanaati için bk. Hüseyin Heykel, *Hayâtu Muhammed*, s. 71-72.

73 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 78, 1 nr.lı dipnot. Heykel Paşa'nın bu konudaki görüşü için bk. *Hayâtu Muhammed*, s. 73.

74 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 79, 2 nr.lı dipnot.

insanların hidâyeti için gösterilen mûcize bile, insanın hidâyetini garanti edemez. Nitekim hidâyet mûcizelerinin en yücesi olan Kur'ân'a, kalpleri İslâm'a açılan kişiler dışında inanan olmaması da bunu ispat eder. Zira hidâyet Allah'tandır.[75]

Mustafa Sabri'ye göre Heykel Paşa'nın *Hayâtu Muhammed* adlı kitabının mukaddimesinde söylediklerinden; Kur'ân'ın bildirdikleri dışında Hz. Muhammed'in kevnî mûcizelerine dair aktarılan beyanları ve ona nisbet edilen fiilleri, yine gerek mûcize gerek diğer konularda hadis ve siyer kitaplarında onun hayatına dair yazılanları hükümsüz kılmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle ona şunu sormak gerekir: "Kur'ân bir sîret kitabı olmadığına göre, siz Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili bu eseri neye dayanarak yazdınız?" Aslında Hüseyin Heykel'in yazdığı bu kitap, bizzat Hüseyin Heykel'i nakzetmektedir.[76]

Mustafa Sabri, Heykel Paşa'dan yaptığı bir alıntıdan sonra, onun İslâm'a inanmanın ya Hz. Ebû Bekir gibi tereddüdsüz, duyar duymaz ya da kâinâttaki azametten hareketle Allah'a iman şeklinde gerçekleşeceğini, bu imana ulaşmak için mûcizelere ihtiyaç olmadığı kanaatini taşıdığını söyler. Halbuki Mustafa Sabri'ye göre bu devirde öyle davetçi de öyle davet edilen de bulunmayacağı için, birinci tip iman gerçekleşmez. "Eserden müessire istidlal" tarzında ikinci tip iman ise Heykel Paşa'nın savunduğu yeni ilmî anlayışa zıt olup, bu iman tarzı akla dayalı kadim ilim anlayışı üzere gerçekleşeceğinden, bunu kabul etmesi kendisi adına bir tenâkuz oluşturur. Öte yandan bu ikinci yolla Yaratıcıya iman etse dahi kişinin peygambere iman sebebinin, mûcizelerden başka bir husus olmayacağı da gözden uzak tutulmamalıdır.[77]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, kevnî mûcizelerin Kur'ân'a muhalif olduğu ve orada zikredilmediği tezine dayanarak bunların Hz. Muhammed'e isnad edilemeyeceğini söyleyen Heykel Paşa yanlış düşünmektedir. Bu mûcizelerin Kur'ân'a muhalif olması başka bir husus, orada zikredilmemesi başka bir hususdur. Şayet birinci düşünce dile getirilirse, bu itirazın bir doğruluk payı olabilir. Ancak ikinci düşüncenin doğruluğu veya yanlışlığı bir tarafa, bu görüş kevnî mûcize aleyhi-

75 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 78, 3 nr.lı dipnot. Heykel Paşa'nın konuyla ilgili düşüncesi için bk. *a.g.e.*, s. 73.

76 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 80-82.

77 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 102-103. Heykel Paşa'nın bu konudaki ifadeleri için bk. *Hayâtu Muhammed*, s. 73.

ne asla bir engel oluşturmaz. Zira Kur'ân, Hz. Muhammed'in hayatını anlatan bir sîret veya tarih kitabı değildir. Öte yandan hadis ve sîret kitaplarında Hz. Muhammed'e atfen zikri geçen kevnî mûcizelerin sıhhatini, onların Kur'ân'da geçmesine bağlamak anlamsızdır. Zira böyle bir durumda bu kitaplar, Kur'ân'da geçenin tekrarından başka bir şey olmaz ve anlamını yitirir.[78]

Mustafa Sabri'nin tesbitine göre Heykel Paşa, biri anlamsız olan bu iki engel dışında, mûcizelerin kâinâtın düzenine ve Allah'ın sünnetine aykırı olması, aklın bunları ikrar ve tasdik etmemesi ve bunların aklın alanını aşması gibi başka bir kısım engeller daha zikretmektedir. Bu hususta da Mustafa Sabri'ye göre, "kâinât veya Allah'ın sünnetine aykırı olma" ile "aklın tasdik veya ikrar etmemesinin" birbirinden farklı şeyler olduğu gözden kaçırılmaktadır. Hadislerde geçen mûcizelerin kâinât düzenine veya sünnetullaha aykırı olması, onun akla muhalif yani muhal olması anlamına gelmez. Bu yüzden mûcizeler, "aklın ötesine değil, âdetin ötesine taşan şeyler" olarak ifade edilmiştir. Aksi halde mûcizeler, mümkün ve vâki kategorisinde sayılmaz. Bazı kişiler, yeni ilmî anlayış muvacehesinde tecrübeyi önplana alarak tabiatın tebdil ve tağyirini mümkün görmedikleri için mûcizeyi kabul etmemektedirler. Her ne kadar tecrübe böyle bir anlam ifade etse de, akıl bu anlayıştaki ilmi cehalet ürünü olarak görmekte ve mûcizenin imkânını kabul etmektedir. Nitekim Mustafa Sabri'ye göre Heykel Paşa, Hz. Muhammed'in kevnî mûcizelerini reddeden Batılıların bunu aklen muhal gördüklerinden değil, Allah'ı ve peygamberlerin varlığını kabul etmedikleri için reddettiklerini bilseydi, o da Hz. Muhammed'in hayatından kevnî mûcizeleri çıkarma yoluna gitmezdi.[79]

Mustafa Sabri'ye göre, aklî mûcize olarak Kur'ân'ı kabul eden ve bunun dışında Hz. Muhammed'in kevnî mûcizesi olmadığını savunan Heykel Paşa, muhal olduğu iddiasıyla mûcizeleri inkar edenlerin; aklî mûcize ile kevnî mûcize arasında bir fark görmediklerini, hepsini de kâinât düzenine aykırı ve muhal olarak addettiklerini iyi bilmelidir.

78 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 90. Heykel Paşa'nın siyer ve hadis kitaplarında Hz. Peygamber'e izafe edilen mûcizelerin Kur'ân'a arzı halinde bunlara ulaşılamayacağı ve Kur'an'da Hz. Peygamber'e verilmiş kevnî bir mûcizeden bahsedilmediği yönündeki ifadeleri için bk. *Hayâtu Muhammed*, s. 70-71.

79 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 90-92. Heykel Paşa'nın Hz. Peygamber'e izafe edilen mûcizelerle ilgili rivayetlerin aklın ve ilmin alanını aştığı yönündeki ifadeleri için bk. *Hayâtu Muhammed*, s. 70; Onun, Kur'ân'da Hz. Peygamber'e hissî mûcize izâfe edilmediğini belirten ifadeleri için bk. *a.g.e.*, s. 71.

Mûcize seviyesine ulaşan bir olay, elbette kâinât düzenine muhalif olacak ve onun ötesine geçecektir. Aksi halde zâten ona mûcize denilemez. Aslında nübüvvet ve risâlet de, bu düşünceyi taşıyan insanlar için kâinât düzenine aykırı birer mûcizedir. Kâinât düzenine muhalefeti muhal gören, nübüvveti de muhal görür. Bu anlamda aklî mûcize ile kevnî mûcize arasında bir fark yoktur. İkisi de kâinât düzenine muhalefeti muhal bulan mülhidlere göre imkânsız ise de, bir müslüman bu iki tür mûcizenin de Allah'ın kudreti altında gerçekleşmesini aklî imkân dairesinde görür. Netice olarak aklî mûcizeyi ispat ederken kevnî mûcizeyi nefyetmek ve bu şekilde ikisinin arasını ayırmak doğru bir tavır değildir.[80]

Mustafa Sabri, Heykel Paşa'nın mûcizeyi akıl alanının dışına taşan bir olay olarak anladığını, akla zıt olan ile kâinât düzenine zıt olanı aynı kefeye koyduğunu, Kur'ân dışında Hz. Muhammed'e bir mûcize isnad etmenin onun beşeriyetine halel getireceği vehmine kapıldığını söyler. Ona göre Heykel Paşa, kevnî mûcizelerin Kur'ân'ın "kâinâta ibret nazarıyla bakma" şeklindeki davetine aykırı durumlar barındırdığını dile getirmiş ve "Sen Allah'ın kanununda bir değişme bulamazsın" (el-Fâtır 35/43) âyetini de mûcizelerin nefyine istidlal için kullanmıştır. Ancak bu düşüncelerin tümünde hata olduğu gibi, burada ayrıca ellerinde mûcize zuhur eden geçmiş peygamberlerin hayatını yüksek beşerî bir hayat olarak düşünmeme hatası da bulunmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre Heykel Paşa'nın bu görüşlerinden kaynaklanan başka vehimleri de bulunmaktadır. Onlardan biri de "Hz. Muhammed'in hayatına en uygun olan yolun, kâinât düzenini aşan hiçbir bir mûcizeye onun yaşantısında yer olmaması" şeklindeki vehmidir. Yani onun hayatında kendisine bir melek gönderilmesi veya bir kitap indirilmesi gibi bir olay olmamalıdır. Zira bunlar da kâinât düzenine ve tabiat kanununa muhalif şeylerdir. Peygamberlik, bu tip muhal şeylere dayanmamalıdır. Heykel Paşa'nın anlayışına göre mûcize, aklî üstünlükten başka bir şey değildir. Bu duruma göre Kur'ân'ın aklî mûcize olmasından maksat, onun akılla dopdolu bir insan tarafından getirilmesi olmaktadır. Bu ise yazdığı bir eserin belâgat açısından bir benzerinin yazılmasını imkânsız gören kişinin durumundan farksız bir durum oluşturur.[81]

80 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 96-97.
81 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 98.

Heykel Paşa, Hz. Peygamber'in sadece vahiy alan bir beşer olduğunu ve kendisine Kur'ân dışında bir mûcize izafe edilmesinden hoşlanmadığını belirten ifadeler kullanmakta, -müsteşriklerin ve bazı müslümanların ağzından onları tasdik eder mâhiyette- onun hayatının tamamen insanî bir hüviyete sahip olduğuna dikkat çekmekte, onun kendisinden önceki peygamberler gibi mûcize göstermek yoluyla risâletini ispat etme yoluna gitmediğini söylemekte, onun hayatında akıl alanını aşan (mûcize) hususlar bulunmadığını, zâten böyle mûcizelerin Kur'ân'ın insanları varlık âlemine ibret nazarıyla bakmaya davet eden ve "Allah'ın sünnetinde bir değişme olmayacağı" yönündeki beyanlarıyla çeliştiğini söylemektedir.[82]

Mustafa Sabri bu mesele bağlamında, Heykel Paşa'nın "Sen Allah'ın kanununda bir değişme bulamazsın. Sen Allah'ın kanununda bir sapma da bulamazsın" (Fâtır 35/43) âyetinden yaptığı istidlale de bir cevap verme ihtiyacı hisseder. Önce bu istidlali biraz daha vuzuha kavuşturur ve onun adına bir soruyu gündeme taşır. "mâdemki mûcize kendi kimliğini yansıtabilmek için kâinât düzeninin ötesine taşan bir durum ortaya koymalıdır, o halde Kur'ân niçin sünnetullahın asla değişmeyeceğini ifade etmektedir?" Ona göre Heykel Paşa, bu konuda şöyle düşünmektedir: Bu denli sarîh bir âyetin (Fâtır 35/43) olduğu yerde, evrendeki hârikulâdeliklerden bahsedilemez. Kur'ân'da İbrâhîm, Musa ve İsa gibi peygamberler tarafından ızhâr edildiği haber verilen mûcizeler ise, yalan şüphesinden tamamen hâlî değildir. Nitekim hadis ve siyer kitaplarında Hz. Muhammed'in gösterdiği söylenen kevnî mûcizeler de aynı durumdadır. Kur'ân'da mûcizelerle ilgili geçen âyetler, Ferîd Vecdî'nin düşündüğü gibi müteşâbihtir. Heykel Paşa'nın zihin dünyasını bu şekilde aktaran Mustafa Sabri'ye göre, Heykel Paşa'nın mûcizeler konusunda kafası bir hayli karışıksa da, o, ilimle desteklendiğini düşündüğü "kâinâtın düzeni" düstûrundan hareketle, mûcizeleri nefyetme görüşüne meyyâl bir durumdadır. Mustafa Sabri'ye göre söz konusu âyeti (Fâtır 35/43) mûcize aleyhine delil olarak kullanan ilk kişi Heykel Paşa değildir. Bu düşünceyi önce müsteşrikler ortaya atmıştır. Ancak bu âyetin ifade ettiği mâna, onların anladığı tarzda değildir. Bu âyet, kendilerine mûcizelerle desteklenmiş peygamberler gönderilmiş olan ümmetler hakkında inmiştir. Onlar, söz konusu mûcizelere isyân etmiş ve bu mûcizeleri yalanlamışlardır. Allah'ın öyleleri hakkındaki sünneti, onların üzerlerine bir azap gön-

82 Hüseyin Heykel'in görüşleri için bk. *Hayâtu Muhammed*, s. 62, 72.

derilmesi yoluyla gerçekleşir. Nitekim söz konusu âyetin öncesinde zikredilenler, hep bu durumdaki ilâhî sünnet ve düzenden bahsetmektedir. Mustafa Sabri'ye göre, es-Sâffât 37/171-177, Fâtır 35/42-43, el-Ahzâb 33/60-62, el-Feth 48/22-23 ve el-İsrâ 17/76-77 âyetlerinin muhtevâsı da, söz konusu âyetin (Fâtır 35/43), kendisinin de belirttiği anlam muvâcehesinde indiğini kanıtlamaktadır.[83]

Mustafa Sabri, yine aralarında Heykel Paşa'nın da olduğunu düşündüğü kevnî mûcizeleri inkar eden bazı modernist (asrî) müslüman yazarların kâinât düzenine ve yeni ilmî anlayışa aykırılık dışında, müsteşriklerden devşirdiklerini söylediği üçüncü bir sebebi de ele alarak buna da cevap vermeye çalışır. Bu da, Hz. Muhammed'in ilk muhataplarının mûcize taleplerine, Kur'ân-ı Kerîm'in bir karşılık vermemesidir.[84] Bu hususta Mustafa Sabri Efendi, önce Heykel Paşa gibilerinin bilinçsiz bir şekilde müsteşriklerin peşine takıldığını ifade eder;[85] sonra da bahse konu olan müşriklerin, Hz. Peygamber'den mûcize istediklerini bildiren âyetlere bazı örnekler verir: "O inkar edenler, 'Rabbinden ona bir mûcize verilmesi gerekirdi, değil mi?' derler. Sen, sadece bir uyarıcısın. [Bil ki] Her kavmin bir yol göstericisi olmuştur" (er-Ra'd 13/7); "Onlar (müşrikler), 'Muhammed'e Rabbinden mûcizeler indirilmesi/verilmesi gerekmez miydi?' diyorlar. [Ey Peygamber] onlara de ki: 'Mûcize indirmek Allah'ın elindedir. Ben ise sadece sizi açıkça uyaran bir elçiyim' " (el-Ankebût 29/50); " 'Müşrikler, 'Muhammed'e bizim istediğimiz türden bir mûcize niye verilmedi ki?' deyip duruyorlar. [Ey Peygamber] De ki o müşriklere: 'Şüphesiz Allah her türlü mûcize göndermeye kâdirdir. Ama gel gör ki onların çoğu, kendilerine mûcize gösterilip de ona inanmadıkları takdirde helâk olacakları gerçeğini, bilmez' " (el-En'âm 6/37) Mustafa Sabri,

83 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV 111-114. Mustafa Sabri, Heykel Paşa'yı bu görüşün destekleyecilerinden biri olarak gösterirken, ondan arasında "kâinâttaki düzeninin bir değişime uğramaksızın sürüp gittiği ve buradan o kâinâtın yaratıcısına ulaşıldığı" gibi cümlelerin geçtiği (bk. Hüseyin Heykel, *Hayâtu Muhammed*, *s*. 72-73.) uzun bir pasaj aktarmaktadır. Öte yandan Fâtır sûresinin 43. âyetinden hareketle mûcizelerin reddi yönünde kanaat serdeden kişiler arasında Mustafa Sabri'nin eleştirilerine muhatap olan Muhammed Abduh da yer almaktadır, bk. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye maa'l-ilmi ve'l-medeniyye*, Beyrut: Dârü'l-Hadâse, 1988, 3. Basım, s. 72. Mustafa Sabri'nin Ferîd Vecdî'nin bu konudaki düşüncelerine yönelik eleştirileri ise daha sonra ele alınacaktır.

84 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 177.

85 Heykel Paşa'nın bu konuda müsteşriklerin tavrını onaylayan ifadeleri için bk. *Hayâtu Muhammed*, s. 62.

bu konuyla ilgili âyetleri zikrettikten sonra, onların indirilmesindeki hikmeti de açıklar.[86]

Öncelikle Mustafa Sabri'nin anlayışına göre Kur'ân, insanların akıllarını donatma ve onları doğruya ulaştırma amacındadır. Tevrât ve İncil'i yazanlar, Hz. İsa'yı kâinâtta tasarrufta bulunabilen bir ilâh zannetmişlerken, bir tevhid kitabı olan Kur'ân, bu inancı düzeltmeye çalışmış, pek çok kez peygamberine her şeyin Allah'ın katında olduğunu ve kendisinin de O'nun kulu ve resûlü olduğunu bildirmiştir. Her şey gibi mûcizeler de Allah'ın irâde ve kudreti kapsamındadır. Hz. Muhammed, kendiliğinden hiç bir şey ortaya koyamaz. Nitekim Allah ona, "Senin elinde yapacağın hiçbir şey yok." (Âl-i İmrân 3/128) buyurmuş, birçok âyette de aynı durumu çeşitli şekillerde ifade etmiştir. İnsanların hidâyet bulmasına yönelik gayret ve hırsından dolayı Hz. Muhammed, kendisinden istenilen mûcizelerin indirilmesini temennî ediyordu. Ancak Allah, peygamberine, "Onlar bir türlü inanmıyorlar diye neredeyse kendini helâk edeceksin! Şayet biz dileseydik onlara gökten öyle müthiş bir mûcize indirirdik ki, o zaman hepsi ona boyun eğmek zorunda kalıp iman ederlerdi" (eş-Şuarâ 26/2-3) âyeti ve benzeri âyetlerdeki hitâplarıyla kendisinin izni olmadan herhangi bir mûcize gösterilemeyeceği hususunu vurgulamaktadır. Bu durum, sadece Hz. Peygamber için değil, tüm peygamberler için geçerlidir. Tabiî mûcize gösterilmesinin Allah'ın meşietinde olmasından; Hz. Muhammed'in Kur'ân dışında başka bir mûcizesi olmadığı ve (Reşid Rıza'nın düşündüğü üzere) kevnî mûcizelerin insanları ikna hususunda bir fayda sağlamadığı gibi bir anlam asla çıkarılamaz.[87]

İkinci olarak, Hz. Muhammed'e inen Kur'ân, onun en büyük mûcizesi, belki de tüm peygamber mûcizeleri içerisindeki en büyük ve en değerli mûcizedir. Zira diğer kevnî mûcizeler, nübüvvet davasında bir işaret ve elinde zuhur eden peygamberin tasdiki için sadece bir vasıta iken, Kur'ân mûcizesi tüm akıl sahipleri için hem bir vasıta hem de gâye konumundadır. Diğer mûcizeler aracılığıyla kalpler, o

86 Mustafa Sabri, Şâir değil de gerçekten peygamberse, öncekiler gibi o da bize mûcize göstermeli" meâlindeki (el-Enbiyâ 21/5) âyet ile Ra'd sûresindeki âyetin (13/27) aynı muhtevâda olduğunu belirtir, bk. *Mevkıfu'l-akl*, IV, 178-179.

87 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 180-181. Mustafa Sabri, Reşid Rıza'nın bazı ifadelerinden hareketle, onun mûcizelerin insanları tam anlamıyla iknâ edemediği kanaatine sahip olduğunu söyler. Mustafa Sabri'nin eleştirisine konu olan Reşid Rıza'ya ait ifadeler için bk. *el-Vahyu'l-Muhammedî*, s. 114.

peygamberlere indirilmiş kitaplara çekilirken, mûcize olan Kur'ân'ın bizzât kendisi, kalpleri kendi özüne, yani Kur'ân'ın kendisine ve içindekilerin hatta kendinden önce inmiş kitapların hak oluşuna yönlendirmektedir. Bu da işin başka bir hikmetidir. Burada mûcize isteyen müşriklerin kınanmasından, Hz. Muhammed'in Kur'ân dışında başka bir mûcizesi olmadığı anlamı çıkarılamayacağı hususu yeniden hatırlanmalıdır. Mustafa Sabri'ye göre, müşriklerin mûcize taleplerini içeren âyetlerde, onlara verilen cevapların içeriğinde yer alan "Onlara yetmedi mi..." (el-Ankebût 29/51) ve "Kendilerine gelmedi mi..." (Tâhâ 20/133) ifadelerinde kullanılan "vav" ve "ev" edatları, Hz. Muhammed'in Kur'ân dışında bir kısım başka mûcizelerinin olduğuna delalet etmektedir. Bu âyetlerin muhtevasından, "Onlara mûcizeler yetmedi mi, yetmediyse biz sana okunacak bir kitap indirdik" mânası anlaşılmaktadır.

Üçüncü olarak, peygamberlerden mûcize isteyenler, genelde inatçı ve dikbaşlı kimseler olup onlar sadece mûcize isterler, bu mûcize geldiğinde ise, onunla yetinmeyip başka mûcizeler talep ederler. İşte bu yüzden Allah, kendi peygamberi aynı şeyi istese bile onların bu mûcize taleplerine cevap vermez ve kendilerini belki de imana sevkedecek bir mûcizeyi onlara indirmez. Bazen de bu talepte bulunanlar, nübüvvet iddia eden kişinin kendilerini ebedî bir saadet kaynağına değil de, fâni dünya zevklerine ulaştırıp ulaştıramayacağını sınamak isterler. Bu isteklerine bazen Hz. Peygamberi istihfaf, kendi nefislerini yüceltme duygusu da eşlik eder. Mustafa Sabri, yukarıda nakletmeye çalıştığımız bu gerekçelerini çeşitli âyetlerle delillendirir. Örneğin ona göre müşriklerin, "Allah'ı ve melekleri karşımıza (şâhit olarak) çıkarmalısın" (el-İsrâ 17/92) şeklindeki istekleri, onların hak ve gerçeği değil, dünyayı talep ettiklerinin bir işaretidir. Bu taleplerine karşılık onlar ayıplanmış ve isteklerine icâbet edilmemiş, ayrıca Hz. Muhammed'in bir ilâh değil, Rabbinin irâdesi altında iş yapan bir resûl ve beşer olduğu hususu vurgulanmıştır. Buradan, yine diğer iki maddede olduğu gibi "Hz. Muhammed'in hiçbir kevnî mûcize getirmediği-getirmeyeceği" gibi bir mâna çıkarmak doğru olmaz.[88]

Dördüncü olarak, Allah'ın sünneti; kendilerine peygamber gönderilen kavmin ona isyân ya da eziyet etmesi veya kendisi ya da getirdikleriyle alay edip bunlarda ısrar etmesi ve büyüklenmeleri halinde

88 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 182-183.

üzerlerine azap inmesi yolunda tecellî eder. Nitekim, "Ne zaman ki peygamberler ümitsizliğe düşerek, kendilerinin yalanlandığı hissine kapıldılar, işte o zaman yardımımız geldi de, dilediklerimizi kurtardık. Bizim azabımız da günahkâr topluluklardan asla geri çevrilmez" (Yûsuf 12/110) ve "(Hûd) dedi ki: 'Üzerinize Rabbinizden bir azap ve bir hısım inmiştir. Haklarında Allah'ın hiçbir delil indirmediği, sadece sizin ve atalarınızın taktığı kuru isimler hususunda benimle tartışıyor musunuz? Bekleyin öyleyse, ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim'" (el-A'râf 7/71) meâlindeki âyetler bu duruma işaret etmektedir. İşte bu yüzdendir ki peygamberlere, hele de çokça merhametli olan peygamberlere bu tarz mûcize verilmesi hususunda iş geciktirilir. Kur'ân'da pek çok ve çeşitli âyetlerle, böyle bir mûcizeden sonra azabın inmesine yönelik sünnetullaha işaretler bulunmaktadır.

Mustafa Sabri'ye göre dört madde halinde buraya kadar açıklanan hususlar şunu açıkça ortaya koymaktadır: Hz. Muhammed'den istenilen mûcize taleplerine icabet edilmemesi, ne müşteşriklerin vehmettiği gibi onun peygamber olmamasından, ne de bu müşteşrikleri kör bir şekilde taklid eden müslümanların zannettiği gibi, kevnî mûcize talebine icabet edilmemesinden kaynaklanır. Bu taleplere karşılık verilmemesi, yukarıda sayılan maddelerdeki hususlarla alakâlı bulunmaktadır.[89] Öte yandan Mustafa Sabri müşriklerin Hz. Muhammed'den talep ettikleri mucizeye karşılık ona böyle bir harika verilmediği iddiasını muhaddislerin tavrından hareketle de nefyetmeyi unutmaz. Ona göre Kur'ân'a âşinâlığı çok yüksek seviyede bulunan hadis râvîleri ve Buhârî ile Müslim gibi hadis toplayıcısı zevâtın; Kur'ân ile içinde Hz. Peygamber'e âit mûcize rivâyetlerinin yer aldığı hadis kitapları arasındaki tezâdı görmeyip de, söz konusu iki kaynağa onlar kadar âşinâlığı olmayan müşteşriklerin ve onları izleyen kimi Müslüman yazar ve âlimlerin bu tezâdı görmesi, oldukça tuhaftır.[90]

Mustafa Sabri, meseleyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra Hz. Muhammed'in kevnî mûcizeleri bulunduğuna yönelik çeşitli deliller sıralamaya başlar. O, bu konuda zikrettiği âyetlerin bir kısmının

89 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 184-185.

90 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 120-121. Hz. Peygamber'in kevnî mûcizesi bulunmadığını savunanların müşriklerin mûcize taleplerine karşılık verilmediği şeklindeki istidlâlleri için bk. Hüseyin Heykel, *Hayâtu Muhammed*, s. 62.

muayyen bir hâdiseye delâlet edemeyecek kadar mücmel olsa da delil olarak kullanılmaya müsait olduklarını belirtir.[91]

Mustafa Sabri'ye göre mûcizeler konusundaki bu açıklamalar, Kur'ân'da Hz. Muhammed'in kevnî mûcizeleri olduğuna yönelik birçok delalet bulunduğunu göstermektedir. Bu da söz konusu mûcizeleri nefy iddiasında bulunan Heykel Paşa'nın bu konuda Kur'ân'ı iyice araştırmamış, müsteşriklere tâbi olmuş ve onların delillerine aldanmış olduğunu gösterir. Heykel Paşa, Kur'ân'ı araştırmadığı gibi, buradan delil olarak alıp kullandığı hususlara da yeterince dikkat etmemiş ve bunların bazılarının kendi iddiasını ispat bir tarafa, onu nakzettiğinin farkına bile varamamıştır.[92]

Heykel Paşa'nın mûcizeler konusundaki yaklaşımına başka açılardan da eleştiriler yöneltmeye devam eden Mustafa Sabri'ye göre Heykel Paşa, diğer mûcizeler gibi Kur'ân mûcizesinin de bir hârikulâdeliğe dayandığını tam olarak anlamamaktadır. Bizatihi nübüvvetin kendisi de bir mûcizedir. Burada Heykel Paşa, Hz. Muhammed'in hayatından Kur'ân dışındaki mûcizeleri çıkartmaya çalışırken, nübüvvetin ve Kur'ân'ın mûcizeliği meselesinde farkına varmadığı bir çelişkiye düşmektedir. Hz. Muhammed'in kevnî mûcizelerden soyutlanmış olan hayatının bilinmesiyle, ona imanın gerçekleşeceğini zanneden Heykel Paşa, aslında tam bir yanılgı içerisindedir. Zira böyle olsaydı, imana en yakın olanların onun hayatını en geniş şekilde bilen müsteşrikler olması gerekirdi. Ancak durum bilindiği gibi hiç de öyle değildir.[93] Mustafa Sabri'nin burada Heykel Paşa üzerinden dile getirdiği aklî mûcizelere, kevnî mûcizelerin üzerinde bir değer atfetme eğilimi sadece Heykel Paşa'ya mahsus değildir. Bu eğilim, yakın dönem kelâm âlimlerinin neredeyse ittifak ettikleri bir husustur.[94]

Bütün bu eleştirilerine rağmen Mustafa Sabri, Heykel Paşa ile kendisini çokça tenkit ettiği Ferîd Vecdî arasında yaptığı bir mukayesede şu sonucu paylaşmaktan da geri durmaz: Mûcizeleri inkar hususunda

91 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 187-190. Mustafa Sabri'nin zikrettiği âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/13, 123-125, el-Mâide 5/11, el-En'âm 6/40, 109-110, 124, el-Enfâl 8/7, 9, 12, 17, 44, et-Tevbe 9/25-26, 64, en-Nahl 16/41, el-İsrâ 17/ 176, Tâ-hâ 20/133, en-Nûr 24/55, el-Kasas 28/85, Ankebût 29/50, er-Rûm 30/1-6, el-Ahzâb 33/9, 22, Yâsîn 36/46, es-Saffât 37/14-15, el-Ahkâf 46/29, el-Fetih 48/16, 27 ve el-Kamer 54/1, 2, 44-45.

92 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 186.

93 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 104-106.

94 M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 122.

Ferîd Vecdî ile Heykel Paşa her ne kadar aynı çizgide iseler de, ikincisi diğer peygamberlerin nübüvvetini ikrar etmektedir. Ferîd Vecdî ise bu konuda sinsi emeller peşinde koşmakta, "nübüvvet" kelimesi üzerinde anlam kaymaları oluşturup bu kelimeyi önce hakiki mânasından çıkarmakta, sonra da nübüvvet için kendisinin ürettiği mânaya inanmak sûretiyle Heykel Paşa kadar net bir biçimde nübüvveti ikrar edememektedir.[95]

Mustafa Sabri'nin, mûcizeler konusunda görüşlerini eleştirdiği kişilerden biri de Reşid Rıza'dır.[96] Mustafa Sabri'ye göre Reşid Rıza, Allah'ın kevnî mûcizeleri âdeta boşa yarattığı gibi bir vehim uyandırmış ve mûcizelerin bir sihrin sihirbaza kazandırdığı başarı kadar bile o mûcizeyi ızhar eden peygambere bir başarı getirmediği kanaatini taşımıştır. Ayrıca Reşid Rıza'nın bu konudaki sözlerinden sanki -hâşâ- Allah'ın Kur'ân dışındaki hiçbir mûcizesinde isabet etmediği gibi bir anlam da çıkmaktadır. Öte yandan kevnî mûcizeleri sebebiyle geçmiş nebilere inanan kişileri küçümsemesi de Reşid Rıza'nın bu konudaki bir başka hatasıdır. Reşid Rıza, mûcizelere inananları "hurâfeci" etiketiyle yaftalamıştır. Bu yaklaşımıyla o, peygamberlere üstün akıl sahiplerinin değil de sadece bir kısım saf kişilerin iman ettiğini ima etmektedir. Halbuki aklın üstünlük ve zayıflığı, iman terazisinde ölçülür. İman eden en akıllı; inkar eden ise en ahmak ve en câhildir.[97]

Mustafa Sabri'ye göre, mûcizeler, peygamberlerin nübüvvet davalarının doğruluğuna yeterince delâlet etmektedir. "Sihirbazlarca (mûcize) benzeri şeyler, daha süslü bir şekilde ortaya konuluyor" denilerek mûcizelerin kıymeti düşürülemez. Zira iddia edilen benzerliğin, Firavun'un sihirbazlarının Hz. Musa'ya inanmalarını engellemediği de ortadadır. Burada, "sihirbazlar, sihir ile mûcizenin farkını bildiği için inandılar, fakat Firavun bunu bilmediği için inanmadı" gibi bir iddia ileri sürülemez. Bilenlerin bulunduğu yerde bir şeyi bilme-

95 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 119, 1 nr.lı dipnot. Mustafa Sabri'nin, Heykel Paşa hakkında bu olumlu kanaate ulaşmasında Heykel Paşa'nın vahyi Allah'ın peygamberlerine bahşettiği yüce rûhî bir hakikat olarak kabul ettiğini belirten ifadelerinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu ifadeler için bk. Heykel, *a.g.e.*, s. 58.

96 Çağdaş İslâm düşüncesinin önde gelen düşünür ve ıslahatçılarından biri olan Reşid Rıza hakkında daha geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, "Reşid Rıza", *DİA*, XXXV, 14-18.

97 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 125-126. Mustafa Sabri buradaki eleştirilerini Reşid Rıza'nın eserinden aktardığı bazı pasajlar üzerinden dile getirmektedir. Bunun için bk. Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 114-115.

mek özür değildir. Kaldı ki Hz. Musa'ya inananlar sadece sihirbazlar da değildir. Bu yüzden "sihir ile mûcize farkını bilmiyor" diye Firavun mâzûr kabul edilemez. Peygamberlerin kevnî mûcizelerini, kimi zaman sihre benzediği, kimi zaman onu bizzat gören kişilerin imanını temin etmediği iddiasından hareketle eleştirenler; mûcizelerin sınırına tecavüz etmekte ve peygamberlerden, mükelleflerin ihtiyârıyla birleşen zorlayıcı (mülcie) bir mûcize talep etmektedirler. Halbuki böyle bir talepte bulunmak suretiyle onlar gaybı, gözle görülür alan haline getiren, müminin kâfire karşı üstünlüğünü ortadan kaldıran ve herkesi imana zorlayan bir olay istemiş olmaktadırlar. Mûcizelerin onu gösteren peygamberin sıdkına delalet etmesi için, ona şahid olan herkesin buna inanması şart koşulamaz. Nitekim nübüvvet davasındaki peygamberin doğruluğundaki delalete nisbetle, kat be kat daha yüksek bir şekilde Allah'ın varlığına delalet eden bunca aklî burhân bulunmasına rağmen, bu burhânlar sapkın mülhidlerin kalbine tesir etmemektedir. Ancak bu durum, söz konusu delillerin akl-ı selîm sahipleri katındaki değerini asla düşürmemektedir.[98]

Mustafa Sabri'nin anlayışına göre, Kur'ân'ın yüceliğini; aklî mûcizeleri kabul edip kevnî mûcizeleri inkar edenlerden daha fazla, kendileri gibi bu kevnî mûcizeleri tasdik edenler takdir etmektedir. Ancak Kur'ân'ın fazileti ve diğer mûcizelerden üstün bir vechesi bulunması, onun dışındaki mûcizelerin inkar edilmesini ya da bunların sihir, hîle veya daha düşük bir kategoriye indirgenmesini gerektirmez. Oysa -ona göre- Reşid Rıza böyle bir tavır sergilemektedir. Kevnî mûcizelerle dolu olan Kur'ân'ın ifade ettiği mûcizelerle sihirbazların, aldatıcıların yaptıkları arasında fark görmemek, hatta bu mûcizelerin etkisini onlardan daha düşük görmek, âdeta Kur'ân'ın hurâfecilerin hevâsına göre indiğini söylemek anlamına gelir. Kevnî mûcizeleri "sihir" derekesine indiren sözlerin, "Musa, bizim apaçık âyetlerimizle onlara gelince onlar da; 'Bunlar düzmece sihirden başka bir şey değildir' " dediler" (el-Kaşaş 28/36) âyetinde aktarılan inanmayanların sözünden hiçbir farkı yoktur. Yine, "mûcizeler, geçmiş zamana aittir" sözü, Batılıların, "Kur'ân, Allah kelâmı değil, Muhammed kelâmıdır" sözünden çok da farklı değildir. Hz. Musa'nın gösterdiği mûcizeler sihir olmadığı halde, ona inanmayan kişiler bu sözü söylemişlerdir. Nitekim Kur'ân da Hz. Muhammed'in kelâmı değilken Batılılar onun

98 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 127. Mustafa Sabri'nin Reşid Rıza hakkındaki kanaatine kaynak oluşturan ifadeleri için bk. *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 114.

hakkında böyle bir iddiada bulunmaktadırlar. İşte bu iddia, nasıl Kur'ân'ın derecesini hiçbir şekilde düşüremezse, Musa kavminin inkarcılarının söyledikleri de, Reşid Rıza'nın mûcizelerle ilgili söyledikleri de, o mûcizeleri değerinden düşürmez.[99]

Mustafa Sabri bu sonuçları, Reşid Rıza'nın kitabındaki konuyla ilgili cümlelerden elde etmektedir.[100] Mustafa Sabri, Heykel Paşa'nın *Hayâtu Muhammed* adlı eserinde nakledilen Reşid Rıza'ya ait görüşlerden de istifade etmektedir. Heykel Paşa'nın nakline göre Reşid Rıza, *Menâr* dergisinin 3 Mayıs 1935 tarihli sayısında kitabına itiraz edenleri eleştiren bir yazısında "kevnî mûcizelerin katî bir hüccet olmadığını, bunların peşinden sadece hurâfeci zihniyete sahip olanların koştuğunu" dile getiren ve kevnî mûcizeleri değersizleştiren ifadeler kullanmaktadır.[101]

Mustafa Sabri genel anlamda da kimi modernist yazarların mûcizeler konusundaki yaklaşımına tenkitler yöneltir. Bu eleştirilerini güçlü bir zemine oturtmak için önce nübüvvet hâdisesinin bizatihi ihtiva ettiği mûcizelere temas eder. Bu hususta o, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) görüşlerinden destek alarak nübüvvetin kendi içinde üç mûcizeyi barındırdığını ve vahyin üç mertebeyle gerçekleştiğini söyler. Bunlardan birincisi meleğin Allah'tan o vahyi işitirken onun Allah'ın kelâmı olduğuna delalet eden mûcize; ikincisi meleğin resûle ulaştığında gereken mûcize; üçüncüsü de resûlün onu halka ulaştırmasında gereken mûcizedir. Mustafa Sabri'ye göre risâletin oluşumu sırasında üç mertebede gerçekleşen mûcizeleri inkar eden bir kısım modernist ve yenilikçi yazarlar, ilk iki mertebedeki mûcizelerden tamamen habersizdir.[102]

Mustafa Sabri'ye göre, Hz. Muhammed'in hayatını kevnî mûcizelerden soyutlamak ve bu uğurda sünnetin kıymetine şüphe gölgesi düşürmek isteyenler, kevnî mûcizeleri, hadis ve siyer kitaplarındaki rivâyetleri âdeta İslâm'ın ve Hz. Muhammed'in bir ayıbı olarak mütâlaa etmişlerdir. Örneğin Muhammed Abduh, Fîl sûresini bu düşünce ışığında tefsir etmiş, bu konuda Heykel Paşa da ona uymuş-

99 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 128.

100 Reşid Rıza, *a.g.e.*, s. 114-115.

101 Hüseyin Heykel, *Hayâtu Muhammed*, s. 69.

102 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 105, 1 nr.lı dipnot. Mustafa Sabri'nin alıntıda bulunduğu Fahreddîn er-Râzî'nin konuya ilişkin görüşü için bk. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XXVII, 190.

tur. Kur'ân'ın tefsirinde Kur'ân'a muvâfakat (ve arz) şartını bile sağlayamamış olan Heykel Paşa, kalkıp hadisin sıhhati için onun Kur'ân'a arz edilmesini şart koşmuştur. Mûcizelerin ifade edildiği âyetlerin bir kısmını, aklın kabul etmeyeceği şekilde tevil edenler; söz konusu âyetlerin tefsirini yapmaktan çok, o âyetleri açık bir şekilde tağyir etmişlerdir. Bu zevât, Batılı müsteşriklerin yaklaşımları ve rağbetlerine uygun bir İslâm oluşturmuşlardır.[103] Mustafa Sabri, burada Muhammed Abduh'un, Fîl sûresinin tefsirinde ebâbil kuşlarını sivrisinek, attıkları taşları da onların taşıdığı mikroplar olarak değerlendirmesine atıfta bulunmaktadır.[104]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre yeni ilmî anlayışa uygun düşmeyeceği endişesiyle kevnî mûcizeleri reddetme yoluna gidenler bu düşüncelerini mutlaka gözden geçirmelidirler. Yeni ilmî anlayışa uyum sağlamak için mûcizeleri İslâm'dan çıkartmaya, hadis ve siyer kitaplarını bunlardan temizlemeye ve sadece Kur'ân ile iktifâ etmeye çalışanlara, "Kur'ân'da (her biri Hz. Muhammed'in selefleri olan) kendilerine mûcize izafe edilen peygamberler hakkında yer alıp birer ilâhî beyyine ve burhân olarak aktarılan bunca sözün hiçbiri Kur'ân'dan çıkarılamayacağına göre, bunlar nereye saklanacaktır?" diye sormak gerekir. Kur'ân'da Hz. Muhammed'e ve diğer peygamberlere izafe edilen bu mûcizelerin, o peygamberlerden tecridi mümkün değildir. Ortada hiçbir şey olmasa da, en azından bir vahiy, nübüvvet, melek ve kitap indirilme gibi kâinâtın düzenine aykırı bazı hâdiseler bulunmaktadır. Burada da herhalde tıpkı hadislere yapıldığı gibi, Kur'ân'ın da kurban edilmesine çalışılmayacaktır. Bu yeni ilmî anlayış, o peygamberleri gönderen Allah'ın varlığını da kabul etmediğine göre, acaba O'nun varlığından da mı teberrî edilecektir?[105]

103 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 100-101.

104 Abduh'un bu yorumu için bk. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm=Tefsiru cüz'i Amme*, Kahire: Cem'iyyetü'l-Hayriyyeti'l-İslamiyye, 1341. 3. Basım, s. 158. Heykel Paşa da Fil Vak'ası'nda Ebrehe'nin ordusunun çiçek mikrobu ile kırıldığını ifade etmekte ve bir anlamda Abduh'un yolunu takip etmektedir, bk. *Hayâtu Muhammed*, s. 119-120. Heykel Paşa'nın, hadisin sıhhatini tespit etmek için, onun Kur'ân'a arzını şart koşması hususunda bk. *Hayâtu Muhammed*, s. 67-68.

105 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 103-104. Mustafa Sabri, Hz. Muhammed'in pek çok kevnî mûcizesi olduğunu, bu konuda mânevî tevâtür bulunduğunu söylerken, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserine de atıfta bulunmaktadır, bk. *a.g.e.*, IV, 95, 1 nr.lı dipnot. Kadı İyâz'ın söz konusu ifadeleri için bk. *Şifâ-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Mehmet Yaşar Kandemir), I, 540-542.

Mustafa Sabri'ye göre karşımızda Allah'ın varlığı, peygamberlerin varlığı ve o peygamberlerin mûcizeleri şeklinde üç mesele vardır. Birinci mesele, ikinci meselenin hatta tüm meselelerin esâsı olduğu halde, dine yeni ilmî anlayış gözlüğüyle bakanlar bu meseleyi ilmî sûrette ispat etme cesaretinde olmadıklarından onu sükût ile geçiştirmekte, üçüncü meseleyi ise kâinât düzenine ve yeni ilmî anlayışa aykırı gördükleri için ne ispata yanaşmakta ne de buna tenezzül etmektedirler. Ancak onlar, hisse ve tecrübeye dayanmadığı için inkar edilen peygamber mûcizelerindeki gerekçenin -bu gerekçe her ne ise- Allah için de söz konusu olduğunu unutmamalıdırlar.[106] Yine nübüvveti kabul edip de onu yeni ilmî anlayışla uzlaştırmak için mûcizelerden tecrid eden ve hakiki vechesinden çıkaranlar da, zâten nübüvvetin kendisinin kâinât düzenine aykırı bir hâdise olduğunu iyi bilmelidirler. Zira nübüvvet, akıl sahibinin akıl, keşf sahibinin keşfiyle ulaştığı ittisâle benzemeyen bir tarzda, onların çok daha üstünde gayb âlemiyle gerçekleşen açık bir ittisâldir. Yeni ilmî anlayış, gayb âlemini kabul etmediği için bazı modernistlerin peygamberleri mûcizelerden tecrid etme şeklindeki çabaları da aslında beyhûde bir gayretten ibarettir. Mustafa Sabri'ye göre, nübüvveti mûcizelerden tecrid ederek değerlendiren bazı modernist müslüman yazarların zihin ve kalplerinde, Batılı aydınların dile getirdiği Allah'a inanan, ancak nübüvveti inkar eden (deist karakterli) bazı düşünce ve yaklaşımlar filizlenmiştir. Ancak onlar, kalplerinde taşıdıkları bu düşünceleri kendileri gibi düşünen zevât dışında, hiç kimseye açıkça söyleme cesaretini gösterememişlerdir.[107]

Mustafa Sabri'ye göre, mûcizeleri reddeden müsteşrikleri memnun edip onların onayını kazanmak için Hz. Muhammed'in kevnî mûcizelerini inkar ederek onun yegâne mûcizesinin Kur'ân olduğunu söyleyenler, müsteşriklerin Kur'ân'a olan hayranlıkları ne kadar artırılırsa artırılsın, bunun onların Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat eden bir mûcize olarak Kur'ân'ı görmelerini asla sağlamayacağını iyi bilmelidirler. Bu gayretler sonunda Kur'ân belki onların katında insanoğlunun ortaya koyduğu en değerli kitap hükmünü alabilirse de; yine de onlar, "bu kitap, peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'e onun nübüvvetini kanıtlayan bir mûcize olarak indirilmiştir, ayrıca bu kâinât düzenini aşan hârikulâde bir olaydır" şeklinde bir itirafta asla bulunmayacaklardır.

106 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 107.
107 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 107-108.

Mustafa Sabri'ye göre, müslümanların arasında Heykel Paşa gibi sadece sağlam rivâyet zincirine dayanmadığı için değil, kâinâtın düzenine, ilme ve aklın gereğine de aykırı düştüğü için kevnî mûcizeleri inkar eden kimseler bulundukça, müsteşrikler arasından da Kur'ân'ı bir mûcize, yani onu Hz. Muhammed'in kelâmı değil de, Allah'ın kelâmı olarak kabul edecek kimse çıkmayacaktır. Ona göre yeni ilmî anlayışın vahiy ve nübüvvet konusundaki yaklaşımına isyân eden Heykel Paşa, nübüvvetten asla ayrı düşünülemeyecek olan mûcize konusunda da aynı tavrı göstermelidir. Ancak o, bu konuda ilmi, mûcizeleri, hadis kitaplarını ve İslâm'ın pek çok düstûrunu feda etmektedir. Heykel Paşa, kevnî mûcizeler üzerinden İslâm'a dil uzatılmasını engellemek amacıyla benimsediği bu yöntemle müsteşriklerin bu konudaki düşüncelerini değiştirmeyi başarsa bile, mülhid maddiyyûnun veya mülhid mutaassıb Hıristiyanların, kevnî mûcizeleri inkar edip sadece Kur'ân'ın mûcizeliğine inanmasını sağlayamayacaktır. Eğer onun karşısındaki bu zevâtın inanan Hıristiyanlardan oluştuğu kabul edilirse, Hz. İsa'nın kevnî mûcizelerine inanan bu insanların, kalkıp da Hz. Muhammed'in kevnî mûcizelerine bir itirazda bulunmayacakları[108] çok açık bir gerçek olduğuna göre Heykel Paşa'nın kevnî mûcizeleri feda etmesi boşunadır.

Mustafa Sabri'ye göre, Kur'ân'ın en üstün ve en uygun delil olması, onun kendisinden önceki peygamberlerin irşad ettiği yollarla akılları olgunlaştıran ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini teyid eden bir mûcize olmasından kaynaklanmaktadır. Bu mânada Kur'ân aklî bir delil ise de, bu durum onun kâinât düzenini aşan kevnî bir mûcize olmasına mâni değildir. Kur'ân, hem aklî hem de kevnî bir mûcizedir. Ne var ki Kur'ân'ın aklî bir mûcize olması, kendilerine en akıllı millet gözüyle bakılan Batılıların kalplerine herhangi bir şekilde etki etmemekte ve onların inkar hastalığına bir şifâ olmamaktadir. Şarka kevnî mûcizelerden uzaklaşmayı Batılı düşünce anlayışları bulaştırdığı halde, Batılılar hâlâ, kevnî mûcizeleri olan peygamberlere bağlı bulunmaktadır. Durum böyleyken müslümanların sırf Batılıların sempatisini kazanabilmek için kendi peygamberlerini kevnî mûcizelerden soyutlamaya çalışmaları açık bir gaflettir.[109]

108 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 107-108. Heykel Paşa'nın nübüvvet ve vahiy konusunda müsteşriklerin algısına yönelik itirazları için bk. *Hayâtu Muhammed*, s. 57-61..

109 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 108.

Mustafa Sabri mûcizeler arasında ayrım yapıp birini diğerlerinin çok önüne geçiren anlayışlara da tepki gösterir. Ona göre, Kur'ân nasıl Allah Teâlâ'nın sözü olarak Hz. Muhammed'in bir mûcizesi ise, İslâm peygamberinin de dahil olduğu tüm peygamberlerin kevnî mûcizeleri de Allah'ın fiilî mûcizeleridir. Allah'ın sözünü O'nun fiiline üstün tutmak doğru değildir. Mûcizelerin bir kısmını övüp, diğerlerini daha alt konuma indirmek ve bu yolla onların arasında bir tefâdul (fazilet sıralaması) gözetmek akıllı insana yakışmaz. Bunların tümü zamanına en uygun şekilde gerçekleşmiştir. Örneğin Hz. Musa'nın âsâ mûcizesi, sihrin revaçta olduğu zamanda gerçekleşmiş ve onu iptal etmişken; Hz. İsa'nın ölüyü diriltme ve körü iyileştirme mûcizesi, tıbbın oldukça muteber olduğu bir zamanda vukû bulmuş, Hz. Muhammed'in mûcizesi ise belâğat çağında zuhûr etmiştir. Hepsi de, Allah'ın söz ve fiillerinin, beşerin söz ve fiillerine üstün olduğunu ortaya koymuştur. Burada Kur'ân mûcizesinin diğer mûcizelere karşı bir üstünlüğü varsa da, i'câz hususunda o da diğerlerinden farksızdır. Burada belki sadece, diğer mûcizeler vahiyden ayrı iken, Kur'ân'ın vahiyle birlikte ortaya konulmuş bir mûcize olduğunu söylemek mümkündür.[110]

Mustafa Sabri'ye göre Hz. Muhammed'in Kur'ân dışındaki mûcizelerini inkar edenler; önce hadis ve siyer kitaplarını, sonra da önceki peygamberlerin mûcizelerini belki de nübüvvetlerini itibarsızlaştırmak sûretiyle Kur'ân'a üstünlük vereceklerini düşünmüşler, ancak sergiledikleri bu tavırla Kur'an'ı itibardan düşürmüşlerdir. Öte yandan Kur'ân'ın, bünyesindeki bir sûrenin mislinin getirilmesi hususunda Araplara meydan okuma (tehaddî) konumunu savunanların, diğer taraftan da hadis ve siyer kitaplarının güvenilirliğini ortadan kaldırmaya çalışmaları ve bu kitapların doğruyu ortaya koymak için değil, İslâm'ı kayırmak için yazıldıklarını düşünmeleri açık bir tezâd oluşturmaktadır. Burada Kur'ân'ın mûcizeliğini de inkar eden bir İslâm düşmanı kalkıp, "Peygamber zamanında bir edîb çıkarak bu tarz bir meydan okumaya girişti, ondan (rivayetleri güvenilir olmayan) hadis ve siyer kitapları da bahsetmedi ve bu dönemde ne Batı ne de Doğu'da bu kitaplar dışında tarih kaynağı (kitabı) da yoktu" dese; bugün "Kur'ân'ın meydan okuyan mûcize bir kitap olduğu" hususu nasıl ispat edilecektir?[111]

110 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 128-129.
111 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 130-131.

Mustafa Sabri bu mesele bağlamında özellikle Tevfîk et-Tavîl'in (ö. 1991)[112] "tek başına Kur'ân, Hz. Muhammed'in nübüvvetine katî bir hüccettir, bunun dışındakiler ise hüccet değil, bir şüpheden ibârettir" şeklindeki görüşlerini; ayrıca Kur'ân dışındaki mûcizeleri tevil edip onların tümünü şüpheli bir konuma sokan diğer düşünceleri de tenkit eder. Mustafa Sabri'ye göre şayet Kur'ân, Hz. Muhammed'in nübüvveti hususunda katî bir hüccet ise, bu durum; Kur'ân dışındaki diğer peygamber mûcizelerinin de Kur'ân'da geçmesi itibarıyla o mûcizelerin de yine hüccet olmasını gerektirir. Zira Kur'ân âyetleri bunlara şehâdet etmektedir. Kur'ân'ı hüccet kabul edip, diğer peygamber mûcizelerini şüpheli görmek, açık bir çelişkidir. Söz konusu yaklaşımın sahipleri: "Kur'ân'ın bir kısmına inanılmakta, diğer kısmına inanılmamakta mıdır? Yoksa Kur'ân, onların nübüvvetlerine şehâdet ediyorsa da, kendisi hüccet değil, şüpheden ibaret olan mûcizelere şehâdete ihtiyaç yoktur mu denilmek istenmektedir?" gibi sorulara muhatap olmak durumunda kalırlar. Olaylara bu pencereden bakılırsa, Kur'ân'ın nüzûlünden önce gelen peygamberlerin nübüvveti ve ona inanan müminlerin imanının hep şüphe üzere kalması gerekir. Görüldüğü üzere mûcizelerin inkarı, işi bu tür tehlikeli noktalara kadar götürür.[113]

Düşünürümüze göre, "mûcizelerin ilme ve kâinât düzenine aykırı olduğu" şeklinde dile getirilen görüş, bunların gerçekleşmediği, hatta gerçekleşmesinin mümkün olmadığı anlamını da beraberinde getirir. Bu anlayış ise, "geçmiş peygamberlerden böyle mûcizeler zuhûr etmediği gibi, Kur'ân'da buna dair geçen kıssalar da doğruyu yansıtmamaktadır" gibi bir sonuç doğurur. Kur'ân'da Hz. Muhammed'e ait kevnî bir mûcizeden bahsedilmediği iddiası zâten doğru da değildir. Orada İsrâ Olayı'ndan, müminlerin Bedir Savaşı'nda üç bin melekle desteklenmesinden ve ayın yarılmasından (şakku'l-kamer) bahsedildiğine göre, açıkça Hz. Muhammed'in de kevnî mûcizelerinin bulunduğunu söylemek mümkündür.[114]

Mustafa Sabri'ye göre, Kur'ân'ın en değerli mûcize olduğu hususunda elbette hiç bir şüphe yoktur. Ancak Hz. Muhammed'in buna

112 Yakın dönem Mısırlı bilim ve fikir adamı olan bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Saîd Murâd, "Tevfîk et-Tavîl", *DİA*, XLI, 16-18.

113 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 50. Mustafa Sabri'nin ifadesine göre, Tevfîk et-Tavîl'in bu cümlesi onun *et-Tenebbü' bi'l-gayb inde müfekkiri'l-İslâm* (Kahire 1945) adlı eserinin 27. sayfasındaki dipnotta geçmektedir, bk. *a.g.e.*, I, 47.

114 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 165.

ilaveten başka mûcizeleri de bulunuyor, hadis ve sîret kitapları da bu konuda yalan yazmıyor ise, o zaman ortadaki yalan; bu hadis ve siyer kitabı yazarlarının, Kur'ân'da Hz. Muhammed'den önceki peygamberler hakkında zikredilen mûcizeleri okuduğu ve onların bu mûcizeleri taklîden Hz. Muhammed adına birtakım mûcizeler türettiği iddiasıdır. Böylesi bir iddia ise, Allah ve resûlüne yapılan büyük bir iftiradır.[115]

Mustafa Sabri, mûcizeleri inkar eden kişilerin, hadisleri kendilerine engel gördükleri için onları ta'nettiklerini düşünmektedir. Ona göre bu yaklaşımın yanlışlığını ortaya koymak için hadislerin sıhhat ve derecesi hakkında bilgi vermek gerekir. Mustafa Sabri'nin bu hususlaki izahları ağırlıklı olarak kitabımızın birinci bölümündeki "Hadis İlmine Bakışı" başlığımız altında geçtiği için, bu konulara tekrar değinmeyeceğiz. Ancak onun hadisin önemi hakkında daha önce ifade etmediği bazı hususlara kısaca değinmek açısından şunları söyleyebiliriz: Mustafa Sabri'ye göre son peygamber olmasının gereği olarak Hz. Muhammed, tüm fazilet ve ahlâkî erdemleri üzerinde taşımakta ve kendisinden sonra bir başka peygamber gelmeyeceği için de bunların mahfûz olması gerekmektedir. Bu durum, onun tüm üstünlük sebeplerini üzerinde taşımak sûretiyle, kendisinin selefi olan peygamberlerden üstün olmasını ve fiil ve sözlerinin, kendilerine gönderilmiş olduğu ümmetin tümüne yani risâleti başlangıcından kıyâmet kopuncaya kadarki zaman diliminde yaşamış ve yaşayacak olan tüm insanlara intikal etmesini zorunlu kılar. Yine diğer peygamberlerin sîret ve sünnetinin, kendilerine gönderilen kitaplarda geçtiği kadar Hz. Muhammed sîretinin Kur'ân'da geçmemesi de, onun sünnetinin müstakil bir şekilde muhafazasını gerekli kılan hususlar arasındadır. Nitekim Allah'ın fazlıyla da böyle olmuş ve İslâm dini Kur'ân'ını (kutsal kitabını) ve Resûlünün sünnetini muhafaza hususunda, haklı olarak diğer dinler karşısında övünecek bir pâyeye sahip olmuştur.[116]

Mustafa Sabri kevnî mûcizelerle ilgili olumsuz genel yaklaşımları eleştirdiği gibi, bunu bazı hususi mûcizeler hakkında öne sürülen kimi görüşleri tenkit sadedinde de uygulamaya sokar. Onun bu şekilde üzerinde durduğu özel mucizelerden biri de "inşikâku'l-kamer" mûcizesidir.

115 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 74, 4 nr.lı dipnot.
116 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 57.

Mustafa Sabri'ye göre, "Kıyâmet yaklaştı ve ay ikiye ayrıldı. Ne var ki kâfirler bir mûcizeyi görseler bile yine kabul etmez ve 'Bu, gelip geçici bir sihirden, bir göz aldanmasından ibârettir' derler" (el-Kamer 54/1-2) meâlindeki âyet, ayın yarılması mûcizesine delâlet etmektedir. Burada, "işbu mûcize kıyâmetin kopacağı sırada gerçekleşecektir" şeklinde yapılan tevil, mâzî sîgasının sarâhatine aykırılık oluşturur. Ayrıca "Ay ikiye ayrıldı" ifadesinden sonra gelen "âyet" kelimesi de, yani mûcize kavramı da, âyet-i kerîmeye böyle bir anlam vermeye engel teşkil eder. Mâlum olduğu üzere Kur'ân, mûcizeyi bazen "âyet", bazen "beyyine", bazen de bu iki kavramı birlikte kullanarak karşılar. Burada Kur'ân, "ayın yarılması" olayını mâzî sîgasıyla açıkladığına ve bunu "âyet" şeklinde nitelendirdiğine ve bu olayı gören müşriklerin ağzından, "bu (olay), gelip geçici bir sihirdir" ifadesini aktardığına göre, "Kur'ân'da bu tarz bir beyan vârid olmamıştır" diyerek Hz. Muhammed'e ait bir kevnî mûcize bulunmadığını iddia edenler, yanlış bir yolda olduklarını anlamak durumundadırlar. Burada, "Böyle bir olay duyulara hitap ettiğinden onun o asırda o bölgede yaşayanlarca görülmesi gerekirdi, ayrıca şayet bu olay gerçekleşmiş olsaydı tarih zâten bunu kaydederdi" şeklinde bir itiraza kalkışılırsa, o zaman bu itiraz sahiplerinin söz konusu haberi teyid edecek başka bir kaynak aramaları gerekecek, bu da "Kur'ân'ın vermiş olduğu habere güvensizlik" olarak değerlendirilebilecektir. Bu durumda onların, "Kur'ân'da böyle bir kevnî mûcize olsa, biz de inanırız" şeklinde verecekleri cevap, kendileri için mantıkî bir çelişki (hulf) oluşturacaktır. Öte yandan Hz. Muhammed'in zamanında ay yarılmamış ve Mekke'deki müşrikler bunu müşâhede etmemiş olsalardı, bu âyetle ilgili olarak onların Hz. Muhammed'i yalanlayacakları hususu da iyi bilinmelidir. Böyle bir yalanlama ise "ayın yarılması" mûcizesini bile bastıracak kadar mühim bir hâdise olur, dilden dile ve kalemden kaleme aktarılırdı. Diğer yandan bu olayın, o sırada ayın gözlemlenmesindeki bir ihmal, onu kapatan bir bulut, sis vb. veya onun sebebi bilinmeyen farklı bir atmosfer olayı olarak algılanması nedeniyle Mekke dışında yaşayanlarca tam olarak idrak edilememesi de mümkündür. Bu yüzden bu olayın hakkında bir kayıt düşülmemiş olması ihtimal dahilindedir.[117]

Mustafa Sabri'ye göre bu âyet veya olay hakkında, "ay gerçekte yarılmadı, lâkin Mekkelilere o şekilde gösterildi" şeklinde bir yorum yap-

117 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 165-166.

mak ise, hatayı da aşan oldukça büyük bir yanlıştır. Zira bu yorumun müşriklerin yaptığı, "Ne var ki o kâfirler bir mûcizeyi görseler bile yine kabul etmez ve 'Bu, gelip geçici bir sihirden, bir göz aldanmasından ibarettir' derler" (el-Kamer 54/2) yorumdan farkı yoktur. Kur'ân "ay yarıldı" derken, bazılarının "yarılmadı, müşriklere o şekilde tahayyül ettirildi" demesine karşı söylenecek söz ise "müşrikler bu olayı sihre; söz konusu görüşü savunan zevât ise hayale yormuştur" şeklindedir.

Mustafa Sabri bu âyete "kıyâmet yaklaştı ve hak zâhir oldu" şeklinde yorum yapan, buna da hadisten ve dilin kullanım şeklinden delil getiren Reşid Rıza'nın yanlış yolda olduğunu düşünür. Mustafa Sabri'ye göre böyle bir yorum, Kur'ân'ın bu âyetini mânasından tamamen uzaklaştıran bir yorumdur. Ona göre Reşid Rıza, bu konuda tevâtür derecesine varan hadisleri makbûl addetmemiş, "inşikâku'l-kamer" ifadesinden ayın yarılmasının değil, başka bir mânanın maksûd olduğunu söylemiş, böylece ilgili Kur'ân âyetinin ve hadislerinin anlamlarıyla oynamıştır.[118]

Mustafa Sabri, bu konu hakkında tevâtür derecesine ulaşan hadisler olduğunu söylerken, Zeynüddîn el-Irâkî'nin (ö. 806/1404) *el-Elfiyyetü's-siyer* adlı siyer ve şemâil-i şerîfeyle ilgili konuları işleyen bin beyitlik eserini şerheden Muhammed Abdurraûf el-Münâvî'nin (ö. 1031/1622) *el-Ucâletü's-seniyye alâ Elfiyyeti's-sîreti'n-nebeviyye*'sine atıfta bulunmakta ve onun "inşikâku'l-kamer" hakkındaki hadislerin tevâtüre ulaştığını belirten sözlerini nakletmektedir.[119] Öte yandan "ayın gerçekte yarılmayıp, müşriklere o şekilde gösterildiği" şeklindeki görüşün, Gazzâlî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Şah Veliyyullah Dihlevî gibi zevât tarafından da savunulduğu ifade edilmektedir.[120]

Mustafa Sabri'ye göre, kevnî mûcizeleri inkar edenlerin genel tavrı şu şekilde özetlenebilir: Onlar, önce hadislere güvenmeyip Kur'ân'dan delil isterler; bu istekleri karşılandığında ise, Kur'ânî de-

118 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 166-169. Reşid Rıza'nın ilgili âyete "Kıyâmet yaklaştı ve hak zâhir oldu" şeklinde verdiği mâna ve buna dair getirdiği lugavî deliller hakkında bk. *el-Müntekâ min revâii fetâva'l-menâr*, I, 266-267. Reşid Rıza'nın söz konusu mûcizeyle ilgili hadislerin tevâtür derecesine ulaştığı düşüncesini "boş bir iddia" olarak değerlendiren görüşü için bk. *a.g.e.*, I, 245. Reşid Rıza'nın bu konu hakkındaki genel görüşü için ise bk. *a.g.e.*, I, 243-270.

119 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 168. Münâvî'nin ayın yarılması mûcizesi hakkında icmâ olduğunu belirten sözleri için bk. el-Münâvî, *el-Fütûhâtü's-sübhâniyye fi şerhi nazmi's-sîreti'n-Nebeviyye*, I, 349-354.

120 İlyas Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", *DİA*, XXII, 344

lillerin mânasıyla oynayarak anlam tahrifi yaparlar. Öte yandan onlar, hadisin kabulü için onun Kur'ân'a arzını şart koşarlarken, bununla yetinmeyip Kur'ân'ı da "kevnî mûcizelerin olmaması" şeklindeki kendi hevâlarına arz ederler! Onların bir olayı kabul etmedeki temel ölçüleri, onun Kur'ân'a değil, kendi akîdelerine muvâfık olmasıdır. Bu yüzden "ayın yarılması" mûcizesinin isbâtı hususunda onlar, "ay yarıldı" âyetini (el-Kamer 54/1) yeterince sarîh görmezler. Bu âyetin ifade ettiği zahirî mânaya hamledilmesinin önünde aklî bir engel bulunduğunu düşünürler. Onlara göre bu engel de, şakku'l-kamer hâdisesinin kâinâtın düzenine aykırı olmasıdır. Onlar bu görüşlerini müsteşriklerden almışlar, ancak o müsteşriklerin Hz. Muhammed'i bir nebî olarak kabul etmediklerini, dolayısıyla onun bir mûcizesini asla kabul etmeyeceklerini anlayamamışlardır. Mûcizelere inanmayanlar, bunlara ilişkin âyetleri farklı biçimde yorumlarken, konuyla ilgili hadisleri de, râvileri ne kadar çok olursa olsun, şüpheli hale sokmaya çalışırlar. Onlara göre bu konuda ulemânın hadisin hakîkaten sabit olduğu yönündeki kanaati ve âyetlerin zâhiri anlamının dikkate alınması gerektiği bir mâna ifade etmez. Mûcizeler ve diğer gaybiyyâtı inkar etmeye götüren bu tip yaklaşımların altında, bu gibilerin kalplerine yerleşmiş olan (çağdaş ilme muvâfık) akîdeler yatmaktadır[121]

Mustafa Sabri'nin üzerinde özel olarak durduğu mûcizelerden biri de isrâ hadisesi olmuştur. Bu doğrultuda isrâ hâdisesinin Hz. Muhammed'in bir mûcizesi olamayacağını iddia eden Heykel Paşa gibi zevâtı eleştirmiş ve bu hâdisenin bedenen gerçekleşmiş bir mûcize olduğu yönünde fikir beyân etmiştir. Mustafa Sabri'ye göre isrâ âyeti, (el-İsrâ 17/1) tereddüde mahal bırakmayacak bir sarâhatte Allah'ın, kulu Hz. Muhammed'i Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya geceleyin yürüttüğünü beyân etmektedir. "Ben falanca yerden falanca yere kadar yürüdüm" diyen kişiye nasıl "cisminle mi rûhunla mı veya uykuda mı uyanıkken mi?" diye sorulamazsa, burada da bu gece yürüşünün gerçekleştirilme şekli hakkında ihtilâf edilemez. Yine âyette geçen "abd" kelimesinin "rûhun mu cesedin mi yoksa ikisinin birden mi karşılığı olduğu?" yönünde bir tartışma yapılamaz. Zira âyetteki "abd" sözcüğünün ruh-beden bütünlüğü içinde Hz. Peygamber'i ifade ettiği açıktır. Bu hususta "Hz. Peygamber, gecenin bir vaktinde aralarında iki aylık mesafe olan bu iki mescid arasında nasıl yürümüştür?" gibi bir soru akla gelebilirse de, bu soru Kur'ân'ın olayı aktarış tarzına mü-

121 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 169-170.

racaat etmek sûretiyle cevaplanır. Kur'ân'da "Hz. Muhammed yürüdü" değil, "yalandan ve aczden münezzeh olan Allah, kulunu yürüttü" denildiği için olayın aslına yönelik her türlü şüphe yok olup gitmektedir. Madem ki bu işin fâili olan Allah, bu olayı bizzât kendisini tesbîh ederek, sebebiyle birlikte söylemektedir, o halde bu olayın önemini azaltacak her türlü tevilden uzak durmak gerekir.[122] Bu önemli açıklama karşısında ona dair söylenen-söylenecek her söz ve yorum hükmünü yitirip gider. İsrâ hâdisesinin bedenen gerçekleşmediğini savunanların delil olarak kullandıkları Hz. Âişe hadisi hakkında ise şunu söylemek mümkündür: Bu olay gerçekleştiği sırada, Hz. Âişe henüz Hz. Peygamber'in eşi değildir ve o sırada 7-8 yaşındadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber onun yanında gecelememiştir. Bu konuda onun (Nebî'yi görmüşçesine) "Rasûlullah'ın bedeni yatağındaydı" gibi bir söz söyleme hakkı yoktur.

Mustafa Sabri'ye göre, isrâ olayının bedenle gerçekleşmediğini savunanların, "Sana gösterdiğimiz rüyâyı sadece insanlar için imtihan sebebi yaptık" (el-İsrâ 17/60) âyetindeki "rüyâ" tabirini, onun isrâ gecesinde gördüğü rüyâ şeklinde yorumlamalarına, Buhârî ve Müslim sahîhlerinde geçen İbn Abbâs'ın sözünden ve Mütenebbî'nin şiirinden hareketle şöyle cevap vermek mümkündür: Bazen uyanıkken gece vakti görülen bir olaya da rüyâ tabiri kullanılabilir. Burada şayet Mütenebbî'nin şiirinin delil olarak kullanılmasına itirâz eden bir kimse çıkarsa, bu kez İbn Abbâs'ın sözü bu konuda istişhâd için yeterli olacaktır.[123]

122 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 191. Mustafa Sabri'nin isrâ olayı hakkında Heykel Paşa'ya eleştiri getirmesine neden olan sözlerin kaynağı için bk. *Hayâtü Muhammed.*, s. 73

123 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 192-193. Mustafa Sabri, Hz. Âişe'den aktarılan söz konusu rivâyeti İbn İshâk'ın *Sîret*ine atıftabulunarakzikretmektedir. Bu rivâyetin devamında Hz. Peygamber'in isrâ hâdisesini rûhen yaşadığı ifade olunmaktadır. Mustafa Sabri, Muâviye'den aktarılan "isrâ olayının sâdık bir rüyâ olduğu" şeklindeki ifadeyi ise, İbn Hişâm'ın söz konu eserinden nakletmektedir, bk. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, II, 50. Öte yandan Mustafa Sabri, İbn Abbâs'ın sözünden bahsederken onun ilgili âyetteki rüyâ hakkında "o rüyânın alelâde bir rüyâ olmayıp, onun bu rüyâda gördüklerini gözleriyle temâşâ ettiğini" ifade eden sözüne de atıf yapar. Bu söz, Buhârî'nin *Sahîh*i'nde aktarılmaktadır, bk. Buhârî, "Tefsir: 17 sûre: 9". İsrâ ve miraçın rûhen veya bedenen gerçekleştiği konusundaki farklı görüşler için ayrıca bk. Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *DİA*, XXX, 132-135.

Mustafa Sabri, isrâ olayıyla ilgili verdiği bilgiye ek olarak kendisinin farklı bir düşüncesi daha bulunduğunu ifade eder. Buna göre hâdise iki kısımdır. Birinci kısım Kur'ân'da da geçtiği üzere isrâ olayı, ikincisi ise miraçtır. Birincisi Kur'ân, ikincisi hadîs-i meşhûr ile sabit olmuştur. İkinci kısım hakkında vârid olan âyetteki "rüyâ" tabiri hangi mânaya alınırsa alınsın, isrâ olayının içinde değil, onun akabinde gerçekleşmiştir. Yoksa isrâ sûresinde bu kadar sarîh ifadelerle durum ortaya konulmuşken, başka bir âyetten hareketle, "isrâ uykuda rüyâ yoluyla gerçekleşmiştir" şeklinde bir yorum yapılamaz. Buna göre zayıf bir rivâyetle Muâviye'den gelen ve bu işin rüyâ yoluyla gerçekleştiğini ifade eden söz de şu şekilde değerlendirilebilecektir: İsrâ olayı bizatihi (bedenen); sonrası (miraç) ise sâdık bir rüyâ yoluyla gerçekleşmiştir. Yoksa Muaviye veya Arapça bilen herhangi bir müslümanın sarîh bir şekilde ifade olunmuş olan bir olayı, rüyâya yorması mümkün değildir. Bu durumda da Muaviye'den gelen rivâyet ya isrâ olayından sonraki aşama üzerine hamledilir ya da yalanlanır. Mustafa Sabri'ye göre, "rüyâ" tabirinin geçtiği âyeti uykuda görülen rüyâya hamletmek, isrâ sûresinin başındaki sarîh âyete zıt olduğu gibi, bu tabirin kullanıldığı âyetin sonunda geçen "insanları imtihan (fitne) için" şeklindeki gerekçeye de aykırı olur. Çünkü bir rüyâ, ne kadar garip olursa olsun insanlar için bir imtihan aracı olmaz.[124] Mustafa Sabri bu konuda kendisini takdir etmekle birlikte isrâ ve miraç olayını aynı hâdisenin farklı iki ismi olarak takdim ettiğini söylediği Hintli âlim Seyyid Süleyman en-Nedvî'yi (ö. 1953) eleştirir. Mustafa Sabri, onun bu görüşüne *Sîretü'n-Nebî* adında ilk iki cildi Şiblî Nu'mânî, diğer ciltleri kendisi (Nedvî) tarafından yazılmış olan siyer kitabı aracılığıyla ulaşmıştır. Sonuç olarak Mustafa Sabri'ye göre "isrâ olayı" asla bir rüyâ olarak gerçekleşmediği gibi, miraç da (yani isrâ hâdisesinden sonraki olaylar da) uyku halinde gerçekleşmemiştir.[125]

124 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 192-193.

125 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 200. Miraç hâdisesinin, uyanıkken ve zâtî olarak gerçekleştiğine yönelik klasik kaynaklarımızda geçen bir ifade için bk. Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâid*, s. 10-11.

3.4. Âhiret Hayatı

Mustafa Sabri, eserlerinde âhiret hayatı ve onunla ilgili meselelere çok fazla yer vermemiştir. Genelde Ehl-i Sünnet inancına aykırı olduğunu düşündüğü görüşlere verdiği cevaplar ve o mesele etrafındaki düşünceleri üzerinden eserlerini şekillendirdiği için bu konu hakkında çok fazla ayrıntıya girmemiştir. Mustafa Sabri, âhiretin isbâtı ve ba's meselelerine temas etmiş, ba'sin cismânî mi rûhânî mi olacağı tartışmalarına katılmış ve bu hususta kendi görüşünü ortaya koymuştur. Onun ba's dışında âhiret hayatıyla ilgili olarak üzerinde durduğu ve hakkında müstakil eser yazdığı konu ise, cehennem azabının ebedîliği meselesi olmuştur. Bunların dışında Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinde kendisini en çok eleştirdiği kişilerden biri olan Ferîd Vecdî'yi de, âhiret ahvâline dair hemen her konuyu müteşâbih sınıfına koyup onları "anlaşılmaz" olarak niteleyen yaklaşımı sebebiyle tenkit etmiştir.

3.4.1. Âhiret Hayatının İspatı

Mustafa Sabri'ye göre âhiret hayatı, Kur'ân'ın muhkem âyetleri ile naklî olarak ispat edilebileceği gibi (ki bu durum meselenin katiyyeti için yeterli olsa da), aklî olarak da ispat edilebilir. Bu aklî delil şu şekilde ortaya konulabilir: Dünya hayatını yaratan ve kudreti tüm mümkinâtı içine alan Allah'ın varlığı ispat edildikten sonra, ikinci bir hayatın yaratılmasına dair hiçbir aklî engel yoktur. Yine bedenden ayrılan rûhun bekâsından ve ma'dûmun iâdesinin cevâzından hareketle de âhiret hayatının imkânını, aklî yoldan ispat etmek mümkündür.

Mustafa Sabri'ye göre, Kant'ın Allah'ın varlığını ispat sadedinde ortaya koyduğu "ahlâk delili" âhiret hayatını ispat için de ortaya konulabilecek bir delildir. Bu delille sırasıyla önce âhiret, sonra pey-

gamberler, daha sonra da Allah'ın varlığının ispat edilmesi en uygun yoldur. Bunun dışında âhiret hayatının ispatı hususunda şunlar da söylenebilir: İnsanın mühim bir gâye için yaratılmış olmasıyla, çok kısa bir dünya hayatı sürüp ardından varlığının tamamen son bulması birbiriyle uyuşmaz. Fert veya toplum halinde insanı, önce bir müddet yeryüzünde zuhur eden, sonra da kaybolup sanki hiç yokmuşçasına unutulan bir ot şeklinde telakki edenler; her şeyden önce nefislerini ve bu yüzden de akıllarını küçümsemektedirler.

Mustafa Sabri'nin anlayışına göre, yeni keşiflerle rûhun varlığının sübûtu ve ebedîliğine bel bağlayarak âhiretin varlığını ortaya koymaya çalışan ve nedense Kur'ânî naslara dayanmayan Ferîd Vecdî, kendisini asla hedefe ulaştıramayacak bir yönteme başvurmaktadır. Zira öncelikle rûhun varlığı, o rûhun kendisinin sonsuzluğunu gerektirmez. Bunu gerektirse bile, söz konusu olan bu sonsuzluk mutlak mânada -üstelik cismânî olacağına inanılan- âhiretin varlığını gerektirmez.[126]

3.4.2. Hz. İsa'nın Ref'i ve Nüzûlü Meselesi

Kıyâmet alâmetleri, ortaya çıkış zamanı, önemi ve mâhiyeti dikkate alınarak değişik tasniflere tâbî tutulmuştur. Zuhurunun ardından kıyâmetin kopacağı haber verilen yakın alâmetler arasında Mustafa Sabri'nin detaylı bir şekilde üzerinde durduğu "Hz. İsa'nın gökten inişi" (Nüzûl-i İsa) konusu da yer alır. Hz. İsa'nın ölümü ve kıyâmetin bir alâmeti olarak tekrar dünyaya gelişi, genellikle Nüzûl-i İsa (Nüzûl-i Mesîh) adı altında İslâm âlimleri arasında tartışılmıştır. Bu mesele, erken devirlerden itibaren Sünnî ve Şiî kaynaklarda yer almış, son dönemlerde ise bu konudaki tartışmalar büyük ölçüde artış göstermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsa'nın kıyâmetin kopuşundan önce yeryüzüne ineceğine dair açık bir beyân yoktur. Kur'ân'da Hz. İsa'ya inanmayanların ona tuzak kurdukları, fakat Allah'ın onların bu tuzaklarını boşa çıkardığı ifade edildikten sonra: "Ey İsa! Senin rûhunu kabzedeceğim, seni nezdime yükseltecek ve kâfirlerden çekip arındıracağım" şeklinde buyrulmaktadır (Âl-i İmrân 3/54-55). Diğer bir âyette ise Yahudilerin, "Meryem oğlu İsa'yı öldürdük" demeleri şiddetle eleştirilmekte ve

126 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 207-209. Ferîd Vecdî'nin rûhun varlığı hususunda ortaya konulan keşifler ve bunun sonuçları hakkında verdiği bilgiler için bk. *el-İslâm fî asri'l-ilm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, [t.y.], 3. Basım, s. 751-761. Âhiret hayatının aklî ve naklî olarak ispatı için ortaya konulan deliller hakkında daha fazla bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *DİA*, I, 543-546.

şöyle denilmektedir: "Halbuki onlar, İsa'yı ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler, sadece öyle yaptıklarını sandılar" (en-Nisâ 4/157).[127]

Mustafa Sabri Efendi, ilgili âyetler çerçevesinde ve daha çok "ref'" ve "teveffî" ifadeleri etrafında İslâm âlimlerinin tartıştıkları bu meseleyi ele almıştır. Öncelikle ifade etmemiz gerekir ki Mustafa Sabri, Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın nüzûlü hakkındaki bir fetvası nedeniyle bu konuda fikirlerini beyan etme ihtiyacı hissetmiştir. Mahmûd Şeltût (ö. 1963) Ezher tarafından kendisine havâle edilen bir soruya verdiği fetvâda bu konudaki fikirlerini ortaya koymuş ve onun bu fetvâsı *er-Risâle* dergisinin 462. sayısında neşredilmiştir. Ayrıca müellifin *el-Fetâvâ* adıyla yayımlanan eserinde söz konusu fetvâ yer almıştır.[128] Mahmûd Şeltût, Hz. İsa'nın ref'i ve nüzûlü hakkındaki görüşlerini dile getirdiğinde buna en şiddetli tepkiyi Mustafa Sabri vermiştir. Onun bazı görüşleri, muhafazakâr Ezher şeyhlerinden Muhammed Hıdır Hüseyin (ö. 1958) tarafından da tenkit edilmiştir. Mustafa Sabri'nin bu konudaki eleştirileri, Muhammed Hıdır Hüseyin'in eleştirilerinden daha ağır olması sebebiyle Şeltût, Hıdır Hüseyin'in tenkitlerini samimi bulurken, Mustafa Sabri'nin kimi ifadelerini haddini aşan ithamlar olarak değerlendirmiştir.[129] Öte yandan Mustafa Sabri'nin, Şeltût'un fetvâsına yönelttiği tenkidin bir benzerini M. Zâhid el-Kevserî de yapmış, o da bu fetvâsı sebebiyle Şeltût'u tenkit etmiştir.[130]

Ezher Şeyhi Mahmûd Şeltût, Hz. İsa'nın öldükten sonra sadece rûhunun ref' edildiğini, hayat sahibi iken böyle bir ref'in gerçekleşmediğini savunmuştur. Mustafa Sabri, Şeltût'un ref'i sahih kabul etmediğinden hareketle, onun âhir zamanda Hz. İsa'nın yeryüzüne inişini de kabul etmediği sonucunu çıkarır. Mustafa Sabri'nin ifadesine göre, Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili yetmiş hadis aktaran onca muhaddis, bu hadislere dayanarak olayı bir kıyâmet alâmeti olarak kabul eden

127 Klasik kelâm kitaplarında kısaca değinilen, son dönemlerde ise hakkında pek çok tartışma yapılan Hz. İsâ'nın nüzûlü hakkındaki temel görüşler için bk. İlyas Çelebi, "İsâ" (Kelâm), *DİA*, XXII, 473-474.

128 Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 59-82. Şeltût'un bu fetvâsı iki kez Türkçe'ye de çevrilmiştir, bk. Mahmûd Şeltût, *İsa'nın Ref'i*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, c. XXIII, s. 319-324; a. mlf., *Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü* (çev. Mustafa Baş), *Dini Araştırmalar*, 2005, 7/21, s. 289-306.

129 Muhammed Receb el-Beyyûmî, *en-Nahdatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmiha'l-muâsırîn*, I, 448-449.

130 M. Zâhid el-Kevserî, *Nazra âbira fî mezâimi men yunkiru nüzûle Îsâ aleyhisselâm*, Kahire: Matbaatü Emîn Abdurrahman, 1362/1943.

bunca mütekelim ve konuyla alâkalı iki âyeti (Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/158) Hz. İsa'nın ref' edildiği şeklinde anlamlandıran müfessirlerin tamamı hata etmişken, nedense sadece Şeltût doğruyu bulmuştur[!][131] Mustafa Sabri'ye göre, bu olayı inkar ya da mânasından uzaklaştıracak şekilde tevil ederek, Allah'ın mûcizelerini gerçekleştirmesini kolaylaştırdığını düşünen Şeltût, şayet bu vakayı kabul ederse sanki Hz. İsa'yı kendisi göğe yükseltecek ve orada kendisini bir kuş kapıp götürecek ya da bir rüzgâr esip de kendisini uçuruma atacakmış[!] gibi yorumlar (teviller) geliştirmiştir.[132] Böylece âdeta bu zorluklardan korunmak adına bu olayı hakiki vechesinden çıkarmıştır.

Hz. İsa'nın ref'i ve nüzûlü hakkında genel duruşunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, meselenin ilmî izahına girişen Mustafa Sabri'ye göre, "Doğrusu Allah onu kendine doğru yükseltti" (en-Nisâ 4/158) âyeti ile "Seni katıma yükselteceğim" (Âl-i İmrân 3/55) âyetinde geçen "ref'" kelimeleri, Hz. İsa'ya mahsus bir ref' mânası ifade etmek hususunda zâhirdir. Buradaki ref', ölüm anlamında değildir. "Halbuki onu ne öldürdüler ne de astılar" (en-Nisâ 4/157) âyetinin hemen ardından "Doğrusu Allah onu kendine doğru yükseltti" (en-Nisâ 4/158) âyetinin gelmesi, bu âyetin Şeltût'un anladığı gibi değil, kendilerinin anladığı mânada bir "ref'" olayından bahsettiğini katî bir şekilde ortaya koymaktadır. İkinci âyette geçen "bel" edatının, Arapça'da bu dilin uzmanlarınca da belirtildiği üzere, nefy ve nehyden sonra gelmesi halinde mâbâdinin mâkabline zıt olması ve bir tekâbüliyet mânası içermesi gerekir. Buna rağmen Şeltût'un yorumladığı mânada âyette nefyedilen "öldürülme olayı" ile bunun karşısına konan ref' hâdisesi (derecesini yükseltme) birbiriyle tekâbüliyet içermez. Şeltût'un yorumladığı şekilde Hz. İsa'nın rûhunun ref'i, öldürülme ve asılma olayına uygunken (aynı ve yakın anlamı taşıyorken), kendilerinin anladığı mânada bedeniyle beraber ref'i ise öldürülme ve asılmaya zıt, bu haliyle de "bel" edatının ifade ettiği anlama uygundur. Mustafa Sabri'nin kana-

131 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 170-171. Mustafa Sabri ile Mahmûd Şeltût arasında tartışma konusu olan bu mesle hakkında daha detaylı bilgi için bk. İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsâ'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri = The Critiques of Mustafa Sabri Efendi to the Fatwa of Mahmûd Şeltût About the Ascension and Descent of Prophet Isa", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD) = The Journal of Islamic Civilization Studies*, 2014, c. I, sy. 1, s. 110-135.

132 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 18.

atine göre Şeltût'un buna mâkul ve ilmî bir cevap vermesi mümkün değildir.

Mustafa Sabri'ye göre, Şeltût'un delil olarak kullanmış olduğu "teveffî" âyeti de (en-Nisâ 4/157) onu desteklememektedir, en azından kendisinin (Mustafa Sabri) delili kadar kuvvetli değildir. Zira "teveffî" kelimesi öncelikle Şeltût'un hemen aklına geldiği gibi "öldürme" değil, "bir şeyi tamamen alma ve kabzetme" anlamı taşır. "Teveffî" kelimesinin asıl mânası budur. "Rûhunu alma" anlamı ise, bu "alma ve kabzetme" anlamının bir türü (nev'i) olarak kullanılır. Şeltût'un hatası buradan kaynaklanmaktadır. Zira o, Hz. İsa'nın "teveffî"sini ifade ederken Kur'ân'ın, Hz. İsa'nın ölümünü haber verdiğini zannetmiş ve bu kelimenin aslî ve genel anlamını kaçırmıştır. Bu şekilde o, "teveffî" kelimesine "ölüm" anlamı vererek, öldükten sonra Hz. İsa'nın canlı bir şekilde göğe yükseltilmesine bir mahal kalmadığını düşünmüştür. Mustafa Sabri'ye göre, "teveffî" kelimesinin kendisinin de kullandığı mânada (tamamen alma ve kabzetme) isti'mâl edildiğini gösteren başka âyetler de vardır. Buna göre, "Ey İsa, seni yeryüzünden alacağım (veya vefat ettireceğim), seni katıma yükselteceğim ve seni o küfredenlerden arındıracağım" (Âl-i İmrân 3/55) âyetinde geçen "müteveffî" kelimesinin anlamı, "seni bu âlemden alacağım" şeklindedir. Nitekim bundan sonra geçen, "seni o küfredenlerden arındıracağım" ifadesi de "teveffî"nin öldürme anlamına gelmediğini gösteren bir başka delâlettir. Zira kâfirlerin bırakılıp Hz. İsa'nın ölerek "kâfirlerden temizlenmesi" söz konusu olmaz. Onun o kâfirlerden temizlenmesi, Allah'ın onu kendi yanına hayy bir şekilde ref' etmesiyle gerçekleşir.[133] Son âyet ışığında Mustafa Sabri başka bir takım lafzî değerlendirmeler daha yapar ve olayın "rûhun ref'i" şeklinde anlaşılmasının önündeki diğer mânileri sıralar.[134]

Mustafa Sabri, âyetin üzerinde yaptığı bu değerlendirmelerden sonra, nüzûlün kendilerinin anladığı mânada gerçekleşeceğine dair başka âyet ve hadislerin de bulunduğunu söyler. Ona göre, Şeltût'un "Kur'ân'da buna dair delil olmadığı" yönündeki ifadesi bir vehimden ibarettir. Bu hususta "Ehl-i kitap'tan her biri ölümünden önce mutla-

133 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 171-173.

134 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 173-175. Şeltût'a göre "teveffî" kelimesinin kullanıldığı her yerde akla gelen ilk mâna ölümdür, aksi bir karine bulunmadıkça başka bir mânaya gelmez. Kur'ân'daki pek çok âyette bu kelime, sözü edilen mânasıyla kullanılmıştır. Âyetteki "ref'" kelimesi ise mânevî yükselme anlamındadır, bk. Zeki Ünal, *Hz. İsâ'nın Dönüşü Meselesi*, s. 205.

ka ona iman edecektir" (en-Nisâ 4/159) ve "Gerçekten o, kıyâmet için (onun yaklaştığını gösteren) bir ilimdir" (ez-Zuhruf 43/61) âyetleri, Hz. İsa'nın ref' ve nüzûlünün gerçekleşeceğini haber veren birbirini destekler mâhiyetteki âyetlerdir. Kıyâmet vaktinde gerçekleşecek olan nüzûlü inkar eden Şeltût, birtakım zorlamalara gitmedikçe, bu iki nüzûl âyetini tevil de edemeyecektir. Bütün bunlar, müslümanların inandığı mânada Hz. İsa'nın ref'ine dair Kur'ân'da -ref' hakkındaki- iki âyette sarâhaten, iki nüzûl âyetinde iktizâen, "onun kâfirlerden arındırılacağını" belirten âyette ise telmîhan (dolaylı, ima yollu) işaret olduğunu göstermektedir. Bunların dışında "yakın olanlardan" (Âl-i İmrân 3/45) âyetinde Hz. İsa'nın mukarrebûn meleklerinin mahalline yükseltileceğine dair işaret; "dünya ve âhirette şerefli" (Âl-i İmrân 3/45) âyetinde dünyada semâya kaldırılmaktan daha şerefli bir şey olmaması itibariyle yine aynı mânaya delâlet; "Buna rağmen (Yahudiler) tuzak kurdular, Allah da tuzak kurdu. Şüphesiz Allah tuzak kuranlara karşı en etkili tuzak kurandır." (Âl-i İmrân 3/54) âyetinde de benzer bir mânaya delâlet düşünülebilir. Buna göre, Hz. İsa'nın ref'ine dair Kur'ân'dan sekiz âyeti delil getirmek mümkündür.[135]

Mustafa Sabri'ye göre, kendisinin Hz. İsa'nın ref'inin gerçekleştiğine yönelik Kur'ân'dan getirdiği son delili, Şeltût'un aksi mânayı ispat için delil olarak kullanması tuhaftır. Kendisi, Allah'ın Hz. İsa'yı hayy bir şekilde göğe yükseltmesini, Allah'ın bir tuzağı olarak değerlendirirken, Şeltût bu tuzağı Allah'ın onu öldürmesi ve rûhunu ref' etmesi olarak anlamıştır. Bu durumda da Allah âdeta, düşmanlarının Hz. İsa'ya yapmak istediklerini gerçekleştirmeden önce kendisi bunu yapmış bulunmaktadır. Halbuki bu anlayışa göre Allah, onlara tuzak kurmuş değil, aksine onların destekçisi olmuş olur.

Öte yandan yine Mustafa Sabri'ye göre Nisâ sûresinin 157. (Onu ne öldürdüler ne de astılar) ve 158'nci (Aksine Allah onu kendi katına yükseltti) âyetlerinde gerçekten Şeltût'un iddia ettiği gibi Hz. İsa'nın bedeninin değil, rûhunun ref'i söz konusu olacak olsa; birisi kalkıp "Kur'ân, katî bir sûrette onun öldürülmesini ve asılmasını nefyetmemektedir" diyebilir. Zira onun rûhunun Allah'a yükselmesi, onun düşmanları eliyle öldürülmesine ve asılmasına zıt bir durum oluşturmaz. Bu durumda ise Allah'ın "Onu ne öldürdüler ne de astılar" kelâmı "hezl" kabîlinden bir kelâm olur. Mûcizeleri inkar için bu tür tevillere

135 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 175-176.

başvuran Şeltût, Allah'ın, kitabını asılma ve öldürülme olayını "şaka yollu" ifade eden bir kitap olmaktan koruduğunu iyi bilmelidir.[136]

Mustafa Sabri'ye göre, Hz. İsa'nın ref'i ve nüzûlü meselesinde kendisinin dile getirdiği görüşü, bu konu üzerinde icmâ etmiş olan ulemâ savunmakta ve otuz bir sahâbe tarafından rivâyet edilen altmış hadis desteklemekteyken, Şeltût'un görüşünü teyîd eden tek bir hadis bile yoktur. Ref' konusunda biri tevili imkânsız "kat'iyyü'd-delâle" (Nisâ sûresinde), diğeri "zâhiru'd-delâle" durumunda olan (Âl-i İmrân sûresinde) iki âyet vardır. Onun nüzûlü hakkında da iki zâhir âyet vardır. Halbuki Şeltût'un Âl-i İmrân sûresinde geçen "ref'" ve "teveffî"nin birbirine zıt olduğu şeklindeki vehminden başka, dayanmış olduğu bir âyet yoktur. Kaldı ki onun burada yaptığı tevil mâkul de değildir. Bu tevil, nassı ilgâ ve ifsâd etmekten başka bir anlam ifade etmez. Mustafa Sabri, Şeltût'un konuyla ilgili eksikliklerini on bir madde halinde sıralar:

İlk olarak Şeltût'un "teveffî" kelimesini öldürme mânasında nas veya zâhir (mâna) olarak alması hatadır. İkinci olarak o, bu kelimeyi "öldürme" mânasına aldığı için, sonrasındaki "Seni katımıza yükselteceğiz" âyetini de, "rûhun ref'i" şeklinde tevil etmiştir. Üçüncü olarak bu mezkûr kelime "öldürme" mânasına alınsa bile, sonraki kelimenin bu şekilde tevil edilmesine bir ihtiyaç yoktur. Nitekim Abduh dışında hiçbir müfessir, o kelimeye böyle bir mâna vermemiştir. Dördüncü olarak Şeltût, kelimelere verdiği yanlış mânalarda daha önceki zevâtın kimi sözlerinden kendine bir dayanak çıkarmışsa da, onların içinden "teveffî" kelimesini "öldürme" mânasına alan ve Hz. İsa'nın hayy bir şekilde ref' edildiğini inkar eden hiç kimse çıkmamıştır. O, dayanak aldığı zevâtın lügavî hatalarını izlemiş, nedense onların doğru olan görüşlerini ise terketmiştir. Beşinci olarak, kendi görüşünü ispat sadedinde hiçbir sahih hadise dayanmamış, konuyla ilgili âyetleri ise tevile tâbi tutarak kullanmış, kendisinin karşı delil olarak sunduğu âyetlere ise hiçbir cevap verememiştir.[137]

136 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 176.

137 Mustafa Sabri bu konuda "otuz bir sahâbîden aktarılan altmış hadis" ifadesini kullanırken Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk (ö. 1993) adlı yakın dönem âliminin *İkâmetü'l-burhân* adlı bir eserine atıf yapmaktadır, bk. *Mevkıfu'l-akl*, IV, 221-226. Onun sözünü ettiği bu eserin konumuzla ilgili bölümü için bk. Ebu'l-Fazl Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî el-İdrîsî, *İkâmetü'l-burhân alâ nüzûli İsâ fî âhiri'z-zamân*, s. 28-82. Abduh'un, bu âyete "Hz. İsâ'nın rûhunun ref'i" şeklinde verdiği anlam için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, III, 316-317. ➥

Altıncı olarak Şeltût, Fahreddîn er-Râzî'nin konuyla ilgili olmayan bir âyeti tefsir ederken yapmış olduğu yorumu, bu hususta delil olarak kullanırken, Râzî'nin konuyla ilgili olan âyetlerde Hz. İsa'nın ref'ini açıkça kabul eden görüşünü görmezlikten gelmiştir.[138] Yedinci olarak o, Hz. İsa'nın ref'iyle ilgili âyetin (Âl-i İmrân 3/55) sadece ilk bölümüne yoğunlaşarak orada geçen "teveffî" kelimesini (onu da yanlış bir anlamda) alıp kullanırken; bu lafzın sonrasında geçen "ve râfi'uke ileyye" ve "ve mutahhiruke minellezîne keferû" ifadelerini (katına yükseltme ve kâfirlerden temizleme) ihmâl etmiş; kendisi (Mustafa Sabri) ise üçünün de mânasını nazar-ı itibara alacak şekilde bir anlam ortaya koymuştur. Sekizinci olarak Şeltût, Hz İsa'nın ref'i ve nüzûlüne dair İslâm akîdesindeki inancın uydurma olduğunu söylemiştir. Bu durumda Mustafa Sabri'ye göre, bu inancı kimin uydurduğu Şeltût'a sorulmalı, sahâbeden itibaren Kâdıyânîliğin ve Abduh'un zuhûruna kadar tüm ulemânın, Hz. İsa'nın ref' ve nüzûlüne itikad ettiği iyi bilinmelidir. Bu konuyla ilgili âyetlerin tefsirinde her ne kadar birtakım zayıf görüşler serdedilmişse de, ulemâ söz konusu akîde üzerinde ittifâk etmiştir. Bu konuda herhangi bir mütekellim, muhaddis, fakih veya müfessirin aksi görüşte olduğuna dair bir ifade göstermek mümkün değildir.

Mustafa Sabri, Şeltût'un Nisâ sûresi 159. âyetine (Zemahşerî gibi) kimi müfessirlerin verdikleri mânadan hareketle, onların da kendisi (Şeltût) gibi Hz. İsa'nın nüzûlüne kâni olmadığı havasını oluşturmaya çalıştığını, ancak bunun doğru olmadığını söyler. Zira bu müfessirler

Mustafa Sabri'nin burada zikrettiği sahabi ve hadis sayısını yaklaşık rakamlarla Zâhid el-Kevserî de vermektedir, bk. *Nazra âbira*, s. 14. Bu konuda önemli bir eser kaleme alan Keşmîrî ise Hz. Îsâ'nın nüzûlüne dair mütevatir düzeyinde yetmiş beş hadise yer verir, bk. Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah Keşmîrî, *et-Tasrîh bimâ tevâtera fî nüzûli'l-mesîh*, s. 91-259. Öte yandan Hz. Îsâ'nın ref' ve nüzûlü inancına yönelik (Abduh'a kadar) ulemânın hiçbir itiraz getirmediğini ve bu konuda icmâ bulunduğunu belirten Mustafa Sabri'nin bu düşüncesini, geleneğe bağlanmak olarak değerlendiren Hüseyin Aydın, bu geleneğin içerisinde mütevâtir olmayan hadisleri kullanma durumunun da bulunduğunu ve ulemânın aynı şeyi tekrarlamasının kendi özünde büyük bir değer taşımadığını söyleyerek Mustafa Sabri'nin bu bakış açısını eleştirir, bk. Hüseyin Aydın, "Kur'an Bütünlüğü Açısından Hz. Îsâ'nın Âkıbeti Meselesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. VI, sy. 2, 2008, s. 32-33.

138 Mustafa Sabri, Fahreddîn er-Râzî'nin Nisâ sûresi 157-158. âyetlerine yaptığı tefsirde "Hz. Îsâ'nın ref'i bu bahsi geçen âyetle sabittir" şeklindeki ifadesine yer verir ve bu ifadenin devamını aktarır. Fahreddîn er-Râzî'nin bu âyetle ilgili yaptığı tefsir için bk. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XI, 104-105.

her ne kadar bu âyeti, diğer (çoğunluğu oluşturan) müfessirlerden (örneğin Taberî'den) farklı bir mâna üzerine hamlini söz konusu etseler de, tüm ulemânın Hz. İsa'nın nüzûlü hususundaki mütevâtir hadislere dayandığını, bu anlamda aralarında bir fark olmadığını ifade eder. Mustafa Sabri "Ehl-i kitâb, Hz. İsa'nın ölümünden önce Hz. İsa'ya iman edecektir" şeklindeki görüşü kabul eden Taberî'nin kullandığı "bu görüş doğruya daha yakındır" ifadesinin, bu görüşün doğruluğu karşısında yeterince güçlü bir ifade olmadığını beyan eder.[139] Taberî'nin naklettiğimiz görüşüne göre Hz. İsa, kıyâmet kopmadan önce yeryüzüne inecek ve onun hakkında ifrât ve tefrîte düşen Hıristiyan ve Yahudileri yalanlayacaktır.[140] Zemahşerî ise söz konusu âyetin (en-Nisâ 4/159) nüzûl-i İsâ'nın ispatı için delil olarak kullanılmasını zayıf bir görüş olarak aktarırken kendisi âyete "Ehl-i kitâb, Hz. İsa'nın ölümünden önce Hz. İsa'ya iman edecektir" şeklinde değil, "Ehl-i kitâb ölmeden önce Hz. İsa'ya iman edecektir" şeklinde anlam vermektedir.[141]

Dokuzuncu olarak Şeltût'un Hz. İsa'nın ref'ine dair olumsuz görüş bildirmesinin altında, gayba inanmayan asrî ilim erbâbınca bu olayın muhal bir şey olarak kabul edilmesinin yattığı iyi bilinmelidir. Onuncu olarak Mustafa Sabri, konunun inkarının kişiyi küfre düşürüp düşürmeyeceği meselesine temas etmiştir. Onbirinci ve son madde olarak ise, "Farklı şekillerde de olsa, sonuç itibariyle Müslümanlar ve Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın ref'i hakkında müttefik bulunuyorken, Şeltût: "öldürülmedi, asılmadı, göğe yükselitilmedi ve olaydan sonra sıradan bir şekilde öldü" kanaatini taşıdığına göre o, Hz. İsa'nın bu olaydan sonra nerede yaşayıp nerede öldüğü, kabrinin şu anda nerede olduğu gibi sorulara cevap vermek durumundadır" demektedir.[142]

Öte yandan Mustafa Sabri, *Ahbâru'l-Yevm* gazetesinde "irtefeû bi'd-dîn" başlığıyla yayımlanan makalesinden hareketle Mısırlı edebiyatçı Tevfîk el-Hakîm'i de (ö. 1987) İslâm'ın Hz. İsa'nın âkıbeti hakkındaki görüşünü bilmemekle itham eder.[143] Mustafa Sabri hakkında

139 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 227-239.

140 Muhammed Halîl Herrâs, *İsâ aleyhisselâm'ın Nüzûlü Meselesi* (trc. Seyfullah Erdoğmuş), İstanbul: Guraba Yayınları, 2008, 1. basım, s. 23. Taberî'nin ifadesi için bk. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, IX, 386.

141 Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, II, 177.

142 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 242-252.

143 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 304-305.

önemli bir monografi yazan Müferrih el-Kavsî, Mustafa Sabri'nin nübüvvet ve ilgili konulardaki görüşleri sebebiyle eleştirdiği kişiler hakkında kendisine göre birtakım gerekçeleri olsa da, bazı hususlarda aşırıya kaçtığı ve o kişilerin bir kısmının itikâdî durumuna dair gereksiz bir şüpheye düştüğü eleştirisinde bulunur.[144]

3.4.3. Ba's Meselesi

Mustafa Sabri ba's meselesini ağırlıklı olarak, onun cismânî mi yoksa ruhânî mi gerçekleşeceği tartışması çerçevesinde ele alır. Ona göre ba's veya haşri inkar etmenin iki şekli vardır. Bunlardan birisi, maddiyyûnun düşüncesindeki gibi, haşri hem rûhanî hem de cismânî şekliyle tümden inkar etmek; diğeri ise ilâhiyâtçı filozofların savunduğu gibi, haşrin sadece cismânî boyutunu inkar etmektir. Bu hususta İslâm, katî bir şekilde haşrin cismen ve rûhen gerçekleşeceğini haber vermektedir. Zira Kur'ân, bu konuda en sarih ifadeleri kullanmaktadır. Bu kadar açık ifadeler varken, cismânî haşrin inkarı, Kur'ân'ı inkar anlamı taşır. Bu yüzden ulemâ, haşrin sadece rûhanî olarak gerçekleşeceğini savunan filozofların küfrüne hüküm vermiştir.

Bu meselede Mustafa Sabri'nin hedefinde olan kişi Ferîd Vecdî'dir. Ona göre Ferîd Vecdî, haşr ve ba's ile ilgili Kur'ân'daki tüm âyetleri reddetmiş ve insanın âhiret hayatında karşılaşacağı olayları, mânası anlaşılamayan müteşâbihâttan addetmiştir. Bu yaklaşım sadece Kur'ân'ı değil, mânaları apaçık olan âyetlerden anlaşılan anlamları da inkar etmek demektir.[145]

Mustafa Sabri'ye göre, bazı usûl kitaplarında yer alan "cumhûr-ı mütekellimîn, âhiret hayatının sadece cismânî olduğu kanaatindedir" şeklindeki ifadeler,[146] "ruhtan mücerred olan cisimlerin haşri" anlamına gelmez. Zira bu durum, mânasız bir şeydir. "Bedenin iâdesi" ifadesi rûhun iâdesini de tazammun ettiği için onlar, böyle bir ifade kullanmışlardır. Ebû Zeyd ed-Debbûsî (ö. 430/1039), Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi muhakkık kelâmcılar ise, ruhların bedenle hudûsünü (varlık bulmasını), sonrasında da beden-

144 Müferrih el-Kavsî, *eş-Şeyh Mustafa Sabri ve mevkıfuhû mine'l-fikri'l-vâfid*, s. 410.

145 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 201.

146 Söz konusu bu ifade için bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 478.

den ayrılan ruhların ikinci yaratılışla bedenlerine dönüp sonsuzluğa kavuşacakları görüşünü savunurlar.[147]

Mustafa Sabri'ye göre ma'dûmun iâdesinin mümkün olduğuna hükmeden cumhûr-ı mütekellimîn bu konuda "O'nun zâtı dışındaki her şey yok olacaktır" (el-Kasas 28/88) âyetini delil olarak kullanmış, ruhların bedenle birlikte fâni olduğuna ve haşrin insanın hüviyetini tayinde hiçbir değer taşımayan farklı farklı cüzlerin bir araya gelmesiyle değil, rûhun bedene iâdesiyle gerçekleşeceğini savunmuşlardır. Haşrin, cüzlerin toplanması ile gerçekleşeceğini savunan zevât ise, ma'dûmun iâdesini muhal görme hususunda filozoflarla ittifak eden muhakkık kelâmcılar olmuştur.[148]

Mustafa Sabri'yi burada ilgilendiren husus, cismânî haşrin önünde en büyük engel olarak gösterilen "ma'dûmun iâdesinin muhal oluşu" meselesidir. Bu ifade, "Allah'ın kudretinin ikinci bir âlemde insana, ikinci bir hayatı bahşetmeye gücü yetmemesi" anlamında değildir. Burada tartışılan, "ikinci doğuşla iâde olunan insanın dünyada yaşayan zâtının aynı mı olacağı" ve "bu ayniyyeti korumanın aklen mümkün veya muhal olduğu" meselesidir. Yoksa Allah'a inanan bir insanın O'nun kudretinde herhangi bir şüpheye düşmesi tabiî ki söz konusu değildir. Zihni yeni ilmî anlayışla bulanmamış bir müslüman, meseleyi yeni ilmî anlayışın imkân ölçüsüne göre değil, gerçekten imkân alanına giren her şeyin Allah'ın kudreti alanına girip girmediğine göre değerlendirir.[149]

147 Mustafa Sabri'nin burada ismini zikrettiği aynı zevât üzerinden aynı görüşün aktarılışı için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 479; el-Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, s. 109-110. Gazzâlî'nin, rûhun bedenden ayrıldıktan sonra sonsuzluğa kavuşacağına ve bu noktada bedenlerin haşrinin inkar edilemeyeceğine, ruhânî ve cismânî bir sûrette mutluluk ve azap olacağına dair görüşü için bk. *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 287-290. Gazzâlî'ye göre hudûs özelliğini bedenle kazanan ruhun, ölümü veya yok olması söz konusu değildir; ruh, ölüm sonrasında sadece haşri bekler, bk. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 212.

148 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 202-203. Ba's hakkında mütekellimînin ve İslâm filozoflarının görüşleri ve bu konuda "ma'dûmun aynen iâdesinin" mümkün kabul edilip edilmediği hususundaki görüş ayrılıkları için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", *DİA*, V, 99-100.

149 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 203. Filozofların bu konudaki delilleri ve onlara verilen cevaplar için ayrıca bk. Hayâlî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâlî ale'n-Nûniyye*, s. 331-335.

Mustafa Sabri'ye göre, ma'dûm olan bir şeyin aynen iâdesini muhal görenlerin en kuvvetli dayanakları şudur: Eğer iâde olunan, birincisinin (başlangıçta var olanın) aynı ise, bundan, bir şeyin kendi nefsi üzerine yani iâde olunan şey üzerine tekaddümü gerçekleşir. Bu tekaddüm ise mantıken bâtıl ve muhal olan devri gerektirir. Onlara, "yirmi yaşındaki bir insan da kendisinin kırk yaşındaki haline (zâtına) mukaddemdir, hatta bu hal dün ile bugün için dahi geçerlidir" şeklinde bir itiraz getirildiğinde ise onlar, "mukaddemle muahhar arasına yokluk girmediğinden bu hal mantıkî bir muhallik oluşturmaz" şeklinde cevap verirler. Peki, bu konuda Mustafa Sabri ne düşünmektedir? Ona göre, eğer bu iâdeye engel olan şey, bir şeyin kendi nefsi üzerine tekaddümü ise, bu hal aynı kişinin dünya hayatındaki iki zamanı için de geçerlidir. Burada mukaddem ile muahhar arasına yokluğun girmemesi ve bunun da meselenin aklen caiz olup olmamasında ana etken kabul edilmesi doğru değildir. Zira bir şey ile nefsi arasına yokluk girmesinin muhal oluşu; bir şeyin (farklı zamanlarda) mevcûdiyetini tâkiben ma'dûmiyete karıştıktan sonra bir daha mevcûd olmaması anlamına geliyorsa, bu anlayış ciddî bir sorgulamadan geçirilmelidir.

Mustafa Sabri bu konudaki yaklaşımını şu tür sorularla ortaya koyar: Allah, önce yaratıp sonra yok ettiklerinden birini ikinci kez yaratmaya kâdir değil midir? İkinci kez yaratılanların niçin birincisinden farklı bir yaratılış içerisinde olması gerekmektedir? Niçin yaratılıp yok edilen varlık, ikinci kez yaratıldığında iki vücûd arasında ittisâl halkası olması için, onun yokluğu halinde kendisinden bir şey kalması gerekmekte ve o şey olmadan onun bi-aynihî yaratılması mümkün olmamaktadır? İkinci kez yaratan, niçin birtakım araçlara (şartlara) ihtiyaç duysun? Hataya düşmemek için mi? Acaba Allah'ın ilmi, bir şeyin yokluğundan sonra onu ikinci yaratışta hata etmemek için kâfi gelmez mi?

Ona göre, bu konuda öne sürülen itirazlar birer vehim ürünüdür. Üstelik bunları Allah'ın varlığını kabul ettikleri halde, içlerinde İbn Sînâ gibi büyük dehaların ve müteahhirîn döneminin muhakkık kelâmcılarının yer aldığı bir grubun dile getirmesine şaşırmamak elde değildir.[150] Ona göre işin aslı şudur: Bir şeyin kendi nefsi üzerine tekaddüm etmesi ve bir şey ile onun nefsi arasına yokluk girmesi şüphesiz bâtıldır. Ancak "ma'dûmun iâdesi" meselesinde bu ikisinden

150 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 204-205. Ma'dûmun iâdesi meselesinde daha geniş bilgi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 466-474.

hiçbiri yoktur. Zira ayn ve nefs, iki sûrette de her yönden aynı nefs ve ayn değildir. Burada her iki tarafta geçerli olacak bir kayıtla "mütekaddimin, müteahhire tekaddümünü" mümkün kılacak şekilde mukaddem, muahhardan farklıdır. Örneğin cennetteki veya cehennemdeki Zeyd ile dünyadaki Zeyd, aynı zât olsalar da tab'an birbirinden farklıdır. Nitekim "iki şey, birbirinin gayrı olandır" derler. Dünyevî Zeyd'in uhrevî Zeyd'e tekaddümü, bir şeyin nefsi üzerine tekaddümü anlamına gelmez. Meselâ bir insan yaşlılığında tab'an gençliğinden farklıdır. Yoksa kişinin aynı zamanda hem yaşlı hem genç olması gerekir ki bu muhaldir. O halde, zaman da mekân da şahısların karakteristik (belirleyici) özelliklerine dahildir. Bu dahil oluş, mütekellimînin cumhûruna göre, "ma'dûmun aynıyla iâdesi" yoluyla gerçekleşecek cismânî haşre engel değildir. Zira cumhûr-ı mütekellimîn, bir şey ile onun nefsi arasına yokluk girmesini veya bir şeyin nefsi üzerine tekaddümünü gerektirecek ve onu muhal yapacak kadar, iâde olunan ile onun ilk zâtı arasında bir ayniyyet bulunmasının gerekli olduğu düşüncesinde değildir. İkisi arasında "o, odur" denilecek kadar zâtî bir ittihâdın bulunması onlar için yeterlidir. Nasıl ki "genç Zeyd" ile "yaşlı Zeyd" arasındaki "tekaddüm ve değişim", o ikisinin bir zât olmasına engel olmuyorsa, dünyevî Zeyd ile uhrevî Zeyd'in de bir zât olmasına engel olmaz. Zeyd'in gençken de yaşlıyken de aynı adam olması ile dünyadaki Zeyd ile âhirettekinin aynı adam olması arasında, birincisinde araya yokluk girmezken; ikincisinde araya yokluğun girmesi şeklinde bir fark varsa da, bu fark nazar-ı itibara alınacak bir fark değildir. Çünkü bir şey ile onun nefsi arasına tekaddüm ve teahhurun girmesi mümkün ise, yokluk ('adem) girmesi de mümkündür. Birini mümkün görürken, diğerini mümkün görmeyip, bunların arasını tefrîk etme düşüncesi, ispatlanamayacak bir iddiadır. Şayet bir şey ile nefsi arasına tekaddüm ve teahhurun girebilme sebebi, müteahhir olanın her yönden mütekaddim olanın aynı olmaması ise ve bunlar zâtî ittihâda rağmen birbirlerinin gayrı kabul ediliyorlarsa, bu ikisinin arasına yokluğun ('ademin) girmesi de caiz olmalıdır.[151]

Mustafa Sabri'ye göre, bir şeyin kendi nefsi üzerine tekaddümünden doğan devrin muhal oluşundan hareketle, bir zât olmakla birlikte birinci varlığın iâde olunan üzerine tekaddümünü muhal kabul eden muhakkık kelâmcılar, hem verdikleri hükümde hem de yaptıkları kıyâsta hataya düşmüşlerdir. Zira devri gerektiren tekaddümde bu,

151 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 205-206.

bir şeyin vücûdundan önce mevcûd olmasını tazammun ettiği için tenâkuz doğurmaktadır. Ancak dünyadaki Zeyd'in âhiretteki varlığına tekaddümünde böyle bir tenâkuz yoktur. Aradaki fark şudur: Birincisinde (tenâkuz doğuran meselede) o şey, kendi nefsinden hiçbir farkı olmaksızın tamamen kendisidir. Halbuki kişinin ilk varlığının iâde olunan varlığına tekaddümünde böyle bir durum yoktur, dolayısıyla bir tenâkuz da yoktur. Ortadaki muhal ve imkân dahilinde oluş, tenâkuzun varlığı ve yokluğuna dayanmaktadır. Buna göre bir şey ile nefsi arasına tekaddümün veya yokluğun girmesi, tenâkuzu gerektirdiği için muhaldir. Ancak dünyadaki Zeyd ile âhiretteki Zeyd arasındaki tekaddüm ve teahhurda ve aralarına yokluk girmesinde herhangi bir tenâkuz doğmadığı için, bu olay mümkündür. Genç Zeyd'in yaşlısına tekaddümünde bir tenâkuz olmadığı gibi, dünyadaki Zeyd ile âhiretteki arasına yokluk girmesinde de tenâkuz yoktur. Bir şeyin nefsi üzerine tekaddümü, bir şeyin var edilmeden (vücûd) önce mevcûd olmasını gerektirdiği için, bu durum bir şeyin aynı anda hem var olması hem yokluğu anlamını gerektiren bir tenâkuz içerir. Halbuki âhiretteki varlığından önce, Zeyd'in dünyadaki varlığında ve onun dünyada yaşlanmadan önce genç hâlinin bulunmasında herhangi bir tenâkuz yoktur. Çünkü önce olan iki varlık, sonraki iki varlığın mevcûdiyeti için illet olmadığı gibi, aksi durum için de aralarında bir illiyet bağı söz konusu değildir. Bilakis önceki bu iki varlığı da sonrakileri de vareden (yaratan) Allah'tır. Öte yandan mütekaddim olanın zamanı da mekânı da, en azından zamanı müteahhir olandan farklıdır. Bu yüzden söz konusu bu iki varlık arasında tekaddüm ve teahhur mümkündür. Ancak dünyada var olan Zeyd, aynı anda cennette veya cehennemde bulunsa, bu durum muhal olur. Bunun sebebi ise, tekaddüm ve taahhur değil, birin iki olmasıdır.[152]

3.4.4. Cehennem

Arapça'da "terketmek, vazgeçmek" gibi anlamlara gelen "azb" kökünden türemiş bir isim olan azap "işkence, eziyet ve elem" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Hem maddî hem de mânevî türleri olan azap, İslâm ulemâsının ekserisine göre, kâfirler ve isyankâr müminler için kabir ve âhiret azâbı şeklinde vukû bulacaktır. Bazı Mürcie men-

152 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 206-207.

supları ile bir kısım İslâm filozoflarının bu konuda ileri sürdükleri itirazlara dönük olarak İslâm uleması çeşitli cevaplar vermişlerdir.

Ehl-i Sünnet ve bazı Şia fırkaları, cehenneme giren tüm müminlerin sonunda oradan çıkacaklarını savunurken, Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa'ya mensup bazı zevât, büyük günah işleyen müminlerin ebedî azâba müstehak olacaklarını iddia etmişlerdir. Kâfirlerin ebedî azâba dûçâr olacakları hususunda İslâm âlimlerinin ittifakından söz edilmekte ise de, bu azâbın bir süre sonra sona ereceğini savunan İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbnü'l-Vezîr ve İzmirli İsmail Hakkı gibi zevâtın farklı bir görüşte olduğu göz ardı edilmemelidir.[153]

Farklı konularda muhtelif eserler kaleme almış olan Mustafa Sabri, bu eserlerinde bazen konuları bir arada genel anlamda incelemiş, bazen de seçtiği özel bir konu üzerinde yoğunlaşmıştır. Onun özel bir konu üzerinde yoğunlaştığı müstakil eserlerinden biri de, cehennem azabının ebedîliğini reddederek, bu azâbı muvakkat kabul eden Musa Cârullâh Bigiyef'e (ö. 1949)[154] karşı yazmış olduğu *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi Musa Cârullâh Bigiyef'e Reddiye* (İstanbul 1335) adlı çalışması olmuştur. Mustafa Sabri, Musa Cârullâh Bigiyef'in *Rahmet-i İlâhiyye Burhânları* (Orenburg 1911) adlı eserine reddiye olarak kaleme aldığı bu çalışmasında başta Musa Cârullâh olmak üzere İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye eleştirilerde bulunarak cehennem azâbının ebedîliğini savunmuştur.

Mustafa Sabri bu çalışmasında her zamanki üslûbunu koruyarak, Musa Cârullâh'ın *Rahmet-i İlâhiyye Burhânları* adlı eserinde yanlış bulduğu hususlara temas etmiş, onun ortaya koyduğu delilleri, çeşitli yönlerden çürütmeye çalışmış ve ardından kendi görüşünü destekler mâhiyette gördüğü aklî ve naklî delilleri sıralamıştır. Mustafa Sabri, bu eserindeki eleştirilerini genellikle Musa Cârullah'tan yaptığı uzun nakillerle gerçekleştirdiği için biz gerekli olmadıkça bu konuda Musa Cârullâh'ın eserine atıfta bulunma yoluna gitmeyeceğiz.

Mustafa Sabri'ye göre, sırf sınırlı aklına sığmıyor diye, kişinin cehennem azâbının ebedîliğini ilâhî kudret açısından muhal bir şey gibi değerlendirmesi doğru değildir. İlâhî kelâm bu azâbı defalarca haber

153 Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *DİA*, IV, 302-305; ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, "Cehennem" (Kelâm), *DİA*, VII, 227-232.

154 Ünlü bir Tatar âlimi ve düşünürü olan Musa Cârullâh hakkında daha geniş bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 1994; Ahmet Kanlıdere, "Musa Cârullah", *DİA*, XXXI, 214-216.

verdiği için, bir müslüman buna inanmama gibi bir tavır sergileyemez. Bu konudaki âyetleri esnek hale getirip, meseleyi "hulf-ı vaîd" şeklinde "şerefli bir yalan" haline sokmak ve "Allah'ın böyle bir ebedî azâbı olamaz" türünden bir yorum geliştirmek doğru olmaz. Ancak Musa Cârullâh, yorumlarını hep bu mantık içerisinde geliştirmiş ve bu konuda Allah'ın ne söylediğiyle ilgilenmeksizin, meseleyi daha çok bu çerçeve içerisinde değerlendirmiştir.[155] Halbuki Allah'ın vaîdinden dönmesinin cevâzına hükmedilse bile, bu hüküm "vücûb" ifade etmediği için, buradan hareketle kâfirler için cehennem azâbının ebedîliğini katî bir şekilde reddetmenin mümkün olmadığı iyi bilinmelidir. Cârullâh, "hulf-ı vaîd"i kolayca "af" kelimesiyle karşılamaktadır, ancak onun bu yorumu doğru değildir. Zira bu yoruma göre,

155 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 20-21. Burada Mustafa Sabri, Allah Teâlâ'nın vaîdinden cayabileceğini söyleyen İbn Kayyim el-Cevziyye'yi de eleştirir ve onun bu konudaki düşüncelerini bir gaflet olarak değerlendirir, bk. *a.g.e.*, s. 22-23. Öte yandan Mustafa Sabri, Musa Cârullâh'ın Batılı filozoflar hakkında kullandığı tâzimkâr ifadelere örnekler verip, onun İslâm büyükleri için kullandığı küçümseyici ifadelerden duyduğu rahatsızlığı dile getirir, bk. *a.g.e.*, s. 9. Musa Cârullâh'ın Batılı filozoflar hakkında kullandığı tâzimkâr dil için bk. Musa Cârullâh, *Rahmet-i İlâhiye Burhanları*, s. 291. Mustafa Sabri, Musa Cârullâh'a bu eleştirileri yapmakla birlikte, onun *Büyük Mevzûlarda Küçük Fikirler* adlı kitabında geçmiş ulemâ hakkında kullandığı saygılı dili takdir eder, bunun daha önceki eserinde kullandığı nâhoş ifadelerinden duyduğu pişmanlık olarak yorumlanabileceğini söyler, bk. *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 12-13. Musa Cârullâh'ın selef ulemâsı hakkında kullandığı saygılı ifadeler için bk. *Büyük Mevzûlarda Ufak Fikirler*, s. 30, 45, 66. Mustafa Sabri'nin Musa Cârullâh hakkındaki ifadeleri ise, Cârullâh ile ilgili önemli bir çalışması olan Ahmet Kanlıdere'ye göre, "başlangıçta tâzimkâr sayılabilecek bir dil, sonrasında ise eleştiri dozajı gittikçe artan ve işi Cârullâh'ı "tutarsız", "mantıksız" ve "duygularına tâbi" kişi addeden ifadeler" şeklindeki bir nitelemeyle karşımıza çıkar, bk. Ahmet Kanlıdere, *Kadîmle Cedît Arasında Musa Cârullah: Hayatı Eserleri Fikirleri*, s. 235-237. Mustafa Sabri, Cârullah'ın meşhur Arap şâiri Ebü'l-A'lâ el-Maarrî'yi (ö. 1057) "İmâm-ı İslâm" ve "Feylesof-u İslâm" olarak anmasına ve böylesi dinî bir meselede onu ulemânın önüne geçirip ondan alıntı yapmasına da tepki gösterir ve bu şâirin itikâdî alanda tehlikeli bulduğu bazı şiirlerine örnekler verir, bk. *a.g.e.*, s. 11-12. Musa Cârullâh'ın, Maarrî için kullandığı nitelemeler ve ondan yaptığı alıntılar için bk. *Rahmet-i İlâhiye Burhânları*, s. 280. Mustafa Sabri'nin ağırlıklı olarak Musa Cârullâh üzerinden eleştiri getirdiği "cehenem azâbının ebedî olmadığı" görüşü, aralarında MuhammedAbduh, Muhammed İkbâl ve İzmirli İsmail Hakkı'nın da bulunduğu yakın dönem âlim ve aydınlarının da tercih ettiği bir görüştür, bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkîkât*, İstanbul 1341; Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 137-138; ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Azap"", *DİA*, IV, 305-309; Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, VII, 231-232.

Allah'ın birisi hakkında yapıp bir diğeri hakkında asla yapmayacağını ayrı ayrı beyân etmemesi gerekirdi. Oysa Allah bunları ayrı ayrı beyân etmiştir. Ortada Cenâb-ı Hakk'ın, "Allah, onları hiç de affedecek değildir" (et-Tevbe 9/80) şeklinde çeşitli sûrelerde de sarâhaten geçen bir ifadesi ve "Doğrusu Allah, kendisine ortak koşulmasını mağfiret buyurmaz, onun dışındakileri ise dilediğine bağışlar" (en-Nisâ 4/116) şeklinde kesin ayrımda bulunan bir âyeti mevcûd iken, "hulf-ı vaîdi" "af" ile karşılamak asla doğru değildir.[156] Mustafa Sabri, vaîdinden dönme meselesinde, bunun Allah'ın şânına bir eksiklik getirmeyeceğini savunan Eş'arî çizgiden çok, bunu mümtenî addeden Mâtüridî anlayışa yakın durmaktadır.[157]

Mustafa Sabri'ye göre, "sonsuz azâba tahammül olunması akla sığmaz" diyerek ebedî azâba karşı çıkan Musa Cârullâh, muvakkat azabı konuya dahil etmediğinden, onun böylesi geçici bir azâbı kabul ettiğini varsaymak mümkündür. Halbuki bu muvakkat azap da tahammül ötesi olduğundan, onun ebedî azâbı bu mâzeretle inkar etmesi tutarlı olmaz. Meseleye buradan yaklaşılacak olursa, ebedî azap ile bir asırlık azap arasında herhangi bir fark yok gibidir. Mustafa Sabri'ye göre Musa Cârullâh, kafasındaki düşünceye delil bulmak için birtakım görüşlere tutunmuş, ancak kendi düşüncesinin aksini ispatlayan sarîh delilleri ise görmezlikten gelmiştir.[158] Mustafa Sabri, olayın sınırlı aklî ölçülerle değerlendirilmesine karşı çıkmış, bu meseleyi insanın sadece kendi zayıf ölçüleriyle halletmeye kalkışmasının ve bir anlamda ilâhî kudreti sınırlamasının doğru bir düşünce tarzı olmadığını belirterek Allah'ın haber verdiği şeyleri ilâhî kudret enginliğinde değerlendirmek gerektiğini belirtmiştir.[159]

Mustafa Sabri, öncelikle Musa Cârullâh'ın ortaya koyduğu delilleri değerlendirerek cevaplandırmış, bu delillerin onu merâmına ulaştıramayacağını savunmuş, Cârullâh'ın istidlâl ettiği âyetlerin, onun anladığı şekilde kullanılamayacağını beyân etmiştir.[160] Mustafa Sabri'ye göre cehennemdeki kâfirler ebediyyen orada kalacak ve Allah'ın

156 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 25.

157 Abdürrahîm b. Ali Şeyhzâde, *Kitâbü Nazmi'l-ferâid ve cem'i'l-fevâid*, s. 28-29; Emrullah Yüksel, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, s. 146-147. Mu'tezile'nin beş temel esasından biri olan va'd ve vaîd prensibi hakkında bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "Va'd ve Vaîd", *DİA*, XLII, 414-415.

158 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 27.

159 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 30.

160 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 33-40.

irâdesi cehennemden çıkmaları yönünde tahakkuk etmedikçe de, oradan asla çıkamayacaklardır. Pek çok sarîh âyete bakılırsa bu yönde bir irade de olmayacaktır. Bununla birlikte Allah'ın irâdesi, kullarına yaptığı beyânla kayıtlanamaz. Dolayısıyla O, dilerse başka türlü de davranabilir. Ancak bu ihtimal, insanı ümîde sevk edecek şekilde değildir, aksini ifade eden beyânlar sebebiyle âdeta imkânsız durumdadır.[161]

Mustafa Sabri, Musa Cârullâh'ın kendi görüşünü ispat sadedinde ortaya koyduğu deliller arasında en kuvvetlilerinden olan "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır" (el-A'râf 7/156) âyetiyle ilgili önce genel bir cevap verir. Mustafa Sabri'nin anlayışına göre, ilâhî rahmetin herkesi kapsadığını ifade eden bu âyet dışında, aynı muhtevâya sahip başka birkaç âyet daha vardır. Ancak herkese rahmet olunacağını ifade eden bu âyetlerin karşısında onun yüz misli ve onunla kıyaslanamayacak sarâhatte husûsî âyetler bulunduğu için, ulemâ bu âyetler arasında ortaya çıkan teâruzu gidermek üzere rahmet ifade eden âyetleri tahsîs ve tevil etme mecbûriyetinde kalmışlardır. Bu da rahmet âyetlerinin, kâfirler için ifade buyurulan azap âyetleri derecesinde bir sarâhat ve katiyyete sahip bulunmadığını göstermektedir. Şayet aksi bir durum söz konusu olsaydı, bu durumda ulemâ azap âyetlerini tevil ederdi; ancak sayı itibariyle durum buna müsait olmadığı için, tevil edilenler hep rahmet âyetleri olmuştur.[162] Bu genel cevaptan sonra Mustafa Sabri, söz konusu âyeti siyâk ve sibâkı ile değerlendirmeye alır. Ona göre buradaki rahmet tüm zamanları kapsamaz. Allah'ın herkesi içine alan rahmeti yanında dilediğine yönelmiş azâbı da vardır. Bu âyet ile kâfirlere ebedî azâbı bildiren âyetler birbirine zıt değildir. Kâfirler dünyada iken rahmetten paylarını almaktadır. İlgili rahmet âyetinin öncesindeki ve sonrasındaki tahsîsi görmezden gelen Cârullâh, onca ebedî azâb âyetini göz ardı etmiş ve rahmetin Allah'ın elinde olduğunu unutarak onu âdeta kendi dileği doğrultusunda sarfetme yoluna

161 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 41. Mustafa Sabri, En'âm sûresinin 128'nci âyetinde geçen "Allah şöyle buyuracak: 'Bundan böyle kalacağınız yer cehennemdir. Allah çıkmanızı dilemedikçe hepiniz orada temelli kalmaya mahkûmsunuz" ifadesi ile Hûd sûresinin 106-107'nci âyetlerinde geçen "Bedbaht olanlar cehenneme girecek ve orada her nefes alıp verdiklerinde inim inim inleyip feryad edecekler. Gökler ve yer durdukça onlar dâimî olarak cehennemde kalacaklar. Tabii eğer Rabbin aksini dilemezse... Çünkü Rabbin dilediği her şeyi yapandır." ifadelerinden istidlâlde bulunan Cârullâh'a semantik ve kelâmî cevaplarla mukâbelede bulunur, bk. *a.g.e.*, s. 33-44.

162 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 45-48.

gitmiştir.[163] Burada Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiğini ifade eden kudsî hadisin,[164] ebedî azâba zıt bir anlam taşıdığı şeklinde değerlendirilmesi de doğru değildir. Zira bu hadis de, rahmeti tahsîs eden âyetler ışığında yorumlanmalıdır.[165]

Mustafa Sabri, kendi görüşünü desteklemek için Tâhâ sûresinin 5. âyetinde geçen "Rahmân arşa istivâ etti" beyânındaki "Rahmân" kelimesini "rahmet" ile tevil eden ve buradan hareketle cehennemdeki ebedî azâbı red istikametinde bir istidlâle girişen Musa Cârullâh'ı alaycı bir dille eleştirir. Cârullâh, ulemâ arasında anlaşılması oldukça zor kabul edilen bir âyeti tevilsiz bir şekilde kolayca halletmiş ve böylece de kelâm ve tefsir ulemâsını bir zahmetten kurtarmıştır! Arapça'da masdarın bazen "ism-i fâil" veya "sıfat-ı müşebbehe" yerine kullanıldığı vâki ise de, bunun aksine kullanım oldukça garîp ve alışılmadık bir durumdur. "Rahmân" kelimesi, Kur'ân'da müstakil bir isim halinde kullanılmakta, ilgili âyetin muhtevâsında geçen diğer âyetlerde "istivâ" fiilinin fâili de "Allah" olarak geçmektedir. Öte yandan bu kelimeye onun verdiği mâna verilse bile, rahmetin arş üzerindeki istivâsı ile ebedî azâbın imkânsızlığı arasında bir "telâzüm-i mantıkî" nasıl kurulabilir? Zira istikrâr tüm zamanları gerektirmez. Gerektirse bile, bu durum muvakkat bir azâb ile bozulur.[166]

Mustafa Sabri, Zümer sûresinin 56. âyetinde geçen "Allah bütün günahları mağfiret buyurur" ifadesini kendi görüşünü teyîd için kullanan Musa Cârullâh'a şu cevabı verir: Bu âyet tek başına değerlendirildiğinde, içine şirkin de girdiği tüm günahların bağışlanmasını ifade buyuruyor gözükse de, Nisâ sûresinin bu konuyla ilgili âyeti (4/48) "şirk dışındaki günahların bağışlanacağını" beyân etmektedir. Bu açıdan bakıldığı takdirde mağfiret âyeti bir "kaziyye-i külliye-i mûcibe" (olumlu tümel önerme) iken; şirkin affedilmeyeceğini belirten ikinci âyet "kaziyye-i şahsiyye-i sâlibe" (olumsuz tekil önerme) durumundadır. Mantık, bu son kazıyyeyi "kaziyye-i cüziyye" (tikel önerme) derecesinde kabul eder. İspat ve nefiy açısından birbirinden farklı olan "kaziyye-i külliyye" ile "kaziyye-i cüziyye" derecesindeki "kaziyye-i şahsiyye" birbirinin zıttı olmalı iken, Musa Cârullâh bu basit mantık kâidesini bilmediğinden bu iki âyet arasında herhangi bir zıtlık

163 Mustafa Sabri, *a.g.e., s.* 50-51.
164 Buhârî, "Tevhîd", 15, 22; Müslim, "Tevbe", 14; Tirmizî, "Daavât", 109.
165 Mustafa Sabri, *a.g.e., s.* 53.
166 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi,* s. 55-57.

(teâruz) görmemiştir. Aslında Cârullah'ın bu iki âyete verdiği mâna, onun da tevile başvurduğunu gösterir. Kendisinin bu yaklaşımı, bu iki âyet arasındaki teâruzun varlığına kanıt oluştururken, Cârullâh bu yaptığının farkına varmamıştır. Yukarıda belirtilen iki âyetten, "Allah'ın, şirki asla affetmeyeceği" anlaşılmaktadır.[167] "Biri vaad diğeri vaîd bildiren iki âyet teâruz ettiğinde, vaadin tercih edileceğini" savunan Musa Cârullâh, beğendiğini alıp diğerini reddetme yoluna gitmektedir. Öte yandan şirkin affedilmeyeceğini beyân eden âyet "hâs"; günahın affolunacağını bildiren âyet ise "âmm" olup ikisi arasında bir teâruz gerçekleşmesi halinde, (bir kısım ayrıntılarla birlikte) ağırlığın "hâss"a verileceği de unutulmamalıdır.[168]

Cârullâh'a göre Şûrâ sûresinin 5. âyetinde "Nerede ise gökler Allah'ın azametinden dolayı üzerlerinden çatlayacak hale geldiler. Melekler de hamd ile Rablerini tesbîh ediyorlar ve yeryüzündeki kimseler için bağışlanma diliyorlar. Uyan! Allah'tır çok bağışlayan çok merhamet eden." şeklinde geçen ifadeler, işbu mağfiret talebinin kâfirleri de kapsadığını göstermekteyken, mütekellimîn bu âyeti Mü'min sûresinin 7. âyetindeki "Arşı taşıyanlar ve onun etrâfındakiler Rablerini överek tesbîh ederler ve iman edenler için şöyle istiğfârda bulunurlar..." ifadeleri nedeniyle tahsîs etmiş ve bu bağışlanma talebini müminlere hasretme yoluna gitmiştir. Halbuki ilk âyet, ebedî azabın olmayacağına delâlet etmektedir. Mustafa Sabri, Cârullâh'ın bu iddiasına sekiz madde halinde cevap verir. Mustafa Sabri'ye göre öncelikle mütekellimîn, bu iki âyet arasındaki teâruzdan dolayı bir tahsîs cihetine gitmemiş, kâfirlerin ebedî azâba dûçâr olacağını belirten pek çok sarîh âyetten dolayı ilk âyeti tahsîs etmiştir. İkinci olarak müşrikler için istiğfârda bulunmayı, Hz. Peygamber'e ve diğer inananlara yasaklayan âyet ortada iken, sanki melekler bu "inananlar" sınıfına girmiyormuşçasına, o meleklere müşrikler için de mağfiret talebi hakkı vermek, Kur'ân'ı tam anlamıyla bilmemek demektir. Üçüncü olarak iman etmediği halde ölüm döşeğindeki amcası için bağışlanma talebinde bulunacağını söyleyen Hz. Muhammed'in, amcası adına yapması yasaklanan istiğfâr talebinin diğer kâfirler için yasaklanmaması söz konusu olamaz. Dördüncü olarak Münâfıkûn ve Tevbe sûrelerinde Hz. Muhammed'e yasaklanan istiğfâr talebinin, melekler için yasaklanmaması mevzûbahis olamaz. Beşinci olarak bu

167 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 61.
168 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 62-63.

âyetlerde geçen ifadeler, mağfiretin müminlere aidiyetini âdeta bir "kanûn-i müteâraf" halinde ortaya koymaktadır. Altıncı olarak Bakara sûresinde kâfir olarak ölenlere Allah'ın, meleklerin, insanların ebedî lâneti ifade buyurulmakta iken; meleklere o kâfirler adına istiğfâr ettirmek, büyük bir tenâkuz oluşturur. Yedinci olarak Enbiyâ sûresinde, meleklerin sadece Allah'ın kendilerinden razı olabileceği kimselere şefâat edeceği, Zümer sûresinde Allah'ın, kullarının küfrüne razı olmayacağı; Mâide sûresinde ise Allah'ın onlara öfkeli olduğu ve onların ebedî azap içerisinde bulunduğu-bulunacağı ifade buyurulmaktadır. Bütün bunların hepsi bir arada düşünüldüğünde, meleklerin istiğfâr edeceği kişilerin sadece müminler olacağı ortaya çıkar. Zira küfre ve kâfirlere rızâ göstermeyen Allah'ın melekleri, sadece O'nun razı olacağı kullara şefâat ederler.[169]

Mustafa Sabri, teslîse düşenlerle ilgili olarak Hz. İsa'nın dilinden aktarılan Mâide sûresinin 118. âyetindeki "Eğer sen onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarındır ve eğer kendilerini bağışlarsan, şüphe yok ki gâlip olan, hüküm sahibi olan Sensin." ifadelerinden hareketle Hz. İsa'nın, şirkin affını izzet ve hikmet olarak değerlendirdiğini söyleyen ve Hz. Muhammed'in bu âyeti okuyarak sabahladığını belirten hadis ışığında kâfirlerin ebedî azâpta kalmayacağını iddia eden Musa Cârullâh'ı eleştirmeye devam eder. Ona göre Cârullâh, öncelikle onca sarîh âyeti bir tarafa bırakıp, ilhâm ürünü bir mânaya itibâr ederek bir değerlendirme yapmaktadır. Sarâhatin olduğu yerde delâlete bile itibar edilmezken o, ilhâmlara bel bağlamaktadır. Öte yandan bu âyette geçen ifade, bir "kaziyye-i şartıyye"dir (şartlı önerme, iki cümleden ibaret, fakat bunlardan birinde olan hükmün diğerinde gösterilen şarta bağlı olduğu kaziyye). Böyle kaziyeler, öncesinde geçen (âyette, teslîsi savunanlar) önermenin doğruluğunu ve gerçekleşmesini gerektirmez. Dolayısıyla bu âyet ile ne mağfiret ne de azap sabit olur. Delil için başka âyetlere bakılması gerekir. Burada Hz. İsa herhangi bir tarafa şefâat meylini gösteren bir ifade kullanmamış, sadece ilâhî kudrete nisbetle mağfiretin mümkün olduğunu belirtmiştir. Münâzara konusu olan husus ise bu olmayıp, mağfiretin vukûu meselesidir. Bu tip âyetler, ilâhî kudretin iki tarafa da taalluk edebileceğini gösteren mânalar ifade eder. Bunun hangi yöne taalluk edeceğini ise,

169 Mustafa Sabri'nin bu konuyla ilgili diğer cevabı semantik mâhiyette olduğu için buraya alınmamıştır, bk. *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 73-79.

konuya ilişkin diğer katî ve sarîh âyetler ortaya çıkarır. Bu âyetin de içinde bulunduğu Mâide sûresinde geçen "birden fazla ilâh edinenlerin ateşten başka bir yeri olmadığı, kimsenin onlara yardım edemeyeceği" şeklindeki âyetler, Musa Cârullâh'ın ifade ettiği mânanın önünde büyük bir engel teşkil etmektedir. Yoksa iş, Hz. İsa adına büyük bir teâruzun ortaya çıkmasına sebep olur. Musa Cârullâh'ın delil olarak kullandığı hadise gelince, kendisi bu hadisi eksik aktarıp, buradan yanlış yollara girmiştir. Cârullâh sanki Hz. Peygamber'in de kendi kanaatinde olduğunu vurgulamaya çalışmış ve verdiği anlamlarla da Hz. Muhammed'in Hz. İsa kadar şefâat ve himmette etkin olamayacağı gibi bir mâna ihsâs ettirmiştir.[170]

Mustafa Sabri'ye göre Cârullâh, Müminûn sûresinin 117 ve 118. âyetlerinde geçen "her kim, Allah ile birlikte başka bir ilâha taparsa onun için yaptığının doğruluğunu ispat edecek kesin bir delil yoktur. Şüphesiz onun hesabı da Rabbinin yanında görülecektir. Gerçekten de kâfirler iflah olmazlar. Hem şöyle de: 'Rabbim! Bağışla ve merhamet et. Sen merhametlilerin en hayırlısısın!' " ifadelerini kendi fikrine göre yorumlamaktadır. Mustafa Sabri'ye göre kâfirler hakkındaki ebedî azâbı reddeden bir kişinin, bu âyeti delil olarak kullanması çok tuhaftır. Hatta ona göre bu yaklaşım okuyucuyla alay etmekten başka bir şey değildir. Ayrıca söz konusu âyet, Cârullâh'ın görüşünü teyid etmekten çok onu nakzetmektedir.[171]

Mustafa Sabri'ye göre Cârullâh, aynı âyetle ilgili olarak şu yanlışlıkların da içine düşmekten kendisini kurtaramamıştır. Öncelikle: "Şüphesiz onun hesabı Rabbinin huzûrunda görülecektir." ifadesi kâfirler için çok şiddetli bir tehdit mânası içermekte iken; Cârullâh bu âyete onları teselli ediyormuş gibi anlaşılacak bir mâna vermiş ve ilâhî tehdîdi âdeta hükümsüz bırakmıştır. Âyet, "onların hesabını ben göreceğim" mânası tazammun etmekte, bunu da hemen akabinde gelen: "Gerçekten de kâfirler asla iflâh olmazlar!" ifadesi teyid etmekteyken, Cârullâh bu hususu atlamıştır. Bu zihin yapısıyla Musa Cârullâh, aynı tarzdaki pek çok âyeti esas mânasından saptırabilecek bir yaklaşım içerisine girebileceğini ve bu tür âyetleri gerçek anlamından uzaklaştırabileceğini göstermiştir.[172]

170 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 81-87.
171 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, *s.* 89-91.
172 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, *s.* 92-94.

Mustafa Sabri'ye göre âyetteki "burhânı olmadan" ifadesinden hareketle, müşrikleri "burhânı olan" ve "olmayan" şeklinde iki kısma ayırıp, sonra da ceza âyetinin ikinci tip müşrik için ifade buyrulduğunu söylemek doğru değildir. Zira Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, burhânı olmayanı zikredip de burhânı olanı zikre şâyân görmemek mantıksızdır. Aksine burada ikincisinin zikri daha uygun düşmektedir. Öte yandan Musa Cârullâh'ın dile getirdiği burhânı olmayan müşrikin göstermesi gereken gayreti sarf edip etmediğini araştırmak da mânasız bir şeydir. Zira sonuçta burhân bulamadıktan sonra o müşriğin gayretini tam olarak sarf edip etmediğinin de bir önemi yoktur. Sonuçta o müşrik, burhân bulamamasına rağmen şirke düştüğü için, bu uğurda gayretini sarf etmeyen kişiden bir anlamda farksızdır. Daha da ötesi, araştırmasına rağmen şirkine burhân bulamayan adamın, araştırmadığı için (cehaletinden ötürü) şirke düşen adama göre daha mâzûr değil, daha kabahatli olması gerekirken, Cârullâh -güyâ- onu affa daha lâyık göstererek, başka bir mantıksızlık örneği daha sergilemektedir. Bu açıklamaları sırf onun mantıksızlığını göstermek için yaptığını söyleyen Mustafa Sabri, zâten aslında burhâna istinâd eden müşrik olamayacağını, ona "burhân" değil "şüphe" denileceğini, pek çok âyetin de bunu gösterdiğini ifade edip, on üç sûreden buna ilişkin delil getirir.[173]

Mustafa Sabri'nin düşüncesine göre Cârullâh, kâfirlerin ebedî azap içinde kalmayacakları iddiasıyla işe başlamışken, sonradan bunu daha ileri boyuta götürmüş, burhânı olan müşrikleri mazûr kabul ettikten sonra, burhânı olmayanların içerisinden gayretini sarf edenleri de bu kategoriye sokmuştur. Burhânı olan bir dâvânın hak olacağını söyleyen Mustafa Sabri, Musa Cârullâh'ın açmazlarına dikkat çekmek istemiştir.[174] Mustafa Sabri, Musa Cârullâh'tan yaptığı birtakım alıntılardan sonra onun başlangıçta kâfirlere ebedî azâbı reddederken, sonrasında aslında kâfirin olmadığını, her inancın, hatta dinsizliğin bile hak ve sevap olduğu gibi bir düşünceyi savunmaya başladığını belirtir. Musa Cârullâh ile ilgili bu kanaatini paylaşan Mustafa Sabri, şayet iş bu noktaya gelecek olursa, kâfirlerin affını gerektirecek ve onları ebedî azaptan kurtaracak deliller ile de burada boşuna uğraşılıp tartışıldığını ifade eder.[175]

173 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Mücteh*idlerinin *Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 96-101.
174 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 101-102.
175 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 116-117.

Mustafa Sabri, İslâm muhitinden uzak bir bölgede, Hz. Muhammed'in ismi kendisine sadece yanlış aktarımlarla ulaşan bir kişinin, Gazzâlî'nin dediği gibi, mâzûr sayılması fikrine kendisinin de sıcak baktığını, bu mânada pek çok gayr-ı müslimin cehennem azâbından kurtulmasının mümkün olabileceğini, ancak Cârullâh'ın burada işi hiçbir gayr-ı müslimin cehennemde ebedî kalmayacağı hususuna bağladığını, kendisinin ise bu fikre katılamayacağını belirtir.[176] Bilindiği üzere Gazzâlî, Hz. Muhammed'in ismini duysalar da, onun vasıf ve özelliklerini duymayanları, onu küçüklüğünde -hâşâ- yalancı olarak duyanları da, onu hiç tanımamış insanlar gibi mâzûr görmektedir.[177]

Mustafa Sabri, Cârullâh'ın kendi görüşünü teyîd etme amacıyla delil olarak kullandığı âyetlerden sonra onun zikretmiş olduğu hadisleri incelemeye başlar. Cârullâh, bu konuda ilk olarak bir annenin çocuğunu ateşe atamayacağını ashâbına teyîd ettiren Hz. Peygamber'in; Allah'ın kullarına bir annenin çocuğuna merhametinden daha merhametli olduğunu beyân ettiği hadisini[178] zikretmektedir. Sonrasında ise "meleklerin, peygamberlerin ve insanların şefâatleriyle kalbinde zerre kadar hayır bulunanların azaptan kurtulduktan sonra geriye en merhametli olan Allah'ın rahmetinin kalacağını" ifade buyuran hadisi zikrederek bu beyânların ebedî azap önünde engel olduğu istidlâlinde bulunur. Mustafa Sabri ise bu iki hadise zıt mâna içeren on hadisi aktardıktan sonra, bu iki tip hadis çeşidinin birbiriyle mukâyese edilmesini ister. Burada rahmet hadislerinin, gazap hadisleri kadar sarâhat ve vüzûha sahip olmadığını beyân eder. Bu hususta örneğin: "Ey İbrâhim! Ben cenneti kâfirlere haram kıldım."[179] hadisindeki gazabın sarâhati ölçüsünde (meselâ kâfirler de cehennemden çıkacaktır gibi) bir rahmet hadisi bulunmadığını dile getirir.[180]

Mustafa Sabri, Musa Cârullâh'ın istidlâlde bulunduğu söz konusu hadislerin ilkiyle ilgili olarak şu yorumlarda bulunur: Öncelikle bu hadis, iddia konusuna uygun bir sarâhate sahip olmadığı gibi, tevil edilmeden kullanılabilecek bir hadis de değildir. Zira bu hadisin zâhirî

176 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, 107.

177 Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* (thk. Mahmûd Beycû), Dımaşk, 1413/1993, 1. Basım, s. 84; ayrıca krş. için bk. Metin Yurdagür, "Fetret", *DİA*, XII, 477-478.

178 Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Tevbe", 22.

179 Buhârî, "Enbiyâ", 8.

180 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 125-132.

mânasından hareketle, hiç kimsenin hiçbir zaman azâba dûçâr olmaması, hatta dünyada en küçük bir sıkıntıyla bile karşılaşmaması gerekir. Dolayısıyla Musa Cârullâh'ın bu hadisten hareketle ortaya koyduğu delil; "nakz-ı icmâlî"[181] ile menkûz bir durumdadır. Cârullâh'ın kullandığı hadisin zıddına pek çok sarîh hadis bulunması karînesi ise ikinci hadisteki rahmetin müminlere hamledilme zorunluluğunu ortaya çıkarır. Öte yandan bu hadis, kâfirlerin azaptan kurtulamayacağına yönelik âyet ve hadislere nisbetle mücmel durumdadır. Tevil, mücmel olana yapılacağı için, söz konusu tevil bu hadise uygulanır. Bu konuda Musa Cârullâh'ın kullandığı ikinci hadis üslûbunda başka bir hadis daha zikreden Mustafa Sabri, "geriye kalan Allah'ın rahmetinin" tevhid ehli olan kişiler için geçerli olacağını belirtir. İki hadisle ilgili özel yorumundan sonra Mustafa Sabri, hadislerin Kur'ân gibi mütevâtir ve sübût-i katî bir şekilde aktarılmadığı için, rast gele iki hadisle bir görüş lehine tam bir katiyyet oluşturulamayacağını söyler. Mustafa Sabri'ye göre, bunun sağlanması için hadislerin mâna itibariyle mütevâtir olması gerekir. Şefâat ve rahmetle ilgili hadisler, "tüm iman ehlinin sonunda cehennemden çıkacağı" gibi bir sonuç ortaya koymaktadır. Buradaki durumun iki ucunda kâfirlerin de sonunda ilâhî rahmetten istifadesi ve müminlerin hiç cehenneme girmemesi şeklinde iki ihtimal daha bulunuyor ise de, bu ihtimaller mânevî tevâtür ifade edecek bir güçte değildir. Bunların karşısındaki hadisler ise, onlarla (iki uçta bulunan hadisler ile) mukayese kabul etmeyecek derecede sarâhate sahiptir. Bu yüzden uçlardaki iki ihtimal, kabule mazhar olmaz.[182]

Musa Cârullâh'ın kendi görüşünü teyid için zikrettiği hadislerden sonra İslâm büyüklerine ait sözleri de delil olarak kullanmasına karşı çıkan Mustafa Sabri, iş oraya vardıktan sonra kendisinin de birkaç cilt kitaba sığmayacak sayıda delil getirebileceğini söyler. Ona göre hadislerin sübûtu hususunda dahi bir kuvvet ve zayıflık derecesi varken ve kimi sözlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda bir şüphe duyuluyor iken, büyüklere ait olduğu iddia edilen kimi sözlerin, o zatlara aidiyeti hususunda bir şüphe duyulması kaçınılmazdır. Kaldı ki bu sözler o zevât tarafından gerçekten söylenmiş olsa bile, Kur'ân

181 Nakz, bir delilin herhangi bir mukaddimesini geçersiz kılmak demektir. Buna "nakz-ı icmâlî" de denilir, bk. Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I, 185.

182 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 133-136.

ve mütevâtir hadisi karşısına alan görüşlerin İslâm dinindeki yeri bellidir. Bu konuda Mustafa Sabri, özellikle Abdullah b. Mesûd'dan aktarılan, "Bir an gelecek cehennemde kimse kalmayacak" şeklindeki rivayeti değerlendirir. Bu aktarımın sıhhatine, sübût ve delâlet yönlerinden katîliğine dair olumsuz kanaat bildirir. Ona göre bu sözün aksine, Hz. Peygamber'den intikal etmiş olan çeşitli aktarımlar bulunmaktadır. Şayet İbn Mesûd gerçekten bu sözü söylemiş ise, onun Hz. Peygamber'den aktardığı diğer ifadeler, bu sözüne tercih edilir.[183]

Mustafa Sabri, cehennemin ebedîliği meselesinde İbn Kayyim'e de çeşitli eleştiriler yöneltir. Bu doğrultuda, İslâmî ilimlerin birçok alanında eser vermiş olan ünlü Hanbelî âlim İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö.751/1350),[184] *Şifâü'l-alîl*, *Miftâhu dâri's-sa'âde* ve *Hâdi'l-ervâh* adlı eserlerinde konuyla ilgili nasların, cehennem azâbının ilâhî irâdeye bağlı olarak sona ereceğine işaret ettiğini, ashâb ve tâbiînin ileri gelenlerinin de buna inandıklarını savunarak cehennemde ebedî azâbın olmayacağını söylediğinden[185] dolayı cevaplar veren Mustafa Sabri, önce bu müellifin hakkını teslim ederek onun meseleyi Musa Cârullâh'a göre daha derin bir vukûf ile ele aldığını, nitekim Cârullâh'ın kullandığı delillerin pek çoğunun da İbn Kayyim'den alınmış olduğunu belirtir. Hemen ardından da İbn Kayyim'e yönelik eleştirilerine geçer. Mustafa Sabri'ye göre İbn Kayyim, kâfirlerin cehennemde ebedî kalacaklarını belirten Hûd sûresinin ilgili âyetinden (11/107) sonra geçen, "Rabbinin dilediklerî müstesnâ" şeklindeki istisnâya ve bunun devamındaki "kesintisiz ikrâm" (11/108) ifadesine çok fazla bel bağlamıştır.[186] Halbuki öncelikle buradaki istisnâ, azâbın ebedîliğine muhalif değildir. Zira bu âyetin hemen akabinde gelen cennet âyetleri de aynı kayıtla bağlanmıştır. O zaman cennet ve nimetlerinde de ebediyyetin olmaması gerekir.[187]

Mustafa Sabri'ye göre, Nebe' sûresinin 23'ncü âyetinde geçen, "İçinde çağlar boyunca kalacaklar" cümlesindeki "çağlar" kelimesinin (ahkâb) müfredinin hadiste "elli bin sene" olarak tefsir edildiğini;

183 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 137-140.

184 Hayatı, eserleri ve çeşitli konulara ilişkin görüşleri hakkında bk. H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 109-123.

185 İbn Kayyim'in itikâdî görüşleri ve bu konudaki düşünceleri için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Kayyim el-Cevziyye" (İtikâdî Görüşleri), *DİA*, XX, 123-124.

186 İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu âyetten çıkardığı yorumlar için bk. *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, s. 739-744.

187 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, s. 141-143.

Arapça'da çoğulun tabanı olan üç ile bu sayı çarpıldığında, oradaki kalma süresinin "yüz elli bin sene" olarak belirleneceğini ve buradan cehennem azâbının ebedî olmadığı sonucunun çıkacağını söyleyen İbn Kayyim yanlış yoldan yürümektedir.[188] Zira Kur'ân, cehennemin dehşetini türlü yollarla anlatmış, burada ise siyâk ve sibâkındaki âyetlerin sonu arasında bir uyum sağlanması için edebî ifadeye uygun olarak söz konusu olan "ahkâb" kelimesini zikretmiştir. "Yetmiş kez istiğfâr etsen de Allah onları asla affetmez" (et-Tevbe 9/80) ifadesinde olduğu gibi, burada da herhangi bir süre gözetilmemektedir. Kaldı ki cehennemin değil, cehennem ehlinin orada kalış süresinin ebedîliğini savunan İbn Kayyim'in bu âyetten bir istidlâle kalkışması, sözünden dönmesi anlamına da gelir. Zira âyette eğer bir süre tahdîdinden bahsedilecekse, bu, cehennemin kendi müddetinde değil, oradaki bekleme müddetiyle ilgili olacaktır.[189]

Mustafa Sabri, Hz. Ömer'den aktarılan bir sözü, "Cehennem ehli, Alîc denilen arazideki kumlar kadar çok olan uzun bir zaman diliminde orada kalsalar da, sonunda çıkacakları gün gelir" şeklinde anlayıp bununla istidlalde bulunan İbn Kayyim'e[190] şunları söyler: Öncelikle bu rivâyetin sübût açısından problemi olabilir. İkinci olarak bu sözün ortaya koyduğu anlamın zıddını ifade eden pek çok âyet ve hadisin bulunması bir tarafa, bu sözü, "Cehennem ehli kumlar adedince bekleseler belki çıkarlardı, lâkin ebedî olan cehennem azâbı tükenmez" şeklinde anlamak da mümkündür. Kaldı ki Mustafa Sabri'ye göre cehennem azabının ebedîliği, Hz. Peygamber'den aktarılan diğer bir hadise de çok benzemekte ve bu mânaya daha uygun düşmektedir. Hz. Ömer'den nakledilen sözün sadece sübûtu değil, delaleti de katî değildir. Dolayısıyla bu söz, istidlale elverişli değildir. Öte yandan yine bu söz, İbn Kayyim'in savunduğu, "cehennem ehlinin değil, cehennemin sonlu olduğu" şeklindeki görüşe de zıtlık arzetmektedir. Zira burada da cehennemin sonluluğundan değil, cehennem ehlinin oradan çıkarılacağından, dolayısıyla onların azâbının sonluluğundan bahsedilmektedir. Bu yüzden Hz. Ömer'den aktarılan bu söz, zâhirî anlamıyla alındığında, ispatlanmak istenen düşünceyi ortaya koymaz.[191]

188 İbn Kayyim'in Mustafa Sabri'nin eleştirisine konu olan görüşü için bk. *Hâdi'l-ervâh*, s. 779.

189 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 144-145.

190 İbn Kayyim'in bu konudaki görüşü için bk. *Hâdi'l-ervâh*, s. 732-734, 753.

191 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 145-146. İbn Ebi'l-İzz, *Akîdetü't-Tahâvî* üzerine yaptığı şerhte Hz. Ömer'i, ateşin yok ola-

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre İbn Kayyim, daha önce geçen "vaîdinden dönme" meselesine de çokça atıfta bulunmaktadır.[192] Ancak bunun cevabı daha önce verildiği için burada üzerinde tekrar durulmayacaktır. İbn Kayyim'in, "ebedî azapta bir hikmet bulunmadığı" şeklindeki iddiasına gelince, bu iddia büyük bir cesaret örneği olup hayli ilginçtir.[193] Burada insan havsalasına göre bir hikmet aranıyorsa, onun kabul ettiği yüz elli bin senelik azapta da bir hikmet bulunamayacağı unutulmamalıdır. Hz. Peygamber'in, "Allah, semâvât ve arz ehline azap etse de zulmetmiş olmaz. Eğer rahmet ederse, rahmeti de onların amellerinin fevkinde olur"[194] ve "Allah kime azap ederse o da haktır, kime rahmet ederse de, o da yine sırf hak ve hikmettir"[195] meâlindeki hadisleri İbn Kayyim'in görüşüne tam zıt bir mâna ifade etmektedir.[196]

Mustafa Sabri'ye göre *Hâdi'l-ervâh* adlı eserinde[197] cehennem ehlinin ebediyyen (cehennem var oldukça) oradan çıkamayacağının inkar edilemeyeceğini, ancak Allah'ın cehennemi sonlandıracağını söyleyen İbn Kayyim, kâfirin ebediyyen cehennemden çıkamamasının cehennemin bekâsına bağlı olduğunu bir türlü anlayamamıştır. Bu konuda, "Bir kâfir ebedî olmayan cehennemde nasıl ebediyyen kalabilir?" sorusu gözden kaçırılmamalıdır. Bu görüş, "sonradan var olmayacak bir mahalde mevcûd olmak" anlamını da beraberinde getirir. Bu durum, sözü edilen görüşün yanlışlığını gösterir. İbn Kayyim'in bizzat itiraf ettiği, "cehennem ehlinin burada ebediyyen kalması" söz

cağına dair kendisinden bir söz aktarılan sahâbîlerden biri olarak gösterir ve yukarıdaki ifadeyi nakleder. Ancak rivâyet silsilesinde inkıta' olduğu için bu sözün senedi zayıf olarak kabul edilmektedir, bk. İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, II, 626-628.

192 İbn Kayyim'in Allah'ın vaîdinden dönebileceğine dair görüşü için bk. *Hâdi'l-ervâh*, s. 785-788.

193 İbn Kayyim'in bu düşüncesi için bk. *a.g.e.* , *s.* 773. İzmirli İsmail Hakkı da aynı şekilde hikmet ve maslahatın azâbın sonlu olmasını gerektirdiğini, ebedî azapta bir hikmet olmadığını savunmaktadır, bk. *Nârın Ebediyet ve Devâmı Hakkında Tedkîkât*, s. 5.

194 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 10.

195 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, hadis no. 10564.

196 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 146-147.

197 Aslında İbn Kayyim cenneti ve cennet hayatını konu edinen ve 75 bölümden oluşan bu eserinin 67. bölümünü cennet ve nimetlerinin ebedî olup olmadığı tartışmalarına ayırmış, bu bölümde cehennemin ve azâbının da ebedî olup olmadığı konusuna da yer vererek bu konuyla ilgili görüşlerini belirtmiştir. Detaylı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Hâdi'l-ervâh", *DİA*, XV, 10-11.

konusu ise, cehennemin de ebedî olması gerekir. Bunların ayrı ayrı ebedî olduklarını söylemeye ihtiyaç yoktur. Bazı âyetlerde geçen, "onların yerinin ateş olup değiştirecek başka bir yer olmadığı", "onlara cennetin haram olduğu", "azablarının hafifletilmeyeceği" şeklindeki ifadeler de, onların buradan hiçbir şekilde kurtulamayacağını gösterir. Buna "cehennemin yok olması" şeklindeki yol da dahildir. Mustafa Sabri, bu yaklaşımın yanlışlığına "ebediyyet yurdu denilen bir yer, bir müddet sonra harap olacak ise, cenneti ve cehennemi ile orası nasıl olup da "dârü'l-huld" olarak anılabilmektedir?" sorusunu sorarak işaret eder.[198]

Mustafa Sabri, Allah'ın cennet ehlinin nimetlerinin bekâsından bahsederken cehennem ehli için bunu zikretmediğini söyleyen İbn Kayyim'e,[199] cehennem azâbının ebedî olduğunu belirten çeşitli âyetler sıralamak sûretiyle cevap verir. Mustafa Sabri'ye göre, cennet nimetlerinin mukabili cehennemdeki azaptır. Oranın nimetlerinin devamından cennetin ebedîliğini anlayıp da, cehennem azâbının ebedîliğini söz eden âyetlerden bu azâbın sonsuzluğunu anlamamak, çok tuhaf bir yaklaşımdır.[200] Mustafa Sabri'ye göre İbn Kayyim, kendi görüşünün aksini ispatlayıp çürütecek muhalif bir görüşe ihtiyaç bırakmadan kendi iddiasını bizzat kendisi çürütmüştür. Cehennem ehlinin azâbının ebedîliğini değil, cehennemin kendisinin ebedîliğini inkar ettiği için, onun bu meâlde zikrettiği bütün deliller berhevâ olup gitmektedir.[201]

Mustafa Sabri, bu konuyla alakalı olarak Musa Cârullâh'ın kendisinden çokça istifade ettiğini düşündüğü Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi de eleştirmekten geri durmaz. Ona göre İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* adlı eserinin bazı yerlerinde cehennem ehlinin ebedî azapta kalacağını belirtmişken, bu eserinin başka yerlerinde cehennemin ebediyyetini kabul etmekle birlikte azâbın ebedîliğini nefyeden ifadeler kullanmıştır.[202] Mustafa Sabri'ye göre, İbnü'l-Arabî, "Kur'ân'da zamiri "ateş" (nâr) kelimesine râcî ifadeler (hâlidîne fihâ) varken, azâp kelimesine

198 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 148-150.

199 İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 752. İbn Kayyim'in bu görüşü, İzmirli İsmail Hakkı tarafından da savunulmuştur, bk. *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkîkât*, s. 25.

200 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 150

201 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 151.

202 İbnü'l-Arabî'nin azâbın ebedîliğini nefyeden ifadeleri için bk. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 174; IX, 421; a.mlf., *Fusûsu'l-hikem ve't-ta'lîkât aleyh*, I, 114, 172.

râcî ifadeler (hâlidîne fîhi) yoktur" şeklinde bir görüş ifade etmektedir. Halbuki Meryem, Furkân, Zuhruf, Yûnus ve Secde sûrelerinde kendisinin söylediklerinin aksini ispatlayan pek çok âyet vardır, ancak o, bu âyetleri (herhalde) farketmemiştir. Mustafa Sabri'ye göre İbnü'l-Arabî, işin başında cehennem ehlinin çekeceği azâbın, (psikolojik mâhiyette) nefiste gerçekleşeceği, azâbın cehennemdekilerin âzâlarına sirâyet etmeyeceği (fizyolojik olmayacağı) görüşünde iken,[203] daha sonra "âzâların azaptan lezzet duyacağı" şeklindeki bir yoruma terakki etmiştir. Onun bu yaklaşımı, kendisinin düştüğü fikrî çelişkiye işaret eder.[204]

Mustafa Sabri'ye göre cehennemin ateş ve soğukluğundan alınan zevki, soğuk almış hastanın üşürken üzerine basan hararetten, hararet nöbetinde ise soğuk şeylerden aldığı zevke benzeten İbnü'l-Arabî, yanlış bir yaklaşım içerisindedir. Bu yaklaşım, Allah'ın sanki cehennem ehlini, durumlarına göre mütelezziz kıldığına, onların yılanların, akreplerin saldırılarından ve üzerlerindeki azap meleklerinden hiç haberdâr değilmiş ve bunun farkına varmamış gibi lezzet duymaya devam ettiğine ve üzerlerine gelen varlıkların da burada boşuna uğraşıp durduklarına dair bir îmâ vardır. Yine bu anlayışta Allah; cehennem, yılan ve melekleri aldattığı gibi, -hâşâ- sanki kendi kendisini de aldatıp durmaktadır. Bu yaklaşım, azap âyetlerinde ifadesini bulan Kur'ânî tehdîdler ile âdeta alay etmek demektir. İbnü'l-Arabî, azâb kelimesiyle "uzûbet" (tat alma) arasında kurduğu münâsebet sonucunda azâbı "lezzetlenme" şeklinde yorumlamışken;[205] başka bir yerde yine "lezzetlenme" şeklinde bir mâna vermesi gerekirken, aynı kelimeyi bu kez herkesçe bilinen anlamında kullanmıştır. Bu tür yaklaşım, dünyada da âhirette de elemden bahsedilememesi ve kelimelerin tamamen bir "oyuncak" haline dönüşmesi sonucunu doğurur. Mustafa Sabri'ye göre, Kur'ân'da kâfirlerin cennete girmesi, devenin iğneden geçmesine ta'lîk edilerek, işin muhalliği gösterilmişken (el-A'râf

203 İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, IV, 403. İbnü'l-Arabî'nin azâbın bir süre sonra nefsî azâba dönüşeceğine dair görüşü için bk. *a.g.e.*, III, 98. Aynı müellifin cehennem ateşinin kısmen hafiflemesiyle hissî pişmanlıkların ağır basacağına ve bunun ateş azâbından bile daha ağır olduğuna dair görüşleri için bk. *a.g.e.*, V, 85-86.

204 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 153-155.

205 İbnü'l-Arabî'nin "azâb" ile "uzûbet (tatlılık)" arasında kurduğu bağlantı için bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, I, 94. Bu görüşün leh ve aleyhindeki değerlendirmeler için bk. Şeyh Mekkî Efendi, *İbnü'l-Arabî Müdafaası*, s. 52; Ali el-Kârî, *er-Red ale'l-kâiline bi-vahdeti'l-vücûd*, s. 84.

7/40); İbnü'l-Arabî'nin devenin küçültülerek iğneden geçirilmesinin imkânından söz edip, onun kâfirlerin cennete girmelerine yönelik bir ümit ortaya atması da, aynı zihnî düşünceye işaret etmektedir. Mustafa Sabri, olayın imkânsızlığı üzerinden kâfirlerin cehennemden çıkışını belîğ bir şekilde reddeden söz konusu âyetle ilgili olarak İbnü'l-Arabî'nin yaptığı bu yorumu değerlendirirken; öncelikle küçültülen devenin mâhiyetini kaybedeceğini belirtir, ardından da yapılan bu yorumla sanki Allah'ın olayın muhal oluşunu anlatmak üzere (düzgün bir) örnek vermekten acze düşmüş gibi bir konuma düşürüldüğünü de belirtir.[206]

Mustafa Sabri, A'lâ sûresinin 12 ve 13'üncü âyetlerindeki "O ki en büyük ateşe yaslanacaktır. Sonra ne ölecek onda ne hayat bulacaktır" ifadelerinin ikinci cümlesinin (ne ölüm ne hayat), İbnü'l-Arabî tarafından, uyuklar (baygın) bir sükûnetle (sükûnet-i nâimâne) şeklinde yorumlandığını, bu yorumun ise âyetin edebî rûhunu zayi ettiğini ifade eder.[207] Söz konusu âyetle, ateşe yaslanmış bir vaziyette olan kişi için kullanılan "ne ölüm ne hayat içerisinde" ifadesinden, "ölüm-hayat arasındaki sükûnet" değil, "hayat ve ölümün karşılayamayacağı fevkalâde bir durum" mânası anlaşılır. Bu âyetin nasıl anlaşılması gerektiğini, İbrâhim sûresindeki "her yerden ölüm gelir de yine de ölmez"[208] şeklindeki ifadeler ortaya koymaktadır. Diğer yandan A'lâ sûresindeki söz konusu âyette geçen, "ne ölüm" ifadesinden, ölüm yok ki kurtulsun; "ne hayat" ifadesinden, ölüm yok ifadesinin doğurabilceği mesûd hayat ihtimalini nefyeden bir anlam çıkarmak mümkündür.[209]

Mustafa Sabri, İbnü'l-Arabî'den yaptığı bir alıntıdan sonra onun, cehennem ehlini bulundukları yerden sanki hoşnut ve cennettekileri görmekten de gıpta değil, sanki cennette bulunmadıklarına müteşekkir olduklarını gösterir bir hal içerisinde tavsif ettiğini; dolayısıyla bu ve benzeri görüşleri sebebiyle onun diğer âyet ve hadislerle uyum içerisinde değil, onlara zıt yorumlar getirdiğini belirtir. Mustafa Sabri'ye göre kâfirlerin cehennemden çıkmak için can atacaklarını, ancak oradan çıkamayacaklarını (el-Mâide 5/37); cehennem ehlinin cennet eh-

206 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 156-162.

207 Bu yorum için bk. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, III, 96-97. İbnü'l-Arabî'nin âhirette uyku nimetinin cehennem ehlini nisbî bir rahatlığa kavuşturacağına ilişkin görüşü için bk. *a.g.e.*, V, 84-85.

208 İbrâhim 14/17.

209 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 163-164.

linden su ve yiyecek isteyeceklerini, ancak onların yalvarırcasına talep ettikleri bu şeylerle ilgili olarak olumsuz cevaplar alacaklarını (el-A'râf 7/50) bildiren âyetleri, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini reddetmek için kullanmak mümkündür.[210]

Mustafa Sabri, cehennemin ebedîliği meselesinde Ehl-i Sünnet inancına aykırılıkta birleştiklerini düşündüğü İbnü'l-Arabî, İbn Kayyim ve Musa Cârullâh'ın görüşleri hakkında yaptığı detaylı mütâlaalardan sonra, onlar hakkında genel bir değerlendirmede bulunur. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki düşüncelerinin birbirini nakzettiğini; İbn Kayyim'in cehennemin yok olacağını söylerken, ehlinin ne olacağı ve nereye gideceğine dair bir şey söyleyemediğini; Musa Cârullâh'ın ise cehennem ehlinin orada ebedî kalmasını kabul etmediğini belirterek, üçünün de birbiriyle uyum içinde olmadıkları gibi, kendi görüşlerinin de tezat içerdiğini ifade eder.[211]

Mustafa Sabri, İbnü'l-Arabî hakkında çeşitli eleştirilerde bulunduktan sonra onun bu görüşleri dile getirip getirmediği hususunda Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin, İbnü'l-Arabî'ye izafe edilen şerî naslara muhalif görüşlerin, onun eserlerine sonradan eklendiğine yönelik düşüncesi için de bir değerlendirmede bulunur. Mustafa Sabri, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden nakille kendisinin eleştiri getirdiği hususları şayet İbnü'l-Arabî söylememişse, eleştirilerinin ona değil o sözlere yönelik olacağını, ancak bu görüşleri pek çok zevâtın ona nisbet ederek istidlale kalkışmaları karşısında Şa'rânî'nin müdafasının biraz sönük kaldığını, ancak *Fütûhât*'ta mevcut bazı çelişkilerin de Şa'rânî'yi destekler gözüktüğünü söyler.[212] Şa'rânî, meşhur eserinde *Fütûhât*'ın kimi nüshalarının birbirinden farklı olduğuna şâhit olduğunu, onun eserine bazı kötü niyetlilerin şeriata muhalif ibareler eklediğini ifade etmektedir.[213]

210 Mustafa Sabri'nin, İbnü'l-Arabî'nin indî yorumlarda bulunduğunu göstermeye çalıştığı ifadeleri için bk. *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 166-167. Afîfî ise, İbnü'l-Arabî'nin, cehennem ehlinin oradaki hayatının acısız olacağını, hatta onların cehennemde, cennetteki insanlardan farklı bir mutluluk içerisinde bulunacaklarını savunduğunu söyler, bk. *Muhyiddîn İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 162.

211 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 170-171.

212 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 168.

213 Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabi, [t.y.], s. 23-25; krş. Mahmut Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*, s. 22-23, 47-55, 58-60, 81-84.

Mustafa Sabri Musa Cârullâh, İbn Kayyim ve İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yönelik eleştirilerini ve onların öne sürdüğü delillere verdiği cevapları zikrettikten sonra kendisinin "kâfirlerin cehennemde ebedî kalacağı" şeklindeki görüşüne dair delilleri sıralar. Mustafa Sabri'ye göre, bir kimseyi kasdî şekilde öldürmenin cezasının ebedî cehennem azâbı olduğunu belirten âyet (en-Nisâ 4/93) dışında, "ebedî azap" ifade eden diğer âyetlerin tamamı kâfirler hakkındadır. Söz konusu istisnâî âyette de "kasten adam öldüren" kişi ulemâ tarafından "mümini mümin olduğu için öldüren kimse" olarak yorumlanmıştır. Yine Nisâ sûresinde, "Allah ve Resûlüne isyan edip Allah'ın hudûdunu (O'nun belirlediği emir-yasak sınırlarını) çiğneyenlerin içinde ebedî kalacakları cehenneme atılacağı" şeklindeki âyet (en-Nisâ 4/14) ise, her ne kadar Musa Cârullâh kendi görüşünü teyid için kullanmaya çalışmışsa da, ondan ziyade belki Mu'tezile için delil olabilir.[214]

Sonuç olarak Mustafa Sabri'nin tesbitine göre Musa Cârullâh; pek çok âyetiyle ebedî azâbı ortaya koymuş olmasına rağmen, Kur'ân'dan bunun aksi yönünde bir görüşü ispatlamak amacıyla delil çıkarmaya çalışması; cehennemin hem süresini hem de oraya girecek insanların sayısını kendi tahayyülüne göre sınırlaması; Avrupa'nın sergilediği terakki ve teknolojik gücün kendisinin şahsî fikirlerini etkileyip gözünü korkutması gibi nedenlerle İslâm hakkında birtakım indî mütalaalarda bulunarak yanlış ve isabetsiz bir yol izlemiştir.[215]

3.4.5. Abduh ve Ferîd Vecdî'nin Mûcizelere ve Muğayyebâta Yönelik Yaklaşımlarına Eleştirileri

Mustafa Sabri'nin mûcize konusunda kimi zevata yönelik eleştirileri daha önce nübüvvetle alakalı olarak ele alınan bölümde aktarılmış ise de, ahiretle ilgili bu kısımda yeniden kısmen bu meseleye dönülmesi onun Abduh ve Ferîd Vecdî'yi mûcize meselesini de işin içerisine katarak daha geniş bir alan olan muğayyebât perspektifinden tenkit etmesinden kaynaklanmıştır. Bu yüzden Mustafa Sabri'nin bu iki şahsiyete dönük eleştirileri onun çizdiği tablo üzerinden ortaya konulacaktır. Mustafa Sabri, pek çok kişiyi dinsizliğe adım adım yaklaştırırken, dinsizleri bir adım bile dine yaklaştıramadığını düşündü-

214 Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, s. 173-175; Onun delil olarak sunduğu diğer âyetler için bk. s. 177-212.
215 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 221-224.

ğü Muhammed Abduh'u[216] bazı özel meseleler üzerinden eleştirdiği gibi genel bir çerçeve itibariyle de tenkide tabi tutmuştur. Ona göre Muhammed Abduh'a kadar bin üç yüz sene boyunca müslümanlar; Allah'a, kitaplara, meleklere, peygamberlere ve mûcizelerine, Kur'ân ve sünnet naslarında geçen emir ve yasaklara, kıssalara ve âhiret ahvâline iman etmiş, İslâm ulemâsı da zâhirî mânası üzerine aklen bir muhal oluş terettüp etmedikçe, Kur'ân ve sünneti tevile tâbi tutmamıştır. Yine bu asırlarda müslümanlar, peygamberlerin varlığı ve onların gösterdiği mûcizeler hakkında herhangi bir şüpheye düşmemişler; Hz. Musa, Hz. İbrahim, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e ait mûcizeleri kabul etmişlerdir. Ancak ne zaman ki Muhammed Abduh, "bir şeyin Kur'ân'da geçmesi, onun sıhhatini gerektirmez" ifadesini ortaya atınca, bazıları teceddüd kisvesi altında nasları tevil ederek, Kur'ân düşmanı Batılılar karşısında geri çekilmeye başlamış, kendisine hiçbir bâtıl bulaşamayacak olan kutsal kitapları Kur'ân hakkında müslümanların kalplerine şek tohumları ekilmiştir.[217]

Mustafa Sabri, Abduh'un yukarıdaki ifadesini naklederken, muhtemelen Abduh'un Kur'ân'daki bazı kıssaları, târihî gerçekliği olmayan temsîlî olaylar olarak algılamasını eleştirmektedir. Bu konuda örneğin Abduh, Hz. Âdem kıssasının târihî gerçekliği aktarmak için değil, sırf ibret alınması maksadına binâen Kur'ân'da geçtiğine ilişkin ifadeler kullanmakta ve temsîlî yorumlar yapmaktadır.[218]

Mustafa Sabri'ye göre kimi zevât, mûcize inancının üç temel düstûra dayandığını unutmaktadır. Bunlardan birincisi, mûcizeyi yaratan Allah'ın onu yaratmaya kâdir olduğu ve bunun aklen muhal olmayıp O'nun kudretinin kapsamı içerisinde (mümkinât) bulunduğu hususudur. İkincisi, mûcizenin imkânından başka, hakkında yalan ihtimalini aklın onaylamadığı Allah'ın son kitabı tarafından söz konusu mûcizenin vukûuna şehâdet edilmesidir. Tarihin yalan söylemesi

216 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 126.

217 Mustafa Sabri'ye göre hiçbir âlim, meleklerin ve şeytanın varlığını inkar etme fikrine kapılmamıştır. Nitekim "racîm" şeklinde hayat sahibi bir varlık için kullanılan bir niteliğe sahip bulunması da şeytanın varlığını ortaya koymaktadır. Şeytan'ın Kur'ân'ın tavsif ettiği şekilde canlı bir varlık olmasına yönelik olarak hiçbir aklî muhallik söz konusu değildir, bk. *Mevkıfu'l-akl*, I, 337-338. Abduh'un İslâm-Hıristiyanlık karşılaştırmasında Hıristiyanlığı olağanüstü olaylara (mûcize) bağlanan, İslâm'ı ise kâinât düzenine itibar eden din olarak aktarışı konusunda bk. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 27, 72-73.

218 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I, 279-283.

veya yanlış bir aktarımda bulunması mümkündür, ancak Kur'ân için böyle bir durum asla söz konusu değildir. Vukûuna bir mâni olmadığı halde, mûcizenin aklen mümkün olmadığı ya da Allah'ın gücünün ona yetmeyeceği tasavvuru ile O'nun haber verdiği bir olayı inkara kalkışmanın küfür olduğu iyi bilinmelidir. Mûcizeler hakkındaki bu iki temel akîde, Kur'ân'daki mevcud kıssalar ve âhiret ahvâli için de aynen geçerlidir. Üçüncüsü ise, peygamberlerin, nübüvvet iddialarına dayanak olması ve onların insanları hidâyete davet etmesi esnasında o insanların güvenini sağlaması hususunda o mûcizelere ihtiyaç duymasıdır. Bu durum, Kur'ân'daki mûcizelere, kıssalara ve âhiret ahvâline dair geçen naslara müslümanların inanmasını zorunlu kılar. Bu konularla alâkalı olarak Kur'ân'da geçen âyetlerin naslarına inanmayıp onları tevil etmeye çalışanlar; dinlerindeki inanç zaafları ve Kur'ân ve İslâm düşmanı bazı müsteşrik ve tarihçilerin sözlerine güvenip de, Allah'ın kitabına itimad etmeyen akılları nedeniyle bu âyetlere gerçek mânada iman etmeyen kişilerden başkası değildir.[219]

Mustafa Sabri'ye göre Abduh, sonuç itibariyle mânalarını ilga edecek tarzda naslar üzerinde bir tevil ve yorumlama faaliyetine girişmiş ve kendisinden sonra gelen zevâta da bu yolu açmıştır. Tutulan bu yol oldukça tehlikelidir. Hepsi değilse de, çoğu âyetin sıdkına dair taşınan mevcûd itikadı sarsacak bir yapı arzetmektedir. Bu tevilci yaklaşımdan, maalesef sadece tevhid âyetleri kurtulacak, buna karşılık peygamber mûcizeleri, kıssaları ve diğer gaybiyyâtın yerinde yeller esecek, tevhid âyetleri de tecrübeye dayanan yeni ilmî anlayışın getirdiği şek darbeleriyle çökecek ve neticede geriye sadece fazilet ile ilgili âyetler kalacaktır. Kitap ve sünnete bağlı olan eski müslümanların din anlayışları ile Abduh ve onun izinden gidenlerin din anlayışı birbiriyle uyuşmamaktadır. Abduh ve takipçilerinin dinî anlayışında Kur'ân ve Sünnet'e istinad edilmeyip onların içi boşaltılmakta, Kur'ân kıssalarında yalan ve kurmaca bulunduğu tasavvur edilebilmekte, bu hususta müsteşrikler ve Batılı tarihçilerin sözlerine itimad edilirken, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu maalesef unutulmaktadır.[220]

Mustafa Sabri'nin gaybî konular bağlamında en çok karşıya karşıya geldiği şahısların başında Ferîd Vecdî gelmektedir. Bu meselede düşünürümüzün, Ferîd Vecdî'ye yönelttiği eleştiriler, Mısırlı âlim ve

219 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 339.

220 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 340-341; krş. M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX, 484.

edîb Ahmed Zeki Paşa'nın (ö. 1934) *el-Ehrâm* gazetesinde "Kur'ân'da Zikri Geçen Neml Vâdisi Nerededir?" başlığı ile yazdığı makaleye karşı Ferîd Vecdî'nin "Karınca Vâdisi ve Kur'ân'ın Yolu" adıyla neşrettiği makaleye Mustafa Sabri'nin "Neml Vâdisinden Sonra Zelel Vâdisi" başlığıyla yazdığı cevâbî makaleye ve bunun üzerine Ferîd Vecdî ile Mustafa Sabri arasında süren "makaleler savaşına" dayanmaktadır. Mustafa Sabri, bu makalelerin tümünü *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinin sonuna eklemiştir. Burada konuyla ilgili olarak Mustafa Sabri'nin yaptığı eleştiriler aktarılırken, Mustafa Sabri'nin *Mevkıfu'l-akl*'a aldığı Ferîd Vecdî'ye ait makaleler kaynak olarak kullanılacaktır.[221]

Mustafa Sabri, Ferîd Vecdî'yi (ö.1954) peygamberlerin mûcizelerine, dirilişten sonraki âhiret ahvâline, insanların hesaba çekilip cennet ya da cehenneme gidişine ve oradaki nimet ve azaplara dair inen âyetleri; "mânası anlaşılmayan, aklın ve ilmin onaylamadığı müteşâbihler" şeklinde tavsif ettiği gerekçesiyle eleştirir. Ferîd Vecdî ile aynı anlamı verdikleri müteşâbihi, kendisinin oldukça sınırlı sayıdaki âyete hasretmiş olduğunu söyleyen Mustafa Sabri, onun neredeyse Kur'ân'ın yarısını müteşâbih kapsamında saydığını belirtir. Yine Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, mûcizeler ve âhiret ahvâli, mânası anlaşılır ve vukûu aklen-ilmen "mümkün" kategorisinde iken, Ferîd Vecdî bunun tam aksini savunmaktadır.

Mustafa Sabri'ye göre mûcize, sevap, ceza ve kıssalar gibi hususlarla ilgili olan âyetleri "zâhiren mümteni" veya "sübût ve nefyine bir delil bulunmayan bilgiler" olarak kabul etmek, Allah'a, peygamberlere, ilâhî kitaplara ve âhirete inanmayı emreden İslâmî anlayışa zıttır. Mustafa Sabri, cehenneme mahkûm birinin şiddetli azap karşısında hayatını orada sürdürmeye devam etmesini aklın kabul etmeyeceğini söyleyen Ferîd Vecdî'ye, Kur'ân'daki bazı âyetlerle (en-Nisâ 4/56/; Fâtır 35/36-37; el-A'lâ 87/13) cevap verir. Mustafa Sabri, hiçbir göz ve kulak görüp işitmese de, cehennem azâbı ve cennet nimetine dair Kur'ân'da geçen her şeyin mümkün kategorisinde olduğunu, Allah'ın da bütün bunlara kâdir olduğunu belirttikten sonra, O'nun insanları kabirlerinden diriltmeye de muktedir olduğunu zikreder. Yaratıcıyı

221 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 378-444. Ferîd Vecdî'nin müteşâbih âyetler hakkındaki görüşleri için bk. *el-İslâmü dînün âmmün hâlidün*, s. 88-93. Yusuf Şevki Yavuz, Ferîd Vecdî'nin âhiret hayatını ispat hususunda en çok telifte bulunan Arap müelliflerden biri olduğunu kaydetmişken, ba's hakkındaki görüşleri sebebiyle Mustafa Sabri'nin ona eleştiriler yönelttiğini belirtir. "Ferîd Vecdî", *DİA*, XII, 394.

kabul edip O'nun kudret, irâde ve ihtiyârı ile kâinâtın mevcut düzenini kurduğunu itiraf ettikten sonra, bu mûcizeleri ve âhiret ahvâlini imkân dairesinde görmek hiç de zor bir şey değildir.[222]

Mustafa Sabri, Ferîd Vecdî'den yaptığı alıntılardan sonra, ona hitâben irâde ve ihtiyâr sahibi Allah'ın varlığını inkar eden maddiyyûn ve tabiiyyûn dışında mûcizeleri ve âhiret ahvâlini aklî ve ilmî olarak muhal addeden bir kimse olamayacağını ifade eder. Mustafa Sabri'ye göre, Kur'ân'ın yarısını aklın ve ilmin kabul etmediği gerekçesiyle mânası anlaşılmayan müteşâbih âyetler olarak kabul etmek, mülhidlere karşı yürütülen bir savaş şekli olabilirse de, bu silahla mülhidler değil, Kur'ân yaralanır ve bu yaklaşımla pek çok âyet "imkânsızdan bahseden önemsiz sözler" durumuna düşer. İslâm, Ferîd Vecdî'nin silahıyla kendini savunma ihtiyacında değildir. İçinde İslâm'ın da yer aldığı tüm dinleri aklın hükümlerine muhalif kabul eden ve onları mitoloji âlemine yani hurâfe ve masal dünyasına sokan yeni ilmî anlayışa inanmak doğru bir tavır olamaz.

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre Ferîd Vecdî, bir yandan İslâm'ın müslümanlara taklidi haram kıldığını belirterek, Kur'ân âyetlerinin yarısını akılla uzlaşmaz kategorisine sokup, müteşâbihât konusunda Kur'ân'ı taklid etmek sûretiyle onun üzerinde herhangi bir yorum yapmazken; diğer yandan da Kur'ân'ın mûcize, âhiret ahvâli, ceza, sevap, cennet ve cehennem ile ilgili âyetleri hakkında onu taklide yanaşmamakta ve ona uymamaktadır. Buradan da onun sanki yeni ilmî anlayışı, Kur'ân'dan daha fazla taklit etmeye çalıştığı sonucu çıkar. Mûcizelerin "anlaşılmaz" sınıfında olmadığını vurgulayan Mustafa Sabri, Ferîd Vecdî'ye cevâben mûcize ile ilgili pek çok âyeti zikrederek, bunlardan Firavun'un sihirbazlarının "âsâ mûcizesi" karşısında Allah'a iman etmeleri konusuna değinir. Onların mûcize ile sihri ayırdedip ilkinin Allah'tan olduğunu anladıklarını, zâten bunu anlamadan O'na iman etmelerinin de söz konusu olmayacağını belirtir.[223]

Mustafa Sabri'ye göre Allah, Kur'ân'da, "Şüphesiz ki onların kıssalarında akıl sahipleri için bir ders vardır. Bu, uydurulan bir söz olmayıp kendinden öncekilerin (kitapların) tasdikidir" (Yûsuf 12/111) buyurduğu halde bu kıssalar müteşâbih kabul edilirse, "anlaşılmayan bir olaydan akıl sahipleri nasıl ibret çıkarabilecektir?" Mustafa Sab-

222 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 400-402.

223 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 404-408. Ferîd Vecdî'nin görüşleri için bk. *el-İslâmü dînün âmmün hâlidün*, s. 69, 73.

ri, Ferîd Vecdî ve onun gibi düşünenlere yönelik eleştirilerini, Allah, Kur'ân'ın bir mislinin meydana getirilmesi hususunda tüm insan ve cinlere tehaddîde bulunduğuna göre, bu meydan okuma, "mânası anlaşılmayan bir şeyle nasıl gerçekleştirilebilecektir?" diye sorarak sürdürür.[224]

Mustafa Sabri'nin tesbitine göre yeni ilmî anlayışı benimseyenlerin mûcizeleri, yeniden dirilmeyi, cennet ve cehennemi inkar etmesi, onların kudret sahibi yüce bir yaratıcıyı inkar etmelerinden kaynaklanmaktadır. Ferîd Vecdî'nin bir yandan Allah'ın varlığına inanırken, diğer yandan da his ve tecrübe ile teyid edilmeyen şeylere inanmamayı ilke edinen yeni ilmî anlayışa bağlanması, izahı zor bir durumdur. Yeni ilmî anlayışa teslim olan Ferîd Vecdî açısından ilk müteşâbih konunun, "Allah'ın varlığı" olması gerekir. Aslında, yerleri ve gökleri yaratan bir Allah'ın varlığına inandıktan sonra mûcizeleri ikrar edip bunların imkân dairesi içinde olduklarını kabul etmek hiç de zor bir şey değildir. Yine, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğuna inanan bir kişi, bu Yüce Kitap'ta zikri geçen her şeyin vukû bulduğunu ve bulacağını itiraf etmekte zorlanmaz, onları en ufak bir ihtimalle bile zor kabul etmez; oradaki sözleri, deney ve tecrübelerinde hata ihtimali bulunan yeni ilmî anlayışın sözleriyle asla bir ve denk tutamaz.

Mustafa Sabri'ye göre, şayet Vâkıâ sûresinin 1-62'nci âyetlerinin, mânası anlaşılmayan müteşâbihâttan olduğu kabul edilirse, bu yaklaşım kıyâmet ahvâlini tafsil edip o günde olacakları ispat eden, bu konuda ilk yaratılışla istidlal ederek, kıyâmetin vukûunu belirtip onu yalanlayanları tehdid eden Kur'ân'ın söylemlerinin boş bir çaba anlamına geleceği unutulmamalıdır.[225] Mustafa Sabri'ye göre âyetlerinin büyük bir kısmını ve onlarda ifade edilen mânaları boşa çıkarmak, Kur'ân'a yapılacak en büyük haksızlıktır. Bu tavır, Kur'ân'ı inkardan bile daha kötü ve daha zararlıdır. Nasıl bir insan diğerine, "sözün anlaşılmıyor veya mânasız" dediğinde, bu söz muhatabı ne kadar incitici ve o sözleri kabul etmemekten daha ağır ise; Ferîd Vecdî'nin Kur'ân âyetlerinin yarısını müteşâbihâttan sayan ifadeleri de aynı anlama gelir. Mustafa Sabri'ye göre Ferîd Vecdî de bu sözleriyle Allah ve Resûlüne aynı tavrı göstermiş olur.

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre yeni ilmî anlayışa kendisini kaptıran Ferîd Vecdî, bazı temel yanlışlara düşmüştür. Öncelikle onun aklen muhal ve mümkün olanı birbirinden ayırt edemediği anlaşıl-

224 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 411-412.
225 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 413-414.

maktadır. Akıl, ilim, Kur'ân, tüm müfessirîn ve mütekellimîn, müminler ve de kendisi (Mustafa Sabri), mûcizeleri ve dirilişi mümkün görürken, Ferîd Vecdî bunları aklen muhal kabul etmektedir. Ferîd Vecdî ve benzerleri, gözleriyle görmedikleri hâdiseleri muhal kabul etmeye eğilimlidirler. Hatta onlar, yaşadıkları çağda keşfedilen şeyleri keşfolunmadan önce işitseler, onu da inkar edip muhal kabul edeceklerdir. Batı'ya meftûn olan bu zevâtın, Batı'nın gücü için mümkün gördükleri hâdiseleri, Allah'ın kudreti için mümkün görmemeleri ilginçtir. Onlara, tıbbın bir gün ölüleri dirilteceği söylense, onlar bunu mümkün görüp, bu konuda hiçbir tereddüde düşmeyecekken; aynı hâdisenin Allah tarafından gerçekleştirileceği söylenince, nedense bunu kabul etmemekte ve bunu muhal kategorisi içerisinde değerlendirmektedirler.[226]

İkinci olarak Mustafa Sabri'ye göre Ferîd Vecdî, insanların kendisinden uzaklaşacağı endişesiyle dilinin altında gizlediği düşüncelerini tam olarak açıklamaktan kaçınmaktadır. Ferîd Vecdî dini, Avrupa'daki gibi sadece bir dış görünüş olarak kabul etmekte, dinin akıl sahiplerinin kalplerine nüfûz edemeyeceğini ve imanın benliklerine kadar sirâyet etmeyeceğini düşünmektedir. Ferîd Vecdî dine toplumun ahlâkını koruyan toplumsal bir sistem veya yeryüzüne siyasî olarak yerleşmiş bir obje olarak bakmaktadır. Bu yüzden de zamanın ve toplumun durumuna göre dinde sınırsız bir değişim ve düzenlemeye ihtiyaç bulunduğunu düşünmektedir. Bu açıdan o, dine semâvî bir hakikat olarak bakanların aklını küçümsemekte ve kendi kalbinde sakladıklarını ifşâ etmeksizin, onlar ile zâhirî yollardan mücadele etmektedir. Mustafa Sabri göre, Ferîd Vecdî kendisini (Mustafa Sabri'yi) aklı ve ve ilmi istihfaf etmekle suçluyorsa da, asıl bu işi yapan bizzat kendisidir.[227]

Mustafa Sabri, "müteşâbih"[228] kavramının mânasının bazı müfessirlerce geniş tutulmasından hareketle, bu konuda yeni bir de-

226 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 427-428. Ferîd Vecdî'nin, mûcize ile akıl arasında kurmuş olduğu olumsuz ilişki hususundaki bazı görüşleri için bk. *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, s. 90-91. Ferîd Vecdî'nin genel anlamda mucize konusuna yaklaşımı için bk. İbrahim Bayram, "Muhammed Ferid Vecdi'nin Mucizelere Bakışı = The View of Muhammed Farid Wajdi on Miracles", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD) = The Journal of Islamic Civilization Studies*, 2016, c. I, sy. 4, s. 612-642.

227 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 428-430.

228 İslâmî literatürde, mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için ⇨

ğerlendirilme yapılmasını isteyen Ferîd Vecdî'ye, bu tabirin hiçbir zaman mûcize ve muhkem tarzdaki âhiret âyetlerine teşmil edilecek kadar genişletilme imkânı bulunmadığı şeklinde karşılık verir. Ferîd Vecdî'nin anladığı mânada "bunlar muhal ve anlaşılmazdır" şeklindeki bir düşünceye hiçbir müfessir katılmaz. O, istediği müfessirden kendi düşünceleri doğrultusunda bir örnek bulması halinde, onu ortaya koymalıdır. Böyle bir örnek bulamadığı takdirde ise, artık kendi görüşünü müfessirlerin sözüyle illetlendirme yoluna gitmemelidir.

Mustafa Sabri'ye göre, tecrübe edilmediği gerekçesiyle mûcizeleri ve dirilişi inkar eden yeni ilmî anlayışa uyarak bunları kabul etmeyen Ferîd Vecdî, aynı ilmî anlayışın yine aynı gerekçe ile Allah'ın varlığını da inkar ettiğini unutmamalıdır. Mustafa Sabri'ye göre burada Ferîd Vecdî'ye şu sorular sorulmalıdır: 1) Mûcizeler ve diriliş aklen muhal olup Allah'ın kudreti bunlara taalluk etmiyorsa, acaba Allah'ın bu konuyu vurgulayıp kanıtlayan (el-Ahkâf 46/33; er-Rûm 30/27; et-Teğâbün 64/7; et-Tekâsür 102/5-7 ve Meryem 19/20) âyetlerinde yalancı olması gerekmez mi? 2) Mûcize ve dirilişi muhal kabul etmek; bunların kendisine kolay olduğunu ifade eden Allah'ın Kur'ân'ını, en sarîh ifadelerinde yalanlamak anlamına gelmesi bir tarafa, söz konusu iki olayı, tüm açıklığına karşın mânası anlaşılmayan müteşâbihâttan addetmek, âyetlerin akıl ve ilimle uzlaşmayacağı anlamına gelmez mi? 3) Allah'ın varlığını nefyeden yeni ilmî anlayışın bu bakış açısını Ferîd Vecdî bilmekte midir, yoksa bundan habersiz midir? Mustafa Sabri'nin kanaatine göre ilk iki sorunun cevabı "evet" şeklindedir. Yani ona göre, Ferîd Vecdî bu düşünceleriyle âdeta Allah'ı sözlerinde yalancı çıkarmaya, Kur'ân'ın da akıl ve ilimle uzlaşmazlığını savunmaya çalışmaktadır.[229]

Mustafa Sabri'ye göre, -güyâ- İslâm'ı yeni ilmî anlayışın eleştirilerinden kurtarıp onu hurâfeler çöplüğüne atılmaktan ve aralarında kendisinin de (Ferîd Vecdî) bulunduğu Doğu'daki bazı entelektüelleri, gizli bir ilhâdın içine düşmekten kurtarmak amacıyla Ferîd Vecdî'nin sarıldığı müteşâbih âyetler, zannettiği gibi sözünü ettiği bu tehlikelerden onları korumaz. Nitekim bu âyetler, zaman-ı halde tecrübe konusu olmadığı için yeni ilmî anlayışa meftûn biri olarak gaybiyyâtı inkar eden Ferîd Vecdî'yi, mûcizeleri ve dirilişi inkardan koruyamamıştır.

anlaşılmasında güçlük bulunan lafız ve ifade anlamına gelen bu terim için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *DİA*, XXXII, 204-207.

229 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 434-435.

Ferîd Vecdî, ilhâd çukuruna düşmemek için mûcizeler ve diriliş gibi hususlara işaret eden âyetleri müteşâbih, yani mânası anlaşılmaz kategorisine koyarak kendisine çıkış yolu aramıştır. Ferîd Vecdî bu yaklaşımıyla âdeta, Allah'ın Kur'ân'da geçmişte gerçekleşmiş, gelecekte de gerçekleşecek olağanüstü bazı olayları ifade eden bir kısım âyetlerinin bir mânası olmadığı veya onların zâhirî mânalarının anlaşılmasının murad edilmediği yahut buradaki murad-ı ilâhînin gizli olduğu gibi bir düşünce ortaya koymakta, böylece de kendisinin ve kendisi gibi düşünenlerin sorununu (sıkıntısını) -güya- çözmüş olmaktadır.

Mustafa Sabri, Ferîd Vecdî ve takipçilerinin düşüncelerinin tahlilini yaptıktan sonra bunlara yönelik itirazlarını sıralamaya başlar. Ona göre, mûcizelerden ve dirilişten bahseden âyetleri müteşâbih olarak değerlendirmek; hissî tecrübe sınırları dışında kalan -içinde Allah Teâlâ'nın da olduğu- gaybiyyâtı inkar eden anlayışı tasdik etmek gibi bir sıkıntıyı da beraberinde getirir. Bu düşünceyle Allah'ı kabul etmeyen bir zihniyet, Kur'ân'ı veya diğer bir ilâhî kitabı hiç kabul etmeyecektir. Mustafa Sabri'ye göre Ferîd Vecdî'nin bu tehlikeyi fark etmesi gerekirken, maalesef bunu fark edememiş, mûcizeleri inkar sûretiyle ilhada düştüğü gibi, bu ilhâdına Kur'ân'dan delil getirmek sûretiyle Kur'ân'daki pek çok âyeti ilga edip onları gerçek mânasından uzaklaştırmış olmaktadır.[230] Mustafa Sabri kendisinin Ferîd Vecdî'yi küfür ve ilhadla itham etmek istemediğini, ancak onun düşüncelerinin toplumda doğuracağı tehlikeleri söylemek zorunda olduğunu, bütün bunları doğruyu bilmek isteyen kişilere yol göstermek amacıyla dile getirdiğini ifade etmektedir.[231]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, yazdığı bir makale ile peygamberlerin mucizelerini, Ashâb-ı Kehf kıssasını, dâbbe'nin çıkışını, ölülerin hesab için diriltilmelerini ve haşri aklen ve ilmen muhal gördüğünü beyân eden Ferîd Vecdî, Kur'ân'ın bu konularla ilgili ve hacminin dörtte birine ulaşan âyetlerini müteşâbih kapsamına dahil etmiş olmaktadır. Halbuki dine ve Allah'a inanan bir insan, bütün bu durumları, tüm mümkinâta kudreti taalluk eden Allah hakkında muhal görmez ve bunu tasdik etme hususunda hiçbir tereddüt göstermez. Kur'ân'da peygamber mûcizeleri olarak haber verilen her olay, söylendiği şekilde gerçekleşmiştir. Buradaki mânalar daha önce anlaşıldığı gibi, şimdi de anlaşılmaktadır, ileride de anlaşılacaktır. Bu ko-

230 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 170-174.
231 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 172, 1 nr.lı dipnot.

nular, Kur'ân'ın mânası en açık âyetleri arasındadır. Âhiret ahvâline dair hususlar da aynı konumdadır. Bunların mânası müslümanlar tarafından anlaşılmış ve her asırda onlara iman edilmiştir. Bu konuların anlaşılmasına Cenâb-ı Hakk bu kadar itina göstermiş, Kur'ân da, toprak olduktan veya çürüdükten sonra dirilmeyi inkar edenlere karşı bu kadar mücadele vermişken, bu konularla ilgili âyetleri anlaşılmaz kabul etmek, Kur'ân ile inatlaşmaktan başka bir şey değildir. Öte yandan Allah, geçmişte peygamberlerinin ellerinde zuhur eden mûcizeleri bir meydan okuma (tehaddî) tarzında ortaya koymuş, Kur'ân, bu mûcizeleri geçmişin (halef değil selefin) düştüğü acziyet olarak aktarmışken, kalkıp da bunları "anlaşılamaz" etiketiyle müteşâbih, dolayısıyla da "zâhirî mânaları akıl ve imkân sınırları dışında olan olaylar" şeklinde yaftalamak doğru bir tavır değildir. Bu kadar sarîh olmalarına rağmen bu âyetler hakkında böyle bir yorum yapmak, söz konusu âyetleri ve ifade ettiği anlamları âdeta iki kat inkar etmek demektir.[232]

Mustafa Sabri'ye göre Ferîd Vecdî'nin mûcizeler, ba's, hesab, ceza ve mükâfat ile ilgili âyetleri müteşâbih addetmesi; Kur'ân'da ifade edilen bazı konuların hafif ve basit bir sûrette değil, en şen'î yoldan inkarı anlamına gelmektedir. Burada, Ferîd Vecdî Kur'ân'da vâki olduğu bildirilen bir hususu, vâki olmamış gösterip onu yalanlama anlamının yanısıra; onu, mümkün ile muhali birbirinden ayıramıyor ve mümkün olmayanı vâki olmuş gibi gösteriyor iddiasıyla, Kur'ân'a da cehalet isnad etmiş olmaktadır. Yine onun bu yaklaşımında, Kur'ân'ı inkar edenlere karşı getirmiş olduğu delillerde başarısız gösterme, Allah'ı da, kendi kudreti ve peygamberlerinin mûcizesi konusunda ifade buyurduğu hususlarda (âdeta) "boşa nefes tüketme" ile itham etme anlayışı gizlidir. Böylece de sanki Allah teâlâ mûcizeler yaratmaktan ve bunları Hz. Muhammed'e indirdiği kitabında insanlara anlatmaktan âcizmiş gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Mustafa Sabri konuyu buraya getirdikten sonra, Ferîd Vecdî tarafından ileri sürülen iddiaların ve bunların neticelerinin Kur'ân'da tam aksi bir sûrette ortaya konulduğunu gösteren âyetleri (Yûsuf 12/111, el-Meâric 70/42-44, et-Târık 86/5-14, el-A'râf 7/44-45, es-Sâffât 37/50-61, en-Nahl 16/38-40, et-Teğâbün 64/7 ve Rûm 30/19) sıralar. Buradan daha genel bir yargıya giden Mustafa Sabri'ye göre şayet Kur'ân, Allah'ın toprak olmuş ölüleri diriltme hususundaki kudreti-

232 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 173-174.

ni anlatmada başarısız kabul edilirse, bu onun diğer maksatları ifade hususunda da başarısız olduğu anlamını beraberinde getirecektir. Bu durumda ise, merâmını anlatamayan ve anlaşılmaz ifadeler taşıyan Kur'ân'ın, "mu'ciz mi?" yoksa "âciz mi?" olduğu şeklinde bir sorgulanmaya tâbi tutulması gerekecektir.[233]

Mustafa Sabri'ye göre mûcize, ba's ve hesâb ile ilgili âyetleri, müteşâbihâttan addederek, kendince Kur'ân'ı "muhal şeylerden bahseden bir kitap" olmaktan kurtaran [!] Ferîd Vecdî'nin, dört kutsal kitabın ilgili peygamberlere indirildiğini bizzat söyleyen Kur'ân karşısında doğru ve düzgün bir tavır geliştirebilmesi mümkün değildir. "Mânaları anlaşılmıyor" diye bahsi geçen konuları müteşâbihâttan addetmek, işi vahyi ve kitab indirilmesini kabul etmeyen yeni ilmî anlayış doğrultusunda Kur'ân'ın nüzûlünü inkara kadar götürebilir. O zaman da, zâten âyetleri tevil edip akıl ve ilim ile uzlaştırmaya ihtiyaç kalmayacaktır.[234] Aslında Mustafa Sabri bu sözlerle, Ferîd Vecdî'nin Kur'ân'ı inkar ettiğini iddia etmemektedir. Kanaatimizce onun amacı, Ferîd Vecdî'nin savunduğu görüşün çok tehlikeli boyutlara gidebileceğine dikkat çekmektir. Nitekim Mustafa Sabri'ye göre, yeni ilmî anlayış çerçevesinde mûcize ve dirilişi inkar eden Ferîd Vecdî, bir hususu gözden kaçırmaktadır: Mûcizeleri ve âhireti inkar eden Batı âlimleri, Allah'ın varlığını kabul etmeyip, kâinâtı tabiatın eseri olarak gördükleri için böyle bir düşünceye kapılmaktadırlar. Şayet onlar, dilediğini seçen ve yaratan Allah'ın varlığına inanacak olsalardı, mûcizeleri ve âhireti inkar ederek bunları aklen muhal görmeyeceklerdi. Zira insanları yarattığı kabul edilen Allah'ın, öldükten sonra onları yeniden yaratması, tamamen "aklî imkân" sınırları içerisinde bulunmaktadır. Tüm türleri ile hayvan ve bitkileri yaratan Allah'ın varlığına inanılması halinde Hz. Musa'nın âsâsının yılana çevrilmesi, aklın kolayca anlayabileceği bir husustur. O'nun varlığını itiraf ettikten sonra diğer her şey kolaydır. O'na gerçekten inandıktan sonra mûcizeler ve diriliş meselesinde tereddüte kapılmak, sadece kişinin ahmaklığındandır.[235]

Mustafa Sabri'nin tesbitine göre Ferîd Vecdî'nin mûcizeler ve diriliş âyetlerini müteşâbihâta hamletmesinde en önemli etki, bunların ilm-i tabiîye zıd olduğunun kabul edilmesidir. Ferîd Vecdî bu ilme, Kur'ân'dan daha fazla inanmaktadır. Onun kendi görüşünü destekle-

233 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 180-184.
234 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 185.
235 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 187.

mek üzere kullandığı deliller, bir anlamda kendini gizlemek için seçtiği bir yoldur. Onun zihnindeki bu düşüncenin ana kaynağı, kendisinin (Ferîd Vecdî'nin) ifadesiyle "gizli ilhad"dır.[236]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre Ferîd Vecdî, yeni ilmî anlayışın kabul etmediği mûcize, ba's cennet ve cehennem ile ilgili âyetleri müteşâbihâttan addederek, onları âdeta bir mânaya delaleti olmayan (boş) lafızlar haline sokmuş ve bu yolla da âyetleri söz konusu ilmî anlayışla çatışmaya girmekten kurtarmak istemiştir. Bu şekilde de Ferîd Vecdî, İslâm akîdesinin zıddına -güya- Kur'ân ile yeni ilmî anlayış arasında bir uzlaşma sağlamıştır. O, ilim ile din arasındaki zıtlığı bu yolla gidermeye çalışmış ve bu sayede -güya- hem kendisini hem de okuyucularını (ilhaddan kurtarmak zannıyla) hesaba çekilip azâba düşmekten korumuştur.[237]

236 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 212-213.
237 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 216-217.

3.5. Melekler

Mustafa Sabri, bazı zevâtın meleklerin varlığı hususunda birtakım tevillere girişmesi ve onları başka mânalara hamletmeleri üzerine bu konuyu da ele alma ihtiyacı hissetmiştir. O, diğer bir kısım konularda olduğu üzere burada da Ehl-i Sünnet inancına aykırı gördüğü fikirleri eleştirmiş, meleklerin Ehl-i Sünnet yaklaşımına uygun şekilde anlaşılması gerektiğine yönelik deliller serdetmiş ve aksi yöndeki görüşleri reddetmiştir. Ona göre, "meleklerin mi yoksa insanların mı üstün olduğu" (efdaliyyet, tafdil) meselesinde her ne kadar ulemâ ihtilaf etmişse de, onlar ağırlıklı olarak beşerî peygamberlerin, melekî peygamberler ve diğer insanlardan; insan cinsinin de meleklerden üstün olduğuna kanaat getirmişlerdir.[238] Melekler; akıl ve hayat sahibi, anlayan ve konuşan, Allah'ın emrettiğine isyan etmeyen, emredileni yapan ve yaptığı ibadetten kibir duymadığı gibi bıkkınlık da göstermeyen varlıklardır. Onların resûl (elçi) olarak tesmiye edildiklerine dair, "Allah meleklerden de insanlardan da elçi seçer" (el-Hacc 22/75) ve "Hamd gökleri ve yeri yoktan yaratan, ikişer, üçer, dörder kanatlı melekleri elçiler yapan Allah içindir. O, yaratmayı istediği kadar artırır ve şüphesiz ki Allah, her şeye gücü yetendir" (el-Fâtır 35/1) âyetlerini örnek olarak göstermek mümkündür.[239]

Mustafa Sabri'ye göre Hûd sûresinin 69-81. âyetleri de yine melekleri "elçiler" şeklinde nitelemekte, Lût peygamberin kavmine "güzel gençler" şeklinde gönderilmesi örneğinde olduğu üzere, meleklerin aslî sûretleri dışında zuhur edebildiklerine de açıkça delalet etmekte-

238 Mustafa Sabri'nin burada dile getirdiği ifadelerin bir benzeri için bk. Ömer en-Nesefî, *Metnü'l-Akâid*, s. 15; Hayâlî, *Şerhu'l-Hayâlî ale'n-Nûniyye*, s. 308; ayrıca bk. M. Sait Özervarlı, "Melek" (İslâm İnancında), *DİA*, XXIX, 40-42.

239 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 324.

dir. Ona göre, "Allah'a yakın melekler de..." (en-Nisâ 4/172); "Melekler de şâhitlik ediyorlar..." (en-Nisâ 4/166); "O muttakiler ki melekler onları incitmeden güzel bir şekilde vefat etirirler, sonra da kendilerine, 'Emniyet ve huzur sizin üzerinize olsun! Yaptıklarınız sebebiyle girin cennete!' derler" (en-Nahl 16/32) ve "Onlar her yönden kendilerinden üstün ve hâkim olan Rabblerinden korkarlar ve ne ile emir olunurlarsa sadece onu yaparlar" (en-Nahl 16/50) gibi âyetlerde ve benzeri ilâhî beyanlarda, akıl, şuur ve hayat sahibi olmadıkça yapılamayacak pek çok sıfata sahip gözüken meleklerin varlığı söz konusu edilmiş iken; onların varlığını inkar ederek onları rûh ve kuvvet şeklinde tevil edenlerin, şayet dinlerinde bir sıkıntı yoksa akıllarında bir sıkıntı olmalıdır. Meleklere iman, İslâm'ın bir rüknü olması hasebiyle ona dair âyetler sarîh bir şekilde nâzil olmuştur.[240]

240 Mustafa Sabri'nin melekleri "ruh" ve "kuvvet" şeklinde tasvir edenlerden kasdı Muhammed Abduh'tur, bk. *Mevkıfu'l-akl*, I, 325-326. Muhammed Abduh'un bu şekilde itham edilmesine sebep olan ifadeleri için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I, 267-268.

3.6. Şeltût'un Şeytanla İlgili Görüşlerine Yönelik Eleştirileri

Mustafa Sabri, şeytanın varlığını inkar edip, Kur'ân'da zikri geçen şeytandan kasdın, "âlemde yaygın olan şer temâyülü" olduğunu belirten ve bu hususta Gazzâlî'nin şeytanın var olmadığı vehmi uyandıran bir görüşünden hareket eden Mahmûd Şeltût'u (ö. 1383/1963) eleştirir. Mustafa Sabri'ye göre, öncelikle Kur'ân ve Sünnet Gazzâlî'nin sözüyle nesholunacak değildir. Bu yüzden onun üzerinde durmaya gerek yoktur. Ancak "Onlar Allah'ı bırakıp birtakım dişi putlara tapıyorlar. Halbuki onlar isyankâr bir şeytandan başkasına tapmıyorlar" (en-Nisâ 4/117) âyetinin tefsirini yaparken Şeltût'un "buradaki şeytan, sünnetullah gereğince hayır ve şer etkenleriyle kuşatılan âlemde yayılan şer eğilimlerini ifade için kullanılmaktadır" şeklinde dile getirdiği sözleri üzerinde durulmalıdır. Mustafa Sabri'nin kanaatine göre burada Şeltût'un temel dayanağı aslında Gazzâlî değil, tecrübe ile desteklenmeyen bilgiyi kabul etmeyen "yeni ilmî anlayış"tır. Zira Kur'ân'da, "Âdem'e secdeyle emrolunan bir şahıs" şeklinde tasvir edilen ve kendisinin ateşten, Âdem'in ise topraktan yaratıldığını ileri sürerek, Allah'ın emrine karşı geldiği belirtilen şeytanı "şer temâyülü" olarak tevil etmek, yeni ilmî anlayışa muvafakat düşüncesinden başka bir hususla açıklanamaz. Kur'ân'ın şeytanın mahiyetini tavsif etmemesini mazeret olarak ortaya koyan Şeltût'un bu yaklaşımı doğru değildir. Bir şeyin varlığına hükmedebilmek için, mutlaka onun mahiyetinin bilinmesi gerekmez. Kur'ân'ın bu konuda Şeltût'un tefsiriyle uyuşmayan şeytan tavsifi yeterlidir.

Şeytanın varlığı ile ilgili olarak çeşitli âyetler zikreden Mustafa Sabri'ye göre, buralarda "hayat sahibi, konuşan, gören, tekebbür

eden, mücadele eden, yemin eden, insanlara sokulan, lânetlenen ve kandırdıklarıyla birlikte cehennemde azap edilen" ifadeleri ile anılmakta olan şeytanın mahlûk bir varlık olduğuna dair açık bir delâlet bulunmaktadır. Öte yandan "şeytan taşlama" olayının, hac ile ilgili bir ibadet olduğu da herkesçe mâlumdur. "Kur'ân, şeytanın mahiyetini tarif etmedi" diyen Şeltût, Kur'ân'da zikri geçen pek çok açıklama karşısında kendi yaptığı tefsirin yanlışlığını itiraf mâhiyetinde, "Kur'ân, Arap inançları doğrultusunda şeytanı, konuşan, aldatan, isteyen, istediği hedefe sevk eden bir şahıs (varlık) olarak tavsif etmiştir" demek zorunda kalmıştır. Şeltût'un bu sözlerinin, onun bu konudaki diğer düşünceleri ile uyuşmazlığı bir tarafa, bu sözler, Kur'ân'ı sanki Arapların bâtıl inançlarıyla hareket ediyormuş gibi gösteren küstahça bir anlayışı da içinde barındırmaktadır.[241] Şeytanı "şer" olarak yorumlayan bu düşüncenin altında yine diğer bir kısım yanlış düşüncelerde olduğu üzere, his ve tecrübe üzerine bina edilen yeni ilmî anlayış vardır. Şayet bu düşünce üzerinde sebat edilecek olursa; şeytanın Ehl-i Sünnet nezdindeki anlamını inkar edip ona "şer" şeklinde bir mâna veren bu zihniyetin, Rahmân'ı da inkar edip ondan sadece "hayır" şeklinde bir anlam çıkarması herhalde imkânsız olmayacaktır.[242]

Mustafa Sabri, Şeltût'un şeytanla ilgili sözlerini aktarırken, onun bu görüşünü Nisâ sûresinin 117. âyetinin tefsirini yaparken söylediğini zikretmektedir. Bu görüşün Şeltût'un bir makalesinde geçiyor olması da mümkündür.[243] Abdürrahim et-Tahhân Tirmîzî'nin *Sünen* adlı eserini şerhederken, cinlerin konu edildiği bir bölümde Mustafa Sabri'nin Şeltût'a yönelik "onun şeytanın varlığını inkar ettiği" ithamını dile getirmekte, ancak Şeltût'un tefsir kitabında ilgili âyetin (en-Nisâ 4/117) müstakil bir tefsirine rastgelmediğini ve Mustafa Sabri'nin Şeltût'tan alıntı yaptığı ibareyi görmediğini, ancak bunun Şeltût'un *el-Fetâvâ* adlı eserinde de bulunabileceğini söylemektedir. Bu arada Tahhân, Şeltût'un bazı görüşlerinden vazgeçtiğinin söylendiğini, onun şeytan hakkındaki görüşünden de dönerek bu konuda nedamet gösterip o ibareleri (Mustafa Sabri'nin alıntı yaptığı) tefsirinin sonraki baskılarından çıkartmış olmasının da mümkün olduğunu belirtmeden de geçmemektedir.[244] Şeltût'un, şeytanın akıl sahibi canlı

241 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 350-351.

242 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 352.

243 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 350-351.

244 Tahhân'ın bir hadis kitabını şerhederken yapmış olduğu bu açıklamalar için bk. Abdurrahîm et-Tahhân, *Şerhu't-Tirmîzî*, https://audio.islamweb.net/➥

bir varlık olmayıp onun "âlemdeki şer temayülü" olduğunu ifade eden görüşünü eleştiren bir diğer zât da Zâhid el-Kevserî'dir.[245] Bu durum, Mustafa Sabri'nin Şeltût'a yönelik ithamında haklı olduğunu teyid etmektedir.

Bizim bu konuda Şeltût'un kitaplarında gördüğümüz kadarıyla, şeytanın varlığını inkar eden bir ifadesi yoktur. Şeltût, *el-Fetâvâ*'sında cinlerle ilgili bir suâle verdiği cevapta şeytanın da Kur'ân'ın ifadesiyle cinler grubuna dahil olduğunu ve onların vaadde bulunma, vesvese verme, ayartma ve süslü gösterme gibi faaliyetleri dışında insanlar üzerinde bir etkinliği olmadığını söylemektedir.[246] Şeltût diğer bir eserinde de şeytanın cinler grubuna dahil olduğunu söylemeksizin, insanlar üzerindeki etkinliğini yine aynı şekilde vesvese verme ve bir kısım şeyleri süslü gösterme gibi faaliyetler şeklinde özetlemektedir. Burada Şeltût, cinlerin doğrudan melekler gibi iman konusu yapılmadığına vurgu yapmakta ve cinlere inanılma sebebini onların Kur'an'da geçmesine bağlamaktadır.[247] Öyle anlaşılmaktadır ki Şeltût, bu konuda daha önceki görüşlerinden pişman olmuş ve sonraki eserlerinden şeytanın canlı bir varlık olmadığı yönündeki ifadelerini çıkarmıştır.

audio/index.php?page=FullContent&audioid=342916&full=1 (ziyaret: 07.06.2018) muşta sab şelt. Ve ferid vecd makalelerini kaydet

245 Kevserî, *Nazra âbira*, s. 7. Şeytan'ın varlığı ve mahiyeti hakkında ileri sürülen farklı görüşler ile Gazzâlî'nin görüşü için bk. İlyas Çelebi, "Şeytan", *DİA*, XXXIX, 100.

246 Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 23-24.

247 Mahmûd Şeltût, *el-İslâm akîde ve şerîa*, s. 32.

Dördüncü Bölüm

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN İNANÇLA İLİŞKİLİ BAZI MESELELERE DAİR GÖRÜŞLERİ

4.1. Din Devlet İlişkileri

4.1.1. Din-Devlet Ayrılığı

Mustafa Sabri Efendi'nin üzerinde önemle durduğu konulardan biri de, dinin siyasetten ayrılması meselesi olmuştur. Ona göre hükümet etkin gücü simgelerken, hilâfet bu etkin gücün yani bu hükümetin dinî bir sıfatla nitelenmesinden ibarettir. Bu bakış açısıyla bir değerlendirme yapıldığında; hükümetten hilâfeti[1] çıkarıp atmanın, hükümeti dinden çıkarıp atmak anlamına geleceğini söylemek mümkün gözükmektedir. Zira hükümeti hilâfetten soyutlamak, hilâfetin sırf dinî bir nitelik olarak kalması demektir. Bu da ortaya ismi olan fakat cismi bulunmayan bir yapı çıkarır. Olayın akıl ve mantık süzgecinden geçirilmesinden sonra ortaya çıkan sonuç budur.[2]

Mustafa Sabri'nin hilâfetle ilgili kitabını bir mukaddime ile neşreden Mustafa Hilmi, hilâfetin ilgasından sonra "din-devlet ayrılmazlığı" başlığı ile ele alınan meseleye bu açıdan ilk dikkat çeken zâtın Mustafa Sabri Efendi olduğunu belirtir.[3] Mustafa Sabri hakkında bilgi

1 İslâm tarihinde "devlet başkanlığı" kurumunu ifade eden bu terim hakkında geniş bilgi için bk. Câsim Avcı, "Hilâfet", *DİA*, XVII, 539-546; Azmi Özcan, "Hilâfet" (Osmanlı Dönemi), *a.e.*, XVII, 546-553. Hilâfet hakkındaki teorik yaklaşımlar için ayrıca bk. Mustafa Öz-Avni İlhan, "İmâmet", *DİA*, XXII, 201-203; M. Akif Aydın, "İmâmet" (Fıkıh), *a.e.*, XXII, 203-207.

2 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 96.

3 Mustafa Hilmî, *Kavâidu'l-menheci's-selefî fi'l-fikri'l-İslâmî*, s. 64; ayrıca Nazzâl Davud el-Mü'minî, *eş-Şerîf el-Hüseyin b. Ali ve'l-hilâfe*, s. 288.

veren kimi zevât da, onun fikrî mücadelesini teksif ettiği alanlardan birinin hilâfetin yeniden ihyâsı olduğunu ifade etmektedir.[4]

Mustafa Sabri, *el-Livâu'l-Mısrî* gazetesinde kendisinin hilâfet meselesine yaklaşımını eleştiren, adını vermediği bir yazarın, "(Mustafa Sabri'nin) din-devlet ayrımı ile dinden çıkma arasında bağlantı kuran yaklaşımı, zihinleri karıştırmaktan başka bir anlam ifade etmez; halkın, ülkesinin çıkarlarını gözetmek, hilâfet makamı üzerindeki hile ve oyunların önüne geçmek, eski şeyhülislâm (Mustafa Sabri) ve tâifesinin İslâm ve ülke menfaatleriyle uyuşmayan kendi çıkarlarını gerçekleştirmek uğruna halife üzerindeki dini nüfûzlarını kullanmalarını engellemek için yönetimi ele almasında bir sıkıntı yoktur" şeklindeki eleştirisine cevap verir. Mustafa Sabri, kendisinin hilâfetin otorite gücünü kaybetmesinden bahsettiğini, yazarın ise meseleyi başka yöne çektiğini, öte yandan eğer o şeyhülislâmın (kendisinin) bir suistimali söz konusu ise çözüm yolunun hükümet yetkisine sahip hilâfet kurumunun işleyişini bozmaktan değil, kendisinin veya halifenin değiştirilmesinden geçtiğini belirtir.[5]

Mustafa Sabri'ye göre, hilâfet ve hükümeti birbirinden ayırmak, iki tarafı da bozacak bir girişim olur. Zira sözlükte "niyâbet" anlamına gelen hilâfet, ıstılâhî olarak "Hz. Muhammed'in hükümetine niyâbeten onun ümmetini yönetmek" anlamına gelir. Hilâfet; hükümetten, yani bu konuda niyâbeti üstlenen makamdan tecrid edildiğinde, ortada hilâfet de niyâbet de kalmaz. Böylesi bir durum; mevsûfsuz sıfat, mahalsiz araz ve cinsinden soyutlanan nev' türünde bir hal oluşturur. Çünkü hilâfet, tıpkı mutlâkıyet ve meşrûtiyet gibi bir yönetim şeklidir. Nasıl bu sistemler hükümetten soyutlanamazsa, hilâfet de hükümet yetkisinden soyutlanamaz, şayet soyutlanırsa o, hilâfet olamaz.

Mustafa Sabri'ye göre hükümetin hilâfetle takyidi, onun İslâm diniyle mukayyed olması ve hükümetin hilâfete hâiz olması, onun Rasûlullah hükümetine nâib olarak İslâm dininin hükümlerine bağlı bulunması demek iken, dinin siyâsetten ayrılması ise hükümetin dinî kâidelerle mukayyed olmaması demektir.[6]

4 Bir örnek olarak bk. Ali Hassûn, *Târihu'd-Devleti'l-Osmâniyye alâkâtuha'l-hâriciyye*, s. 360.

5 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 90-91.

6 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'meti*, s. 97-98; a.mlf., *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 62-63. Mustafa Sabri, Meşrûtiyet atmosferi içerisinde dile getirdiği görüşlerinde, şer'î kanûnlara bağlı olan İslâm hükûmetlerinin meşrûtî bir ➥

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, idaresi İslâm'dan uzaklaşmış (mürted) hükümete bırakılan müslüman devlet ile başında müslüman olmayan ecnebî bir hükümetin bulunduğu ülke aynı konumdadır. Hatta ilki, İslâm'dan daha uzak, ona daha düşman ve ümmete daha zararlı bir sistemdir.[7] Dini siyâsetten ayırmak; "milletin din sahibi olması yeterli, hükümet dinden müstağni olsun" düşüncesiyle dinin hükümet için gereksiz olduğunu iddia etmek demektir. Dinin hükümet için gereksiz olması ise "dinin hükümet üzerinde bir otoritesi ve yaptıkları üzerinde bir kontrolü olmasın" demektir. Mustafa Sabri'ye göre, kendisi gibi dinin siyâsetten ayrılmasını kabul etmeyen zevât, bu ayrılmayı dinin ümmetten ayrılmasına eşdeğer, hatta ondan daha zararlı görürler. Zira hükümet millete tesir edebilir, ancak ona boyun eğmiş bir millet, yıkmak dışında o hükümete karşı bir tesirde bulunamaz. Onu yıkmadığında veya buna gücü yetmediğinde, hükümetin ona tesir etmesi ve onu kendi isteğine göre yönlendirmesi kaçınılmaz olur. Öte yandan din-siyâset ayrımı, hükümetin dinden tecerrüdüne onay vermek demektir. Burada "acaba ümmetin fertleri için caiz olmayan bu husus, hükümet hakkında nasıl caiz olabilmektedir?" sorusu üzerinde iyice bir düşünmek gerekir. Kimileri olayın vehâmetini yumuşatmak için hükümetin dinden soyutlanmasını, "dinin, devletten ayrılması" şeklinde sunmakta ise de olay bu kadar basit değildir.[8] Mustafa Sabri, din-devlet ayrılmazlığı hakkındaki düşüncelerini daha çok hilafetin kaldırılmasına yakın bir zaman içerisinde, onun kaldırılacağını düşünerek ortaya koymuşsa da aynı görüşü bu olaydan çok daha önceki devirlerde de savunmuştur. Örneğin şeyhülislâmlığı döneminde bir gazeteye verdiği mülâkatta benzer fikirleri ileri sürmüş ve kendisinin din-devlet ayrımını asla onaylamayacağını belirtmiştir.[9]

hükûmet tarzında bulunduğunu savunur. Meşrûtiyeti, hükûmetin milleti hangi kayıtlar altında yöneteceğine dair millete ahid verdiği bir sistem olarak değerlendiren Mustafa Sabri, meşrûtiyet idâresinde de isteğe bağlı kanun yapılmamasından ve keyfe göre kanun değiştirilmemesinden hareketle İslâmî hükûmetleri mutlâkıyet idâresine değil, meşrûtiyet idâresine yakın görmekte, gerçek bir İslâm hükûmetinin hakîkî ve meşrû şeklinin meşrûtî hükümet tarzında olacağını dile getirmektedir. Ona göre meşrûtiyette hükûmet nasıl belirli kayıtlar altında bulunmakta ise, İslâm'da da hükûmet şer'î kayıtlar altında bulunmaktadır. Bu mânada aralarında bir benzerlik vardır. Mutlâkıyet ise insana yakışan bir idârî sistem değildir, bk. *Dinî Müceddidler*, 85-86.

7 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 275.

8 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 281-282.

9 "Şeyhülislâm Efendi'nin İzâhâtı", *Vakit*, 5 Nisan 1335/1919.

Dolayısıyla onun bu meseleye dair görüşlerinin tepkisel ve kendi makamını kaybetmenin verdiği öfkeyle ortaya konulmuş olarak düşünmek haksızlık olacaktır.

Mustafa Sabri'nin anlayışına göre, din-hükümet ayrılığında otoriteyi ve siyâseti elinde tutan hükümet baskın güç olurken, din bu iki gücü kaybeder. Zira birbirinden ayrıldıktan sonra hükümet tarafında bulunan otorite, dini kendi insiyatifine alır. Ona izzet gösterebileceği gibi zillet de yaşatabilir. Buna göre şayet hükümet; otoritesinden kurtulduğu dine tasallut etmezse birinci şık gerçekleşir, ancak yine de burada "himâye edilmek" gibi dinin izzetine uygun olmayan bir ortam oluşur. Eğer hükümet aklı başında ve dine inanan bir hükümet ise dini, idârî sisteminden ayırmaz ve onun otoritesi altında yaşamaktan onur duyar. Şayet hükümet dine inanmaz ve onunla arasına bir set çekerse, emrindeki otoriteyi de kullanarak hiçbir silâhı bulunmayan dine karşı harp açar.[10]

Mustafa Sabri'ye göre bu iş, din ve hükümetin birbirinden ayrılıp artık eşit bir şekilde birbirlerine karşı bağımsız olmaları ve birbirlerinin alanlarına karışmamaları sınırında kalmaz, mutlaka daha ileriye gider. İslâm'ın bu eşitliğe dahi razı olmaması bir tarafa, mesele dinin hükümetin emri altına girmesine kadar varır. Sırf bu yönden bile bu bakış açısı, İslâm'ın izzetine zıt bir hâl oluşturur. Devlet ve milletin maslahatı nâmına din-devlet ayrılığını teşvik eden veya savunan hükümet adamı veya yazarın bu konudaki düşüncesi ile dinin Allah tarafından indirildiği, Kur'ân ve Sünnet'te geçen ahkâmın Allah'ın ahkâmı olduğu şeklindeki inanç bir araya gelmez. Öte yandan ferden kullarının işlerine karışmak Allah'ın hakkı ise, ondan daha mühim olan devlet işlerine karışmak da öncelikli olarak O'nun hakkıdır. Allah'ın, kulunun ferdî olarak salâhını, hayır ve şerrini bilip de, topluluk (millet) halindeki maslahatlarını bilmemesi veya kulunun işiyle ilgilenip de, kullarının topluluk halindeki işlerini terketmesi söz konusu değildir. Bir toplumun hayır ve şerri bir ferdin menfaat ve mazarratından daha önemlidir.[11]

10 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 351-352. Mustafa Sabri'ye göre din-devlet ayrımını iki tarafın birbirine hâkimiyet kurmasının ve birbirine müdahale etmesinin önüne set çekmek olarak değerlendirenler; sultayı ve siyâseti ele geçiren tarafın diğerini hâkimiyetine almasının kaçınılmaz olduğunu iyi bilmelidirler, bk. *a.g.e.*, I, 166.

11 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 283-285.

Mustafa Sabri'ye göre din-devlet ayrılığı, İslâm'a diğer dinlerden daha fazla zarar verir. Zira İslâm sadece ibadetle değil, muâmelât ve ukûbât alanı ile de ilgilenmektedir. Mahkemelerin, bakanlıkların, meclislerin ihtisas alanına giren her konu, ibadet, şeriat, icra (tenfîz) ve savunma ile ilgili olup, bunlar İslâm'ın ilgi alanı içerisinde bulunmaktadır. İslâm'ın bütün bu alanlarla ilgilenmesi din-devlet ayrımını talep edenler tarafından bir kusur olarak algılanıyor ise de, aslında bu durum din-devlet ayrılığı önündeki en büyük engel ve İslâm'ın diğer dinlere üstünlüğünü sağlayan en yüce meziyettir. Kendisine bu gözle bakanlar katında İslâm, hem din hem devlettir; hem de mensubu arasındaki tüm farkları ortadan kaldırıp her ırk ve kavmiyeti kendi içinde eriten bir milliyet hüviyetindedir. O, ictimâî birlik aracıdır. Hıristiyanlık ve Yahudilikte de aynı milliyetin olduğu yönündeki iddiaya ise Mustafa Sabri şu karşılığı verir: İslâm, adı geçen dinlerden farklı olarak, devlet ve ümmetin ihtiyaç duyduğu kanunları kendi bünyesinde barındıran ve hiç bir dinin bu konuda kendisine eşit ve denk olamayacağı bir dindir. Yeryüzünde kanunlarını Kur'ân ve Sünnet'ten, yani kendi kutsal kitapları ve yüce peygamberlerinin söz, fiil ve takrîrinden alan başka bir din daha yoktur.[12]

Mustafa Sabri'nin anlayışına göre, Kur'ân ve Sünnet naslarından hareketle ortaya konulan İslâm; ferd, ümmet ve devletin ihtiyaçlarını karşılayan müstakil bir yasama (teşrî) sistemine sahiptir. Kur'ân ve Sünnet'e dayanan ve hitap ettiği insanlarla alakalı dinî ve dünyevî hükümler barındıran İslâm'ın dünya ve siyâsetten kopması söz konusu olamaz. Zira aksi yöndeki bir düşünce "dinî konularda doğruya ulaşmışsa da, dünyevî meseleler ve siyasî durumlarda Allah hataya düşmüştür" gibi bir anlamı içinde barındırır. Böyle bir anlayış ise kabul edilemez.[13]

Mustafa Sabri'ye göre hükümet ve halife, kimi örneklerde müşahede edildiği üzere, birbirinden ayrı vaziyette, uyum (ittifak) içerisinde çalışıyor olsa (böyle gözükse) bile, şayet onların aralarındaki kuvvet dağılımında büyük bir dengesizlik varsa ve güç meclisin elinde olup halife olan zâtın ismi hiçbir şeyi değiştirmiyor ve gücü hiçbir şeye yetmiyorsa, gücü bulunduran tarafın diğerini oyuncak etmesi kaçınılmazdır. Kaldı ki bunlar için kullanılan "müttefik" kelimesi sırf güçsüz tarafı küstürmemek adına ortaya atılmış, mânasız ve içi boş bir ke-

12 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 285-286.
13 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 312.

limeden ibarettir. Mustafa Sabri'nin buradaki "halife"den kasdı son halife "Abdülmecîd Efendi", meclisten muradı ise "T.B.M.M."dir.[14]

Mustafa Sabri, bu meseleyle alakalı olarak "halifenin değil, hilâfet kurumunun görevleri vardır, bu görevler ümmetindir, nitekim "ülü'l-emr" kelimesi çoğul kalıbıyla kullanılmaktadır, bizler, Emevî ve Abbâsî halifelerini takip etmek durumunda değiliz" şeklindeki bir ifadesinden hareketle Celâl Nuri'yi önce kendisini din âlimi yerine koymakla eleştirir, sonra da nedense kendileri de bir fert olarak halife olan Hulefâ-yi Râşidîni zikretmediğini ve Emevîler ile Abbâsîleri küçümsediğini belirtir. Daha sonra da onun bu görüşüne cevap verir.[15] Öte yandan Mustafa Sabri, gazetelere "günümüzün, Hulefâ-yi Râşidîn devri ile kıyaslanmasının mümkün olmadığı, bugün hilâfet kurumuna onlar gibi ehil kimsenin bulunmadığı" şeklinde bir açıklama yaptıklarını söylediği Siirt Mebusu Halil Hulki [Aydın] ile Muş mebusu İlyas Sami [Muş] efendilerin hilâfetin meclise devrine yönelik gerekçe bulmaya çalıştıklarını, ancak kendisinin derdinin bu değil, hilâfetin otoriteden soyutlanması, dolayısıyla hükümetin dinî bir nitelikten uzaklaşması olduğunu söyler.[16]

Mustafa Sabri'ye göre hilâfet-hükümet ayrımının yapıldığı sistemi, meşrûtiyet sistemine benzetmek ve bu sistemi de meşrûtiyet gibi meşrû görmek doğru değildir. Bu iki sistem birbiriyle kıyaslanamaz. Zira meşrûtiyette halife, aslî icrâ makamını muhafaza etmekte, sadece sahip olduğu yetkiyi bakanlara devretmektedir. Halife; dilediği kimseyi sadrazam seçebilmekte, sadrazam aracılığı ile diğer bakanları ve şeyhülislâmı da tayin edebilmektedir. Gerekli şartlar oluştuğunda, meclisin halife tarafından seçilen kişileri düşürebilmesi, halifenin onlar üzerindeki otoritesini ortadan kaldırmaz. Zira bu sistemde halife, sonuç itibariyle parlamentoyu feshetme yetkisine sahip olduğu için, onun bu söz konusu otoritesine bir halel gelmez. Diğer sistemde ise, işlem tam aksi istikamette yürür ve yetki meclise ait olur. Hatta bu yetki vekâleten değil, asâleten mecliste bulunur. Halife kaybettiği yetkilerini alma gibi bir duruma sahip olamaz.[17]

Mustafa Sabri'ye göre hükümeti hilâfetten ayırmak; yani hükümeti dinden ayırmak, hem Şeriat'ın hükümet üzerindeki kontrol mekaniz-

14 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 98-99.
15 Mustafa Sabri, *a.g.e*, s. 103-104.
16 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 104-105.
17 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 99-100.

masını engellemek hem de hükümetin Şeriat'ın emir ve yasaklarını tanımaması anlamına gelir. Burada "eskiden de halifelerden otorite alan, halifeye sadece ismen dinî önder gözüyle bakan ve sonra da onun gücünü kullanan devlet ricâli vardı; dolayısıyla hilâfet-hükümet ayrılığı yeni bir anlayış değildir, daha öncesinde de kendisine bir uygulama alanı bulmuştur" şeklindeki itirazlara şöyle cevap vermek mümkündür: Eski dönemlerdeki uygulamalar şimdiki uygulamalar ile asla mukayese edilemez. Eskiden halifeden hükümet yetkisini alan zevât, sıradan bir tegallüb içerisinde idiler. Hilâfet emânetini üstüne almayı gözüne kestiremeyen o dönemin emirleri, onu tahkir için değil, ona tâzimen sadece halifeden hükümet almakla yetinirler, bu durum da, zarûrî olarak bu ikilinin ayrımını gündeme getirirdi. Halbuki şu anda uygulamaya konulmuş olan hilâfet-hükümet ayrımının müteşebbisleri, bu makamı, yani peygamber nâibliğini beğenmeyen ve kabul edilmesi halinde Şerîat'a bağlılık gibi bir durumla karşı karşıya kalmaktan endişelenen zevâttan oluşmaktadır. Dolayısıyla bu iki anlayışın birbirleriyle mukâyesesi doğru değildir.[18] Buna göre, geçmişte icrâ yetkileri umerâya devredilerek uygulama alanına sokulmuş olan hilâfet sisteminin, hilâfet ve devletin birbirinden ayrıldığı ve halifenin sadece dinî isminin kaldığı şimdiki sistem ile kıyas edilmesi yanlıştır. Bu iki sistemi birbiriyle benzer görmek haksızlıktır.[19]

Mustafa Sabri, idarî sistemini dinî müdahalelerden soyutlayan, onu medenî ve siyâsî hukukundan çıkaran bir devletin "Dârü'l-İslâm" olarak anılmasının tartışmaya açık olduğunu savunur.[20] Ona göre özellikle parlamenter sistemle hükümet vazifesi millete bırakılan iş-

18 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 55. Öte yandan Mustafa Sabri, *Milliyet* gazetesinin başyazarı olan Siirt mebusu Mahmut Soydan'ın aynı gazetenin 30 Eylül 1927 tarihli sayısında "Hilâfet ve Türkiye" adlı makalesine atıfta bulunarak onun hilâfetin din ile alakalı bir kurum olmadığı yönünde bir fikir geliştirdiğini ve onun ilgasının doğru bir tavır olduğunu söylediğini belirterek eleştirir, bk. *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 197-198.

19 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 100-103.

20 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 59. İslâm hukukçuları devletin ülkesini tarif ve tespit ederken dünyayı ikiye ayırmışlar; siyâsî, iktisâdî, idârî ve hukûkî düzeninin İslâm esaslarına dayandığı yasama yürütme ve yargı yetkilerinin İslâmî otoritenin elinde bulunduğu ülkelere "dârülislâm", İslâm düzeninin hâkim olmadığı ve bu yetkilerin müslüman otoritenin elinde bulunmadığı ülkelere de "dârülharp" adını vermişlerdir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislam-Dârulharb*, İstanbul 1991; a.mlf., "Dârülharp", *DİA*, VIII, 536-537; a.mlf., "Dârülislâm", *DİA*, VIII, 541-543.

leyişlerde böyle bir ayrılık teşebbüsü, hem hükümet hem de milletin âdeta kendi irtidadlarını haykırmaları gibidir.[21] Mustafa Sabri, İslâm'ın izzet ve hürmetinin zedelendiğini düşündüğü hususlarda tekfir kavramını kullanmaktan çekinmez ve bu konularda insanları hassas olmaya davet eder.[22] Ona göre hükümeti dinden uzaklaşmış bir milletin bu uygulamaya rıza göstermesi, o milletin İslâm ile bağını sorgulatacak bir hâle getirir. İçleri kan ağlamasına rağmen konumları icabı olup bitenlere ses çıkaramayanlar ise hicret imkânı da bulamamaları halinde mâzûr kabul edilirler.[23]

Mustafa Sabri'ye göre hilâfet, daha önce geçtiği gibi, İslâm'ın şer'î hükümlerini uygulama konusunda Hz. Peygamber'in hükümetine vekâlettir.[24] Bu yüzden onun "hükümet ve niyâbet" olmak üzere iki rüknü vardır. Bunlardan biri ortadan kalktığında, hilâfet ortada kalmaz. Zira böyle bir durumda hilâfet, cüzü olmayan küll gibi olur ki, bu durum muhaldir. Bu yüzden örfen farklı kullanılsa da, imkân ölçüsünde şartların oluştuğu her yerde hilâfet de oluşur. Zira İslâmî vazifelere riayet eden hükümette hilâfet oluşmasına mâni bir hal kalmaz. Buna göre hilâfetin oluşmasında gereken şey, hükümetin İslâmî kurallara riayet etmesidir. Bu kurallara riayet oranında hükümetin hilâfetle tavsif oranı da artıp yükselir. Bu mânada hilâfet sistemi, verâset ya da bir şahıs veya cemaatin birini yönlendirmesi yoluyla oluşmaz.[25] "Bu düşüncede İslâmî şartlara riayet eden hükümet sayısınca halife çıkar, bu taaddüd caiz değildir" şeklinde yapılabilecek bir itiraza karşı şunları söylemek mümkündür: Burada caiz olmayan husus hilâfetin kendisi değil, hükümetlerin birbirlerine düşmesi, kuvvetin dağılması neticesinde bir parçalanmanın gerçekleşmesi ve başsız kalınmasıdır. Buna

21 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 166.

22 Örneğin İslâm'da zinâ suçuna verilen recm cezasını zulüm şeklinde aktaran bir yazıya hak verilmesinin kişiyi dinden çıkaracağını söyler. Bu gibi konularda yeterli bilgisi olmayan kişilerin okudukları şeye dikkat etmeleri gerektiğini belirtir, bk. Mustafa Sabri, "Ahkâm-ı Şeriyye Düşmanları", *Yarın*, 26 Ağustos 1929, sy. 50, s. 1.

23 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 59.

24 Mustafa Sabri'nin burada hilâfet için yaptığı tanım, İslâm'daki hilâfet ve devlet hukuku hakkında meşhûr bir eser yazan İmâm Mâverdî'nin tanımına benzemektedir. Mâverdî'ye göre hilâfet, dini gözetmek ve dünya siyâsetini yürütmek hususunda Hz. Peygamber'e vekâlet etmektir, bk. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 3. Benzer ifadeler kullanan İbn Haldûn da hilâfeti, "dini korumak ve dünya işlerini yönetmek konusunda Rasûlullah'a vekâlet etmek" şeklinde tanımlar, bk. *Mukaddime*, I, 270.

25 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 106.

göre nasıl hükümetlerin taaddüdü caiz, hatta zarûrî ise, hilâfet ve halifenin de taaddüdü caizdir. Tabiî ki, bu halifelerden birinin; diğerlerini otoritesine alan, ictihâdî alanlarda son sözü söyleyen ve görüşleri diğerlerini bağlayan büyük bir halife kabul edilmesi daha doğru, daha faydalı ve daha temenni edilir bir yol ise de, şu andaki şartlar altında bunun gerçekleşmesinin çok da kolay gözükmediği takdir edilmelidir.[26] Tek millet olmaları sebebiyle müslümanları parçalamamak adına tek bir halife ve tek bir hükümetin varlığı gerekli ise de, dünyanın şimdiki durumu müslümanları bir idare altında toplamaya uygun olmadığı için, onların yaşadığı yerlerde çeşitli hükümetlerin kurulması gerekiyorsa, hükümetlerin sayısı gereğince halifelerin taaddüdü de bir zarûret halini alır. Hilâfette birlik, hükümet etme açısından düşünülen ve arzulanan bir husustur, ancak zarûrete binâen hükümet sayısınca halife kabul etmek de, hemen reddedilecek bir hâdise değildir. Örfen İslâm hükümetleri içerisinde en kudretli olanına verilen hilâfet ve halifelik makamı taaddüd etmez. İçlerinden birine biraz daha üstün pâye vermek şeklinde kullanılan ve taaddüd etmeyen hilâfette de birincisine göre daha siyâsî bir hususiyet varsa da, sonuç itibariyle her ikisinde de dinî bir makam söz konusudur ve önemli olan hâdise de budur.[27]

Mustafa Sabri'ye göre, kimilerinin kendisi hakkında iddia ettiklerinin aksine o, hilâfette verâset sistemini savunmamakta ve bunu gerekli de görmemektedir. Şartlarını taşıyan herhangi bir kimsenin bu görevi yüklenmesinde bir sıkıntı yoktur. Mustafa Sabri, kendisinin meseleyi şahıslar üzerinden değil, bir sistem üzerinden değerlendirdiğini, bu mânada falanca şahsın halife olması yahut olmaması açısından bir görüş ortaya koymadığını, ancak bu makama gelen bir zâtın görev ve sorumluluklarından tecrid edilmesine hiç ses çıkarmamasını ise tuhaf bulduğunu söyler. Ona göre şahısların makamı doldurup doldurmadığı hakkında konuşulabilirse de, kendisi meseleyi hükûmet-hilâfet mefhûmu üzerinden akıl ve şeriat muktezâsı cihetinden değerlendirmektedir.[28] Bu mânada ona göre melik ve sultanın

26 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 106-107.

27 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 74-75.

28 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 108. M. Saffet Sarıkaya, Mustafa Sabri'nin hilâfet meselesine bakışını değerlendirirken onun bu konuda gelenekselci bir çizgide durduğunu, saltanat bünyesinde taşınan hilâfet anlayışına karşı olmadığını savunmuştur, bk. "Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat", *Süleyman Demirel Üniversitesi* ➥

yanı sıra bir cumhurbaşkanı da halife olabilir. Ancak burada şunu hatırlatmak gerekir: Kimileri, halifenin tüm yetkilerini kendisinde toplayan meclisin konumunu meşrûlaştırmak adına hilâfetin ümmetin hakkı olduğunu ve halifenin dilerse bir kişiye, dilerse bir topluluğa bunu devredebileceğini söylemektedir. Ancak aynı zevât, hilâfetin zâten asırlardan beri ihmal edildiğini, bu makama geçenlerin göstermelik bir konumda olduklarını, Sultan Vahdeddin'in imâmet şartlarını taşımadığı gibi, Emevîler ve Abbâsîler'in yanı sıra, çoğu Osmanlı padişahının da hilâfet için gereken konuma sahip bulunmadıklarını ifade ederek, hilâfeti aslı astarı olmayan bir makam haline dönüştürmektedir.[29] Bu açıklamasıyla Mustafa Sabri, hilâfetin ümmetin hakkı olarak meclise devredildiğini söyleyen zevâtın bu düşüncelerinde samimi olmadıklarını vurgulamaktadır.

Mustafa Sabri, bu konuyla alakalı olarak halifeye ait bir kısım hakların kullanımının meclise devrinde hiçbir mahzûr olmadığını söyleyen Mısırlı yazar Muhammed el-Mısrî'nin ilgili yazısını aktardıktan sonra kendisini gaflet içinde bulunmakla suçlar.[30] Mustafa Sabri, Osmanlı padişahlarının "halifenin Kureyş'ten olması gerekir" şeklindeki şarta hâiz olmadıkları için hilâfetlerinin sahih olmadığını, onların bu kurumu gasbettiklerini söyleyen Vâhid el-Eyyûbî'yi de eleştirerek Osmanlı sultanların hilâfetlerinin geçerliliğinde bir şüphe olmadığını belirtir.[31]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre hükümet-hilâfet ayrımını savunanların, "bu ayrım sayesinde, diğer İslâm devletleri ile olan münasebet artmış, hilâfetin nüfûzu genişlemiş ve bu makamın itibarı yükselmiştir" şeklindeki sözleri, hezeyandan başka bir şey değildir. Hükümet-hilâfet ayrılığı ortada gerçek anlamda bir hilâfet bile bırakmamış iken, burada tuhaf bir şekilde "olmayan bir şeyin etkinliğini artırması" şeklinde mümkün olmayan bir hâdiseden bahsedilmektedir. Hükmetme yetkisi elinden alınmış bir hilâfetin varlık nedeni olmayacağından, önce bu makamın kendisi var edilmeli, daha sonra onun etkisinin genişlemesinden bahsedilmelidir. Mustafa Sabri hilâfetin ayrı bir makam olmasıyla onun nüfûzunun genişleyeceği fikrini eski

İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, sy. 4, s. 22-23. Ancak kanaatimizce Mustafa Sabri'nin hilâfet sisteminde bir verâset usûlünü mutlak mânada benimsemediğini ve derdinin şer'î kanunların uygulanmasından başka bir şey olmadığını unutmamak gerekir.

29 Mustafa Sabri, *a.g.e.* s. 115-116.

30 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 56-57.

31 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 274-275.

Lazkiye mutasarrıfı Abdülganî es-Sünnî'ye izafe etmekte ve kendisini ağır bir şekilde eleştirmektedir.[32] Öte yandan hükümet etme yetkisi elinden alınan halifenin zâten resmî bir görevi kalmaz. Bu halife, işi varken işini yapmaktan engellenen ve işten çıkartılan işçiye benzer. Onun bu hâli hiç işi olmayan bir kişinin durumundan bile daha kötüdür. Mustafa Sabri burada son halife Abdülmecid Efendi'nin (ö. 1363/1944) durumunu tasvir etmektedir.[33]

Mustafa Sabri'ye göre İslâm kongrelerinin hilâfet makamına alternatif gösterilmesi de doğru değildir. Bu kongreler, tüm gayretiyle çalışıp irşâd ve davetin yanı sıra İslâm milletleri arasında bağlantılar kurup bir takım ilişkiler geliştirse de, bu sistem bütün önemi ve faydasına rağmen gerçek bir hilâfetin yerini dolduramaz. Söz konusu bu iddia, hilâfeti ve onun İslâm dinindeki yerini tam olarak bilmeyen bazı câhil kişilerin ortaya attığı bir iddiadır. Bu müddeîler, kongrenin sağlayacağı faydalar şeklinde burada sayılan ve sayılacak olan bütün maddelerin, zâten peygamber vârisi konumunda bulunan ulemânın görevi olduğunu iyi bilmelidirler. İslâm ulemâsının Hz. Peygamber'e vekâleti ile halifenin Hz. Peygamber'e vekâleti arasındaki fark; halifenin sahip bulunduğu hükümet yetkisinde gizlidir. Yetkisinden soyutlanan bir halifenin (şayet bir ilim sahibi ise), bir âlimden hiçbir farkı kalmaz. Bunun dışındaki diğer iddialar ise, müslümanların akılları ve ilimleri ile alay eden ve kafa karıştırıcı hezeyandan öte bir anlam taşımayan sözlerden ibarettir. Mustafa Sabri, hükümet yetkisinden uzaklaştırılan bir hilâfetin, kendi niteliğini kaybedeceği düşüncesini ispat sadedinde şu âyeti zikretmenin mümkün olduğunu söyler:[34] "Ey Dâvûd! Muhakkak ki, Biz seni yeryüzünde bir halife kıldık. Şimdi insanlar arasında hak ile hükmet de hevâya tâbi olma ki, seni Allah yolundan sapıtmasın" (Sâd 38/26).

Mustafa Sabri'ye göre bir hükümetin İslâm üzere olduğunu gösteren şey, dinin o hükümet üzerindeki mevcut etki ve nüfûzudur. Kişile-

32 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 142-143; a.mlf., *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 50.

33 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 161; Son Osmanlı halifesi olan bu zât hakkında bk. Cevdet Küçük, "Abdülmecid Efendi", *DİA*, I, 263-264.

34 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 144-145. Öte yandan Orhan Koloğlu'nun belirttiğine göre Mustafa Sabri de bu kongrelerin bir kısmına davet edilmiş, örneğin Kudüs'te 1931 tarihinde yapılan Genel İslâm Kongresi'ne çağrılmış ve bu durum, Türkiye Cumhuriyeti'nin tepkisine neden olmuştur, bk. Koloğlu, *Gazi'nin Çağında İslâm Dünyası*, s. 361-362.

rin hem ferdî hem de ictimâî olarak dinî yönleri vardır. İslâm bu ikisini birbirinden ayırmaz. Buna göre bir milletin İslâm ümmeti olduğu; kendilerinin ferdî müslümanlıkları dışında ictimâî şahsiyet olarak da müslüman olup İslâmî ahkâma bağlı bulunmaları hususuyla anlaşılır. Bireysel olarak İslâm'a bağlılıkları olan, ancak fertlerini temsil eden hükümet düzeyinde ve ictimâî alanda İslâm ahkâmı uygulanmayan bir cemiyette İslâm ve müslümanlık gerçek anlamını bulmaz. Şer'î ahkâma bağlı olmadığını söyleyip, mutlak anlamda hürriyetini ilan eden hükümeti gönül rızası ile seçen ve kabul eden fertler de İslâm gömleğinden sıyrılırlar. Bu hususta şüpheye düşenler de aynı kötü âkıbeti paylaşırlar. Dinin ve hükümetin İslâm dini itibariyle alması gereken konumu kabul etmedikçe, onların ferdî olarak müslüman olmaları da kendilerine bir fayda sağlamaz.[35]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre hilâfetin lüzûmu hakkında tereddüde düşen kişiler; ya tam akıl sahibi değil, ya da tam müslüman değildir. İslâm hükümeti kurmak anlamında hilâfetin lüzûmunda bir tereddüd olamaz. "Tam anlamıyla Hz. Muhammed'in yolundan gidebilecek kimse yoktur" şeklindeki bir düşünceden hareketle hilâfete gerek olmadığını iddia etmek doğru değildir. Müminlere hükümet de hilâfet de lazımdır. "İslâm hükümeti bulunsun" sözü ile "Hz. Peygamber'e vekâlet edebilecek bir zât hükümet icrâ etsin" sözü arasında hiçbir fark yoktur.[36]

Mustafa Sabri, "Devletin din ve iman ile işi olmaz, o namaz kılıp oruç tutmaz. Devletin din ile bir bağı olmamalıdır. Bu durum, milletin dinine de bir zarar vermez" şeklindeki düşünceye şu şekilde karşılık verir: Devlet mefhûmu; millet, hükümet ve ülkeden müteşekkildir. Bu anlamda devletin içine dahil olan millet mefhûmunu ilgilendiren, yani cüzü ilgilendiren bir husus, mantık itibarıyla küllü de ilgilendirir. Buna göre din ve iman ile ilgisi olan bir milletin devleti de bunlarla alakalı olmak durumundadır. Diğer yandan anayasaları yapan ya da dikte ettiren millet, sahip olduğu bu konumla, kendisi açısından mühim olan hususları bir anlamda kanuna yazarak (yazdırarak) kendi nâmına hükümetten âdeta söz alır. Anayasa, millet-hükümet arasında bir nevi sulh anlaşmasıdır. Böyle bir maddenin (Devletin dini İslâm'dır) anayasasından çıkartılmasına razı olan bir millet, dini kendi hayatından da çıkarmaya rıza göstermiş demektir. Onu yürürlükten

35 Mustafa Sabri, *en-Nekîralâ münkiri'n-ni'me*, s. 180-181.
36 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 65.

kaldırmak, bir anlamda milletin dinini yürürlükten kaldırmak gibi bir mâna taşır.[37]

Mustafa Sabri'ye göre, millet bir dine bağlı iken hükümet dinsiz olamaz. Zira bu durum, hükümetin milletin dinine kötü girişimlerde bulunabilmesi anlamına gelir. Hükümetin dinsiz olmasını kabul eden millet de, dinine karşı bu tecavüz hakkını kendisi vermiş olur. Böyle bir durumda hükümet, herhangi bir dinî kayda bağlı olmadığından, dilediğini yapabilir, örneğin halkını namazdan men edebilir. "Dinden soyutlanan bir hükümetin milletin dinine bir halel getirmeyeceği" şeklindeki iddia, bâtıl bir iddiadır. Aksine hükümetin böyle bir konuma gelmesindeki maksadı, milletin dinine yönelik bir tahakküm olarak değerlendirmek mümkündür. Dinin hükümetin baskısından kurtulması için onun da dinle mukayyed olması gerekir. Hükümet, milletin dinini tanıması şartıyla millet de o hükümeti tanımalı, aralarında bir anlaşmazlık çıktığında dinin sözü otorite olmalıdır. Şayet hükümetin sözü üstünlük kazanırsa, din bundan zarar görür, fakat aksi durum gerçekleştiğinde, hükümet bundan herhangi bir zarar görmez. Zira tüm müslümanların menfaatini gözeten din, bu yoldan hükümetin de maslahatını gözetmiş olacaktır. Din, hükümeti emniyete alır, ancak hükümet dini güvenceye alamaz.[38]

Mustafa Sabri'ye göre dinin devletten ayrılması; hem müslüman hükümetinin İslâm'ın boyunduruğundan çıkması, hem de o İslâm'ın aleyhinde olan hükümeti seçmiş müslüman milletinin İslâm dininin otoritesine son vermesi demektir. Böyle bir ortamda din bazı fertler nezdinde kendi nesilleri çekilinceye kadar yaşarsa da, o din eskiden olduğu gibi hâkim değil, hükümete mahkûm bir vaziyette yaşar. Bu netice bile, işin küfre kadar gidebileceğini göstermek hususunda yeterlidir.

Mustafa Sabri'nin anlayışına göre bir kısım kurnaz yenilikçiler, "ortada hâkim de mahkûm da yoktur, bundan maksat birbirlerine müdahale edemeyecek şekilde din ve hükümetin birbirinden ayrılmasıdır" diyecek olsalar da, kendisi ve kendisi gibi düşünen zevât açısından bu olay, siyâseti ve otoriteyi eline alanın karşısındakini hükmü altına almasıyla neticelenecektir. Öte yandan örf-i şer'î'de İslâm beldesi tâbirinin; "kendisinde İslâm kanunları uygulanan mekânlar"

37 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 159-160.
38 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 160-162.

için kullanıldığı ve bu anlamda devlet işlerine müdahale etmekten uzaklaştırılan ve azledilen bir dinin yaşandığı beldeye İslâm beldesi denilemeyeceği de unutulmamalıdır.[39]

Mustafa Sabri, "dindar Batı devletlerinde din, birtakım bayram ve merasim kutlamalarının ötesine gitmemektedir" şeklinde ifadeler kullanan Heykel Paşa'yı, dinî devletleri bir nevi gereksiz addetmekle eleştirir. Onun bu ifadesiyle, "İslâm devleti için de aynı manzara olacaktır" anlamını kasdettiğini belirten Mustafa Sabri, bir devlette din ve diyânet bir takım törenlerin ötesine geçmiyorsa, o diyânete din değil, nifâk denileceğini, yani onun zâhiren din, gerçekte küfür olacağını söyler. Mustafa Sabri'ye göre, Hıristiyanlık, dinin törenlere hapsedilmesine kanıyor ise de, İslâmiyet buna kesinlikle razı olmaz. Allah'a ve resûlüne inanan bir ferdin nasıl dininden ayrılması ve dinî kayıtlardan kendisini âzâde kabul etmesi söz konusu olamazsa, müslümanların idaresine sahip olan devletin de dilediğini yapma ve dinin emir ve yasaklarından kurtulmak için kendisini ondan uzaklaştırma hakkı olamaz. Müslümanları idare eden hükümet, dini devletten ayırmaya teşebbüs etmeksizin sadece dinin kurallarına uymazsa, ferden günah işleyen müslümanın fâsık olması gibi, o da fâsık bir hükümet olmuş olur, lâkin mürted hükümet olmaz. Zira o hükümet, itikâdî ve ilmî olarak değil, amelî olarak din-devlet ayrımı yapmıştır. Ancak hükümet dinin emir ve yasağına riayetin kendisine değil, halka gerekli olduğu iddiası ile dinin sınırlarından çıkarsa, bu girişim dinin ilmî ve itikâdî olarak devletten ayrılması anlamına gelir. Bu ise, devletin İslâm'dan irtidadı anlamına gelir. Şayet bu hükümet halk tarafından onaylanır veya doğrudan onaylanmasa da, o hükümeti seçecek oyları vermek sûretiyle o yetkilileri oraya çıkartırsa, o halk da İslâm'dan irtidad etmiş olur.[40]

Mustafa Sabri, aynı konuda Heykel Paşa'ya cevap mahiyetinde şu hususlara da temas eder: Müslümanların hükümetlerinin Hıristiyan hükümetlerle kıyaslanması caiz değildir. Zira Batı ülkelerinin herhalde (en) akıllılarından seçilen hükümet erkânı, akıl ile uzlaşmayan dinlerinde samimi değillerdir. Bu yüzden onlar, avâm olan mütedey-

39 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 165-166.

40 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 167-168. Heykel Paşa'ya izafe edilen bu ifade için bk. *Hayâtu Muhammed*, s. 35. Mustafa Sabri'ye göre ayrıca din-devlet ayrımı yoluyla uygulanan laiklik aslında dinle alakadâr olmamak, dolayısıyla (dinle bağını kesmek itibariyle) müslümanlıktan çıkmak anlamına gelir, bk. Mustafa Sabri, "Hezeyan Toptancıları", *Yarın*, sy. 6, 16 Eylül 1927.

yin halkı teskin etmek ve o halkı temsilen dine bağlılık göstermek gibi bir maslahat düşüncesiyle sadece merasimlerle yetinebilirler. Ancak İslâm'ın konumu daha farklıdır. İslâm, akılla uzlaşan bir din olduğu için o, "akıllıların dini" olmaya lâyıktır. İslâm'da dinî ihlâs hususunda müslümanların havâssı ile avâmmı arasında bir fark yoktur. Hatta havâs kesimi onu kabule daha lâyıktır. Bu açıdan Hıristiyanlık ile İslâm'ın kıyaslanması doğru değildir.[41]

Mustafa Sabri'ye göre medeniyet dini olan İslâm; toplumsal mânada kendisinden uzak kalınmasına ve kendisinin kalbe veya bireyselliğe hapsedilmesine rıza göstermez. Mensuplarının kişisel durum ve davranışlarına karışan bir dinin, ondan daha mühim konumda olan cemiyet ve hükümet işlerine karışmaması tasavvur olunacak bir husus değildir. Başkalarının hayır ve şerrini düşünmeyi iman borcu olarak gösteren bir dinin, bireysel olarak müslümanlığı yeterli görmesi söz konusu olamaz. Dini, hükümet ve siyâsetten ayırmaya çalışanlar, İslâm'a suikast düzenlemişlerdir. İslâm, müslümanlığın en büyük şiârlarından biri olan "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker"in en kuvvetli bir şekilde hükümet ve siyâset nezdinde kendisine bir alan bulduğunu çok iyi bildiği için o, asla siyâseti bırakmaz. "Allah'ın hakkını Allah'a, kralın hakkını krala veren" Hıristiyanlık, hükümet ve siyâsete karışmamayı kabul edebilirse de, İslâm hükümet ve siyâsetten elini asla çekmez. Bu anlamda İslâm, diğer dinlerle kıyas kabul etmeyecek bir özelliğe sahiptir. Kaldı ki aktarılan bu konumuna rağmen Hıristiyanlık, İngiltere gibi ülkelerde elini hükümetten çekmezken, İslâm'ın bu alandan elini çekmesi söz konusu olamaz.[42]

Mustafa Sabri, ibâdât, muâmelât, ukûbât, siyâsiyyât ve ictimâiyyât alanına dair hükümleriyle din ve dünyayı toplu olarak değerlendiren İslâm'ın, siyasî ve anayasal haklarının elinden alınamayacağını düşünür. Mustafa Sabri'ye göre, devlet işlerine müdahaleyi emreden, dünyayı terk eder gibi davranmayı nehyeden bizzat Kur'ân'ın kendisidir. Müslüman, İslâm'ın dinî emirleri yanında, onun dünyaya ait kanunlarını da kabul etme durumundadır. Dini dünyadan ayırmak, Kur'ân ve Sünnet ahkâmının yarısını yürürlükten kaldırmak anlamı taşır. İslâm söz sahibi olduğu müddetçe, siyâset ve hükümet hakkından ferâgat etmez ve kendisini din olarak kabul edenler tarafından,

41 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 168.
42 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 164-165.

cismânî iktidarın sahibi olarak da görülmek ister.[43] Mustafa Sabri bu konuyla alakalı olarak din-devlet ayrılığı fikrini özünde kabul ettiği gerekçesiyle *Müsâvât* adlı gazetenin 21 ve 33 numaralı sayılarında çıkan yazılar nedeniyle aynı zamanda yüzelliliklerden olan [İzmirli] Hafız İsmail Efendi adlı bir zâtı da çeşitli açılardan eleştirir.[44]

Mustafa Sabri'ye göre dini devletten ayırmak, diğer bir ifadeyle dini devletin emrine vermek, ulemânın artık siyâsetle uğraşmaması ve o işlere karışmaması sonucunu da beraberinde getirir. Halbuki İslâmî hükümetlerde siyâsetle uğraşmaya en yetkili kişiler, hatta dini hükümete çiğnettirmemek için bununla mükellef olanlar ulemâdır. "Ulemânın kendi saygınlığını koruması ve kutsal makamları tehlikeye atmaması için onun siyâsete karışmaması gerektiği" yolundaki sözler birer aldatmacadır. Zira bu sistemde ulemâya hürmet mevkiinde olan kişiler, ona galip bir konumda olan hükümet erkânı olacağı için, ulemânın böyle keyfe kalmış bir ihtiramı beklemesi kendileri açısından hem emniyetsiz hem de haysiyet kırıcıdır. Diğer yandan görevi Şeriat'ın haysiyetini korumak olan ulemânın; kendilerinden çok daha muhterem olan peygamberleri, din uğrunda pek çok hakarete katlanmış ve sayısız tehlikelere göğüs germişken, ulemânın sözde saygınlıklarını korumak adına bu vazifeden kaçınmaları doğru bir tavır olmaz. Söz konusu düşünce, dini devletten ayırmanın ön hazırlığı mahiyetindedir. Bunu dile getirenler ulemâyı bu görevlerinden uzaklaştırmak için gayret gösterenlerin bizzat kendileridir. Ulemânın hiç değilse, tebliğ vazifesi bakımından siyâsetle iştigal etmesi zarûrîdir.[45] Mustafa Sabri'ye göre ulemânın siyâsetten men edilmesi, emir bi'l-marûf nehiy ani'l-münker vazifesinin ilk muhatabı olan bu zevâtı, bu görevlerinden uzak tutmak anlamına gelir. Peygamber vârisi, vicdanın sesi, toplumun mânevî lideri olan ulemânın siyâsetten men'i, onların bu niteliklerini ortadan kaldırır.[46]

43 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 168-169.

44 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 166-175, 247.

45 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 276-278.

46 Mustafa Sabri, "İttihad ve Terakkî Kongresinde Kıraat Olunan Raporun Bir Noktası", *Beyânü'l-Hak*, VI/131, 3 Teşrîn-i Evvel 1327, s. 2359. Mustafa Sabri'nin ulemânın bu konudaki görevine temas ettiği bir diğer makalesi için bk. "Beyânü'l-Hakk'ın Mesleği", *Beyânü'l-Hak*, I/1, 22 Eylül 1324, s. 3-4. Ona göre, ulemânın kendi söylediklerini yerine getirmemeleri onların emir bi'l-marûf ve nehiy ani'l-münker görevlerini yerine getirmemeleri hususunda bir mâzeret değildir. Hocalar halkı uyarmak ve onların ıslâhına çalışmakla ➡

Mustafa Sabri, hilâfetin kaldırılması hakkında olumlu görüş bildiren ve zâten gerçek anlamda bir hilâfet uygulaması olmadığından, onun kaldırılmasında şer'î bir mâni bulunmadığını söyleyen Seyyid Bey'i (ö. 1924) önce ağır ifadelerle eleştirir, sonrasında ise ona; hilâfetin ilgasında -faraza- şer'an bir mahzur olmasa da, devam edecek bir hilâfetin ne gibi bir mahzur doğuracağını sorar. Ardından da hilâfetin kaldırılmasının gerçekten faydalı olduğunu kanıtlamak için bunun cevâz şeklinde değil, vücûb şeklinde ortaya konulması gerektiğini söyler. Mustafa Sabri'ye göre böylesine önemli bir makama bir kusur ve noksan izafe edebilmek için bu kadar ince tedkiklerin yapılması gerçekten manidârdır. Kusurlu bulunarak kaldırılmak istenilen ve sonuçta kaldırılan hilâfetin yerine getirilmiş olan sistem, zâten meseleyi dinî açıdan yeterince vuzûha kavuşturmaktadır. Mustafa Sabri, halife tayin edilmesinin lüzûmuna dair âyet ve hadis olmayıp, biri halifenin Kureyşîliğinden, diğeri hilâfetten bahseden bir iki hadis bulunduğunu söyleyen, Hz. Ömer'in, yerine halife bırakmayıp işi şûrâya havâle etmesini, Ebû Hanîfe ile birlikte bazı ileri gelen zevâtın (Abbâsî halifesi) Mansûr'un hilâfetine karşı çıkmasını kendi düşüncesini ispatlamak için delil olarak kullanan Seyyid Bey'e[47] şu soruyu sorar: "(Seyyid Bey'in) tüm sözleri doğru kabul edilse bile, hükümet din kanunları ile mi Avrupa kanunları ile mi idare edilmelidir?" İslâm hükümleri ile yönetilen bir hükümetin adı her ne olarak konulursa konulsun, onun hilâfet hükümeti olacağı unutulmamalıdır.[48]

görevlerini yerine getirmiş olurlar, bk. "Gümülcine Hocaları", *Yarın*, sy. 54, 22 Teşrîn-i Sânî 1929, s. 1.

47 Mustafa Sabri'nin Seyyid Bey hakkındaki kanaatleri için bk. *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 138. Seyyid Bey'in, Kur'ân'da hilâfet hakkında bir âyet bulunmadığına yönelik görüşleri için bk. Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şeriyyesi Hakkında*, s. 6, 11. Onun, halifenin nasb ve tayini, hilâfetin şartları, halife tayininin zorunlu olup olmadığı konusunda sarîh bir hadis olmayıp bu konuda sadece katî bir durum ortaya koymayan iki hadis bulunduğuna dair görüşleri için bk. *a.g.e.*, s. 11. Hz. Ömer'in halife seçimini şûraya bırakması ve bundan Seyyid Bey'in çıkardığı sonuç için bk. *a.g.e.*, s. 13-15. Aynı zâtın, "Abbasî halifelerinin hilâfetlerinin sıhhati hakkında ittifâk edildiğini" ifade eden görüşe itiraz mâhiyetinde Abbâsî halifesi Mansûr ile Ebû Hanîfe ve diğer bazı büyük zevât arasında geçen çekişmeleri ortaya koyan görüşleri için bk. *a.g.e.*, s. 21-23.

48 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 103-107. Öte yandan Mustafa Sabri ile Seyyid Bey'in hilâfet meselesine yaklaşımını karşılaştırmalı olarak ele alan Hüseyin Arslan'a göre Mustafa Sabri'nin Seyyid Bey'e tepkisinin altında onun meselenin dinî boyutunu âdeta görmezden gelmesi yatmaktadır, bk. Hüseyin Arslan, "Hilâfet Tartışması: Seyyid Bey ve Şeyhülislam Mustafa Sabri Örneği", *Dinî Araştırmalar*, 2010, c. XIII/37, s. 53. Aynı yazar, Mustafa Sabri'nin ➡

Seyyid Bey, dönemin Dârulfunûn İlahiyat Fakültesi'nin dekanı ve İslâm hukuku müderrisi olup Mustafa Sabri'nin ona yönelik dile getirdiği eleştiriler, onun mecliste üç buçuk saat süren "Hilâfetin Şer'î Mahiyeti" adlı konuşmasına dayanır.[49] Seyyid Bey, bahsi geçen konuşmasında devrin şartları muvacehesinde kimi İslâmî kavramları klasik anlamları dışına taşan bir muhteva içerisinde sunmuş, örneğin milletvekillerini "müctehid"; onların aldıkları ortak kararı ise "icmâ" hüviyetine büründürmüştür.[50] Seyyid Bey'in hilâfetin lüzûmsuzluğu yönündeki görüşlerini, devrin fiilî atmosferini meşrû bir hale getirme çabalarının bir ürünü olarak değerlendiren görüşler vardır.[51] Nitekim kendisinin mecliste yaptığı konuşmada "hilâfetin dinî değil dünyevî bir mesele olduğu" şeklinde dile getirdiği düşünceler ile onun daha önce kaleme aldığı *Usûl-i Fıkh: Medhal* adlı eserinde "hilâfetin, Hz. Peygamber'in halefi olarak din ve dünya işlerine vekil olmak anlamına geldiği" yönündeki ifadelerinin birbiriyle tezat arzettiğine dikkat çekilmiştir.[52]

Mustafa Sabri hilâfetin kaldırılması teklifini meclise sunan mebusların liderliğini yaptığını söylediği Urfa Mebusu Şeyh Safvet Efendi'yi de ağır bir şekilde eleştirir.[53] Hilâfet meselesi hakkındaki genel duruşunu takdir ettiği Reşid Rıza'nın ise konuyla ilgili pek çok çözüm sunsa da hastalıkla ilgili gerekli teşhisi yeterince koyamadığını belirtir.

hilâfetin kaldırılmasına sessiz kalan İslâm âlemini âdeta hilâfet katili olarak görmesini bir "uç fikir" olarak değerlendirmiştir, bk. a.g.m., s. 59. Ancak söz konusu yazarın, Mustafa Sabri'nin hilâfet meselesindeki katı tutumu ile, kendisinin (Mustafa Sabri) kabinesinde yer aldığı Dâmâd Ferîd'in yerine sadrazam olmayı isteyecek kadar hırslı olması arasında bir bağlantı kurması da kanaatimizce uç bir yorumdur. Adı geçen yazarın bu yorumu için bk. a.g.m., s. 62.

49 Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri I*, İstanbul: Risâle Yayınları, 1989, 2. Basım, s. 147. Cumhuriyetin ilk Adliye Vekili olan Seyyid Bey ve onun mecliste hilâfetin kaldırılması yönünde yapmış olduğu bu konuşma hakkında geniş bilgi için bk. Sami Erdem, "Seyyid Bey", *DİA*, XXXVII, 54-55.

50 Sami Erdem, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924) ", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1996/2, s. 133.

51 Bülent A. Ünal, "Seyyid Bey'in Hâkimiyet Anlayışı", *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu (16 Mayıs 1997)*, İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s. 77.

52 Osman Eskicioğlu, "Seyyid Bey'in Hilâfet Anlayışı Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu (16 Mayıs 1997)*, s. 69-70.

53 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 206.

Mustafa Sabri, Reşid Rıza'nın hilâfeti kaldıran ve bu kurumu yıkmaya çalışan kimselerden medet beklemesini, kendisinin bu kanaatinin bir delili olarak sunar.[54] Mustafa Sabri'nin bu sitemine maruz kalan Reşid Rıza *el-Hilâfe adlı* kitabında Türkiye Cumhuriyeti hükümetinden, ilim ehli tarafından hilâfet meselesi hakkında öneriler sunacak, farklı müslüman milletleri arasında bağ kuracak komisyonlar oluşturulması yönündeki beklentilerini dile getirmiştir.[55] Mustafa Sabri, Reşid Rıza'yı meselenin tam teşhisini yapmamakla eleştirse de, o ve benzerleri tarafından konuyla ilgili yazılan kitaplar, kimi müellifler tarafından hilâfetin ilgasına yönelik sert tepkiler ortaya koyan eserler olarak nitelendirilmiştir.[56]

Öte yandan Mustafa Sabri, Mısır'da "Emîru'ş-Şuarâ" diye anılan Ahmed Şevki Bey'in de Mustafa Kemâl Paşa'yı övmesi üzerine, kendisini uyarmasına rağmen onun yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni yücelten ve kendisine (Mustafa Sabri) târîzde bulunan bir kaside yazdığını belirterek, Ahmed Şevki'ye sitemlerini dile getirir. Ancak o, Şevki Bey'in hilâfetin kaldırılmasını müteakip yanıldığını kabul ederek, bu kez de "Hilâfetü'l-İslâm" adlı bir kasîde yazıp ilga edilen hilâfetin arkasından ağladığını, ancak onun durumu fark etmede çok geç kaldığını belirtir.[57] Mustafa Sabri ile şair Ahmed Şevki arasında geçen tartışmaya *el-Ehrâm* gazetesinde edebî makaleler yazan Yusuf Hamdi Yeken de dahil olarak bir kısım haksız sataşmalarda bulunmuş, Mustafa Sabri de kendisine cevâbî makaleler yazmıştır.[58] Gerçekten şair Ahmed Şevki, hilâfetin kaldırılmasına çok üzülmüş, bunun için önce 45 beyitlik bir kaside, sonrasında da 63 beyitlik bir kasîde yazmıştır.[59]

4.1.2. İlâhî Kanunlarla Beşerî Kanunlar Arasındaki Farklar

Mustafa Sabri, bozulmamış ilâhî bir din hüviyetinde olan İslâm'ın, din-devlet ayrımına diğer din ve sistemlerden farklı bakacağını göstermek için ilâhî sistemle beşerî sistem (kanunlar) arasında bir mukayeseye girişmiş ve vahye dayalı İslâm kanunlarının beşerî kanunlardan üstün olan yönlerini sıralamıştır. Onun bunu yapmaktaki amacı, din-

54 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 80.
55 Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, s. 156-157.
56 Mesela bk. Şâkir en-Nablûsî, *Tehâfütü'l-Usûliyye*, s. 104.
57 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 147.
58 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 47-49.
59 Hüseyin Yazıcı, "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmed Şevkî ve Şiirlerinde Sultan II. Abdülhamid", *İlmî Araştırmalar*, sy. 4, 1997, s. 191.

devlet ayrımı hususunda İslâm'ın farklı konumunu belirlemek, buradan hareketle de İslâm ümmetinde dinin devletten ayrılamayacağı tezini kuvvetlendirmek ve ilâhî kanunlara uyulmasının beşerî kanunlara uyulmasından daha kolay olduğunu ortaya koymaktır. Biz de Mustafa Sabri'nin, hilâfeti, "İslâmî kuralların uygulandığı hükümet" olarak tavsif etmesinden hareketle burada onun bu hükümetle beşerî kanunların uygulandığı hükümet arasındaki farkı zikretmesine uygun düşecek şekilde, hilâfet ana başlığının altında "İlâhî Kanunlarla Beşerî Kanunlar Arasındaki Farklar" adıyla alt bir başlık açmayı uygun gördük.

Mustafa Sabri, vahyin beşerî kanunlara üstünlüğü hususunda ilk madde olarak şunları dile getirir: İlâhî vahye dayanan kanun, kendisine uyanlar gözünde onu riayet edilmesi ve sınırları çiğnenmemesi gereken bir kanun haline sokar. Beşerî kanunlar ise, bu saygıyı elde edemedikleri gibi, kendisine boyun eğilmesi de izzet-i nefse dokunur. Bu kanunların âdil ve saygın bir insan tarafından oluşturulması da bir şey değiştirmez. Çünkü kanun koymak, sonuç itibariyle bir hükümrânlık işaretidir. Bir insanın bir insana hükmetmesi ise âdeta onu köleleştirmesi demektir. Bu hâl, insanın izzetine yakışmayan bir durumdur. Ancak, Allah'ı kabul etmeyen kişilere, söylenecek bir söz yoktur.[60]

Mustafa Sabri'ye göre ikinci olarak "kanun önünde eşitlik" ilkesi herkes tarafından kabul gören bir düşünce ise de, bu düstûr beşerî kanunlar tarafından tam olarak gerçekleştirilemez. Zira herkesi itaat altına alması gereken kanunlar, yine insanlar tarafından oluşturulduğundan, diğer kişiler o kanunu koyan zevâtın itaatine girmiş olurlar. Bu durum beşerî kanunların üzerinden atamayacağı bir leke, kanunla oynama kapısını açabilen bir ayıptır. Kanunla oynamak, sadece kanunu ihmal etme ya da onun gereğini uygulamama demek değildir. Kanun koyucuların ilk aşamada uymaları gereken kayıtlar ve durmaları gereken sınırlar bulunmadığından dolayı da kanunla oynama gerçekleşebilir. Kanun koyucuların (anayasa gibi) önce kendilerinin uymaları gereken kayıtları belirleyip, sonra da kendilerinin koydukları bu kayıtlara göre kanun çıkarmaları, bu sıkıntıyı gidermez. Çünkü böylesi bir durumda, kanun koyma esnasında bir kanunla kayıtlanma şeklinde bir teselsül gerektiği gibi, insanları kendisine itaat ettirecek kanunların insanlara tâbi olma durumu da gerçekleşir. Meseleyi şu şekilde de ortaya koymak mümkündür: Şayet insanlar kendilerini bir sınırda

60 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 313-314.

tutacak kanunlara ihtiyaç duymuyorlarsa, niçin her millet, insanların uyacakları kanunlar ortaya koymaktadır? Eğer insanlar kanunlara ihtiyaç duyuyorlarsa, insanların uyması için o kanunları koyanlar niçin uyulması gereken kanunları ve kıstasları ortaya koymamaktadır? Burada ortaya "insanlar için kanun koyanlar da insan değil midir?" şeklinde bir soru daha atan Mustafa Sabri, beşerî kanunların eksikliğini gözler önüne sermeye çalışmaktadır.

Kanun koyan insanlara da kendisine bağlı kalmaları gereken bir takım kayıtlar gereklidir. Kanun koyucu da bir sınırda durmaya ihtiyaç duyan bir insan olduğuna göre bu hususa dikkat edilmelidir. İşte burada kanunları koyanların duracağı yeri belirleyen düstûrların insan tarafından konulması veya ta'dîl edilmesi uygun düşmez. Bu düstûrların semâvî kaynaklı olması halinde sıkıntı ortadan kalkar ve en üstün kanunlar elde edilir. Bu da ilâhî vahye dayalı kanunun beşerî kanunlardan üstün olduğunu gösteren ikinci hususdur. Bu üstünlük, esas kanun (anayasa) hakkında geçerlidir. Birinci maddede söylenen ve az sonra üçüncü maddede söylenecek olan hususlar ise tüm kanunlar için geçerlidir.[61]

Mustafa Sabri'ye göre üçüncü olarak İslâm, her türlü etnik kimliğin üzerinde yer alan bir üst kimliktir (milliyettir). Milliyetlerin en değerlisi, o cinsin fertleri arasında ortak bir vicdân tesis edendir. Zira sadece bu ortak noktayla hakiki birlik sağlayan fikrî ittihad gerçekleşir. Bu ortak vicdânı oluşturamadığı ve süratli bir genişleme imkânı sağlayamadığı için kavmî ittihad, fikrî ittihaddan daha üstün olamaz. Hatta siyâsî veya ictimâî bir mezhepteki birlik bile bu kavmî ittihaddan daha kuvvetlidir. Bugün vatan birlikteliği üzerinden öne çıkarılan birlik de, vatandaşlık bağını esas alarak ırkî ayrılıkları arka plana atıyor ve tüm ırkları kanun önünde eşit kabul ediyorsa da, bu vatandaşlık bağı ile oluşan kalbî birlik, dinin oluşturduğu birlik seviyesine çıkamaz. İşte bu yüzden beşerî kanunlarla sağlanan adalet de tam olarak gerçekleşmez. Zira bu kanunlar, tüm milletin görüşlerinin ittifakı ile değil, çoğunluğun görüşü ile yürürlüğe girer. Bu çoğunluk görüşünün hak ve doğru olması ise bir zorunluluk olmadığından ona güvenilmez. Bu sistemde bazen çoğunluğun hatası, azınlığın doğrusuna tercih edilir ve görüşlerin kuvvetine değil, kemiyetine bakılır.[62]

61 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 317-319.

62 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, IV, 319-320. Mustafa Sabri bir makalesinde, bir görüşün çoğunluk tarafından savunulmasının ona doğruluk vasfı vermeyeceğini, ➔

Mustafa Sabri, insanlar tarafından oluşturulan kanunların tatbikinde bir tarafgîrlik olmasa da, bu kanunların vaz' ve taknîninde bu etkiden kurtulmanın mümkün olmadığını savunur. Ona göre, ilâhî vahye dayalı kanunlar ise bu etkiden uzaktır. Öte yandan yine Mustafa Sabri'ye göre, günümüzde en uygun sistem olarak kabul edilen cumhuriyet ve demokraside yönetimler değil tüm halkın, çoğunluğun bile kalbini birleştirme hususunda bir teminat vermekten uzaktır. Batılılar kendi kutsal kitaplarından ve peygamberlerinin sünnetinden hüküm çıkarabilecekleri bir fıkıh ve usûl ilmine, dolayısıyla da ilâhî bir kanuna sahip olmadıkları için bu sistemi (cumhuriyet-demokrasi) almışlardır. Şayet onlar bu imkâna sahip olsalardı, ilâhî kanunları alırlar ve onu beşerî kanunlara tercih ederlerdi.

Öte yandan Mustafa Sabri'ye göre, hiçbir sistemde kanunların adaletli olması da sorunu çözmemekte, uygulama alanında bir adalet gerekmektedir. İlâhî kanunlar ile amel eden hükümetler, bu adaletin tatbîkine riayet eder ve Allah korkusuyla kendilerini bir gözetim altında bulundururlarken; Allah'a ve O'nun kanunlarına inanmayanlar, bu hususa tam anlamıyla riayet edemezler. Vâkıa İslâm tarihinde de âdil olanların yanısıra zâlim kadılar da yer almıştır. Ancak, Allah'a ve O'nun kanunlarına inandıkları müddetçe o kadıların, şer'î olmayan mahkemelerden ve hâkimlerinden daha fazla haktan ayrılmaları mümkün değildir.[63]

Mustafa Sabri'ye göre "dinî kanunlarla amel etmek, din adamlarının imtiyazına sebep olur, ayrıca beşerî kanunlardaki tarafgîrlik (insanın kanuna etki etmesi bağlamında) riski dinî kanunlarda da bulunmaktadır" şeklindeki iddia doğru değildir. Zira burada sözü edilen imtiyaz, hükmün değil, ilmin imtiyazıdır. Bu yanlış düşünce, müslüman din adamlarının, kendi düşünceleri doğrultusunda kanun koyan ve buna göre tahakkümde bulunan Hıristiyan papazları ve din adamları ile kıyaslanmasından neş'et etmektedir. Eski Hıristiyan din adamlarının durumu, günümüzde dilediği gibi kanun koyan kişilerin durumundan farklı değildir. Din-devlet ayrımından önce teşrî aracılığı ile bir istibdad oluşturan papazların bu yetkisi, daha sonraki dö-

ulemânın fikirleri üzerinden de ortaya koymuştur. Ona göre ulemânın ekserisinin bir görüşü savunması, karşısındaki azınlık ulemâ grubunun görüşünün yanlışlığını göstermez, bk. "Meclis-i Mebusân'da Ulemâ ve Yeni Gazete", *Beyânü'l-Hak*, II/47, 1 Şubat 1325, s. 6.

63 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 320-323.

nemlerde günümüz hükümetlerine geçmiştir. Halbuki İslâm âlimleri aynı konumda değildir. Zira onlar, Allah ve resûlünde bulunan teşrî hakkını kendilerinde görmemişlerdir.

Mustafa Sabri'ye göre İslâm devletinde tek hâkim, kelimenin tam anlamıyla kanundur. Halife de dahil olmak üzere herkes, onun hükmü ve otoritesi altındadır. Hiç kimse, kanunun üzerinde bir hüküm koyma hakkına sahip değildir. Halbuki beşerî sistemde her ne kadar kanunlar hâkim gibi gözükse de, oradaki gerçek hâkimiyet bazı insanların diğer bazı insanlara hâkimiyeti şeklinde tecellî etmektedir. Zira bu sistemde kanundan daha çok, kanunu koyanlar insanlar üzerinde hâkimdirler. Beşerî kanunlar; insan izzet-i nefsine yakışmayan bir takım haller, zulüm, kanunlarla oynama ve istibdad gibi sıkıntılarla karşı karşıya bulunmaktayken, semâvî kanunlar bütün bu ayıplardan berîdir.

Mustafa Sabri, beşerî kanunlarda kanun vâzıı olan kişi ya da kişilerin görüşünün hiçbir zaman tüm ümmetin değil, sadece bazı fertlerin düşüncesini temsil ettiğini savunur. Mustafa Sabri'ye göre, bu fertlerin görüşüne dayanılarak oluşturulan kanun, kendisini tam anlamıyla bir tahakkümden kurtaramaz. Sayıları ne kadar çok olursa olsun, müctehid fukahânın görüşleri ise bir icmâya ulaşmadığı müddetçe, hüccet olarak değerlendirilmez. Burada "müctehid ulemânın görüşleri birleştiğinde, o görüş İslâm'da kanun olur, halbuki kendileri de beşerdir" gibi bir itiraza kalkışılamaz. Zira onların ictihadları Kitap ve Sünnet esasından ayrılamaz. Dolayısıyla söz konusu anlayıştan hareketle "ilâhî kanunlar da beşerin görüşüne dayanıyor, o kanunlar için getirilen eleştiriler, ilâhî kanunlar için de getirilebilir" denilemez.[64]

Mustafa Sabri'ye göre kanun koyucunun emrettiği veya yasakladığı bir hususu, daha sonra tam aksi bir yönde değiştirebilmesi ve başkaları bu hakka sahip değilken, onun bu hakka sahip bulunması da, beşerî kanunların gerçek bir kanun olamayacağını yeterince ispat etmektedir. Kimi zaman bu kanun koymadaki hürriyet öyle noktalara varmaktadır ki, kanun koyucu, kanunu çıktığı zamandan önceki zamanı da kapsar bir şekilde çıkarmakta ve böylece akıl ve adâletten tamamen uzaklaşmaktadır.[65] Mustafa Sabri'ye göre bu durum da beşerî kanunun hiçbir zaman tam bir kanun vasfına sahip olamayacağını gösterir.

64 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 329-331.

65 Mustafa Sabri bu hususta İskilipli Âtıf Efendi aleyhine bir kanun maddesinin geriye dönük şekilde uygulanmasını örnek vermektedir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Sadık Albayrak, "İskilipli Mehmed Âtıf Efendi", *DİA*, XXII, 583-584.

Mustafa Sabri'ye göre, beşerî kanunun değil yorumlanış biçimi, bizatihi kendisi, "birilerinin birilerini aldattığı bir tuzak" olma ithamından kendisini tam mânasıyla kurtaramadığı gibi o, "kanun koyan veya onu yürürlüğe koyan (idareci) tabakanın" ve "kendisi hakkında kanun koyucunun kararına göre hüküm verilen tabakanın" adaleti şeklinde ikili bir algıdan da kendisini kurtaramaz. Bu durum eşitliği ihlâl eden bir adâlet yaklaşımıdır. İlâhî kanundaki hâkim ise Allah'tır. Sultan da dahil olmak üzere insanlar bu hükmün otoritesi altında bulunmaktadır. Bu ahkâm, eşit uygulandığından ve Allah tarafından vaz' edildiğinden ötürü insanlar, burada kararın ağırlığıyla ilgili herhangi bir şikayette bulunmaz.[66]

Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me* adlı eserinde de yine "hilâfet-hükümet ayrılığı" meselesinde aynı şekilde kanunların pozisyonuna değinir ve beşerî kanunlar hakkında yorumlar yaparak, bunlarla ilâhî kanunlar arasında bir mukayeseye girişir; "dinî kayıtlara bağlı olan hükümetlerin özgürce karar veremeyeceği, onların kanunlar yapamayacağı" şeklindeki itirazlara cevaplar verir. Buna göre İslâm; öncelikle müslümanların dünya ve âhiret saadetinin kaynağı olan ve onların şahsiyetini temsil eden bir din konumundadır. Meseleye bu açıdan bakmak gerekir. Ayrıca hürriyet denildiğinde, ölçüt olarak devletin milletine değil, milletin devletine karşı hürriyeti alınmalıdır. Devletin milletine karşı hürriyeti arttığında, bu durum milletin özgürlüğüne zarar vererek onun hürriyetini kısıtlar. Bu yüzden hükümet milletine karşı kanunlarla mukayyed bulunmaktadır. Kanuna göre idare edilmek, bir milletin gelişmişlik işaretidir. Hükümet, kanunların belirlediği hükümlere uymalı, onlarla oynama ve onları sürekli değiştirme yoluna gitmemelidir. Hükümetin kanun dışına çıkmasıyla, kanunları sık sık değiştirmesi arasında çok da belirgin bir fark yoktur. Kanunları hevâ-heves peşinde sıkça değiştirip onu arzuların aracı yapmak doğru değildir. Bu konuda çok kesin bir dille "milletvekilleri aracılığıyla yapılan değişikliklerin aynı zamanda halkın da görüşü olduğunu" iddia etmek yanlıştır. Bu yüzden de kanunların halkoyuna sunulması gerekir. Öte yandan halk da bu kanunlar hakkında görüş serdederken bu görüşlere temel teşkil edecek fikrî ve edebî altyapıya, bunun için de yol gösterici kimselere muhtaçtır. Ancak halk da, bir müddet sonra sürekli üzerinde oynanan ve değişime uğratılan

66 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 332-333.

kanunlar ile bağını doğal olarak koparıp atar.[67] Dolayısıyla sürekli kanun değiştirilmesini, çok mûteber bir hâdise olarak telakki etmek ve bu düşünceden hareketle de (hiç değişmediği teziyle) İslâmî kanunları eleştirmek doğru değildir.

Mustafa Sabri'ye göre, "hükümet, kanun çıkarmakta hürdür" düşüncesinden yola çıkarak dilediği gibi kanun vaz'eden kimseler bir hürriyetten bahsedemezler. Hükümetin, hatta milletin istediği kanunu çıkarma hürriyetine sahip olduğunu savunmak, her tür hatanın başıdır. Şayet kanunun amacı halkın veya hükümetin hevâlarının peşinde koşmalarını engellemek ise, burada hükümetin dilediği kanunu çıkarması, değiştirmesi ve bu konuda sınırsız bir özgürlüğe sahip olması uygun düşmemektedir. Yine bir yandan her insanın "kanunun emri altında bulunmak zorunda olduğu" iddia edilirken, diğer yandan aynı kanunların insan tarafından oluşturulması tuhaf bir durumdur. "Kanunun mu insana, insanın mı kanuna hükmettiği?" hususları birbirinden iyi ayırt edilmelidir. Bu konuda herkesin uyması için kanunlar yapan kişilerin de bir insan olduğu unutulmadan yorum yapılmalıdır. Kanun koymak için de, âdeta kırmızı çizgiler yani durulması gereken bir sınır bulunmalıdır. Diğer bir ifadeyle kanun koyucuların aşamayacağı ve değiştiremeyeceği temel kanunlar olmalıdır. Bu temel kanunların içinde en mükemmel olanı, insanların kendi hevâsına göre değiştiremeyecekleri semâvî kanunlardır. İkinci sırada ise ceza ve mükâfat gibi destekten uzak olduğu için semâvî kanunlar kadar etkin olmayan tabiî kanunlar, üçüncü sırada ise anayasalar gelmektedir. Ancak anayasanın bir değer ifade etmesi için de, onun sık sık değiştirilmemesi gerekir. Diğer kanunlar da aynı tarzda sürekli değişime uğramamalıdır. Bu yüzden en huzurlu ve emniyetli ülkeler, kanunları oyuncak haline getirilmeyen ülkelerdir.[68]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, sabit ve değişmez kanunları olduğu için İslâm dininin kanun koymada insanın hürriyetini kısıtladığını savunan bazı gâfil kişiler, İslâm'ı tam olarak anlamamaktadır. Başıboş bırakılan azgın insan, kanun vaz' etmeye kalkıştığında, hürriyetin kökünü kesip onu elinde oyuncak yapar ve bu önemli değeri boş

67 Mustafa Sabri, *en-Nekîralâ münkiri'n-ni'me*, s. 181-183. Mustafa Sabri'ye göre hürriyet, meşrûtiyet ve özellikle de cumhuriyet idaresi için olmazsa olmaz bir şart pozisyonundadır. Ancakhâl-i hazırda (1930 Türkiyesi) uygulanan cumhuriyet sistemi bu hürriyet ortamını sağlayan bir yapıda değildir, bk. "İkinci 10 Temmuz!", *Yarın*, sy. 70, 5 Eylül 1930.

68 Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 183-184.

bir dava haline getirir. Bu yüzden İslâm, insan ile onun azgın nefsi ve zulmünün arasına engel olacak "sabit kanunlar" seddini çekmiştir.[69]

4.1.3. İctihâd

Mustafa Sabri, bir önceki konuda din-devlet ayrımının yanlışlığı ve İslâmî hükümetin diğerlerinden farklılığı hususunda ilâhî kanun ile beşerî kanun arasında bir mukayeseye girişmişti. Bu sefer de o, aynı meselenin izahı bağlamında ilâhî kanunların değişime açık olmaması veya donukluğu iddiasından hareketle, "ilâhî kanunların çağa ayak uydurabilmesi için ictihâd kapısı açılmalıdır" diyen zevâta cevaplar verecek, bu konudaki çekincelerini dile getirecek ve bu görüşü savunanların düşüncelerinde yer alan yanlışlıkları ortaya koymaya çalışacaktır. Biz de "naslardan oluşan dinî ahkâm donukluktan kurtulamaz" teziyle din-devlet ayrımının gerekli olduğunu savunanlara ve şayet bu ayrıma iyi gözle bakılmazsa, en azından bu donukluktan kurtulmayı sağlayacak "ictihâd kapısının açılması" teklifini getiren zevâta yönelik cevâbî mâhiyette fikirler barındıran "ictihâd" meselesini, "din-devlet ayrımı" ana başlığı altında incelemeyi uygun gördük.[70]

Mustafa Sabri'ye göre, İslâmî kanunların donukluğu ayıplanacak bir husus değildir. Aksine bu sabitlik, kanun için gerekli bir husustur. İslâm tarihi boyunca farklı zaman ve mekânlarda çeşitli ülkelerde muhtelif milletlere uygulanan şer'î kanunlardan hiç bir İslâm devleti şikâyetçi olmamışken ve hiç kimse bu donukluktan hareketle din-devlet ayrımı fikrini savunmamışken, şimdi eskinin izzetini ve akl-ı selîmini kaybetmiş olan bazı kişilerin; kendi kanunlarının, dinlerinin ve âdâbının değişmesini istemeleri hiç yakışık almamaktadır.[71]

Mustafa Sabri, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasına karşı çıktığı gibi müslüman hükümetlere yeni kanun çıkarmada tam bir hürriyet tanıyan ve çıkartılan kanunları, İslâm'ın kendi içinde eriteceğini savunan Ferîd Vecdî'ye ve onunla aynı düşünceyi paylaşan zevâta

69 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 185.

70 İslâm dünyasının son yüzyılında ictihâda yapılan vurguları aşırı bulan ve klasik geleneksel anlayışlarla bu konudaki yeni yöneliş ve söylemlerin arasını bulmaya çalışan eğilimlerden de söz etmek mümkündür. Bu konuda geniş bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975; Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, s. 125-132, 509-523, 617-628, 802-804; H. Yunus Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 432-445.

71 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 333.

da şiddetle karşı çıkar. Mustafa Sabri'ye göre bu görüş; din-devlet ayrılığı düşüncesinden bile daha kötüdür. Zira bu görüşün içinde, sonuç itibariyle bir din-devlet ayrımı anlamına gelecek uygulamalar bulunduğu halde -güya- din-devlet ayrımını inkar görüntüsü vardır. Bu görüşte, hem mânen bir din-devlet ayrımı, hem hile, hem de İslâm ismi kullanılarak onun aleyhine birtakım hükümler verme anlayışı bulunmaktadır.[72]

Mustafa Sabri, İslâm dünyasının içinde bulunduğu taklid anlayışını ve dinin donukluğunu gerekçe göstererek, din-devlet ayrımının gerekliliğini savunan ve buradaki sıkıntıyı çözmek için İslâm teşrîinin yeni ictihadlarla kendisine yeni kapılar aralamasını isteyen kişileri eleştirir. Bu kişilerin başında Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Mustafa Merâğî gibi zevât vardır. Mustafa Sabri'ye göre Abduh, din-devlet ayrımına bile gerek kalmayacak şekilde yeni müceddidlerin ortaya koyacağı tüm ictihadların yürürlüğe girmesini arzu etmektedir. Ancak Mustafa Sabri'ye göre, bu zevâtın hevâsına göre uygulanan bir ictihâdın, fukahânın itibara alacağı türden bir ictihâd olmayacağı hususu iyi bilinmelidir. Bir müceddid tecdîd görevini yaparken, bunu İslâm'ın maslahatına uygun düşecek şekilde yapmalıdır. Aksi halde, teşrî-i ilâhîde bir temele dayanmayan ya da onun temel kâidelerinden birine aykırı bulunan, beşer tarafından oluşturulmuş müstakil bir teşrî meydana gelecektir. İslâm'da teşrî hakkı ise Allah'a aittir. O'nun adına yapılan her teşrînin kaynağı da mutlaka ilâhî olmalıdır.

Mustafa Sabri'ye göre, ulemânın donukluğundan şikâyet ederek ictihâd kapısının açılmasına şiddetle ihtiyaç olduğunu savunanlardan biri de Reşid Rıza'dır. Reşid Rıza'ya göre, ehil olmayanların içeriye girmemesi için kapatılan ictihâd kapısını açmaya çalışan zevât; kendini ehil görenin ictihâd yaparak isabet ve hatasına göre ecir almasını istemekten başka bir şey yapmamaktadır. Mustafa Sabri'ye göre ise bu hak, ictihâd mertebesine hâiz olanlar için geçerlidir. Bu seviyeye gelmeden "kendini müctehid[!] zannederek" ictihâdda bulunan kişi ise, "sapan ve saptıran" konumuna düşer. Reşid Rıza ve onun gibi düşünenler, ictihâd kapısının açılarak genişletilmesinin, beşere teşrî hakkı verecek noktalara kadar ulaşabileceğini hesap etmemektedir. Öte yandan onların bu arzuları, hem aklî hem de naklî yönden bâtıldır. Burada icmâyı örnek vererek, beşerin teşrî hakkına sahip olduğunu

72 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 335. Ferîd Vecdî'nin Mustafa Sabri tarafından eleştirilen bu görüşleri için bk. *el-İslâm dîn âmm hâlid*, s. 71.

ispatlamaya çalışan Reşid Rıza, yanlış bir istidlale başvurmaktadır.[73] Zira sonuç itibariyle icmâ, ya Kur'ân'a ya da Sünnet'e, yani ilâhî bir kaynağa dayanmaktadır.

Mustafa Sabri, Muhammed Abduh'un ulemâdan âdeta din-devlet ayrımına gerek kalmayacak şekilde bir ictihâd mesâisi gerçekleştirmesini istediğini söylerken, Abduh'un Farah Anton ile gazete sütunlarında cereyan eden İslâm-Hıristiyanlık eksenli tartışmasındaki sözlerini gerekçe göstermektedir. Burada Anton, İslâm'ı din-devlet ayrımına onay vermemesi üzerinden eleştirirken, Abduh bu eleştiriye (ayrım olamayacağını savunarak) cevap vermek yerine, ulemâyı donukluk ile itham etmektedir.[74] Öte yandan Abduh'un "şer'î mahkemelerin ıslâhı" adıyla yazmış olduğu takrîr, onun hükümet ile şer'î mahkemelerin kararları arasındaki ilişkilere bakışının ipuçlarını yansıtmaktadır.[75] Mustafa Sabri, ictihâd ve taklîd hakkındaki görüşleri nedeniyle Reşid Rıza'yı eleştirirken burada onun *Tefsîrü'l-Menâr* adlı eserinde Bakara sûresinin 165-167. âyetlerinde müşrikler için kullanılan olumsuz ifadeleri mukallitlere de uyarlamasını örnek gösterir ve Reşid Rıza'nın bu görüşlere Abduh tarafından yönlendirildiğini ifade eder.[76]

Mustafa Sabri'ye göre, Muhammed Mustafa Merâğî, ictihâd konusunda Reşid Rıza'yı da aşan yorumlar yapmıştır. Merâğî, Kur'ân'ın tercemesi meselesinde Arapça bilmeyen kişinin Kur'ân ve Sünnet tercümesiyle ictihâd yapabileceğini savunmuştur. Mustafa Sabri'ye göre bu düşüncesi ile Merâğî, Kur'ân'ın mütercimini taklîden bir kişinin

73 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 337-338. Mustafa Sabri'nin ictihâd konusundaki tavrının bir örneğine onun *Alemdâr* gazetesinde yazmış olduğu bir makalesinde rastlamak mümkündür. Mustafa Sabri, burada ictihâd kapısının açılmasını arzulayanların, bu kapının kapandığı iddiasının doğru olmadığını bilmediklerini ve onların sanki müctehidin Kur'ân ve Sünnet naslarına bağlı kalmaksızın zaman-ı hâle göre bir takım çözümler üreteceği gibi bir düşünceye kapıldıklarını belirtir, bk. "İki İzâh Bir İftitâh", *Alemdâr*, 19 Kânûn-i Sânî 1337. Reşid Rıza'nın fıkıh ve modern devlette uygulanmasıyla ilgili görüşlerine dair bir çalışma için bk. Özgür Kavak, *Modern İslam Hukuk Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği*, İstanbul: Klasik, 2011.

74 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 337. İslâm-Hıristiyanlık eksenli bu tartışma, Farah Anton tarafından kaleme alınan şu eserin sonuna dercedilmiştir: *İbn Rüşd ve felsefetuhû*, s. 85-227.

75 Muhammed Imâra, *el-A'mâlü'l-kâmile li-İmâm Muhammed Abduh*, II, 211-288.

76 Imâra, *a.g.e.*, IV, 339-340. Reşid Rıza'nın söz konusu görüşü için bk. *Tefsîru'l-menâr*, II, 65-86. Onun ictihâd ve taklîd hakkındaki görüşleri için ise bk. *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 270-273.

Kur'ân'dan ictihâd yapabilmesi gibi tuhaf bir fikri desteklemek durumuna düşmüştür.

Düşünürümüze göre, Abduh'un ulemânın donukluğu şeklinde dile getirdiği ve çevresindeki asrî (modernist) yazarları da kendisine inanmaya teşvik ettiği bu düşünce; müslümanların Kur'ân ve Sünnet'ten çıkarılmış kanunlara uyma konusunda gösterdikleri azmi ayıplayan Batılıların ortaya attığı ve "donukluğu kaldırma" gibi bir gerekçeyle onlara güzel göstermeye çalıştığı bir düşüncedir. Bu konuda ilk şikâyete başlayan Batılı zevâtın temel sıkıntısı, müslümanların bu kanunlara olan bağlılıklarıdır. Bu meselede "ulemânın donukluğu" şeklinde şikâyet edilen husus da, aslında bizatihi "İslâm'ın (kendi) donukluğudur." Mustafa Sabri'ye göre, Abduh maalesef bu durumun farkına varamamış, "ulemânın donukluğu" yönündeki bu iddiası ile kendisini "İslâm düşmanlarının destekleyicisi olma" konumuna düşmekten kurtaramamıştır.[77]

Pek çok konuda olduğu gibi ictihâd meselesinde de Mustafa Sabri'nin tenkitlerine maruz kalan Muhammed Abduh'a göre ictihâd, İslâmî sosyal bir gereklilik olduğu gibi, müslüman toplumlarda İslâm'a uygun amelî bir hayatı devam ettirmenin de aracıdır. Abduh'a göre, hâl-i hazırdaki taklîd bir tür takdîse ve otoriteye tamamen boyun eğme şekline bürünmüştür.[78] Ona göre her müslümanın araya selef veya haleften bir âlim koymaksızın Kur'ân ve Sünnet'i anlaması, dinî akîdesini ve kendisiyle amel edeceği temel esasları başkasından değil, bizzat Kur'ân ve Sünnet'ten öğrenmesi gerekmektedir.[79]

Mustafa Sabri'nin tesbitine göre, Doğu'nun Batı'ya meftûnluğundan sonra yetişmiş olan havâs kesiminden bir kısmının dillerine doladık-

77 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 338-339. Muhammed Merâğî'nin, Kur'ân'ın tercümesiyle de hüküm çıkarılabileceği ve ictihâd yapılabileceğini ifade eden görüşleri için bk. *Bahs fî tercemeti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve ahkâmihâ*, s. 20-21. Mustafa Sabri, Merâğî'nin bu görüşünü reddederken, ictihâd yapabilmek için gereken şartlardan "Arapça bilme" maddesini hatırlatır ve bu konuda Cemâleddîn el-İsnevî'nin Kâdı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) fıkıh usûlüne dair ünlü eseri *el-Minhâcü'l-Vusûl*'e yaptığı şerhi kaynak olarak kullanır, bk. Mustafa Sabri, *Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân*, s. 13. Cemâleddîn el-İsnevî'nin söz konusu şartla ilgili yorumları için bk. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vüsûl*, IV, 551-552.

78 Muhammed el-Behiy, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, s. 179-180.

79 Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 76-77. Abduh'un İslâm dünyasının donukluğu hakkındaki görüşleri için bk. *a.g.e.*, s. 133-168.

ları ilk konu, "müslümanların ve İslâm ulemâsının din hakkındaki donuklukları" hususu olmuştur. Bu şikâyet, bazı ulemâ tarafından da desteklenmiştir. Bu müşteki kesim ve bunları destekleyenler olgun bir ilme ve yeterli bir akl-ı selîme sahip olmadıklarından, onların bu şikayetleri bir müddet sonra bizzat dinin kendisine doğru kaymaya başlamıştır. Sonra bu donukluk olduğu iddia edilen konuların "donuk alanları", Batı taklitçiliği ile oluşturulan fikirlerle doldurulmuştur. Mustafa Sabri'ye göre İslâm'a yöneltilen bu donukluk töhmeti sadece amelî ahkâm ile sınırlansa ve bu konuda bir takım sıkıntıların çözülmesi hedeflenip, kendisine inanılmasında bir zorluk tasavvur olunamayacak akîdevî konulara sirâyet etmese, dile getirilen bu ictihâd fikrini daha mâkul bir şekilde karşılamak mümkün olabilirdi. Lâkin iş, hiç de öyle gelişmemiştir. Bu da, dindeki donukluktan şikâyet edenlerin; kendi niyetlerinde samimi olmadıklarını ve işi kolaylaştırma peşinde bulunmadıklarını açıkça göstermektedir. Zira akîdede kolaylık gibi bir fikir, mâkullükten tamamen uzaktır.[80]

Mustafa Sabri'ye göre, hataya düşüldüğünde bir sevaba ulaşmanın söz konusu olmadığı kelâm ilminin aklî deliller üzerine bina edilen konuları hakkında, kendisi de ictihâd seviyesinde bir kısım fikirler üretmişse de, hataya da doğruya da sevap verilen fıkıh ilminde nefsi adına asla bir ictihâd iddiasında bulunmamıştır. Zira fıkıh, daha üstün bir meziyet gerektiren ve başka tür zorlukları bulunan bir alandır. Fıkıhta ictihâd seviyesine ulaşan kişi, bu konuda gayretini sarfettiğinde, az önce zikri geçen ecre nâil olur. Halbuki müctehidlik iddiasında bulunan şimdiki asrî ulemâ, hatalı görüşleri ve bir takım uç fikirleri dışında hiçbir sermayeleri bulunmadığı halde kendilerini müctehid saymaktadırlar. Mustafa Sabri'ye göre Abduh'tan itibaren kendilerini müctehid makamında zanneden bu kişiler, fürûdaki müctehidin, usûldeki müctehidden daha üst bir mertebede; usûldeki mukallidin ise fürûdaki mukallidden daha aşağı bir mertebede bulunduğunu iyi bilmelidirler. Ulemâ, usûlde mukallid olan kişinin imanının sahih olup olmadığı hususunda bile ihtilaf etmiştir. Bu yüzden herkes usûlde bu seviyeyi aşmaya çalışmalı, ancak fürûda (fıkıhta) bir mezhebi taklid etmelidir. Zamanın ulemâsı, hele ictihâd iddiasında bulunan bu söz konusu ulemâ, gerçek ictihâd seviyesine ulaşabilecek durumda değildir.[81]

80 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 97-98.

81 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 343-344. "İctihâd-taklîd" meselesinde Mustafa Sabri'nin eleştirilerde bulunduğu kişiler arasında yer alan Reşid Rıza'ya göre, Mustafa Sabri'nin düşündüğünün aksine akâidde değil, fıkıhta ictihâd ➥

Mustafa Sabri, aslında sonradan ortaya çıkan meseleler hakkında ulemânın koyduğu kaideler ışığında ictihâd (meselede müctehidlik) yapılmasına karşı çıkmamakta, ancak İslâm hayatını tasarımlamak maksadlı ictihâd (mutlak müctehidlik) girişimlerini ise, yeni yeni mezhepler türetmek, ictihâd ve iftâ makamını önemden düşürmek olarak görmektedir.[82]

Öte yandan ictihâd meselesiyle bağlantılı olarak Mustafa Sabri'nin teşrî kavramının kullanımına dair görüşlerini de kısaca burada paylaşmak yerinde olacaktır. Mustafa Sabri, Osmanlı Meşrutiyet dönemi atmosferi içerisinde daha önceki dönemlerden farklı bir muhtevada istimal edilmeye başlanan teşrî (yasama) tâbirinin meclis için kullanılmasına başından beri karşıt tavır sergilemektedir. Ona göre "teşrî" kelimesi Hz. Peygamber için bile mecâzî olarak kullanılmakta olup bu kelime, hakiki anlamda sadece Allah için kullanılır. O, *Beyânü'l-Hak*'ta yazdığı bir makalesinde teşrî tâbirinin (kuvve-i teşrîiyye) parlamento için kullanılmasını da uygunsuz bir tavır olarak görmekte ve bu konuda İmâm Şâfiî'nin "istihsân yapan yeni bir teşrî koymuş olur" cümlesiyle de istidlalde bulunmaktadır. Mustafa Sabri, bu tâbirin yerine "kuvve-i kanûniyye", "kuvve-i tanzîmiyye" ve "kuvve-i taknîniyye" tâbirlerini önermektedir.[83] Mustafa Sabri, bu konudaki görüşüne karşı çıkan Manastırlı İsmail Hakkı'nın kendisine verdiği cevaba, cevâbî mahiyette bir makale ile karşılık vermiş ve teşrî kelimesi üzerinden insana şâri'lik nisbet eden bu düşünce karşısındaki duruşunu devam ettirmiştir.[84]

yapılması daha kolay bir hâdisedir, bk. Özgür Kavak, "Reşîd Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 37, 2009/2, s. 43.

82 Süheyl Sapan, *Tatavvuru'l-evzâi's-sekâfiyye fi Türkiyâ: min ahdi't-Tanzîmât ilâ ahdi'l-Cumhûriyye*, s. 201.

83 Mustafa Sabri, "Edeb-i tahrîr", *Beyânü'l-Hak*, I/15, 18 Zilhicce 1326/ 29 Kânûn-ı Evvel 1324, s. 327. Mustafa Sabri'nin teşrî kelimesinin hakiki mânada sadece Allah Teâlâ için kullanılacağını söylerken, dayandığı bu sözün İmâm Şâfiî'ye nisbet edildiği bir kaynak için bk. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr Şerhü'l-musannef ale'l-Menâr*, II, 299. Bu sözün gerçekten İmâm Şafiî'ye ait olup olmadığı konusunda ise bk. Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *DİA*, XXIII, 345.

84 Mustafa Sabri, "Cevâbım", *Beyânü'l-Hak*, I/17, 2 Muharrem 1326/ 12 Kânûn-ı Sânî 1324, s. 382-384; Mustafa Sabri, "Cevâbım", *Beyânü'l-Hak*, I/21, 30 Muharrem 1327/ 9 Şubat 1324, s. 476-479.

4.1.4. Ali Abdürrâzık'ın Hilâfetle İlgili Görüşlerine Eleştirileri

Mustafa Sabri'ye göre dini, siyâsetten ve kendisine olmazsa olmaz derecesinde gerekli olan otoriteden ayırmak; dini kuvvetten düşürmek, dinden ayrılan hükümeti dinî bağlardan koparmak anlamına gelir. Dinî bağlarla mukayyed olan her hükümet dinden ayrılmaksızın onunla kaynaşıp imtizâc eder. Ona göre Hz. Ebû Bekir'in hükümetinin dinî değil, laik (dünyevî) bir hükümet olduğunu iddia eden Ali Abdürrâzık[85] yanlış düşünmektedir. Halifeliği esnasında beş vakit namazın imamlığını yapan Hz. Ebû Bekir'in dönemini, laik bir hükümet olarak değerlendirmek çok gariptir. Burada "Acaba bu durum, herhangi bir laik devlette imkân dairesinde midir?" şeklinde bir soru soran Mustafa Sabri, Ali Abdürrâzık'ın bakış açısında gördüğü yanlışlıkları ortaya koymaya çalışır. Mustafa Sabri'ye göre Abdürrâzık'ın dört halîfe dönemini "lâ-dinî" (laik) olarak değerlendirmesi çok haksız bir yargıdır. "Zenginin malında fakirin hakkı olduğu" şeklindeki İslâm kanununu uygulatmak için harbe girişen Hz. Ebû Bekir'in ve yanlış yaptığında kendisini kılıçla düzeltecek kişiler bulduğunda Rabbine hamd eden Hz. Ömer'in dönemini laiklik ile nitelemek izah edilebilir bir şey değildir.[86]

Mustafa Sabri, Ali Abdürrâzık'ın Hz. Ebû Bekir idaresini laik bir yönetim olarak gördüğünü ifade ederken, Abdürrâzık'ın hilâfetin kendisinde bir takım kuvvetler toplaması gibi bir durumun olmadığı, yönetimin tamamen beşerî ve siyâsî bir çizgi taşıdığı, aklın öngörüleri doğrultusunda hüküm ortaya koyduğu yönündeki ifadelerine dayanmaktadır.[87] Kaldı ki Ali Abdürrâzık, Hz. Ebû Bekir yönetiminin dinî bir idâri sistem (hilâfet) değil, dünyevî bir yönetim olduğu, bu yönetimin hilâfet olarak algılanması hususunda bazı yanlış anlamaların etkin olduğu kanaatini zaten izhar etmektedir.[88] Ali Abdürrâzık'ın kitabında

85 Ali Abdürrâzık'ın hilâfet tartışmalarındaki konumunu ortaya koyan bir çalışma için bk. Talip Türcan, "Hilâfet Karşıtı Bir Ezherli: Ali Abdurrâzık (1883-1967)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 6, 2005, s. 409-426.

86 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 360-361. Mustafa Sabri, Ali Abdürrâzık'ın söz konusu kitabını tercüme eden Ömer Rıza'yı da hem hilâfet meselesindeki duruşu, hem de tercümeyle ilgili bazı konularda tenkit etmektedir, bk. *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 66, 69, 75, 115-117.

87 Ali Abdürrâzık'ın bu konuyla ilgili ifadeleri için bk. Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve usûlü'l-hükm*, s. 182.

88 Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve usûlü'l-hükm*, s. 176; a.mlf., *İslâmiyet ve Hükûmet*, s. 97.

dile getirdiği düşüncelerini, Batı kaynaklı bir din-devlet algısı üzerinden ortaya koyduğunu belirten Muhammed el-Behiy, onun İslâm'ı devlet işlerine karışmayan mücerred bir din şeklinde ortaya koyma gayretinde bulunduğunu ifade eder. Behiy, Ali Abdürrâzık'ın Batı standardı içerisinde dinin alanı dışına çıkan hususları ya tevil ettiğini ya da bunların Hz. Peygamber'in dini tebliğ görevi dışında kalan devlet liderliği ile ilgili hususlar olarak takdim ettiğini belirtir.[89]

Mustafa Sabri, "Hz. Peygamber'in bir hükümeti olmadığı için onun bir halifesi de olmadığı, Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti hakkında icmâ olmadığı gibi, diğer râşid halifelerin hilâfetlerinin de tam geçerli bulunmadığı, İslâm'ın cebrî bir güç olarak hükümetle bir bağı olamayacağı ve dinin dünya, siyâset ve hükümetten ayrılması gerektiği" gibi görüşleri savunması sebebiyle Ali Abdürrâzık'a yönelik eleştirilerini sürdürür.[90] Mustafa Sabri'ye göre, bir iki kişi dışında geriye kalan ashâbın tümüyle Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini kabul etmesi, (icmânın oluşumu engellense de) bu konuda çok önemli bir mânevî tevâtür oluşturmuştur. Onun, ashâb tarafından "Rasûlullâh'ın halifesi" olarak anılması da bunu teyid etmektedir. Bir iki kişinin hemen biât etmemesi, "imâm nasbına gerek olmadığına" dair bir işaret olarak kabul edilemez. Zira bunlardan biri olan Hz. Ali'nin kendisi de halife olmuştur. Ashâb, "bir imâm nasbı" hakkında icmâ üzerinedir. İmâm nasbına dair gerçekleşen icmânın şer'î hüküm ifade etmesi için, onun Kitap ve Sünnet'e dayanması gerektiğini söyleyen Ali Abdürrâzık'a, Nisâ sûresinin 59 ve 83'üncü âyetleri yanında konuyla ilgili dört hadis zikreden Mustafa Sabri, bunların icmâya dayanak oluşturabileceğini söyler. Ona göre

89 Muhammed el-Behiy, *İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki,* s. 67.

90 Ali Abdürrâzık'ın Hz. Peygamber'in sadece peygamberliği itibariyle dinî liderliğinin olduğu, kendisinin ölümüyle risâletin sona erdiği gibi dinî liderliğin de son bulduğunu, kimsenin onun dinî liderliğine halef olma gibi bir konumda bulunmadığını, onun ardından iddia edilen liderliğin artık yeni bir liderlik (haleflik değil) olduğunu, bunun da dinî bir liderlik anlamına gelmeyeceğini, olsa olsa siyâsî bir liderlik olacağını savunan görüşleri için bk. *el-İslâm ve usûlü'l-hükm,* s. 174. Ali Abdürrâzık'ın Hz. Ebû Bekir'den itibaren tüm halifelerin hilâfetine karşı çıkanların mutlaka bulunduğu yönündeki ifadeleri için bk. *a.g.e.*, s. 127. Onun Hz. Ebû Bekir'e yapılan beyâta karşı çıkan veya beyattan kaçan Sa'd b. Ubâde ve Hz. Ali gibi isimlerden örnekler içeren ifadeleri için bk. *a.g.e.*, s. 175-176, 178. Bu müellifin, halife seçiminin vâcip olduğuna dair ortaya atılan icmâ iddiasının doğru olmadığı yönündeki düşüncesi için bk. *a.g.e.*, s. 126-127, 134. Hükümet ile dinin temel şiârları arasında bir ilişki bulunmadığı, müslümanların ne din ne de dünya işleri için hilâfete ihtiyaçlarının olmadığı yönündeki fikirleri için ise ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 136.

bu nasların sarâhati icmâya dayanak olabilecek yeterliliktedir. Daha fazla sarâhat olması halinde zâten o naslar, doğrudan imâm nasbının vücûbuna delalet edecek duruma ulaşacaktır. Enfâl sûresinin 60'ıncı âyetinde, "Düşmanlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet, cihâd için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın" şeklinde ifade buyrulan emir, İslâm'ın izzeti için hükümet oluşturma ve imâm nasbının vücûbuna tek başına delil olabilir. Mustafa Sabri'ye göre başka hiçbir şey olmasa bile bu âyet icmâya kaynaklık etme hususunda yeterlilik arzeder.[91]

Mustafa Sabri, "Hz. Peygamber bir hükümet görevi icrâ etmediği için, İslâm'ın da hükümet-kazâ işlerine girmeyeceğini, İslâm'ın insanları cebirle değil, vicdânî kanaat ile kendisine çekmesi gerektiğini, bu konuda zorlamayı reddeden âyetlerin de nâzil olduğunu" söyleyen Ali Abdürrâzık'a şöyle cevap verir:[92] Kadılık görevinde bulunan bir şahsın (burada Ali Abdürrâzık kastedilmektedir) Şeriat'ın ve Hz. Peygamber'in kazâ hakkını inkar etmesi hayâsızlıktan başka bir şey değildir.[93] Bu hususta Ahzâb sûresinin 36, Nisâ sûresinin 59, 65 ve Nûr sûresinin 24/48-51. âyetlerini sıralayan Mustafa Sabri, bu âyetlerde dinin ve Hz. Peygamber'in kazâ hakkının açıkça ortaya konulduğunu belirtir. Ayrıca Mustafa Sabri, kadı tayin ettiği Ebû Musa el-Eş'arî'ye kazâ düstûrlarını içeren bir yazı veren Hz. Ömer'in, bu hususları Hz. Peygamber'den öğrenmiş olduğundan hareket ederek, bu durumu Hz. Peygamber'in kazâ yetkisine bir işaret olarak alır ve bu delilini söz konusu iddianın yanlışlığını ispat için kullanır.[94]

Öte yandan Mustafa Sabri'ye göre Hz. Peygamber'in yaptığı savaşlar da, Ali Abdürrâzık'ın iddiasını çürütecek veriler taşımaktadır. Zira bu savaşlar eğer hükümet ve saltanat makamı için yapılmadıysa, din için yapılmış olmalıdır. Bu ise, dinin zorlayıcı gücü olmadığını iddia eden Ali Abdürrâzık'ın kabul edeceği bir husus değildir. Ortada bu kadar savaş varken Hz. Peygamber'in bir hükümeti olmadığını iddia

91 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 108-115. Mustafa Sabri, Ali Abdürrâzık'ın söz konusu eserinin bir yerinde, hilâfetten "şer'î ahkâmı yürütmek için hükümet ve liderini teşkil etmek" mânası kastedilirse, buna karşı diyecek bir sözünün olmadığını beyan etmek sûretiyle kendisinin de, hilâfeti itiraf etme durumunda kaldığını ifade eder, bk. *a.g.e.*, s. 115.

92 Ali Abdürrâzık'ın bu konu hakkındaki düşünceleri için bk. *el-İslâm ve usûlü'l-hükm*, s. 147-148.

93 Ali Abdürrâzık'ın, Hz. Peygamber'in kazâî işlemlerine dair elimizde çok net bilgiler bulunmadığı ve buradan hareketle çok belirgin bir çıkarımda bulunulamayacağı yönündeki görüşleri için bk. *a.g.e.*, s. 139-144.

94 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 118-121.

etmek, abesle iştigaldir. Yapılan bunca savaşlar ve cihâdla ilgili onca âyet, Hz. Peygamber'in hükümet ve sulta yetkisi bulunduğunu göstermektedir. "Zorlama olmadığına" yönelik âyetlerden yola çıkarak, Hz. Peygamber'in bir hükümeti icrâ görevi bulunmadığını iddia etmek doğru değildir. Bahsi geçen âyetler, zâhirleri üzerine alınmayıp bir mecbûriyete binâen tevile tâbi tutulurlar. Hz. Peygamber'in zorlayıcı olmaması, insanların kalplerine hâkim olarak onları istenilen tarafa meylettirememesi şeklinde yorumlanır. Uyarılıp uyarılmamalarının kâfirlere bir etkisi olmayacağına yönelik âyetler ise, Peygamber'i teselli etmek kabîlinden indirilmiştir. Bu âyetler, Hz. Peygamber'i, onları korkutmaktan vazgeçmeye ya da onları terk edip tebliğ ve irşâdı bırakmaya teşvik mânasına alınamaz. Diğer yandan İslâm'ın bulunduğu duruma göre inen bu tarz "zorlamama" veya "bırakma" şeklindeki âyetler Mekkî oldukları için bunların sonrasında inip mücâdele ve muhârebeye işaret eden Medenî âyetler ile bu âyetlerin nesholunmuş olması da imkân dahilindedir. Sonuç itibariyle muhârebe ve sulh gibi hükümet yetkisinin en açık işareti olan bu olayların Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilmesi, kendisinin hükümet icrâ ettiğine delâlet eder. Hz. Peygamber'in savaşlarına dinle alakası olmayan beşerî ve dünyevî maksatlı savaşlar gözüyle bakanlar;[95] Kur'ân'da bu konuyla ilgili (el-Fetih 48/16; en-Nisâ 4/74; et-Tevbe 9/5, 29, 38-40, 111, 120; el-Enfâl 8/41, 45, 16, 74 ve Âl-i İmrân 3/124-126) âyetleri gözden geçirmelidirler. Bu âyetler, söz konusu savaşların dinî bir gâye taşıdığını göstermektedir. Bu âyetlere Buhârî ve Müslim'de geçen hadisleri de ekleyen Mustafa Sabri, şayet bu savaşların din ile alakası yoksa, bu takdirde söz konusu âyet ve hadislerde belirtilen hususları izah etmenin mümkün olamayacağını söyler. Ona göre Hz. Peygamber'in savaşları dinî değil, dünyevî olarak değerlendirilirse, bu savaşta mücâhidlerin cennetle müjdelenip firârîlerin cehennemle tehdit edilmesini, müminlere yardım vaad edilmesini ve cihâdla ilgili bir kısım ahkâmı, Kur'ân naslarına dayanarak ortaya koymak da mümkün olmaz.[96] Diğer yandan hırsızlık ve zina gibi hadleri Kur'ân'da belirtilen cezaları uygulamak da bir hükümet işi olup, bunların Hz. Peygamber tarafından uygulanması da, onun hükümet icrâ yetkisini göstermektedir.[97]

95 Ali Abdürrâzık'ın cihâdın saltanatı kuvvetlendirmek ve ülkeyi genişletmek için de yapılabileceği yolundaki görüşleri için bk. *el-İslâm ve usûlü'l-hükm*, s. 147.
96 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 121-128.
97 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 131.

Mustafa Sabri'ye göre, cihâda yönelik bunca âyet bulunmasına rağmen Ali Abdürrâzık, Hz. Peygamber'in yaptığı savaşların dinî gâyeler taşımadığını, hiçbir peygamberin insanları kılıçla Allah'a iman ettirmediğini iddia etmiş, tarihten yola çıkarak kendince bir itiraz yolu geliştirmiştir. Halbuki insanları Allah yolunda cihâda açık bir şekilde davet eden âyetler, onun bu itirazını boşa çıkarmaktadır. Burada "Allah tarafından mükâfatı cennet şeklinde belirlenen bir savaş, nasıl dinî bir savaş olmaz?" diye soran ve bunu "Hz. Peygamber'in savaşları dinî gâye ile yapılmadıysa, bunların mülk için yapılmadığı da itiraf edildiğine göre, acaba bu savaşlar ne için (hangi amaçla) yapılmıştır?" sorusuyla sürdüren Mustafa Sabri, Ali Abdürrâzık'ın bu konudaki çelişkisini ortaya koymaya çalışır. Mustafa Sabri'ye göre Ali Abdürrâzık, bu görüşleriyle Batılılar tarafından "savaş dini olmakla" suçlanan İslâm'ı kendince savunmaya çalışmaktadır.[98] Ali Abdürrâzık'ın Hz. Peygamber'in yaptığı savaşların niteliği konusunda çelişkili fikirler ortaya koyduğunu savunan Muhammed el-Behiy de onun düştüğü bu çelişkinin altında yatan sebebin Batılı bir düşünceyi (din-devlet ayrılığı) İslâm'a uyarlama zihniyeti olduğunu belirtmektedir.[99]

Öte yandan Mustafa Sabri, dinî gayelerle yapılan savaşları ayıplayanlar karşısında kendisinin de iktisâdî ve emperyalist amaçlarla yapılan harpleri kınadığını belirtmeden geçemez. Onun kanaatine göre, maddî bir gâye veya çıkar uğruna gerçekleşen tüm beşerî savaşlar, hırs ve açgözlülükten beslenen kirli savaşlardır. Î'lâ-yi kelimetullâh uğruna, insanları iki dünya saadetine eriştirmek maksadlı yapılan dinî savaşlar ise, bu kirli savaşlar ile kıyaslanamaz. Kaldı ki Allah korkusu, O'nun rızası ve adının yüceltilmesi uğrunda savaşan kişileri harp esnasında zulme sapmaktan koruyor ve gâlip geldikten sonra bile kendilerine çiğneyemeyeceği sınırlar çiziyorken; diğer savaşlardaki sınırlar özellikle de galip tarafın elinde oyuncak edilmekte ve çiğnenip gitmektedir. Din uğruna yapılan savaşta mücâhidlerin bu savaşı hak olarak görmeleri bile, tek başına onun çıkar amaçlı maddî savaşlardan üstünlüğünü göstermeye yeter. Hele burada söz konusu din İslâm ise bu savaş, diğerlerinden her bakımdan üstündür. İslâm'ın zafere ulaşması için yapılan savaşlarda müslümanlar, fethettikleri beldelere her türlü güzelliği getirmekte, kendi dinlerine girenleri kardeş kabul edip, gâlibiyet sebebiyle bir gurura kapılmamakta, kendi dinlerine

98 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 356-357.
99 M. el-Behiy, *İslamî Düşüncede Oryantalist Etki*, s. 82.

girmeyenleri cizye ödedikçe kendileri için olanın onlar için de olduğunu müjdelemektedir. Buna karşılık gerek Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'nda gerekse ondan önceki savaşlarda gâlip gelen Batılı devletlerin, mağluplara neler yaptığına ve kendi menfaatlerini korumak için hangi kirli işlerin içine girdiklerine iyi bakmak gerekir. Bu savaşlarda mağlûp olan milletin hiçbir ferdi gâlip milletin bir ferdiyle hiçbir zaman eş tutulmamıştır.[100]

Burada son olarak Mustafa Sabri'nin hilâfetle ilgili görüşleri hakkında yazılan bir makalede dile getirilen bir hususa temas ederek konuyu bitirmek istiyoruz. Bu makalede Mustafa Sabri'nin hilâfete karşı çıkanlara sert eleştiriler getirirken, bunu Seyyid Bey ve Ali Abdürrâzık üzerinden ortaya koyduğu, ancak İslâm tarihinde Osmanlılar da dahil olmak üzere halifeyi kabul etmeyen çeşitli akım ve ülkelerin bulunduğuna temas etmediği dile getirilmektedir.[101] Bu düşüncenin kendi içinde doğruluk payı olmakla birlikte hemen belirtmemiz gerekir ki, Mustafa Sabri'nin özellikle bu iki zâta eleştiriler yöneltmesinde, hem onların görüşlerini derli toplu bir vaziyette ortaya koymaları, hem de hilâfetin resmen kaldırılışında onların bu işi, en azından meşrû kabul etme yönünde fikirler üretmeleri etkili olmuştur. Öte yandan Mustafa Sabri'nin bu konuda eleştiri getirdiği zevatın bu iki şahsiyetle sınırlı olmadığı, hilafetin kaldırılması yönünde meclise teklif verenden, Ali Abdurrâzık'ın kitabını tercüme eden kişilere kadar bu tenkit ağını geniş tuttuğu da bir vakıadır. Ancak bu iki zatın işin fikrî savunuculuğunu yapmaları doğal olarak onların ana hedef seçilmesini gerektirmiş, bu yüzden Mustafa Sabri de onların fikirlerini çürütmeye özen göstererek hilafetin kaldırılmasını meşrulaştıran bu fikirlerin yanlışlığını ortaya koymak istemiştir.

100 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, IV, 357-358.

101 Mehmet Nam, "Son Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, c. IV/16, s. 301.

4.2. Milliyetçilik Meselesi

Mustafa Sabri, eserlerinde zaman zaman milliyetçilik fikrine temas etmiş ve bunu genelde "milliyet-din ekseni"nde karşılaştırılmalı olarak ele almıştır. Osmanlının son döneminde yetişmiş önemli bir âlim ve siyasî bir aktör olması itibariyle Mustafa Sabri, bu konuyla ilgili bakış açısını, muhalifi olduğu İttihâd ve Terakkî Fırkası'nın, Osmanlıcılık'tan[102] Türkçülüğe[103] kaymasına paralel olarak savunmaya başladığı "milliyetçilik"[104] fikrine karşılık genel anlamda dini, özel olarak da İslâm'ı öne çıkararak ortaya koymuştur.

Mustafa Sabri'ye göre İslâm, insanları (müslümanları) birbirine kenetleyecek çok güçlü bağlara sahip bulunmaktadır. İslâm'ın sağladığı birliktelik, milliyet bağıyla gerçekleştirilen birlikten çok daha değerlidir. Zira kişi, milliyetini kazanmak için bir çalışma ve irâdeye muhtaç değilken, dinî takvâ elde etmek için bir gayret ve irâdeye ihtiyaç duyar. Bu yüzden kişinin dinî anlamda göstereceği gayret, kendisine bir üstünlük kazandırır. Öte yandan herkes bir milliyete sahip olma hususunda eşit olduğu için milliyet, kendisiyle övünülecek bir haslet değildir. Burada dile getirilebilecek olan bir övünme, tamamen indî bir delile dayanacaktır. Bazı milletler için ortaya konulabilecek bir kısım

102 Farklı etnik unsurları Osmanlı kimliği altında birleşirmeyi amaçlayan bu siyasî düşünce hakkında daha geniş bilgi için bk. Azmi Özcan, "Osmanlıcılık", *DİA*, XXXIII, 485-487.

103 Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılda önce entelektüel düzeyde başlayan, daha sonra ise siyasî ve ideolojik boyut kazanan bu hareket hakkında geniş bilgi için bk. M. Şükrü Hanioğlu, "Türkçülük", *DİA*, XLI, 551-554.

104 Belirli bir coğrafyada ortak kültürel ve etnik kökene sahip olan toplulukların siyâsî ve târihî meşrûiyetiyle yüceltilmesini hedefleyen anlayışları belirtmek üzere kullanılan bu kavram hakkında bk. Azmi Özcan, "Milliyetçilik", *DİA*, XXX, 84-87.

ahlâkî özellikler ise genelde milliyetin değil, ahlâkî hususta gösterilen çabaların ortaya çıkardığı faziletlerdir. Milliyet bir övünme vesilesi yapılırsa, burada ya bütün milletleri tatmîn etmek için her milletin diğerine üstün olması gibi "mantıksız" ya da (şayet bir derecelendirme üzerinden düşünülürse) aşağı derecedekilerin milliyetini değiştirmesi gibi muhal ve milliyet fikrine aykırı bir durum gerçekleşir.[105]

Mustafa Sabri, bu mesele etrafında "İslâm'ın ilk devirlerinde ırk fikrinin mevcut olduğunu, Hz. Ömer'in bu anlayışa yakın bir siyaset takip ettiğini ve İslâm'ın 'Arap Yarımadası'nda müşrik bırakmamak' şeklindeki düstûrunun bu düşüncesini kuvvetlendirdiğini" söyleyen Corci Zeydân'ı bu düstûrun ırkî birlikten çok dinî birliğe işaret ettiğini vurgulayarak eleştirir.[106] Corci Zeydân ilgili eserinde, İslâm'ın ilk başta bir Arap hareketi (nahda) hüviyetinde olduğu, çoğu zaman Müslüman ile Arab'ın eş anlamlı olduğu, İslâm'a girişin Araplar açısından diğer milletlere karşı bir iftihar tablosu oluşturduğu, özellikle Hz. Ömer'in Arap Yarımadası'ndan gayr-ı müslimlerin çıkartılmasını emrettiğinde bu anlayışın daha yoğun bir şekilde hissedildiği yönünde ifadeler kullanmıştır.[107]

Düşünürümüze göre kendisinden soyutlanılamayacak şekilde herkeste var olan ve kendi kendine mevcûdiyet kazanan "milliyet" bir kıymet ifade etmediği gibi o, bir övünme kaynağı da olamaz. İnsanlar sahip oldukları faziletler üzerinden birbirlerine karşı olan konumlarını belirlerler. Dolayısıyla kazanılmış bir nitelik olmayan milliyet bir iftihâr vesilesi olamaz. Zâten şayet bir milliyet diğerlerine üstünlük sebebi addedilirse, bundan diğer milletlerin milliyetlerinin kendileri için eksiklik ifade etmesi anlamı doğar. Zira üstün olan kişi, bu üstünlüğünü diğer tarafın eksikliğine borçludur. Her yarışmada bir kazanan olduğuna göre bu yarışta da önce birinci millet, ardından da diğer milletler alt alta sıralanmalıdır. Söz konusu iddianın aklî ve mantıkî sonuçları bunlardır. Burada dünyanın en asîl milleti olma iddiasının sadece bir millet lehine gerçekleşecek olması, aynı iddiaya sahip diğer milletlerin işine gelmeyeceği için, dünyadaki milliyet sayısınca sayısız millî birincilerin oluşması söz konusu olacaktır. Bu meselede her mil-

105 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 239. Mustafa Sabri, Meşrûtiyetin ilânından önce Yusuf Akçura'nın (ö. 1935) Jön Türkler arasında İslâm birlikteliği yerine milliyetçilik fikri etrafında kenetlenmeye yönelik çağrı yaptığını belirtir, bk. Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me*, s. 129-130.

106 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 247.

107 Corci Zeydân, *Târihu't-temeddüni'l-İslâmî*, I, 68-69.

lete en iyisinin kendileri olduğunu fısıldayarak cemîleler dağıtmak, milliyet dâvâsını nakzetmek anlamına gelir. Öte yandan bu yaklaşım, yani her milletin kendini diğer milletlerin öncüsü görüp kendini onlardan üstün bilmesi, "bir şeyin nefsi üzerine tekaddümü" şeklinde muhallliği herkesçe mâlûm olan durumu da aşarak "bir şeyin kendine tekaddüm edenlere tekaddümü" şeklinde tamamen mantıksız ve bâtıl olan bir duruma sebebiyet verecektir.[108]

Mustafa Sabri Efendi'nin kanaatine göre "milliyetten şeref devşirme" fikri, milliyetçilik bağını kuvvetlendirmek isteyen politikacıların ürettiği bir düşüncedir. Bununla birlikte iki hususta milliyetin önemli olduğunu kabul etmek mümkündür. Birincisi, insanın güzel bir hayat sürmesinin, kendisine rûhî yakınlık hissettiği kendi milleti arasında gerçekleşmesi; ikincisi, hukukunu ve varlığını koruyabilmek için bir kitleye muhtaç olan insanın bu ihtiyacını en tabiî bir sûrette kendi milleti üzerinden karşılamasıdır. Şayet bu milliyetin içerisine din de dahil edilirse ilave bir izaha ihtiyaç yoktur. Fakat eğer din bağından mücerred (din ve milliyet birbirinden bağımsız şekilde) bir milliyet değerlendirmesi yapılacak olursa, burada bazı açıklamalara daha ihtiyaç vardır. Aynı millet efrâdı arasında daha rahat bir iletişim kurulabildiği bir hakikat ise de, bu durum genelde ilkel insanlar için geçerlidir. Medenîleşen insanlarda zamanla oluşan "fikrî yakınlık", insanlar arasında milliyetten daha kuvvetli bir birliktelik oluşturur. Dil meselesi de halledilirse, dinden bağımsız "milliyet" râbıtası iyice değerini yitirir.[109]

Mustafa Sabri'ye göre insanlar arasındaki ahlâk yakınlığı da milliyet bağından çok daha kuvvetli bir râbıta sağlar. Zira kişi, fazilet sahibi bir yabancıyı ahlâksız olan milletdaşına tercih eder. Bozulmamış kandan ve ırkların seciyesinden hareketle bazı milletlere üstünlük veren ırkçı anlayışa katılmadığını söyleyen Mustafa Sabri, bu üstünlüklerin tamamen terbiyeye bağlı olduğunu, bir milletin taşıdığı kanın kişilerde şahsiyet âmili olması ya da anne-babadan çocuğuna sadece kan bağıyla bunun aktarılması düşüncesine karşı olduğunu belirtir. Ona göre aynı ebeveynden olan iki çocuğun ahlâkça birbirinden farklı olmaları da, kan verâsetinin fazîlete bir etkisi olmadığını göstermektedir. Başka ırklarla karışan bir ırkın kendi seciyesini kaybedeceği gibi,

108 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 135-136.

109 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 240. Benzer görüşleri için ayrıca bk. a.mlf., *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 144.

karıştığı ırkın seciyesini de alamayarak seciyesiz duruma düşeceğini savunan görüş kabul edilemez. Her milletin ananelerinde bir diğerinden etkilenme ve bir karışıklık olacaktır. Zâten ilkellikten kurtulmuş milletler arasında bir "saf ırk"ın neredeyse hiç bulunmadığı da bir vâkıadır.[110] Öte yandan Mustafa Sabri, şeyhülislâmlığı döneminde kendisine yöneltilen, "Bunca cinayet ve zulümlerden sonra insanların (milletlerin) ittihâdı mümkün olabilir mi?" şeklindeki bir soruya, zâlimler ve câniler hak ettikleri cezaya çaptırıldıktan sonra bunun mümkün olduğu yönünde cevap vermiş, böylece en önemli birlik unsurlarından birinin adâlet olduğuna işaret etmiştir.[111]

Mustafa Sabri, milliyetin önemini takdir ettiği ikinci husus (kendi hukukunu ve varlığını koruyabilmek için bir kitleye muhtaç olan insanın bunu kendi milleti üzerinden gerçekleştirmesi) hakkında da bazı açıklamalar yapar ve bu konuda bir din-milliyet mukayesesine girişir. Ona göre kendi başlarına halledemeyecekleri konularda fertlerin diğer insanlarla bir dayanışma ihtiyacı hissetmeleri doğaldır. Fakat bu dayanışmanın en üst seviyesi olan "canını feda etme" olgusunu bir milliyet bir de din bağından hareketle ele almak lâzımdır. Millet bağından hareketle canını feda edebilecek insan olabilirse de, o, burada bir kısım endişelerden kendisini kurtaramaz. Örneğin onun zihnine, milletinin diğer fertlerinin de aynı duyguyu taşıyıp taşımadığı, önce kendi nefsini düşünmesi gerektiği gibi fikirler takılır. Canını başkası için feda ederken bencillik duygusu peşini bırakmaz. Fedakârlıkla anılmanın âhiret mükafâtı yerine geçmemesi, millet için yapılan fedakârlığın bir kısım garazlara binâen takdir olunmaması gibi endişeleri de zihninden söküp atamaz. Buna karşılık din adına yapılan fedakârlıkta ise kimseden kadirşinâslık beklenmez ve bunun için de burada bir kaybetme korkusu hissedilmez. Öte yandan milleti uğruna canını feda etme düşüncesi, fikrî ve mantıkî hiçbir esasa dayanmaksızın, tamamen şuursuz bir his ile ortaya çıkan bir düşüncedir. Bu uğurda yapılan fedakârlık karşılığını bulamaz. Bu fikri savunan münevverler (Osmanlı'da ve Türkiye'de), halkı için canlarını feda edecek kadar milletine bağlı kişiler değildir. Millet birbirine bağlı olsa da, onlar da birbirleri için canlarını feda edecek durumda bulunmamaktadır.[112]

110 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 241-242.
111 "Şeyhülislâm Efendi'nin Beyânâtı", *İdrâk*, 8 Mayıs 1335/1919.
112 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 242-243.

Mustafa Sabri'ye göre Batı'da ortaya çıkan her fikre "mutlak hakikat" gözüyle bakanlar, milliyetçilik fikrini de bu hayranlıklarına bağlı olarak savunmaktadırlar. Bu fikir aslında ilkel devirlerde çıkmış olup akıl ve muhâkemeleri yoluyla insanlar bu bağ yerine ondan daha kuvvetli bağlar tesis etmişken, şimdi bazı insanlar çıkıp tamamen bir taklid yoluyla bu gericiliğin içerisine düşmektedirler. Bu fikir, bazı din adamlarına bile bulaşan salgın bir hastalıktır. Müslüman unsurlara eşit gözle bakmayıp onlar hakkında kavmî gayretler güdülmesi, İslâm'ın kabul edebileceği bir düşünce değildir. Mustafa Sabri'ye göre iki hadis bu konuda kendisine rehberlik etmektedir. Bunlar, Allah katında insanların iki tür bildiren hadis[113] ile yine aynı meâldeki bir başka hadistir.[114]

Mustafa Sabri, hâl-i hazırdaki insanların dinlerinden çok milliyetlerine önem verdiklerinden hareketle, artık her devletin bu kurala uygun şekilde milliyetine önem vermesi gerektiği yönünde fikir beyân edenlere şu karşılığı verir: İlk olarak böyle bir mütâlaa ortaya koyarak milliyet için hakiki bir kıymet oluşturulamaz. Bu düşüncede, "herkes bu yolu tuttuğu için böyle düşünülmeli ve bu yoldan gidilmeli" tarzında bir yaklaşım vardır. Fakat bu yaklaşımın "doğru mu yanlış mı olduğu" üzerinde bir fikir yürütülmemektedir. Böyle bir milliyet düşüncesi ilme değil, hisse müstenid olur. İkinci olarak İslâm ülkeleriyle Avrupa'yı mukayese etmek doğru değildir. Zira Avrupa'da din mânevî bir unsur olmaktan çıkıp, bir hurâfe yığını haline gelmiştir. Diğer yandan aynı dine, hatta aynı mezhebe bağlı olanlar farklı hükümetler altında yaşadıklarından farklı bir bağ ve birlik vesilesi aranmış ve oradaki politikacılar bu milliyet hissini körüklemişlerdir. İslâm dünyası ise farklı bir durumdadır. Ayrıca muâmelâtı ve ictimâiyyâtı da içine alan İslâm; milliyet yerine de geçebilecek bir konuma sahip olduğundan, kendisi dışında (milliyetçilik gibi) ilave bir bağa ihtiyaç duymaz. İslâm'ın bu kucaklayıcılığı, bağlılarını bir pota içinde eritmesi ve sahip olduğu potansiyel yeterince takdir edilmemektedir. İslâm'ın bu birleştiriciliğinde sadece lisân birliği dışarıda kalır. Namazda okunan Kur'ân ve ezânlar ise bu ortak ve umûmî lisânın Arapça olması gerektiğini göstermektedir. Bu fikir, millete kendi dilini yasaklamak şeklin-

113 "Ey insanlar! Gerçekten insanlar ancak iki gruptur: Biri Allah katında değerli takvâ sahibi mümin, diğeri ise Allah nezdinde hiçbir değeri olmayan, doğru yoldan çıkmış, azgın kâfirdir." Bk. Tirmîzî, "Tefsir", 49.

114 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 243-245.

de değil de, herkesin diline eklenen ortak bir dil olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, müslümanları Araplaştırmak gibi bir gâyeye de mâtûf değil, olsa olsa ortak bir anlaşma lisânı olarak Arapça'nın kullanılmasını talep etmektir. Üçüncü olarak insanların milliyetleri üzerinden birbirlerinden ayrıldıklarını zannetmek, ırkı ne olursa olsun, bütün müslümanlara diğerlerinden daha dışlayıcı bir gözle bakan Avrupa'nın bu bakış açısını anlayamamak demektir. Zira Batı, insanların milliyetlerinden çok dinlerine bakarak bir tavır geliştirmektedir. Mustafa Sabri, bu fikirlerini ifade ederken İslâm birliğini gerekli gören ve Arapça'nın müslümanların ortak dili olması konusunda görüşler serdeden Celâl Nurî [İleri]'nin (ö. 1936) bu konudaki görüşünü de kullanır.[115]

Mustafa Sabri, vermiş olduğu bir kısım örneklerden hareketle dinî fikir ve hislerin millî fikir ve hislerden daha üstün olduğunu, ikincisinin kimi zaman doğruluk ve adalet prensibinden ayrılsa da, ilkinin (dinî fikir) bu düstûrlardan ayrılmadığını, hatta bu düstûrları kendi şiârı olarak gördüğünü belirtir. Ona göre İslâm, mensuplarının şahsî ve millî menfaatini gözetiyor olsa da, müslümanlar bu menfaat hissinden daha yüce idealler peşinde koşmalıdır. Kişinin tabiî ve hissî men-

115 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 246-249. Celâl Nurî'nin Arapça'nın müslümanların ortak lisanı olmasını tavsiye eden görüşü için bk. *İttihâd-ı İslâm: İslâm'ın Mâzîsi, Hâli, İstikbâli*, s. 108. Mustafa Sabri, bin yıldır kullanılan Arap harfleri yerine Latin alfabesinin kabulüne ve Arapça'ya âdeta yabancı bir lisan olarak bakılmasına şiddetle karşı çıkar. Bk. "Yeni Harfler", *Yarın*, sy. 29, 29 Eylül 1928, s. 1. Mustafa Sabri'nin, Kur'ân kadar olmasa da hutbelerin de Türkçe okunmasına sıcak bakmayışının altında, İslâm birliğinin yara almaması düşüncesi yatmaktadır. O, Arapça lisânını müslümanları birleştiren bir unsur olarak görmüştür. Bk. Recai Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, c. 39/1, s. 520. Mustafa Sabri, Batı Trakya'da çıkartmış olduğu *Peyâm-ı İslâm* gazetesinde de Türkiye'de uygulamaya konulmuş olan harf inkılâbını eleştirmekte ve yeni Türk yazısının bir İslâm yazısı olamayacağını ifade etmektedir. Bk. "İslâm Yazısı ile Yeni Türk Yazısı Arasında Bir Mukayese", *Peyâm-ı İslâm*, sy. 1, 22 Eylül 1930. Mustafa Sabri'ye göre yeni Türk harflerinin kabulü, bir akıl tutulması ve ülkenin altından kalkamayacağı çok ağır bir yüktür. Bk. "Her Gün Bayram Her Gün Cenaze Alayı", *Yarın*, sy. 34, 7 Kanûn-ı Evvel 1928, s. 1. Onun kanaatine göre Arap harfi diyerek atılmak istenen şey, müslüman yazısından başka bir şey değildir. Bk. "Müslüman Yazısı, Ankara Yazısı!", *Yarın*, sy. 35, 21 Kanûn-ı Evvel 1928, s. 1. Yine ona göre, "harf inkılâbı" adı altında yapılmaya çalışılan teceddüd hareketi bir cinnetten başka bir şey değildir. Bk. "İnkılâblar Mâni-i Terakkîdir", *Yarın*, sy. 36, 4 Kânûn-i Sânî 1928, s. 2.

faatini, her türlü gâyenin üzerinde görmesi, bir noksanlık ve bencillik işaretidir. Milliyet hissini her şeyin önüne geçirmek de, bu bencillikten bazı parçalar taşır. Zira milliyetçilik fikrine göre hareket eden bir kişi, o milletin ferdi olduğu için kendisine de bundan bir pay ayırmış ve az da olsa bir bencilik izi taşıyan bir maksat gözetmiş olmaktadır. Halbuki bir müslümanın maksadı daha asîl ve daha nezîh olmalıdır. Dini için her türlü fedakârlığa katlanan kişiler, dolaylı olarak milletlerini de yüceltirken, bu hususta başka milletlere zararlı unsurlar taşımazlar. Her adımını Allah için atan bir kişinin, ne kendisine ne de diğer insanlara zararı dokunur. Dini için değil, milleti için adım atan kişi ise, diğer milletlere karşı kendi milleti lehine hak ve adaletten uzaklaşma riskiyle karşı karşıyadır. Öte yandan dinine ve Allah'ına bağlı olmayan bir adamın şahsî menfaati dışında kalan alanlarda samimî olarak milletini kollaması da çok olası bir durum değildir.[116]

Mustafa Sabri, "milliyetçilik düşüncesinin duygu işi olup insanın tabiatında saklı olduğunu, bunun mâkûlâta (fikrî mütâlaalara) hasr edilemeyeceğini" ifade eden görüşe de şu karşılığı verir: Milliyet fikri ilkellik döneminde insanlarda mevcûd idi. İnsanların terakkîsi sonucunda bu bağ, yeterli gelmemeye başladı ve aklın öncülüğünde maddî ve mânevî yeni bağlar arandı. İnsan, aklı ile her şeyde menfaatini cezbeden şeylere yönelmeye ve menfaati olmayan hususlarda düşeceği zararları hesap etmeye başladıktan sonra bu tavır, kimi insanlarda milletinin herhangi bir ferdini değil, kendi kardeş ve evlâdını dahi bu kıstasa göre değerlendirecek seviyeye ulaştı. İnsanlar, dünyevî ve uhrevî menfaatlerine milliyet bağı üzerinden değil, aklî tedkikleri sonucu vardı. Nitekim milliyetçilik fikrini savunanların sahip oldukları bu fikirlere rağmen ayrı bir parti kurup kümeleşmeleri, böylece milletin diğer fertlerinden ayrılmaları ve onları dışlamaları, millet menfaatleri üzerine başka menfaatler olabileceğini canlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada onların milliyetçiliği savunup, ardından milletin bir kısım fertlerinin canına okuyacak şekilde hareket etmeleri de, kendilerinin içine düştükleri çelişkinin işaretidir. Meseleye iyi tarafından bakılıp bu fikir, vatanlarını koruması nâmına milleti savaşa teşvik amacıyla kullanılsa da; önceliğin yine menfaat ve vatanın korunması olduğu, buradan da bu "vatanı koruma" duygusunun milliyet duygu-

116 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 263.

sunun önüne geçtiği unutulmamalıdır. Burada milliyet, müsbet bir menfaatten sonra gelmektedir.[117]

Mustafa Sabri'ye göre milliyetçilik duygusu, aklın artık kendisini aştığı ilkel bir duygu olduğundan, şimdi yeniden ona dönmek yanlış bir tavır olur. Milliyet taassubu medeniyete ve terakkî etmiş insanlığa yakışmayan bir haldir. Bu yüzden İslâm, bu taassubu ısrarla reddetmiş, Hz. Peygamber de onu bir "Câhiliyye intisâbı" olarak değerlendirerek, bunun hakkında diğer hadislerde kolayca rastlanılmayacak ölçüde şiddetli ifadeler kullanmıştır. Bu mânada milliyetçilik duygusuyla hareket etmemek; hem Hz. Peygamber'in yoluna yapışmak, hem de aklın ve mantığın icabına göre tavır almak anlamına gelecektir.[118]

Mustafa Sabri'ye göre milliyetçi bir insan "benim milletim", "benim akrabam" gibi "benim" ile başlayan izâfî cümlelerle kendi nâmına bencil bir portre çizerken; dindâr insan -sevgi noktasında kendi dindaşını diğerlerine tercih etse de- hukuk noktasında eşitlik ilkesinden ayrılmayan ve adaleti üstün tutan bir anlayışla hareket eder. Din adamları dinlerinin emri gereğince hak ve kanuna bağlı kalırlarken; milliyetçi bir kişi böyle bir kanuna bağlı kalmadan tarafgîrlikten beslenir. Bu mânada milliyet taassubu ile din taassubu birbirinden farklıdır; daha doğrusu dinde taassup olmayacağı için din ile taassubu yan yana kullanmak dahi doğru değildir.[119]

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, kavmiyet (ırkçılık) fikrinin filizlendirdiği milliyet anlayışı, içinde barındırdığı eşitsizlik ve haksızlık nedeniyle yerini, aynı devlet çatısı altında yaşayan farklı ırkların bir millet halinde algılandığı bir sürece bırakmıştır. Bu mânada ırk ve kan bağının ötesine taşan bir nevi "hükümet milleti" anlayışı oluşmuştur. Bu yeni yaklaşım, eski milliyet fikrinin iflâsını ifade etmektedir. Diğer yandan bu fikir, Komünizm ve Bolşeviklik gibi akımlar karşısında revâçtan düşmüş, en azından eski etki alanını kaybetmiştir. Zâten kendini diğer milletlerden tecrîd eden "milliyetçilik" fikri, her milleti içine alabilecek tarzda yayılmacı bir potansiyele sahip olan "Komünizm" düşüncesine karşı koyamaz. Komünizm tehdidini, kemiyyetinin azlığı nedeniyle maddeten; diğer milletlere karşı kendisini hak ve adaletle mukayyed tutmadığı için mânen yetersiz durumda olan "milliyetçilik" değil, kemiyyeti milliyet kemiyyetinden çok daha yük-

117 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 136-139.
118 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 139-140.
119 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 140-141.

sek olan ve her şeyi mubah gören zihniyeti reddeden "Din" ancak bertaraf edebilir. Garb medeniyetiyle ortaya çıkıp filizlenen ve nüfûz alanını genişleten Kapitalizm ile de, onun yerini almaya çalışan Komünizm ile de mücadele edip onlara engel olabilecek yegâne kuvvet, din kuvveti ve zihniyetidir.[120]

Mustafa Sabri'ye göre yazılarından ötürü kendisini, milliyet düşmanı olarak algılayanlar varsa da, aslında kendisi, dili ve âdetleri aynı olan insanların doğal bir şekilde kolaylıkla anlaşacağını, bundan alınacak zevkin başka bir sûrette tatmin edilemeyeceğini ve tek başına yaşayamayacak olan insana en yakın unsurun kendi milleti olacağını kabul ve takdir etmektedir. Öte yandan hiçbir milletin bu sevgilerinden ferâgat etmediğini, bu fikirde mütekâbiliyet düşüncesinin esas olduğunun da farkında bulunmaktadır. Ancak mesele böyle yanlış değerlendiriliyor diye, kendilerinin de böyle bir yanlış içerisine düşme hakkına sahip olmadıkları kabul edilmelidir.[121] Mustafa Sabri, kimsenin milletini sevmesine bir şey diyemeyeceğini, fakat kendisinin dini karşısına alan ve ona zıt bir tavır geliştiren milliyet düşüncesinden şiddetle uzak durduğunu, Batı'nın etkisiyle İslâm dünyasına giren ve dini ikinci plana atan milliyet fikrine taraftar olamayacağını ve milliyetinden dolayı kendisini âlemlere rahmetmiş gibi değerlendiren kişileri kabul edemeyeceğini belirtir. Eskisi gibi içinde dini de barındıran, dine aykırılığı milliyete de aykırılık olarak gören milliyet fikrine ise büyük hürmetinin olduğunu söyleyen Mustafa Sabri, milliyet kelimesinin asıl anlamının, "din" olduğunu ifade eder. O, kendisinin eski müslüman Türkler gibi, milliyetini dininin içinde gizleyen, dinini ve milliyetini bir gören, müslümanlık dışında ayrı bir milliyet tanımak istemeyen, "Türk" denilince, bundan "müslüman" anlaşılmasını arzu eden bir zihniyete sahip olduğunu belirtir.[122] Mustafa Sabri burada özellikle Türk milletinden yola çıkarak Türklüğün İslâm ile çok sıkı

120 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 141-143. Mustafa Sabri'ye göre insanlar kendileri için en hayırlı yol olan dinden yüz çevirdiklerinden dolayı Allah onları Bolşevizmle imtihân etmiştir, bk. *Mevkıfu'l-akl*, IV, 359. Öte yandan Mustafa Sabri'nin Bolşevizm ile İslâm arasındaki farklılıklara temas ettiği bir beyânâtı için bk. "Mustafa Sabri Efendi ve Bolşeviklik", *Alemdâr*, 21 Şubat 1336/1920. Yine Mustafa Sabri, Sultanahmet Meydanı'ndaki bir mitingde yaptığı konuşmada Bolşevizm karşısında en güçlü seddin İslâm dini ve sağlam bir müslüman zihniyeti olduğunu ifade etmiştir, bk. "Mustafa Sabri Efendi'nin Bir Hitâbesi", *Alemdâr*, 22 Mayıs 1336/1920.

121 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 144-145.

122 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 149-151.

bir bağ içerisinde bulunduğunu, İslâm'ın bu milletin damarlarına işlediğini söyler. Bu sıkı bağdan kopmanın veya kopmaya çalışmanın bu milleti de âdeta Türklükten çıkaracağına vurgu yapar. Bu yolla Türkiye'de uygulamaya konulan inkılâpları eleştirir.[123]

Mustafa Sabri milliyet meselesini değerlendirirken, olaya hep dinî eksenden ve dinî pencereden bakmakta ve bu yüzden meseleye başka açıdan bakanlarca yanlış anlaşılmaya müsait fikirler ortaya koymaktadır. Örneğin o, "imkânı olsa Türk milletiyle birlikte tüm müslüman milletleri de Arap yapmak istediğini, o milletlerin Araplaşmamış olmasına üzüldüğünü" söylerken zihninde, dinî birliğin yanında "ortak bir dil" oluşturma gâyesi vardır. Kendisi bu düşünceleriyle, "asla bir Arap milliyetçiliği yapmadığını, dolayısıyla milliyetçiliği reddederken Arap milliyetçiliği yapmak gibi bir tenâkuza düşmediğini" ifade ederken de, maksadının dinin yüceltilmesi olduğuna işarette bulunmaktadır. Ona göre milliyetin en önemli noktası lisân meselesi olup bu hususta ortada Arap diline değil muâdil, onunla kıyâs bile olunamayacak bir Türk dili olduğundan, savunduğu bu fikrin şiddetle eleştirilmesi çok doğru bir tavır değildir. Bu mânada ona göre Araplaşma fikri, kendileri adına daha büyük iftihâr vesilesi olacak bir tablo oluşturacaktır. O, Araplaşma fikrinin milliyetçilik değil, İslâmcılık zihniyetinin ürünü olduğunu belirterek meseleye yaklaşımını ortaya koymaktadır. Buna göre Türk iken Araplığı tercih eden bir kişi olarak Mustafa Sabri, bunu milliyetçilik sebebiyle değil, İslâm'a bağlılığı nedeniyle tercih etmektedir. Nitekim kendisi de Araplığa meylini, Kur'ân aracılığıyla Türklerin dinlerini daha iyi muhâfaza edecekleri düşüncesine bağlar. Bu düşüncesinin kendi Türklüğüne bir zarar vermesinin çok da önemli olmadığını belirten Mustafa Sabri, önemli olanın bu düşünceden elde edilecek fayda olduğunu, milliyetine zarar gelmesin diye aklın tayin ettiği menfaatlerin -dünya ve âhiret saadeti- elden kaçırılmaması gerektiğini ifade eder.[124] Ona göre güçlü bir dile sahip olması ve müslümanlığın daha rahat korunmasına hizmet etmesi dışında Araplığı tercihe lâyık yapan hususlardan biri de, bu milletin içerisinden diğer milletlerden çıkmayan Hz. Muhammed dışında, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi zevâtın çıkmasıdır.[125]

123 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 151-152.
124 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 132-134.
125 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 88.

Mustafa Sabri bu düşüncesini yani Araplığı Türklüğe tercih edeceği görüşünü daha Osmanlı Meclisi'nde mebûs iken dile getirdiğini belirtirken de aslında bunun (sadece) Yeni Türkiye Cumhuriyeti'ne duyduğu tepkiden kaynaklanmadığını ortaya koymak ve kafalarda doğabilecek istifhâmları gidermek istemiştir.[126] Mustafa Sabri'ye göre kendisinin gözünde cinsiyetin, memleketin veya fırkanın hiçbir farkı yoktur. Sadece Kur'ân'ın aziz hatırı için Arab'ı Türk'e tercih etmiştir. Ona göre kendisi açısından Arab'a düşman bir Türk'ten daha yabancı, Arap olup da müslüman olmayan kişiden daha ahmağı yoktur.[127]

Mustafa Sabri'nin bu konuyla ilgili düşünce yapısını ve olaylara bakışını tam olarak tanımayanlarca yanlış anlaşılmaya müsait bir başka tavrı da, onun "Türklükten istifa ettiğini" belirten bir şiir yazmasıdır. Türklük eğer yapılan inkılâbları onaylamak, dinin emir ve yasaklarını hiçe saymak anlamına geliyorsa, kendisinin bu düşünceyi asla onaylamayacağını ifade için yazdığı bu şiirinde Mustafa Sabri,[128] kimilerinin anladığı ya da anlamak istediği gibi bir milliyeti toptan reddetme yoluna gitmemiş, coşkun dinî hisleriyle, yapılanlara karşı tepkisini dile getirmiştir. Dinin bayraktarlığını yapması itibariyle Osmanlı'ya karşı duyduğu derin sevgi, onun derdinin milliyet değil, din ve dinî değerler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim o, ömrünün sonlarına doğru en şümûllü ve en derin eseri olan *Mevkıfu'l-akl*'ı yazarken, buradaki başlangıç noktasını Osmanlı'ya ta'n eden tarihçi Muhammed Abdullah Annân'a verdiği cevabın oluşturması, meseleye yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.[129] Abdullah Annân 1940 senesinde "*er-Risâle*" dergisine "Kemalistlerin İslâm'a Açtıkları Muntazam Harp" başlığıyla yazdığı makalesinde İslâmiyet'in Türklerin çok kuvvetli oldukları zamanda bile onlardan (Osmanlı) fayda görmemişken, şimdi ondan daha zayıf ve onun devamı olan bir ülkeden (Türkiye) İslâm nâmına elbette bir fayda beklenemeyeceği yönünde fikir beyân etmişti. Osmanlı'ya yönelik bu itham, Mustafa Sabri'nin çok ağrına gitmiş, bu makaleden büyük rahatsızlık duymuştur.[130] Mustafa Sabri'nin Osmanlı Türkünü cihângîr bir devlet kurucusu, Şark me-

126 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 87.

127 Mustafa Sabri, "Habbeyi Kubbe Yaparken", *Yarın*, sy. 38, 5 Şubat 1929, s. 3.

128 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 179-187; a.mlf, "İstifâ Ediyorum", *Yarın*, sy. 2, 29 Temmuz 1927.

129 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 79.

130 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 69; ayrıca bk. Muhammed Harb, *el-Osmâniyyûn fi't-târîh ve'l-hadâra*, s. 207.

deniyetinin son temsilcisi, azamet sâhibi ve dünyaya efendilik dersi vermiş bir millet olarak takdim etmesi, onun milliyeti tenkit ederken hedefinin müslüman Türk milleti değil, dininden uzaklaşmış Türkler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[131] Nitekim kendisi de ilgili şiirini kaleme aldıktan sonra yazdığı bir makalesinde istifa ettiğini bildirdiği "Yeni Türklükten" kasdının; dinini, âdet ve ananelerini terkeden zihniyet olduğunu bizzat ifade etmektedir.[132]

131 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 152.
132 Mustafa Sabri, "Yeni İsmin Şerefine", *Peyâm-ı İslâm*, sy. 1, 22 Eylül 1930, s. 1.

4.3. Kadın Meselesi

Mustafa Sabri, İslâm'ın yaklaşımlarının tartışma konusu haline getirildiği kadın meselesini;[133] tesettür, kadın-erkek ihtilâtı, taaddüd-i zevcât ve kadın-erkek eşitliği açılarından ele almış, bu mesele etrafında Osmanlıca ve Arapça yayımlanan bir kısım gazete ve dergilerde çeşitli makaleler neşretmiştir.[134]

Beyânü'l-hak gazetesinde "Dîn-i İslâm'da Münâkaşaya Hedef Olan Mesâil" başlığıyla hazırladığı yazı dizisinde Mustafa Sabri, taaddüd-i zevcât konusuna da temas etmiştir. Onun kadınla ilgili bir meseleyi, bir yazı dizisi altında incelemesi, kendisinin bu meseleye verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Kadınla ilgili İslâmî hükümlerde zihinleri kurcalayan veya kurcalayabilecek hususlara temas eden Mustafa Sabri, bu sırada sadece İslâm'ın müdafaasını yapmamış, bu konuda İslâm'ın anlayış ve uygulamalarının yerine önerilen sosyal hayatın açmaz ve sıkıntılarını da dile getirmiştir.[135]

4.3.1. Tesettür

Mustafa Sabri'ye göre açıklık insanın başlangıç noktası ve ilkellik işareti iken, örtünme kötülük yollarını tıkamak, kadın-erkek arasına set çekmek için din ve ahlâk tarafından desteklenmiş daha sonraki

133 Bu konuyla ilgili bir inceleme için bk. Züleyha Birinci, "Kadın Konusunda İslâm'a Yöneltilen Eleştirilerin Tahlîli", (yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 2014).

134 Onun Arap gazetelerinde çıkan yazıları daha sonra *Kavlî fi'l-mer'e* (Kahire 1354/1935) adıyla kitap haline getirilmiş, bu kitap da *Kadınla İlgili Görüşüm* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Mustafa Yılmaz, Konya 1994).

135 Kadın konusuna diğer dinlerin ve İslâm'ın bakışı hususunda genel bilgi için bk. Ömer Faruk Harman-M. Akif Aydın, "Kadın", *DİA*, XXIV, 82-94.

medenî yoldur. Erkek isteyen; kadın ise istenilen ve talep edilen konumunda olduğu için, "örtünme emri" kadına gelmiştir. Örtünme, kadını erkeğin hedefi olmaktan koruyan bir vasfa sahipken, açılma erkeğin arzularına kapı aralayan bir teşvik konumundadır.[136]

Mustafa Sabri'nin ifadesine göre müslüman kadınlarının Batı'yı taklid ederek tesettürden uzaklaşmaları bir fısk, bu işin mübâh görülmesi bir küfür, açılmaya yönelik teşvik ise en şiddetli küfürdür. Mîzâcî zaafları nedeniyle tesettürsüzlük fitnesinden kurtulamayan müslüman kadınların, açıklığı şeytânî bir iş olarak görebilmeleri ve bu düşüncelerini muhâfaza ederek sadece fısk sınırında kalıp küfre düşmemeleri sağlam bir akîdeye bağlıdır. Amel bakımından bu kadar zaafın gösterildiği bir devirde itikadı muhafaza etmek zor olduğu için, kadınlar en azından bu hususa çok dikkat etmelidir.[137] Müslüman olduğu halde açık gezerken, yaptığı bu işten ötürü bir günaha girmediğine dair âlimlerden fetvâ almaya çalışmak meseleyi çözmez. İslâm'da farzın anlamını bilen hiçbir kimse böyle bir işe fetvâ veremez. Bir kadının örtünmemesini hoş görerek bir müslüman kazanma iddiası; sonunda bu olayı hoş görenlerin İslâmlığını kaybettirmeye kadar götürür. Bu konuda en azından tesettürsüzlüğün kişiyi günaha ve fıska sürüklediğini kabul etmek zorunludur.[138] Öte yandan Mustafa Sabri, aynı meseleye dair daha sonra kaleme aldığı bir yazısında konuya sanki biraz daha ılımlı yaklaşmakta ve kadınları açıklığa sözlü olarak teşvik etmenin, bir kadının şahsî olarak (inkara düşmeksizin) tesettürsüzlüğü tercih etmesinden daha ağır bir suç olduğunu ifade etmektedir. Mustafa Sabri, Mısırlı siyâset adamı Sa'd Zağlûl'ün (ö. 1927) kocalarının yanında kadınların örtülerini kendi eliyle açma hadisesinin ise bağışlanamaz bir hata olup bunun sözlü teşvik kapsamında olduğunu belirtmektedir.[139]

136 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 159-160. İnsanın fıtrî, tabiî, örfî veya dinî bir gerekçeyle vücûdunun belli yerlerini örtmesi anlamına gelen bu terim hakkında bk. H. Yunus Apaydın, "Tesettür", *DİA*, XL, 538-543. Örtünmenin diğer dinlerdeki uygulamaları için bk. Salime Leyla Gürkan, a.g.m., XL, 543-545.

137 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 280-281; a.mlf., *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 223.

138 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 142-143. Mustafa Sabri ile İskilipli M. Âtıf Efendi'nin *Beyânü'l-Hak* dergisindeki kadın ve tesettür konusunu işleyen yazıları oldukça dikkat çekmiştir, bk. Sadık Albayrak, *Meşrutiyet İstanbul'unda Kadın ve Sosyal Değişim*, s. 69.

139 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 224-225.

Mustafa Sabri'ye göre Avrupa, kadına erkekten daha fazla bir hususiyet vermediği gibi, onun erkekten daha fazla açılmasını sağlayarak, onu itibarsız bir konuma düşürmüştür. Avrupa'nın İslâm mizâcına en ters noktası; bu medeniyetin kadın hayatına bakışıdır. Bu mesele Avrupa'nın akıl ve hikmet sahibi zevâtını pişmanlığa sevkeden konulardan biridir. Mustafa Sabri'ye göre kadına bu tarz bir hayat öngörmek, Avrupa medeniyetinin en kötü taraflarından biridir.[140]

Mustafa Sabri'ye göre, kadınlara yönelik tesettür emri Kur'ân, Sünnet ve icmâya bağlı olarak İslâm'da o kadar bilindik bir olaydır ki, İslâm'ı inkar etmedikçe bu emri inkar etmek söz konusu değildir. Nûr sûresinin 31. âyeti ışığında İslâm'ın mümin kadınlardan, değil yabancı erkeklere, nâmahrem erkeklere anlatabilecekleri endişesiyle -ahlâkı ve durumu bilinmeyen- yabancı kadınlara bile gözükmemesini talep etmesi, bu dinin tesettüre verdiği önemi göstermektedir. Âyette kadının âzalarının teker teker sayılmayıp bunun için "zînet mahalli" denilmesi de, örtünmenin önemi hususunda çok mühim ve ince bir işarettir. Mustafa Sabri, tesettür hakkında ilgili âyetlerin dışında pek çok hadisin de bulunduğunu belirterek bunları nakleder.[141]

Mustafa Sabri'ye göre kadının açılmasını savunanlar, bu açıklığın kadının lehine bir durum oluşturduğunu iddia etseler de, aslında iş hiç de öyle değildir. Zira bu hal içerisinde bulunan kadınlar âdeta birbirleriyle yarıştırılmakta, daha ileri gidenler kazanırken, geri kalanlar kaybetmektedir. Daha sonra bu yarışı kazananlar, kaybedenlerin kocalarına yönelmekte, bu durumda kaybeden kadın, ya "ikinci eş" ya da "dost" durumuna düşmektedir. Böylece tesettürsüzlüğün zararı yine kendileri gibi bu "açıklık yolunda" ilerleyen kadınlara olmaktadır.[142] Tesettürsüzlüğü savunan kimseler, bunu kadına verilen bir hürriyet olarak takdim etmeye çalışsalar da, açılan kadının köleleşeceği iyi bilinmelidir. Tesettürden uzaklaşan kadının vakâr ve güzellik câzibesi de giderken, bunlar yerini, altındaki gerçeği gizleyen boyalara bırakır. Tesettürün gizlemesiyle boyanın gizlemesi arasındaki fark ise, tesettürün altındaki meçhûl hakikate dair bir "hüsn-i zan"; boya perdesinin ise bir "sû-i zan" uyandırmasıdır.[143]

140 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 230.
141 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 232-235.
142 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 283.
143 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 286, 1 nr.lı dipnot.

Mustafa Sabri'ye göre örtünme, insanın tabiatında bulunan kıskançlık duygusu ile uyum ve tabiat ile tezat halindeyken; açıklık ise kıskançlık ile tezât, tabiat ile uyum içerisindedir. Kıskançlık ruhtan; ihtilât (serbestlik) ise bedenî hazdan güç alır. İlki kişiyi örtünmeye, diğeri ise açılmaya teşvik eder. Bu iki güç birbiriyle sürekli savaş halindedir. Batı, ikinci gücü alıp birincisini feda etmiştir. Kıskançlığı o derecede feda etmiştir ki, artık bu duyguyu âdeta bir eksiklik ve ayıp olarak görmeye başlamıştır. Halbuki insan tabiatı, kıskançlığı doğuştan gelen bir fazilet duygusu olarak görür.[144] Batı, elde edeceği maddî zevkler karşılığında insanın kalbine ve rûhuna zarar veren bu mânevî yıkıma katlanmayı kabul etmiştir. Bu yolla Batı, kendi görüşü doğrultusunda işin müsbet yanını menfî tarafına tercih etmiştir. İslâm ise nefsin hazzı yönünden fedakârlık ederek, izzet-i nefse yönelmiş ve ona büyük önem vermiştir. İslâm, şehvânî arzulara verilecek fazla değerle karşı tarafın iffetine az veya çok halel geleceği endişesiyle iki cinsin arasına set koymuş, başkasının hak ve hürriyetine tecavüz ihtimali bulunan yerde, insanın nefsî hürriyetine bir sınır çizmiştir.[145]

Mustafa Sabri, "tesettürün kalkması halinde kadınların da erkeklerle birlikte gezme mecbûriyetinde kalacağı ve bu sayede artık onların kendilerine yönelik edepsizce târîzlerden kurtulacağı" iddiasından hareketle tesettürsüzlüğü savunanları da eleştirir. Ona göre bu iddia, kadının başörtüsünü çıkartıp, onun yerine "kadının yanına bir bekçi koymak" mânasına geldiği gibi; tesettürün kolayca, bedelsiz ve hiçbir şey yokmuş gibi kaldırılıp atılamayacağını da "gizlice itiraf" anlamı taşımaktadır. Bu çözüm yolu, kadını bir bağdan kurtarıp diğerine bağlamakta, erkeği de ilave bir kayıtla yükümlülük altına sokmaktadır. Halbuki başörtüsü bundan daha kolay bir tedbir yoludur. Diğer yandan bu üretilen çözümde erkeği bulunmayan kadının ne yapacağı sorusunun cevabı da ortada kalmaktadır. Ayrıca bu düşüncedeki "edepsizce târîz" ifadesi de bunu yapanların edebe yöneltilmesi isteğini dile getiren bir ifade olup, bu durum tesettürün lüzûmsuzluğunu göstermez. Bu noktada söz konusu iddianın aksine edepsizliği tetikleyen şeylerden birinin de tesettüre yeterince riayet etmemek olduğu unutulmamalıdır. Mustafa Sabri'ye göre hakkı verilmeden gerçekleştirilen örtünmenin, karşı tarafı yeterince men etmediğine yönelik birtakım

144 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 160-161.
145 Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 236-237.

saptamalarda bulunarak buradan örtünün edebsizliğe engel olmadığı gibi bir sonuç çıkarmak doğru olmaz.[146]

"Tesettür gerekli bir vazife olsaydı, Allah kadınları yüzleri örtülü yaratırdı" şeklindeki iddianın yanlışlığı da çok açık bir şekilde ortadadır. Zira insanlar kendilerini, dünyaya geldikleri hal üzere bırakmayıp, kendileri için gerekli gördükleri hususları yapmaktadırlar. Ayrıca örtülü yaratılan bir varlığın örtüyle ilgili bir yükümlülüğünden bahsedilemeyeceği de ortadadır. Zira vazife, istek ve kesb kudretiyle gerçekleşir. Mustafa Sabri, tesettür aleyhindeki en güçlü itiraz olarak gördüğü, "tesettürün kadının ebedî mahpusluğuna sebep olduğu" şeklindeki düşünceyi ise şu şekilde cevaplandırır: Tesettür, kadınlar için az-çok bir külfet oluşturuyorsa da, işbu külfet gerçek medeniyete çok büyük katkılar sunmaktadır. "Nimet-külfet" dengesi içerisinde pek çok faziletin külfet karşılığında elde edildiği hususu kabul edilmelidir. Burada İslâm'ın "beşer dini", "kolaylık dini" ve "insan tabiatına uygun din" şeklinde övülüp yüceltilmesi de çok doğru değildir. Zira ona göre İslâm, tabiatın her arzu ve meyline uyan bir din olarak değil, aksine bu isteklerin çoğunu yasaklayan bir din şeklinde görülmelidir. Mustafa Sabri, "tesettürün tabiata uygun olmadığı" iddiasıyla İslâm'ın bunu emretmediğini veya emretmeyeceğini düşünenlere karşı çıkmaktadır.[147] Ona göre her ne kadar tesettür kadınlar için kısmen bir zahmet oluştursa da, Allah bu yolla insanlara yüksek bir ahlâk ve fazilet temin etmektedir. Burada fuhşun hangi tür toplumlarda (açık-kapalı) daha yaygın olduğunun ortaya konulması da, kendi iddiasını ispatlamak hususunda yeterli olacaktır.[148]

Mustafa Sabri, "iffetin değerini bilen bir kadının açık olsa da kendini muhafaza edeceği ve böylesi bir kadına kimsenin kötü gözle bakmayacağı" yolundaki iddiaya da şu cevabı verir: Her kadın iffetinin değerini hakkıyla bilemez. Bilse de, açık bir şekilde gezerken, kendisini tam anlamıyla muhafaza usûlünü bilemez. Her şeyi bilecek olsa da, bu bildiklerini uygulamada sıkıntılar yaşar. Öte yandan açık olan kadın, bu durumuyla kendisini ona göstermek isteyen bir erkeği (örtülü bir kadına nisbetle) bir nevi cesaretlendirmiş olur. Yine böyle bir durum erkek için, diğerine göre ne kadar az da olsa, daha çekici bir durum oluşturur. Bu ise insanı, dinin katî olarak yasakladığı fuh-

146 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 139-140.
147 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 145-146.
148 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 162.

şa biraz daha fazla yaklaştırır. Dolayısıyla açıklık ile fuhuş arasında az veya çok bir münasebet olduğunu inkar etmek mümkün değildir. "Kadınların açıklığının kendilerine bir kolaylık sağladığı" iddiası nisbeten doğru ise de, burada bir ölçünün bulunmaması, örneğin onun erkekten daha fazla açılması, bu işin sadece bir kolaylık-zorluk meselesi olmadığını göstermektedir.[149] Kadının değişik moda akımlarıyla açılmasını daha ileri boyutlara taşıması, onun açılma işini erkeğin ferahlamak için açma lüzumu hissetmediği yerlere kadar götürmesi, açıklığın sadece örtünme sıkıntısından kurtulmak ve nefes almak gibi bir gayeyle açıklanamayacağını, bunun içinde daha başka maksadların da bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[150]

Mustafa Sabri, müslüman kadınların tesettürü bir yük görüp ondan şikayet etmek bir tarafa, onların çoğunun açıklık teklifini tüm samimiyetleriyle reddedecek bir rûh hali içerisinde bulunduklarını düşünür. Sağlığı ihmal ve maddî külfet boyutunu ileri sürerek "tesettürün açıklıktan daha fazla zarar vereceğini" iddia eden kadınlar, yalan söylemiş olurlar. Kadının kendisi de bir zînet[151] olmakla birlikte bu zînet sadece bir erkeğe ait olmalı, diğer erkekler o zînetlere bakma gibi bir istifade yoluna gidememelidir.[152]

Mustafa Sabri, "iffetin bir bez parçasıyla değil akıl ve zekanın geliştirilmesi ve nefse hâkimiyet yolundaki terbiyeden geçtiği" şeklindeki düşüncenin doğruluk payı olsa da bunun başörtüsünü tahfif anlamı taşıdığı kanaatindedir. Diğer yandan ona göre başörtüsünü atıp, işi sadece nefse hâkimiyete bırakmak da doğru değildir. Zira bir terbiye ve tahsile sahip olan çoğu kişi de nefsine hâkim olamadığı gibi, kişi karşı tarafta kimlerin bu konuda kendine hâkim olacağına dair bir teminat da elde edemez. Nefse hâkimiyet kolay bir iş değildir. Dolayısıyla mesele sadece bunun üzerine bina edilemez. Nitekim bu işin şaşmaz bir ölçüsü de yoktur. Kişinin bu konuda kendi hakkındaki kanaatinin bile yanlış çıkması ihtimal dahilindedir. Namusun kıymeti ne kadar bili-

149 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 162-163.

150 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 285; a.mlf., *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 164.

151 Kur'ân ve hadiste maddî ve mânevî süs ve güzellikleri ifade etmek üzere kullanılan bu kavram için bk. Faruk Beşer, "Süslenme", *DİA*, XXXVIII, 178-180.

152 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 163-164. Mustafa Sabri bir gazeteye verdiği mülâkatta Müslüman kadınlara açıklık-tesettür konusundaki tercihleri sorulacak olsa onların tesettür yönünde kanaat bildireceklerini söyler, bk. "Şeyhülislâm Efendi'nin İzâhâtı", *Vakit*, 5 Nisan 1335/1919.

nirse bilinsin, akıl ve muhâkeme ne kadar üst seviyeye çıkarsa çıksın, insanoğlu bu gibi yerlerde daima ayağının kayması tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bu yüzden iş sağlam tutulup, nefsin yolları tıkanmalıdır. İşte nefse hâkimiyetin bu zorluğundan dolayıdır ki İslâm, kadının örtülü olmasını istemiş ve böylece en kestirme yoldan ayak kayması tehlikesinin önüne geçmek istemiştir.[153] Burada incecik bir örtü, aslında iki cins arasına konmuş bir "hayâ perdesi" vazifesi görmektedir.[154]

Mustafa Sabri'nin tesettür konusunda en çok eleştiri getirdiği kişilerin başında kadın hakları savunuculuğuyla tanınan ünlü Mısırlı müellif Kasım Emin (ö. 1326/1908) gelmektedir.[155] Mustafa Sabri'ye göre, "bir yandan (peçe-yaşmak türü) tesettürün İslâm'a başka milletler yoluyla girdiğini ve müslümanların onu sonraki dönemler içerisinde beğenip dinî bir kisve haline getirdiğini iddia eden, diğer yandan kadınların evde oturması emrinin tüm müslüman kadınlara değil, sadece Hz. Peygamber'in eşlerine mahsûs olduğunu ileri süren" Kasım Emin, açık bir çelişki içerisindedir. Bu konuda, "Ey Peygamber hanımları! Siz kadınlardan herhangi bir kadın gibi değilsiniz" (el-Ahzâb 33/32) âyetiyle istidlalde bulunan Kasım Emin, kendisinin bu görüşünü tamamen boşa çıkaran, "Ey Peygamber! Kendi hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına dış örtülerini (cilbâb) örtünmelerini söyle. Bu durum onların tanınıp ezâ edilmemeleri için en elverişli olandır" (el-Ahzâb 33/59) âyetini ise görmezlikten gelmektedir. Allah'tan korkan ve hayâ eden bir kişinin; İslâm'da hicâbın varlığını inkar etmesi ya da bunun sadece peygamber eşlerine mahsûs olduğunu iddia etmesi mümkün değildir.

Tesettürsüzlüğün (el ve yüzü açmanın) Batı menşeli olduğunu söyleyip onu öven Kasım Emin, dışlayıcı bir dille (çarşaf ve peçe tipi) tesettürün İslâm'a ecnebî yabancı kaynaklı girdiğini iddia eder; öte yandan, nedense sanki Batı ecnebî değilmiş gibi, oradan geleni benimser ve kimden alındığını belirtmediği tesettürü ise dışlar. Acaba Kasım Emin'in düşüncesine göre el ve yüzü açma âdeti ecnebî olmadığı halde, en azından peygamber eşlerine verilen emir gereği müs-

153 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 283-284; a.mlf., *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 216-218.
154 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 219.
155 Bu zâtın hayatı, eserleri ve görüşleri için bk. Fethî en-Neklâvî, "Kâsım Emîn", *DİA*, XXIV, 541-542; aynı ismin kadın konusundaki görüşleri için ayrıca bk. M. Akif Aydın, "Kadın" (İslâm'da), *DİA*, XXIV, 93.

lümanların bildiği bir husus olan evlerde oturma (yabancı erkeklerle ihtilât etmeme) emri ecnebî mi olmaktadır?[156]

Mustafa Sabri, "evlerde oturma" emrinin peygamber eşlerine ait olduğunu savunan ve bunun için, Ahzâb sûresinin 32 ve 33. âyeti ile, "Peygamber eşlerine gerekli bir şey soracağınız vakit de bir perde arkasından sorun" (el-Ahzâb 33/53) âyetini delil getirip bu âyetlerdeki emir ve yasakları sadece Peygamber eşlerine tahsis eden Kasım Emin'e[157] başka cevaplar da verir. Mustafa Sabri'ye göre buradaki tahsis, ilgili âyetin ("Ey Peygamber hanımları! Siz kadınlardan herhangi bir kadın gibi değilsiniz" [el-Ahzâb 33/32]) ve bunun öncesindeki âyetlerde (30 ve 31.) geçen, "Ey peygamber hanımları! İçinizden herhangi biriniz bir çirkinlik yaparsa, ona verilecek ceza iki kat artırılır. Bu (cezalandırma) Allah için çok kolaydır" ve "Sizden her kim de Allah'a ve onun resûlüne itaat eder sâlih bir amel yaparsa, biz onun mükâfatını da iki kat olarak veririz" ifadeleriyle alâkalıdır. Buradaki (32'nci âyet) tahsis, kendisinden sonra gelen ve 32 ile 33. âyetlerde geçen, "söz söylerken incelmemek, güzelce ve dosdoğru söylemek, evlerde vakârla durmak, süslenip çıkmamak, namaz kılıp zekât vermek ve Allah ve resûlüne itaat etmek" gibi emir ve yasaklarla ilgili değildir. Buradaki emir ve yasaklar sadece peygamber eşlerine ait olursa o zaman buradan, diğer kadınların ilgili emir ve yasaklara uymamalarının mubah olduğu gibi açıkça yanlış olan bir sonuç çıkarılmış olur. Yine aynı bakış açısına göre; Ahzâb sûresinin 53. âyetindeki Peygamber eşlerine perde arkasından soru sorulması buyruğunun, sadece ashâbı ilgilendirmesi, diğer müslüman erkek ve kadınlar için ise böyle bir hususa dikkat edilmesine gerek olmadığı gibi bir anlam çıkması gerekir. Halbuki âyet hiç de böyle anlaşılmaz. Buradan çıkan sonuca göre âyetlerdeki emir ve nehiyler tüm müslümanlar için geçerli iken, Ka-

156 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 283-284. Kasım Emin'in konuyla ilgili ifadeleri için bk. *Tahrîru'l-mer'e*, s. 351-352, 357-358. Ayrıca bk. Kasım Emin, *el-Mer'etü'l-cedîde*, s. C, (mukaddime içerisinde). Kasım Emin'e göre kendisi, tesettür konusunda kadınların ellerini ve yüzünü açmasından başka bir şey istememektedir. Yine ona göre kadınlara yönelik "evlerde bulunma" emri, diğer kadınlardan farklı oldukları için sadece Hz. Peygamber eşlerine mahsustur, bk. Rıza Savaş, "İslâm Dünyasının Çağdaşlaşması Bağlamında Kâsım Emîn'in "Tahrîru'l-Mer'e" Adlı Kitabı", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm Sempozyumu*, s. 69.

157 Kasım Emin'in bu âyetlerden yaptığı istidlâl için bk. *Tahrîru'l-mer'e*, s. 357-358.

sım Emin, kendi hevâsı doğrultusunda şahsî görüşünü desteklemek için muğâlata yapmış ve âyetlerin mânasını tahrif etmiştir.

Mustafa Sabri, evlerde bulunma (erkekten kaçma) emrinin tüm müslüman kadınları kapsadığı yönündeki görüşü ispatlamak için Ahzâb sûresinin 59. âyetini delil olarak kullanır. Bu âyet, söz konusu emrin tüm müslüman kadınları kapsadığına delildir. Nitekim âyetin son cümlesi, hicâbın faydasını gösterdiği gibi, peygamber eşleriyle diğer mümin kadınlar arasında bir fark olmadığını da beyan etmektedir. Ona göre söz konusu âyette geçen hicâb, iffetin ve kendisinden "ezâ" şeklinde söz edilen sataşmaların önünü kesmenin en büyük destekçisi olarak zikredilmiştir.[158]

Mustafa Sabri, Kasım Emin'in, *Tahrîru'l-mer'e* adlı kitabında kadının tesettürsüzlüğü (yüzünü açma) hususunda sûret-i haktan gözüktüğünü, fakat onun bâtılı savunduğunu düşünür. Mustafa Sabri'ye göre, bu müellifin -güya- tesettür emri Kur'ân'da olmadığı için bu konu üzerinde görüş bildirdiğini, aksi bir emir (peçe tarzında tesettür emri) olsaydı hiçbir görüş beyan etmeyeceğini söylemesi bu duruma bir örnektir. Yenilikçi grubun hepsi İslâm'da tesettür emrinin bulunduğunu bilmektedir. Kasım Emin dışında hiç kimse, tesettürün diğer milletlerden alınmış muhdes bir âdet olduğunu ve İslâm'da yeri bulunmadığını iddia etmemiştir. Bu iddia, gerçeğin tahrifinden başka bir şey değildir. Bu iddianın Kur'ân'da en azından peygamber eşleri için emredilen hicâbın da (evlerde bulunmanın) "acaba başka milletlerden alınmış veya İslâm'a sonradan sokulmuş bir bidat mi?" olduğu sorusunu akla getireceğini söyleyen Mustafa Sabri, bu yaklaşımı eleştirmekte ve bu düşüncenin Kur'ân'ı tahrif ettiğini dile getirmektedir.[159]

Mustafa Sabri'ye göre Kasım Emin, *Tahrîrü'l-mer'e* adlı kitabını tamamen kadın-erkek eşitliği üzerine kurmuş, kadın-erkek arasındaki en basit fıtrî farkı dahi ayırt edememiştir. Ondan yaptığı alıntılar neticesinde bu sonuca vardığını söyleyen Mustafa Sabri'ye göre, onun görüşleri şu anlama gelmektedir: İffet hususunda kadın, erkeğin kendisine tasallutundan korktuğu gibi; erkek de kadının kendisine tasallutundan korkmalıdır. Buna göre de Kasım Emin, ırza tasallut suçlamasına muhatap olan bir erkeğe, (aslında) kadının kendisine tasallut ettiğine dair bir şikayet hakkı tanımış olmaktadır. Bu düşüncede kadı,

158 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 428-429.

159 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 429-430. Kasım Emin'in ifadeleri için bk. *Tahrîru'l-mer'e*, s. 352.

ırza tasallut suçunda kimin mükrih kimin mükreh olduğunda şüpheye düşmekte mâzûr bulunmaktadır. Kasım Emin'in geliştirdiği bu eşitlikçi tavır, aslında kendi görüşünü çıkmaza sokmaktadır. Burada, "kadın erkekten kaçıp gizlenirken, erkeğin niçin kaçıp gizlenmediğini" soran Mustafa Sabri, Kasım Emin'in muğâlata yaptığını düşünür. Ona göre Kasım Emin, herhangi bir hayvan türündeki erkek-dişi farkını görmediği gibi, tesettürü erkeğe değil de, güzel-çirkin ayırmadan kadına tahsîs eden "Mümin kadınlara da söyle: Kendiliğinden görünenler dışında zînetlerini açmasınlar..." (en-Nûr 24/31) âyeti karşısında düştüğü tezâdı da görmemiştir. Bu âyet, kadınların, kocalarının veya diğer erkeklerin kalp ve bakışlarını kendi üzerlerine çekme yönünde tabiî bir meyle sahip bulunduğunu göstermektedir. İki cins arasında oluşabilecek fitnede kadının konumu, sözü edilen bu meylettirmeden ibarettir. Bu fitnenin oluşması için gereken fiil ise erkek tarafından gerçekleştirilir. Bu yüzden İslâm, kadının meylettirmesi, erkeğin de fiiliyle oluşacak durumun önüne set çekmek için tesettür emrini vaz' etmiştir. Fitneyi ikinci merhaleye ulaşmadan ilk aşamada ortadan kaldırmak daha kolay ve emniyetli olduğu için İslâm böyle bir yol takip etmiştir.[160]

Mustafa Sabri ayrıca kadını ilgilendiren konular hakkında şöyle genel bir yargıda daha bulunur: Tesettür, talâk, miras, şahitlik ve velâyet gibi konular hakkında nâzil olan onca âyete (en-Nûr 24/31, en-Nisâ 4/11, 34, el-Bakara 2/228) rağmen müslüman kadınların bu konularda zulme uğradığını savunanlar, (şayet ortada bir zulüm varsa) bu konudaki düşmanlıklarını muhafazakâr müslümanlardan önce, İslâm'ın kendisine yöneltmelidirler. Buna göre de kadının tesettürsüzlüğünü ve kadının erkekle eşit olduğunu savunan bu zevât, İslâm'a savaş açmalı ve ona karşı çıkmalıdırlar. Yoksa kadına dair Kur'ân ve Sünnet'te geçen naslar mevcûd olduğu müddetçe bu konu hakkında işi sulandıran ve tesettürsüzlüğü savunan kişilerin sürekli sukût-ı hayale uğramaları kaçınılmazdır. Bundan kurtulmak için onların Hz. Muhammed'e inen Kur'ân'dan başka bir kitap icad etmeleri gerekmektedir.[161]

160 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 433. Kasım Emin'in İslâm hukukunda taaddüd-i zevcât konusu dışında kadın-erkek eşitliği bulunduğunu savunan görüşleri için bk. *Tahrîru'l-mer'e*, s. 325-326, 329.

161 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 289. Mustafa Sabri, "İslâm'da kadına daha düşük bir statü verilmemiştir" gibi özür dileyici yaklaşımları açıkça reddetmiştir, bk. Deniz Kandiyoti, *Women, Islam and the State*, s. 32. Mustafa Sabri, ılımlı ➥

Mustafa Sabri yine bu konuda *Nisvân-ı İslâm* adlı eserinde peçeyaşmak türü tesettürün sonradan ortaya çıktığını, örtünmenin "şeklî bir yaptırımı" bulunmadığını ve peçenin tesettür için gerekli olmadığını söyleyen ilk Türk kadın romancı Fatma Âliye'yi de (ö. 1936) eleştirmiştir.[162] Tesettür hakkında ilk tartışma konularından olan peçe takma hususunda Fatma Âliye, Mustafa Sabri Efendi ile giriştiği münâzarada peçe ve çarşaf yerine başörtüsü ve geniş elbiselerin tercih edilmesi görüşünü savunmuştur.[163] Bu konuyla ilgili *Beyânü'l-Hak* mecmûasındaki bir makalesinde ise Mustafa Sabri, mutlaka çarşaf çıkartılmak istenirse, bunun yerine kapatılması gereken yerleri güzelce kapatacak ve süsten uzak Anadolu köylüsünün tesettürü gibi bir kıyafet de seçilebileceğini, ancak en şık çarşafı bile kötü gören bir zihniyetin böyle bir teklife kolay kolay sıcak bakmayacağını belirtmiştir.[164]

4.3.2. İhtilât

Mustafa Sabri'ye göre evlilik öncesi kız-erkek arkadaşlığına hoşgörüyle bakan ve destekleyen toplumlarda evlenme sorunu çok daha üst boyutlara çıkmakta ve bu işin hevâsına kapılan gençler de evlilik müessesesini gereksiz görmektedirler. Diğer yandan bu tarz bir hayatın erkeklerin kızlara olan güvenini sarsması ve iki tarafın önüne arkadaşlık için pek çok seçeneğin çıkması da yine evliliği zorlaştırmaktadır. Bu ilişki türü, açılma ve ihtilât taraftarlarının savunduğunun aksine,

İslâmcıların kadın-erkek eşitliği yönündeki fikirlerini asılsız bularak iki cins arasında asla bir eşitlik olamayacağını savunmuştur, bk. Sedef Bulut, "Türkçülerin Penceresinden Osmanlı'da Kadın Meselesi ve Orta Asya Referansı", *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2013, sy. 10, s. 324.

Mustafa Sabri, bu bağlamda *er-Risâle* dergisinin 773 ve 774 numaralı sayılarında "el-Mer'e fî şi'ri'r-Rasafî" başlıklı bir makale yazan Muhammed Receb el-Beyyûmî'yi de içinde miras ve tesettür konusunda İslâm'ın zâlimce bir tavır takındığı yönünde mısralar bulunan Ma'rûf er-Rasafî'ye ait bir şiiri paylaşması ve bunu reddetmemesi sebebiyle çok ağır bir şekilde eleştirir. Ona göre bu makalelerde adları geçen her iki şâirin de (Ma'rûf er-Rasafî ile Cemîl ez-Zehâvî) ibâhî oldukları zâten Beyyûmî tarafından beyân edilmiştir. Ancak Beyyûmî de bu tavrıyla er-Rasafî ile birlikte küfrü irtikâb etmektedir. Bk. *Mevkıfu'l-akl*, I, 284-287.

162 Murat Aksoy, *Başörtüsü-Türban Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, s. 61.

163 Merve Kavakcı İslam, *Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading*, s. 32.

164 Mustafa Sabri, "Müdâfayı Hakîkat", *Beyânü'l-Hak*, I/2, 29 Eylül 1324, s. 10-11.

bu hayatı benimseyen gençlerin yanında gerçek ev kızlarının evliliklerini de güçleştirmektedir. Halbuki kızlar tesettüre girse ve erkeklerin arasına karışmasa, hevâ peşinde koşan gençler de istedikleri gibi gönül eğlendirecek kişiler bulamayacak ve bunun sonucunda doğal olarak evlilik müessesesine ilgi artacaktır.[165] Mustafa Sabri, bu konuyla alakalı olarak *el-Ehrâm* gazetesinde "Mâ kalle ve delle" adlı köşesinde yazılar kaleme alan Ahmed es-Sâvî Muhammed'i de (ö. 1989) "ihtilâtın bir kaosa (sıkıntıya) sebep olacağı yönündeki sözler gerçeği yansıtmayan uydurma bir sözdür" şeklindeki ifadeleri ve Mısırlı gençlerin evlenmeden önce birbirlerini tanımaları ve eşlerini bu yolla seçmeleri yönündeki açıklamaları sebebiyle eleştirir.[166]

Mustafa Sabri'ye göre, "küçüklüklerinden itibaren Batılı erkekler, kadınları açık halleri ile görüp büyüdükleri için, onların artık nefsânî anlamda kadınlardan etkilenmedikleri, Doğulu erkeklerin ise bu şekilde yetişmediklerinden, kadınlara karşı daha istekli olduğu" yönündeki iddialar, açıklığa teşvikin ön hazırlıklarıdır. Öte yandan bu söz, ifade ettiği anlam itibariyle de doğru değildir. Zira şayet bu iddia doğruysa, Batı'da kadınların açılma ve süslenme hususunda bir çaba içerisine girmemeleri gerekir ki, durum hiç de öyle değildir. Yine şayet bu iddia doğru kabul edilirse, bundan ya erkeklerin artık bir beklenti içerisinde olmadıkları yahut da kadınların boşuna süslendikleri anlamı çıkar. Halbuki kadın-erkek ihtilâtını esas alan Batı medeniyetinde, erkeklerin kadınlardan beklentilerini kesmeleri mantıklı değildir. Bu iddia, uydurma ve içi boş bir söz olmasına rağmen pek çok akıl sahibinin zihnini çelen bir iddiadır.[167]

Mustafa Sabri, kadınlarla birarada yaşayan ve her türlü açıklığı görerek ona alışan bir kişinin bir müddet sonra nefsini âdeta bu yolla terbiye edeceği ve artık kadına kötü gözle bakmayacağı şeklinde, gerçekmiş gibi gözüken, fakat yanlış olan iddiayı, önemine binâen incelemeyi sürdürür. İnsanları âdeta ahmak yerine koyan bu iddia doğrultusunda mademki bu hayatı düzenleyenler, iki cinsin etkileşimini yok etmek ve -güya- şehveti dizginlemek için bu sistemi ortaya koymuşlardır, o halde tabiata aykırı olan bu düzenlemedeki maksadın, aradaki câzibeyi soğukluğa çevirmek ve iki cinsin birbiri nezdindeki

165 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 186-187.

166 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 184-185, 229. Bu köşe yazıları için bk. Ahmed es-Sâvî, *Mâ kalle ve delle*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1934.

167 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 196-197.

değerini düşürmekten ibaret olduğu hususu ve bundan temin edilen faydalar ortaya konulmalıdır. Tabiî ki bir şeyi ilk kez yapan ile o hususta tecrübe kazanan bir olmaz. Ancak bu mesele ile alakalı olarak bir arada bulunma veya dans vb. şeylerle yetinilip işin orada bırakılmasının, konuyu daha ileri boyutlara vardıracak hususlara teşebbüs edilmemesinin mantıklı bir düşünce tarzı olmadığı da unutulmamalıdır. O yüzden şeytanın ve nefsin tüm iğvâ ve teşvîşine rağmen, insanın daha ileri gitmeden sadece bir arada bulunma ve dans gibi şeylerle bir alışkanlık kazanacağı, nefsini dizginleyeceği ve kadınlara kötü gözle bakmayacağı şeklinde dile getirilen iddia bâtıldır. Sürekli bu hayatın içinde olmanın; insanı göz doyumuna ulaştırıp duygularında dinginlik sağlaması, ancak o başlangıcın sonunun getirilmesi halinde mümkün olur. Bu dinginlik ise sadece sonuca ulaşılan kadın hakkında geçerli olur.[168]

Öte yandan ihtilât, dans ve benzeri şeylerin -faraza- ardından büyük ahlâksızlığın gelmediği ve bunların sadece bir başlangıç olduğu kabul edilse bile, bu yapılanların bizzat kendisinin de birer ahlâksızlık olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zira ne İslâm ne de müslüman olmasa bile sağlam bir karakter sahibi bir kişi, bir erkeğin şehvetini, tamamen ya da kısmen yabancı bir kadın üzerinden gidermesine de, başka erkeklerin kendi ailesinin kadınları üzerinden şehvetini tatmin etmesine de iyi gözle bakabilir.[169] Mustafa Sabri'ye göre sosyal hayatta kadın-erkek ihtilâtını savunanlar, az veya çok şehveti peşinden koşan ve bu işten kendisi için de bir pay umanlardır. Onlar bu umut sebebiyle kendi yaşantılarında İslâmî anlayıştan taviz vermeyi göze almaktadırlar.[170]

Mustafa Sabri, çocuk terbiyesinde çok önemli bir paya sahip olan kadınların erkeklerle ihtilât edemedikleri için tam olarak kendilerini ifade edemediklerini ve gereken görgüye yeterince sahip olamadıklarını savunan görüşe de katılmaz. Ona göre bunun sebebi ihtilâtsızlık değil, kadının kendini yetiştirmedeki eksikliği ve cehaletidir. Bunun erkeklerle ihtilât etmekle bir alâkası yoktur. Nesillerin terbiyesinde

168 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 203-205; a.mlf. *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 240-241. Mustafa Sabri'ye göre, bu tarz bir yaşantıyı savunanların böyle bir hayat içerisinde hem emniyet hem de eğlence gibi birbirini nakzeden iki kavramdan aynı anda bahsetmeleri, onların bu iddialarındaki çelişkiye işâret etmektedir, bk. *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 241.

169 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 206-207.

170 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 426, 1 nr.lı dipnot.

kadınların büyük rolü tabiî ki inkar edilemez. Bunun için de kadınların tahsil görüp okuması elbette arzulanan bir husustur. Ancak tasvip ve teşvike konu olacak olan bu okumanın meşrû ve mâkul bir sûrette olması gerekmektedir. Okuma olmadıkça erkeklerle ihtilât etme kadını terbiye etmez. Hemcinsleriyle bir arada bulunup da hâlâ câhil erkeklerin mevcûdiyeti, meselenin bir ihtilât değil kendini yetiştirme sorunu olduğunu ortaya koymaktadır.[171]

Mustafa Sabri'ye göre, "tesettüründen dolayı fıtratında letâfet ve süslenme bulunan kadının, bu konumundan mahrum kalıp bir anlamda ebedî mahpusluğa sürüklendiği" iddiası tesettür aleyhinde; "kadınlarla bir arada bulunan erkeğin kendini beğendirmek kasdıyla hareketlerine çeki düzen verdiği ve ifadelerine dikkat ettiği" iddiası ise kadın-erkek ihtilâtı lehine ortaya konulan en güçlü iddialardır. Mustafa Sabri, ikinci iddiayla ilgili olarak, ihtilâtın kazandıracağı varsayılan maddî boyutu ile onun kaybettireceği ahlâkî meziyetin birlikte düşünülmesini ve ona göre bir mukayese yapılmasını savunur. Burada evlililk ötesine taşan ilişkilerin, ülkenin ahlâkına ve nesline vuracağı darbeler unutulmamalıdır. Her erkeğin birden fazla kadınla münasebet içerisine girebilmesinin, her kadının da birden fazla erkekle münasebetini gerektirdiği düşünüldüğünde; böyle bir memleketin iffetine hoş bir nazarla bakılamayacağı âşikârdır. Bu yüzden ihtilâta, sadece kişilerin kendilerine çekidüzen vermesi şeklinde bakılmamalı; bu beğendirme ve çekidüzen verme işinin sonuçları da göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan bu işlere bulaşarak kolayca sonuçlar elde eden insanların bir müddet sonra bu noktada bir ihtiyaçları kalmaması, dolayısıyla onların çalışma ve yükselme gayretlerine halel gelmesi ve nesillerini devam ettirme meylini yitirmeleri de, önemli bir diğer sakınca olarak mutlaka hesaba katılmalıdır.[172]

Mustafa Sabri, "kız-erkek ihtilâtının serbest bırakılmasıyla aradaki ilişkinin temiz ve mâsumâne bir hâl alacağı" şeklindeki iddiaya da katılmaz. Ona göre bu iddia, "ihtilâtın yasaklanması, kirli ve mâsum olmayan bir ilişki oluşturur" anlamı içermektedir. Şayet kirlilik, söz konusu yasaklamadan dolayı oluşuyorsa, bu iddia "insanların yasakları yıkmaya hevesli olduğu" tezini savunmak anlamına gelir. Ayrıca bu iddiadan "karşı cinsler bir araya getirilirlerse, yanlış ilişkiye yönelmezler" gibi bir anlam da çıkar. Bu durumda söz konusu iddiaya göre örtü

171 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 137-138.
172 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 143-144.

de, fitneye daha çok teşvik edici bir unsur haline gelmektedir. Ona göre bu iddialar tamamen safsatadan ibarettir. Zira bir şeyi yasaklamak, o şeyin daha çok yapılması sonucunu doğuruyorsa, o zaman emir ve nehiy tersine dönmüş, araç engel; engel de araç olmuş olur. Hatta burada daha ileri gidip, tüm ceza kanunlarını da iptal etmek gerekir. Çünkü böyle bir mantığa göre yasaklar, kişileri o yasakları ihlâl etme yönünde âdeta kışkırtmaktadır. Bu yüzden de bu iddiaların inanılacak bir tarafı yoktur.[173]

Mustafa Sabri, bu konu sebebiyle kadının eğitim ve öğretimine de temas eder. O, kadının öğrenim görmesine ve yeteneklerine uygun tarzda bir ihtisas yapmasına bir engel görmediğini, fakat bunun "karma eğitim" verilen mekanlarda değil, kadınlara özel okullarda ve hanım öğretmenler nezâretinde gerçekleşmesi gerektiğini belirtir. Bu noktada o, yeterli sayıda eğitimli kadın yoksa, bu işi erkek muallimlerin de yapabileceklerini ifade eder. Mustafa Sabri, muhtemelen dönemindeki uygulamaların getirdiği bazı olumsuz neticelerden hareketle, kız öğrencilerin eğitim için Batı'ya gönderilmesine de sıcak bakmaz. Oralara gidenlerin dinî hassasiyetlerini kaybedeceklerinden endişe eder. Batı'nın kendisinden yararlanılması gereken bilginlerinin, müslüman okullarında görev almalarının daha doğru ve kolay bir yol olduğunu düşünür.[174] Herhangi özel bir kâbiliyeti olmayan kızların, ilgilerini ev düzeni, çocukların terbiyesi, sağlık ve tasarruf ilkeleri gibi konulara yoğunlaştırmasının daha uygun olduğunu belirttikten sonra da onları iyi bir eş ve anne olarak hayata hazırlamanın önemli bir değer olduğuna dikkat çeker.[175]

Mustafa Sabri, her zaman karma eğitime karşı çıkmış, elinde otorite olduğunda bu düşüncesini hayata geçirmek için mücadele etmiştir. Nitekim ilk şeyhülislâmlık görevinde (Mart 1919) İstanbul Üniversitesi'nde kız-erkek öğrenciler ayrılmış oldukları halde onlara aynı binada eğitim-öğretim verilmesine karşı çıkmış ve bu hususta menfî bir propoganda başlatmıştır.[176] Bu konuda kendi gazetelerinde yayımlanan iki makaleye Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin *İstanbul* gazetesinde neşrolunan cevâbî yazısını aynen gazetesine derce-

173 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 212-213.

174 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 226-227.

175 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 238.

176 Nur Bilge Criss, *Istanbul under Allied Occupation: 1918-1923*, s. 26; Benzer bilgilerin aktarıldığı başka bir çalışma için bk. Deniz Kandiyoti, "*End of Empire: Islam, Nationalism, and Women in Turkey*" s. 270.

den ve kendilerinin buna bir gün sonra karşılık vereceğini ifade eden *Söz* gazetesinin aktardığına göre, Mustafa Sabri, Dârülfünûn'da kızerkek ihtilâtını savunan cereyanların "devletin dini İslâm'dır" diyen Kânûn-ı Esâsi'yi inkar ve tahkir eden bir yaklaşım içerisinde bulunduklarını ve cebre varan bir ısrarcılığa tevessül ettiklerini söylemiştir.[177]

4.3.3. Taaddüd-i Zevcât Meselesi

Mustafa Sabri'ye göre taaddüd-i zevcât, Kur'ân, Sünnet ve icmâ ile sabit olan, eşler arasında adalet ve eşitliğe riayet şartıyla dört eşle mukayyed bulunan bir ruhsattır. Söz konusu şartlar, ilgili âyet[178] ve iki eş arasında dengeyi sağlamayan kişinin âhirette bir tarafı çarpık (felçli) olarak haşredileceğini belirten hadis[179] gözönüne alınarak tespit edilmiştir. Ancak burada eşler arasında eşit sevgi ve adalet dağıtımının imkansızlığından hareketle, taaddüd-i zevcâtı muhal gören ve buna onay verilmediğini savunan zevât; güya İslâm'ı Batılılar karşısında aklamaya çalışmaktadırlar. Lâkin bu düşüncenin tamamen bir gaflet ürünü olduğu iyi bilinmelidir. Zira Kur'ân, kişiye adalete riayet şartıyla birden fazla eşi nikahı altında bulundurma ruhsatı verdiği halde, söz konusu şart yerine getirilemeyecek muhal bir şart olarak değerlendirilirse, bu bakış açısı, birbiriyle çelişen iki durumu Kur'ân'a ve Allah'ın şânına yakıştırmak anlamı taşır. Şayet denildiği gibi adalete riayet imkânsız ise, o zaman ortada bir hüküm vaz'ının bulunmaması gerekir. Müslüman, sırf birileri memnun olsun diye, kendi kutsal kitabına mânasızlık ve mantıksızlık izafe edemez. Kaldı ki başlangıçta taaddüdü ifade eden cümle, şart ve meşrût cümlesi şeklinde bile değil, mutlak şekilde gelmiş iken; tek eşi emreden ikinci cümlenin adalete riayet edilmemesi gibi bir durumla mukayyed olarak gelmesi de, Kur'ânî üslûb açısından taaddüd-i zevcâta verilen onayı çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.[180]

Öte yandan Fatma Aliye, konuyla ilgili yazdığı bir eserinde çok eşliliğin emir değil ruhsat olduğu ve bunun hangi zorunlu hallerde hangi faydayı sağladığı hususunun açığa çıkarılması gerektiği yönünde ifa-

177 "Şeyhülislâm Efendi'nin Mütâlaatı" *Söz*, 21 Nisan 1335/1919. Ayrıca bk. "Dârülfünûn'da Tedrîsât Meselesi ve Gençlik", *Söz*, 24 Nisan 1335/1919.

178 en-Nisâ 4/3; krş. en-Nisâ 4/129.

179 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 295, 347, 471; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38; Tirmizî, "Nikâh", 42.

180 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 45-47.

deler kullanınca[181] Mustafa Sabri, onun taaddüd-i zevcât hususunda verilen ruhsata "emir değil, cevâz" şeklinde doğru bir kayıt düşmekle birlikte, bundan hareketle çok eşliliğe verilen müsaadeye yeterince hürmet etmeme gibi bir hataya düşmemesi gerektiğinin altını çizer.[182] Ancak Mustafa Sabri, dönemin Diyanet İşleri Reisi Rıfat Hoca'nın [Börekçi], çok eşliliğin İslâm'da mecburi olmadığı yönündeki sözlerine bu kadar müsamahalı bakmaz ve onun mevcut hükümeti İslâmî hükümlerin iptali konusunda tervîc ettiğini düşünür.[183] Tabii onun tepkisindeki bu farklılığın dönemin koşullarıyla ve ilgili şahısların konumlarıyla alakalı olduğu açıktır.

Mustafa Sabri'ye göre çok eşle evliliğin şartı olan adalet, iki tarafa da aynı derecede güleryüz, birine aldığını diğerine de almak, ikisi yanında da eşit süre kalmak gibi imkan dairesinde bulunan hususlarla ilgili olup, bu, iki eş için de kalbinde aynı oranda sevgi taşımak gibi imkan sınırlarını aşan bir mâna tazammun etmez. Eşleri arasındaki adalete riayet eden Hz. Peygamber'in, bundan sonrası için (kalbî sevgisi gibi) elinde olmayan hususlarla ilgili Allah'a bir özür beyânında bulunup duâ etmesi de[184] aynı mânayı kuvvetlendirmektedir. Nitekim Nisâ sûresinin 129. âyetinde, "Ne kadar isteseniz de kadınlar arasında gerçek adaleti sağlayamazsınız. Ancak her birine aynı ilgiyi göstermek elinizde değil diye, bütün sevgi ve ilginizi onlardan birine adayıp diğerini, kocasız bir kadın gibi ortada bırakmayın!" şeklinde ifade buyurulan husus, her anlamda eşler arasındaki eşitliğin kâbil olmadığını, birine tamamen meylederek diğerini âdeta dulmuş gibi bir duruma düşüren davranışlardan uzak durarak, mümkün mertebe adalete riayet ettikten sonra diğer konularda kocanın mâzûr olduğunu ortaya koymaktadır.[185]

Öte yandan ıslahatçı fikirlere karşıtlığıyla tanınmış olan Mustafa Sabri Efendi'nin bile taaddüd-i zevcât için adalete riayet şartını ortaya koyduğunu belirten Osman Keskioğlu bu hususta onun Muhammed Abduh ile aynı çizgide olduğunu savunur.[186] Ancak kanaatimizce Abduh bu olayın daha çok zararlı yönlerine temas ederken, Mustafa

181 Fatma Âliye-Mahmûd Esad, *Taaddüd-i zevcât: Zeyl*, s. 10.
182 Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, s. 324.
183 *Hilâfet ve Kemalizm*, s. 41.
184 Dârimî, "Nikâh", 25; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38.
185 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 47-48.
186 Osman Keskioğlu, "Muhammed Abduh (1266-1323 H. / 1849-1905 M.)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, c. XVIII, s. 132.

Sabri'nin bu işin faydalı cihetlerine ağırlık verdiğini unutmamak gerekir.

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre, taaddüd-i zevcât gibi Kur'ân'da sarâhaten geçen şer'î bir hükme genel mânada karşı çıkmak veya bu konudaki itirazlara (karşı çıkışlara) hak vermek, müslümanlıkla bağdaşmayacağı gibi, bu tavır Allah ve resûlüne de bir itiraz anlamı taşır. Ona göre bunu yapan kişiler, İslâm'ın sarîh beyanı ve katî ahkâmı karşısında hadlerini aşmış olurlar. Bu hususta sadece, kendisi ile birlikte iki eşe sahip bulunan kocasının, kendisine adaletsiz davranması neticesinde mağdur duruma düşen kadın bir şikayette bulunabilir. Buradaki şikayet de taaddüd-i zevcâtın kendisine yönelik değil, onun uygulanmasındaki adaletsizliğe yönelik olabilir. Eşi kendisine adaletli davranan yahut eşinin tek karısı olan veya evlenmemiş bulunan ve böyle bir mağduriyet riski taşımayan kadın, bu konuyu tenkit etme hakkına sahip olamaz.[187]

Mustafa Sabri'ye göre adalet şartı, taaddüd-i zevcâtı imkansız kılacak derecede gerçekleşmesi muhal bir şart değilse de, onu yerine getirmenin çok zor olduğu da bir hakikattir. Çok eşli evlilik, bir takım riskleri beraberinde getirse de, bu uygulama nesli çoğaltmak gibi, mahzurundan daha büyük menfaatleri de içinde barındırmaktadır. Çok eşle evlenen yüz kişiden yetmişi adalete riayet edemese bile, burada seksen kişinin ikinci eşten çocuk edinmesi gibi bir menfaat söz konusudur. Netice itibariyle buradaki menfaat ihtimali, mazarrat ihtimalinden daha yüksektir. Öte yandan eşinin adalete yeterince riayet etmemesi sebebiyle oluşacak kısmî kusurdan dolayı kadının göreceği zarar, kocası yanlış yollara sapan kadının göreceği zarardan daha fazla değildir. Ayrıca, onun haysiyeti, kocası yanlış yola sapan kadın kadar ayaklar altına alınmış da olmaz. Diğer taraftan tek eş olan kadın, yanlış işlere bulaşmayacağı hususunda kocasına olan güveni dolayısıyla bu konuda gösterdiği umursamazlığı, onun diğer bir kadınla evlenebilmesi hususunda da gösterse ve bunu zihninde büyütmese, tıpkı ilk durumdaki gibi bu iş de kendisi için büyük bir sıkıntı oluşturmayacaktır. İşin sonunda müşahade edilecek olay; sadece sefâhetin gözükmeyen zararlı sonuçları ile izdivâcın görünür faydalı neticeleri olacaktır. Kadın, kocasının sefâhetinden haberdar olmadığı gibi, isterse onun

187 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 48-49.

ikinci evliliğine de muttalî olmayabilir. Kaldı ki kadınlar zâten böylesi bir fedakârlığa katlanmalıdır.[188]

Mustafa Sabri, taaddüd-i zevcât meselesinde kadınların göstermek durumunda oldukları bu fedakârlığı açıklarken, öncelikle bu fedakârlığı beklemenin erkeklerin hakkı olduğunu savunur. Zira ona göre erkekler, hayatın gâile ve tehlikelerine daha fazla muhataptır. Örneğin cihâd kadının değil, erkeğin görevidir. Kadınlar en ileri milletlerde bile zarûret olmadıkça savaşa katılmamışlardır. Canını bile ortaya koyan, gerektiğinde onu fidye olarak veren erkekler, bu büyük fedakârlıklarına karşılık olarak nüfûs azalmasına çare olabilecek çok eşlilik fedakârlığını da kadınlardan beklemek hakkına sahiptir. Erkeklerin yaptığı bu fedakârlık alışalageldiği için kolay, kadınlarınki ise ğayr-ı mutâd olduğu için zor olarak kabul edilmemelidir. Burada Mustafa Sabri: "Allah kıskançlığı kadınlara, cihâdı erkeklere farz kıldı. Kim bunlara Allah'ın emrine uymak kasdı ile imânen ve inkıyâden sabrederse, ona şehîd ecri vardır."[189] hadisini delil olarak serdeder. Ona göre, bu hadisteki kıskançlığa tahammül etme; çok eşle evlilik durumuyla alâkalıdır. Kıskançlık erkeklerde de varsa da, onlar normalde böyle bir sıkıntıya muhatap değillerdir. Kadınlarda ise bu huy baskın olduğu halde, kendileri buna katlanmak durumuyla karşı karşıyadırlar. İşte burada erkeğin cihâd fedakârlığı, kadından beklenen bu fedakârlığa muâdil tutulmuştur. Öte yandan cihâdın azalttığı nüfûsun çok eşlilik aracılığıyla telâfî edilmesi de, ikisi arasındaki tenâsübe işaret eden bir durumdur. Ona göre yukarıdaki hadisin en uygun yorumu budur.[190]

Mustafa Sabri, taaddüd-i zevcât meselesinin sosyolojik boyutuna da değinir ve bu konuda Avrupa ile bir mukayese yapar. Ona göre Avrupa -güya- çok eşle evliliğe karşıdır, ancak onların pratikteki uygulamaları sınırsız kadınla birliktelik şeklindedir. Kadın-erkek münasebetinde biri sınırlı sayıdaki eşle meşrû evlilik; ötekisi ise sınırsız sayıdaki kadınlarla sefâhet şeklinde gerçekleşecek olan iki farklı seçenek bulunmaktadır. Birinci seçeneği kabul etmeyenler, âdeta bunun yerine ikinci seçeneği uygulamaya sokmak istemektedirler. Şayet sefâhet yahut umûmî ya da husûsî fuhuş, sıkı bir takibât altında engellenecek olsa, şimdi çok eşle evliliğe karşı çıkan kişilerin artık bu

188 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 49-51.
189 Süyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 1767.
190 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 322-323; a.mlf, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 155-157.

işe taraftar olacakları görülecektir. Kadınlara tam bir hürriyet veren ve çok eşle evliliği yasaklayan Avrupa'da kadın-erkek ilişkileri büyük bir keşmekeş içerisindeyken, İslâm'da kadınlar taaddüd-i zevcât yoluyla erkeklere dağıtılmış, kadınlara tesettür emri verilmiş, kadın-erkek ilişkileri bir düzen içerisine sokulmuş ve kadınların kimin eşi olduğu belirlenip tayin olunmuştur.[191] Mustafa Sabri, taaddüd-i zevcât meselesinin kıymet-i ameliyesi kalmadığını söyleyen Cenab Şahabeddin'e *Alemdâr* gazetesinde verdiği cevapta yine aynı argümanı kullanmış ve çok eşliliğin bir değeri kalmadığında, bunun yerini fuhuş ve sefâhete bırakacağını dile getirmiştir.[192]

Mustafa Sabri'ye göre, Kasım Emin'in de dikkat çektiği çok eşle evliliğin doğuracağı toplumsal mahzurların,[193] az-çok gerçekleşme riski bulunuyorsa da, bu işin yasaklandığı yerlerde zinânın yaygınlaştığı ve ikinci eşin yerini başka kadınların aldığı hususu da unutulmamalıdır. İkinci eş ihtiyacı hisseden bir kişi, eş bulamazsa bu sefer (gayr-i meşrû) dost bulacaktır. Bu yüzden çok eşli evliliğin yasaklanması taraftarı olanların, önce bu iki seçeneği mukayese etmeleri, sonra da bunlardan hangisinin ehven-i şer olduğuna karar vermeleri gerekir.

Mustafa Sabri'ye göre taaddüd-i zevcât olayını, kadınların erkeklerden çok oldukları veya erkeklerin kadınlara (ilk eş olarak) rağbet etmedikleri durumlarda; belki cinsel isteği tatmin, belki nafaka ihtiyacını temin için bekâr ya da dul kadınların bir nevi paylaştırılması olarak değerlendirmek doğru bir düşüncedir. Bu anlayışa göre taaddüd-i zevcât, hem bu durumdaki kadınların hem de onlara kötü gözle bakacak olan erkeklerin iffetlerini muhafaza için, onların evli erkekler arasında ikinci bir eş olarak taksim edilmesi anlamına gelir. Bu hali ile söz konusu mesele, kadının hem maslahatının hem de haysiyetinin korunmasına hizmet eder. Ona göre bu meseleyi kadının onuruna vurulmuş bir darbe olarak görenler; konuyu hep birinci eşlerin lehine ortaya koymakta, ancak aynı durumun ikinci eşlerin aleyhine tezahür ettiğini ise bir türlü anlamamaktadırlar. Halbuki ikinci eşlerin iffetsiz-

191 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 327-328.

192 Mustafa Sabri, "Bugünkü ve Yarınki Efkâr-ı İslâmiyye", *Alemdâr*, 15 Kânûn-i Sânî 1337. Mustafa Sabri'nin burada dile getirdiği teorik planda çok eşliliğe karşı çıkan Avrupa'nın, pratikte bunu zâten uyguladıkları yönündeki eleştirisini tasvib eden Batılı yaklaşım için bk. Kevser Kâmil Ali-Salim Öğüt, "Çok Eşlilik", *DİA*, VIII, 368.

193 Kasım Emin'in taaddüd-i zevcât konusundaki çekinceleri için bk. *Tahrîrü'l-mer'e*, s. 393-397.

lik tehlikesi, birinci eşlerin his ve haysiyetine gelecek darbeden çok daha önemlidir.[194] Mustafa Sabri, *Alemdâr* gazetesindeki bir makalesinde de taaddüd-i zevcâtın, kadın nüfusunun fazla bulunması, savaşlarda erkek sayısının azalması veya bazı erkeklerin evliliğe rağbet göstermemesi, hâsılı sonuç itibariyle daha çok kadın nüfusunun artış gösterdiği durumlarda gerçekleşeceğini belirtir. Bu durumun evliliğe rağbet etmeyen erkekleri evliliğe rağbet ettirme gibi bir faydayı da beraberinde getireceğini söyler.[195]

"Kadın-erkek eşitliğini sağlamak için kadının da iki erkekle evliliğine müsaade edilmesi gerektiği" yönündeki görüşlere ise Mustafa Sabri şu karşılığı verir: Öncelikle böyle bir iddia, kadın fıtratı ile erkek fıtratı arasındaki büyük farkı göz ardı etmek demektir. İki cins arasında hiçbir fark olmasa bile, kadının gebeliği, doğum yapması ve emzirmesi, kadını bir kayıt altına almaktayken, erkeğin bu durumlarla ilgili hiçbir sıkıntısının olmaması, aralarındaki farkı tek başına göstermek için yeterlidir. Diğer bir ifadeyle bir erkeğin yüz kadının sahip olacağından daha çok çocuğa sahip olabilmesi, aradaki farkı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bir memlekette milletin nüfus artışı planlanıyorsa, bunun yolunun çok eşle evlilikten geçtiği unutulmamalıdır.[196]

Mustafa Sabri, çok eşle evlilik hakkının sadece erkeğe verilmesiyle kadın erkek eşitliğinin zedelendiği görüşüne dair başka birtakım hususlara daha temas eder. Ona göre taaddüd-i zevcât yerine geçirilen sefâhet hayatı, sanki kadına büyük bir eşitlik sağlıyormuş gibi takdim ediliyor ise de, bu hayat sisteminde kadına verilmiş bir hak bulunmamaktadır. Buradaki eşitlik yaygaralarının altında erkeklerin kadınlar üzerinden sefâhet hayatını sürdürme emelleri vardır. İkinci olarak zâten çok eşli evlilik; kadınların erkeklerden fazla olması halinde gerçekleşebilecek bir hâdisedir. Bir fazlalık olmazsa, bu işin gerçekleşme durumu yoktur. Dolayısıyla burada bir kadın-erkek eşitsizliğinden bahsedilemez. Erkek bulduğu tek eşle evlenecektir. Şayet kadın erkekten fazla ise o zaman mesele, erkeğin o kadınla "meşrû yoldan mı, gayrı meşrû yoldan mı ilişki kuracağı" hususuna gelip dayanır. Eğer "erkek başka hiçbir münasebete girişmesin" denilirse, Mustafa Sabri, kendisinin de burada çok eşle evliliğin yerini alan sefâhetin vukûunu

194 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 431.

195 Mustafa Sabri, "Üçüncü İzah", *Alemdâr*, 24 Kânûn-i Sânî 1337.

196 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, I, 431-432. Ayrıca bk. "Bugünkü ve Yarınki Efkâr-ı İslâmiyye", *Alemdâr*, 15 Kânûn-i Sânî 1337.

gözler önüne serip, bu isteğin gerçeklerle örtüşmediğini ortaya koyacağını belirtir. Şayet, "genel ahlâk hakkında bu kadar kötü zan beslenilmemesi gerektiği" ifade edilirse; kendisinin de "bu sözlerin, onu söyleyen kişinin vicdânını tam olarak rahatlatmayacağı" yolunda cevap vereceğini ve bu konuda, "tüm fuhuş yollarının çok sıkı bir şekilde önlenmesi" teklifini getireceğini söyler. "Evli erkeklerin öyle yerlere gitmeyeceği" gibi bir itiraz olursa, kendisinin de, "bekâr erkeklerin iffetsizliğinin mubah mı olduğu" şeklinde bir soru soracağını, ayrıca İslâm'ın bekâra da evliye de ceza verdiğini hatırlatacağını ve bu cezanın uygulanmasını isteyeceğini ifade eder.[197]

Mustafa Sabri taaddüd-i zevcâtın nesiller arasına ebedî bir düşmanlık sokacağı endişesiyle bu işe karşı çıkanlara da şunları söyler: Bu itirazın geçerli olması için; ikinci eş alan adamın bu işle, kasten birinci eşinden olan çoluk çocuğu arasına düşmanlık sokması, yani bu işte hakikaten suçlu olması gerekir. Zira aile fertleri arasına düşmanlık sokmak, uyumu bozmak demektir. Halbuki ikinci eşten önceki aile fertleri ve aradaki uyum, ikinci eşten sonra da vardır ve geçerlidir. O halde burada araya düşmanlık sokmak değil, aile fertlerine diğer bir aile şubesi daha eklemek tabiri kullanılmalıdır. Kaldı ki iki aile arasında doğabilecek düşmanlık zararı da, bu yeni ailenin sağlayacağı fayda yanında oldukça önemsizdir. Öte yandan bir çocuğu olduktan sonra evliliği süren bir adam, durumu uygunken çocuklar arasına bir düşmanlık girmesin diye, nasıl ikinci kez evlenmekten men edilemezse, burada da böyle bir takım vehimlerle nesli sınırlama yoluna gidecek bir anlayışa kapılmamak gerekir.[198]

Mustafa Sabri'ye göre fuhuşta çok büyük oranda erkeklerin "talep eden", kadınların ise "talep edilen" konumda olması, erkeklerin kadınlara nisbetle daha güçlü şehevî arzulara sahip olduğunu gösterir. İşte bu arzuyu dengelediği ve İslâm'ın fuhşa, karşılığı ölüm olacak kadar ağır bir ceza verdiği düşünüldüğünde, taaddüd-i zevcâtın akıl, hikmet ve İslâmî temizlik ilkelerine uygun bir sistem olduğu açıkça ortaya çıkar.

Bütün gayretiyle taaddüd-i zevcât uygulamasını müdafaa eden Mustafa Sabri, karısını gücendirmemek adına ikinci eş almaktan kaçınan bir adamın bu davranışıyla ayrı bir mükafâta nâil olacağını, bu

197 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 328-329.
198 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 52.

işin şefkat hissiyle terkinin evlâ olup, bunun vâcib değil, bir ruhsat olduğunu belirtmeden de geçmez. Ona göre taaddüd-i zevcât konusu, İslâm'a yönelik bir itham vesilesi yapılamaz. Bütün bu anlatılanlara rağmen, bu uygulamaya hâlâ itiraz edenler, fiilî olarak bu işe girişmenin câiz ise de, onun cevâz oluşunu kabul ve tasdik etmenin vâcip olduğu hususunu iyi bilmelidirler. Fiiliyâtta bu işin terki kabul olunabilir, ancak onun gayr-ı meşrû ve gayr-ı mâkul gösterilmesi kabul edilemez. Bu işin, şer'an ve aklen uygun olduğu bilindikten sonra, kendi mizâcına ters geldiği düşüncesiyle bu işi terk eden kişi, bu terk hakkına zâten sahiptir.[199] Fakat câiz olan bu meselenin iki vücûb noktasını içinde barındırdığı asla unutulmamalıdır. Bunlardan birincisi, bir kadın ile yetinemeyip harama da bulaşmak istemeyenlere mahsus "amelî vâcib"; diğeri de bu işin caiz olduğuna ve buna asla yasak konulamayacağına yönelik olan "itikâdî vâcib"tir. Eşini üzmemek adına böyle bir işe girişmeyen erkek sevaba, tek eşle yetinemediği halde ikinci eşe değil de sefâheti tercih eden erkek günaha girerken, bu konudaki şer'î izni kabul etmeyip caiz görmeyen ise küfre girer.[200]

Mustafa Sabri'ye göre, şartları tahakkuk ettikten sonra gerçekleşen taaddüd-i zevcâtın; muhtemel mahzuruna karşılık, iffetin korunması ve neslin çoğalması gibi kesin ve büyük faydalar sağladığı da gözden kaçırılmamalıdır. Taaddüd-i zevcâtın muhtemel mahzuru, onun yerini alacak sefâhet ve fuhşun mahzurâtından çok daha düşüktür. Kocasının alacağı ikinci eş sebebiyle ilk eşin kapılacağı kötü duyguları öne sürerek taaddüd-i zevcâta olumsuz yaklaşan kişiler, bunu fuhşun doğuracağı sıkıntı ile karşılaştırmalıdır. Bu işe teşvikin doğuracağı zarar ile terkinin doğuracağı zarar birbirini telafî etse bile, işin teşvik tarafı nüfus artışı faydasını beraberinde getirecektir.[201] Mustafa Sabri, bu konuda çok eşle evliliğin, nüfus artışına bir katkı sağlaması bir tarafa, onun neslin çoğalmasının aleyhine bir durum oluşturduğunu gösteren istatistiklere yer veren Cenab Şahabeddin'i eleştirir. Mustafa Sabri akıl ve mantık ölçülerine uymayan şeyin istatistik bile olsa, bir değeri olmayacağını ifade eder ve konuya dair mantıkî tahliller yapar.[202]

199 Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, s. 53-54.

200 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 324-325.

201 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 311-312.

202 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 312-315. Mustafa Sabri ile Cenab Şahabeddin arasında taaddüd-i zevcât meselesinde gerçekleşen tartışmalar, II. Abdülhamid devrinin önemli haftalık yayınlarından olan *Ma'lûmât* dergisinde neşredilmiştir, bk. Abdullah Uçman, "Ma'lûmât", *DİA*, XXVII, 544. Mustafa ➥

Mustafa Sabri, eşitlik ilkesinden hareketle erkekler lehine onaylanacak çok eşlilik müessesesinin kadın için de onaylanması gerektiği düşüncesine karşı çıkar. Zira ona göre öncelikle çok eşliliğin en büyük gâyesi olan nesli çoğaltma işi kadın için gerçekleşmez. Fıtraten kadın ve erkek bu konuda farklıdır. Zira birden fazla evlenen kadın, belirli sayıda ve nesebi tam belli olmayan çocuklara, erkek ise hem sayısız hem de nesebi belli çocuklara sahip olabilir. Bir erkek, bu mânada yüzlerce kadına muâdildir. İkinci olarak kadın ve erkek arasında da eşitlik yoktur. Zira kadın, câzibesiyle erkek üzerinde bir nüfûz kurabilirse de o, maddî ve mânevî kuvvet yönünden erkekten daha zayıf durumdadır. Nitekim kız çocuğu çok daha sevimli olmasına rağmen, insanların genelde erkek bir çocuğa sahip olmak istemelerini; erkeğin dayanak, kadının bir zaaf olarak algılandığının bir işareti olarak değerlendirmek mümkündür. Bu konuda farklı bir takım örnekler daha veren Mustafa Sabri, ne kadar münakaşa edilirse edilsin, kadının maddeten ve mânen erkekten daha zayıf durumda olduğunun değişmez bir hakikat olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre Allah'ın erkekler lehine belirttiği "kavvâmiyet" yani hâkimiyet de, inkar edilemeyecek derecede iki cinsin farklı meziyet ve hasletlerle donatıldığını ortaya koymaktadır. Ne zamanki kadınlar erkekler kadar harp ve hayat mücadelesine dayanır, dünyanın en büyük işlerini erkekler kadar halleder; erkekler de kadınlar kadar çocukları iyi büyütür, onlar kadar çocukları sever ve hatta onlar gibi doğururlarsa o zaman kadın-erkek eşitliği oluşur.[203]

Mustafa Sabri'ye göre taaddüd-i zevcât; ya kadınların nüfûsunun fazla olması ya savaşlarda erkek nüfusunun azalması ya kimi erkeklerin evlenmeye yanaşmamaları ya da kimi kadınların evli bir erkeğe rağbet göstermesi gibi çeşitli sebeplerle, ancak mutlaka bir erkeğe ikinci kadının düşmesi yoluyla gerçekleşir. Erkeğe ikinci kadın düşmedikten sonra bu iş zâten gerçekleşmez ve tenkit konusu olmaktan çıkar. Kötü yolda olan kadınlardan hareketle kadınların fazla olduğu çıkarımında bulunan Mustafa Sabri'ye göre, kendisi, bu hayata düşkün erkeklerin bu işi yapmak yerine onları kendi ailesine almalarını savunmaktayken, burada kendisine muârız olanlar ise erkeğin kadınlarını sürekli değiştirebilmesi için bu olaya rıza göstermemektedir. Bu

Sabri ile Cenab Şahabeddin arasında gazete sütunlarında yaşanan diğer tartışmalar için ayrıca bk. Celal Tarakçı, "Cenab Şahabeddin", *DİA*, VII, 348.

203 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 315-319.

yaklaşımı ile Mustafa Sabri, muârızlarının çok eşle evlilikteki sınırdan rahatsız olduklarını alaycı bir dille ortaya koymaktadır.[204]

Mustafa Sabri, çeşitli sebeplerle erkeklerden daha fazla sayıda olan kadınların ya belirli erkeklere ikinci bir eş ya "meçhûl" erkeklere şehvet oyuncağı olma ya da hiç evlenmeme durumu ile karşı karşıya olduklarını ileri sürer. Kadın hakkı savunucularının tüm kadınların değil de, nedense sadece tek eş durumundaki kadınların hakkını gözettiğini ifade eder. "İkinci eşle birlikte nüfus artışı sağlanırsa da, ilk eşin bundan büyük bir darbe alacağı" yolundaki itirazı samimi bulduğunu söyleyen Mustafa Sabri, bu itirazı şöyle cevaplandırır: Taaddüd-i zevcâtın iffetin korunması ve neslin çoğalması hususundaki faydaları tartışma götürmez. İtiraz vesilesi yapılan az önceki husus ise, meselenin en nâzik yönünü oluşturur. Ancak düşünülmelidir ki ilk eşinin hürmetine ikinci eş almamış erkek, şayet şehvetine yenilerek başka yollara tevessül ederse, o kişi kendi eşine kıyamamış, lâkin hem kendisinin hem de öteki kadının iffetine kıymış olur. Sonra bu hal diğer erkekler için de yaygınlaşır ve kadınlar da hürriyet duygusu içerisinde bu işe mukabele ederlerse, bu durumda o hatırına kıyılamayan kadınların iffetine de kıyılmış olacaktır. İşte bu hal ve yaşayış daha ilk aşamadayken, yani sadece eşinin sefâheti halindeyken bile, kadına taaddüd-i zevcâta nisbetle çok daha ağır ve kötü bir darbe indirilmiş olur. Sonuç itibariyle böyle bir düşüncede; önce erkeğin sonra kendisi ile sefâhet yapılan o kadının iffetinin bozulması, ardından da meşrû eşin namussuz bir erkeğin eşi olma ve mukabele hissiyle kendi iffetini ayaklar altına alma zararı vardır. Buna ilaveten dördüncü olarak kocanın bu son durumdan göreceği zarar; beşinci olarak o münasebete girilen kadının kocası varsa onun zararı, altıncı olarak eşin münasebete girdiği kocanın karısı varsa onun zararı; yedinci olarak heder olan çocuklar; sekizinci olarak tehlikeye atılan sıhhatla ilgili zararlar söz konusu olur. Son iki zararın verdiği dehşet bile tek başına dünyayı çekilmez bir hale getirir. Öte yandan Allah, en amansız hastalıkları gayr-ı meşrû ilişkilere musallat etmiştir. Bu noktalardan hareket eden Mustafa Sabri'ye göre bütün bu zararlara karşılık taaddüd-i zevcâtta sadece birinci eş için, üzerine evlenilme zararı vardır. Bu zarar ise vicdânî değil, hissî bir zarardır. Burada Mustafa Sabri, erkekten beklenen cihâd fedakârlığına karşı, kadınların böyle bir fedakârlığa katlanması gerektiğini bir kez daha hatırlatır ve kadınların kocalarının sefâhetine

204 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 319-320.

göz yumma gibi kendilerini aşağılatıcı bir hâdiseye alışıncaya kadar, böyle bir fedakârlığa alışmalarının çok daha asîl bir davranış olacağını dile getirir.[205]

Mustafa Sabri, "fuhşa bulaşanların arasında bekârların da bulunacağı, dolayısıyla da taaddüd-i zevcâtın fuhşu engellemeyeceği" yönünde görüş belirtenlere ise şu cevabı verir: Bu yola giren adam, evli yahut bekâr; ikinci veya üçüncü belki dördüncü evliliğini yapıp bu hayattan kurtulmalıdır. Bundan kurtulamıyorsa, mevcut eşlerinden birini boşayıp beşinciyi alabilmelidir. İş oyuncak hâline getirilse bile, bu durum zinaya göre daha ehven olacaktır. Mustafa Sabri "çok eşli evlilik için para sıkıntısı olacağı" yolunda itiraz edenlere ise fuhşa verilen paranın ikinci evliliğe harcanmasını salık verir. Öte yandan örtünmeyi emredip ihtilâta engel olan İslâm'ın emirlerine uyulması halinde, söz konusu hevâ ve heveslerin giderek azalacağını, bunlara bir de çok eşle evlilik uygulamasının ilave edilmesiyle, fuhşun asgarî düzeye ineceğini belirtir. Hatta ona göre, zinayı engelleyecek bu iki düstûr, çok eşle evlilik ihtiyacını bile ortadan kaldırabilecektir. Mustafa Sabri, fuhşu engelleyecek başka bir yol olarak İslâm'da meşrû kabul edilen boşanmayı gösterir. Ona göre kişinin eşini boşayabilme hakkı, eşinden boşanıp diğer bir eş almasını kolaylaştırdığı için, onun fuhşa kapılmasını da engelleyebilecektir. Bir diğer çıkar yol ise, evlenme yaşını aşağıya çekmektir. Mustafa Sabri bu konuda ileri sürülen mâzeretlere çok fazla itibar etmemek gerektiği kanaatindedir.[206]

Mustafa Sabri, "Doğu toplumlarında ezilen kadının, erkekle eşit olması için istediği gibi çalışması gerektiği" yönündeki çözüm önerisini de tutarsız bulur. Zira eşine yardımcı olan bir kadın, bu sebeple zulme

205 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 330-332; a.mlf., *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 150. Mustafa Sabri'ye göre bir kadın, eşinin ikinci evliliğinden dolayı her ne kadar zarar görse de, burada aynı cinsten olan diğer kadının ne ölçüde menfaat temin ettiği de unutulmamalıdır. Ona göre çok eşli evliliğin yerini alan "sefâhet hayatının mı yoksa taaddüd-i zevcâtın mı" kadınlar için daha faydalı olduğu hususu çok iyi düşünülmelidir. Mustafa Sabri, taaddüd-i zevcâta karşı çıkanların, tüm kadınların değil, belirli bir kısmının menfaatini gözettiğini savunur, bk. *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 152. Mustafa Sabri, eşleri fuhşa düşkün olan kadınların da bundan etkilenerek fuhşa sürüklenmelerinin daha yaygın olduğunu, taaddüd-i zevcât olayının bu yönüyle de müslümanlarca hatırlanması gerektiğini söyler, bk. *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 143.

206 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 143-144.

uğramış oluyorsa, erkeklerle eşit bir şekilde hayatın diğer alanlarında çalışması halinde o, daha fazla zulme uğramış olacaktır.[207]

Mustafa Sabri'ye göre İslâm, kadınlara bir av ve şehvet oyuncağı gözüyle bakan kişilere, o kadınları teslim etmediği gibi, onlarla hırsızlık şeklinde geliştirilen ilişkiyi de tasvib etmemektedir. İkinci eş kavramına tepki duyan bazı kişilerin "dost" (nikahsız eş) kavramına bir örtücülük vasfı yükleyip onu normal bir şekilde kullanmaları tuhaftır.[208] Mustafa Sabri, eşine duyduğu sevgisinden dolayı, ihtiyacı olsa bile ikinci eş aramayan kimseleri takdir ettiğini, ancak ikinci eş alınmasını birinci eşe karşı yapılmış bir ayıp olarak görenlerin ise, ne hikmetse ikinci kadın yerine geçen bir dost için aynı tavrı göstermediklerini belirtir.[209]

Mustafa Sabri'ye göre çok eşle evliliği yasaklamak, bir eşle yetinmeyen erkeği ikinci eş yerine dost ya da dostlar edinme yoluna sürükler. Bu yasağa kadınların tesettürsüzlük hali de eklenirse, o ülkede zinanın yaygınlaşacağı hususunda artık bir şüphe kalmaz. Bu mânada çok eşle evliliğin yasaklanması, getireceği düşünülen maslahattan daha büyük bir mefsedete yol açar. Bu da zinanın yaygınlaşması sonucunu doğurur. Öte yandan çok eşle evliliği yasaklama meselesi; haramı helâl kılma gibi helâli haram kılmanın da küfrü gerektireceği bakımından da ele alınmalıdır. Şayet Batı'yı taklid edebilmek için devlet başkanı bir haramı helâl yahut bir helâli haram kılar, insanlar da bu cereyan altında aynı inancı paylaşırlarsa, ortaya Allah'ın hükmünün inkarı ve dolayısıyla küfre düşme gibi çok önemli bir mesele çıkar. Mustafa Sabri bu mesele bağlamında dinî naslarla maslahat çatıştığında maslahatı dinî naslara tercih etmenin doğru bir tavır olmadığını, bunun İslâm'ı her asırda her türlü yenilikle uzlaşabilen bir din konumuna indirgeyeceğini düşünür. Bu konuda onun suçladığı kişiler arasında; *er-Risâletü'l-hâlide* adlı eserin müellifi olan Abdurrahman Azzâm Paşa, onun bu düşüncelerini sahiplenen Hadramût müftüsü, çok eşli evlilik konusunda devlet başkanına Allah'ın helâl ettiğini haram kılma yetkisi veren Abdülmüteâl es-Saîdî ve her yeniliği İslâm'ın kabul edeceğini iddia eden Ferîd Vecdî gibi isimler bulunmaktadır. Mustafa Sabri'nin ifadesine göre Azzâm Paşa, adalete riayet ve maslahatı muhafaza açısından çok eşliliği haram olarak değerlendirmiş,

207 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 130-131.
208 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 135.
209 Mustafa Sabri, *a.g.e,*, s. 151-152.

Hadramût müftüsü *er-Risâle* dergisinde yazdığı iki makale ile Paşa'ya hak vermiş, yine aynı dergide Abdülmüteâl es-Saîdî de işi daha ileri götürerek devlet başkanına taaddüd-i zevcât gibi bir helâli haram kılma yetkisi vermiştir.[210]

4.3.4. Kadın-Erkek Eşitliği

Mustafa Sabri, belirli yaşın altındaki bazı erkeklerin kadınlardan daha fazla "kadın hürriyeti" savunuculuğuna soyunmalarını, onların bir beklenti içerisinde olmaları düşüncesiyle açıklar. Ona göre bu kişilerin kadın hürriyetini savunmalarının altında çok büyük bir bencillik duygusu yatmaktadır. Onlar beklentilerini karşılamak uğruna bu düşünceyi sahiplenmekte, fakat bunun için kendi ailesinden de bazı tâvizler vermesi gerektiğini ya fark etmemekte ya da bu tâvizleri aklından çıkarmaya çalışmaktadır. Ona göre kendisinin savunduğu bu fikir, "uç bir görüş" olarak görülebilirse de hakikat budur. Mustafa Sabri, sefâhete dalma heveslisi erkekler olmasa "kadın hürriyeti" gibi bir düşünceyi erkeklerin savunmayacakları kanaatindedir.[211]

Mustafa Sabri'ye göre kadına hürriyet verme peşinde koşarak onu erkekle eşit tutma çabaları doğru değildir. Nisâ sûresinin 34. âyetindeki "*Erkekler kadınlar üzerine hâkimdirler*" ifadesi, erkeğin kadın üzerindeki üstünlüğünü göstermektedir. Dolayısıyla bunun aksini savunan düşünce meşrû olamaz. Karı-koca eşitliğini tesis etme fikri ise, her ailede bir reis bulunma düşüncesine tezat oluşturduğu için söz konusu bu fikir, bir çekişmenin habercisi olarak görülmelidir. Bundan devlet de aile de zarar görür.

210 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, I, 290-292. Abdurrahman Azzâm Paşa'nın şeriat ve maslahat arasındaki ilişki hakkındaki görüşleri, bu konuda verdiği örnekler ve genel bir maslahatın olduğu yerde şeriatın eli-kolu bağlı bir vaziyette duramayacağı yönündeki ifadeleri ve maslahatın kriterinin tesbiti hakkındaki düşünceleri için bk. e*r-Risâletü'l-hâlide*, s. 145-149. Abdülmüteâl es-Saidî, yukarıda naklettiğimiz düşüncesini *er-Risâle* dergisinde yayımlanan "Naam nemlikü tahrîme taaddüdi'z-zevcât" başlıklı makalesiyle ortaya koymuştur, bk. Abdülmüteâl es-Saidî, "Naam nemlikü tahrîme taaddüdi'z-zevcât", *er-Risâle*, 5 Nisan 1948, sy. 770, s. 389-390. Mustafa Sabri'nin, "İslâm'ın her türlü yeniliğe alan açtığı" şeklinde cümle kullandığını belirttiği Ferîd Vecdî'nin, İslâm'ın adalet ve eşitlik gibi birtakım prensipler belirledikten sonra hakların takdiri ve sorumlulukların tahdîdi gibi hususları işin ehline bıraktığı yönündeki ifadeleri için bk. Ferîd Vecdî, *el-İslâmü dînün âmmün hâlidün*, s. 77.

211 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 299.

"Kadınlara ilim ve sanat özgürlüğü" sloganı da, yine erkeğin hâkimiyetine son verme düşüncesiyle ortaya atılmış bir propagandadan ibarettir. Zira kadınlar, erkeklerin nezâretinde bulunmak ve istedikleri yere istedikleri gibi gidip dolaşmak gibi hususlar dışında, başka bir hürriyet kısıtlamasıyla karşı karşıya değildir. Ayrıca kadınlara esir olan erkeklerin sayısı da oldukça fazladır. Diğer taraftan bu fikirlerin daha çok, çalışan ve sıkıntı içerisinde yaşayan Anadolu kadınlarından değil de, zâten serbestlik içerisinde yaşantısını sürdüren kadınlardan gelmesi de dikkat çekicidir.[212]

Mustafa Sabri, "erkeğin eline bakmamak için kadının ilim ve sanat öğrenmesi gerektiği" yönünde fikir beyân edenlere ise şu karşılığı verir: Erkek eve getirdiği nimeti, kadının başına kakmadıktan sonra, kadın bir zillet içerisine düşmez. Dolayısıyla onların bu hayattan mutlaka kurtarılmaları gibi bir ihtiyaç söz konusu değildir. Burada belki de yaptığı hizmetleri erkeğinin başına kakan kadın sayısı daha fazladır. Erkekler bile iş konusunda yeterli imkânlara sahip değilken, bunların arasına bir de kadınları ilave etme gayretleri; ya başka bir art niyet taşımakta ya da bu fikrin erkeğin kadını himayesinden atması gibi kadının zararına olacak bir anlam taşıdığı farkedilmemektedir. Şayet erkeğin çalışmasına bir katkı yapılmak isteniyorsa, kadının yaptığı ev işlerinin de aileye bir katkı ve yardım olduğu unutulmamalıdır. Diğer taraftan kadın dışarıda çalışmayıp evde çalıştığında, çocuğun bakımı, ev işleri vb. işler için hizmetçi tutulmamasının eve ekonomik bir katkı sağladığı göz ardı edilmemelidir.

Mustafa Sabri'ye göre, oluşturulan hava içerisinde "ev geçindirme" hevesine düşen kadınların ve bu konuda onlardan daha istekli tavır sergileyen erkeklerin peşinde koştukları "kadın hürriyeti"; kadının, şefkat ve gözyaşı dökmekten aile oluşturmaya, evi tanzim etmekten evlât yetiştirmeye kadar sahip olduğu tabiî kabiliyet ve özel meziyetlerinin kendinden uzaklaşması, onun erkeğin meşakkatli hayatına girmesi, tek başına yaşamını idâme ettirebilmesi, bekâr kalmak veya tek eşe bağlanmak istemeyen erkek gibi bir hayata sahip olması, yani kısaca kadının erkekleşmesi anlamına gelir.[213] Mustafa Sabri, İslâm'ın kadın ile ilgili belirlediği hükümlerin neticesi ile kadına hürriyet fikrini sloganlaştıran zevâtın savunduğu düşüncelerin sonuçları arasında karşılaştırmalar yapar. Bu maksatla müslüman kadın ile Avrupalı ka-

212 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 300-301.
213 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 301-302.

dın arasında mukayeselerde bulunur. Cenab Şahabeddin'in bir Avrupalı kadının ağzından aktardığı ifadelerden faydalanarak müslüman kadınının Avrupalı hemcinsinden daha iyi bir konumda bulunduğunu dile getirir.[214]

Mustafa Sabri, "erkeğin yapacağı her işi kadının da yapabileceğini ve onun kabiliyetinin erkeğin kabiliyetine eşit olduğunu" iddia edenlere de karşı çıkar ve bunları "boş bir iddia" olarak değerlendirir. Ona göre kadın -faraza- erkeğin yaptığı her şeyi yaparak erkekle eşit duruma gelirse, iş eşitlikte kalmayıp kadının erkeğe üstünlüğüyle neticelenir. Zira kadın kadar çocuğa ihtimam gösterip ona bakamayacak ve onun gibi karnında çocuk taşıyamayacak olan erkek cinsi; ne çocuk doğurabilir ne de çocuğun emzirilme gibi bir ihtiyacını karşılayabilir. Kadın-erkek eşitliği savunulurken iş, kadının üstünlüğüne gelip dayandığı için ortaya atılan bu iddia, boş bir iddia olmaktan öteye geçemez. Nitekim Mustafa Sabri'ye göre eşitlikten bahseden kimi yazarların üstüne bir de anneliğin getirdiği kadın ayrıcalıklarından bahsetmeleri, kendi görüşünü ispat etmektedir. Mustafa Sabri bu konuda "fiziken daha zayıf olsa da erkeğin yaptığı her işi kadının da yapmaya hakkı olduğu" yönünde Eflâtun'dan yaptığı bir alıntıyla kadın-erkek eşitliği yönünde bir çıkarımda bulunan *el-Ehrâm* gazetesi yazarı Zeyneb el-Hakîm'i ve bu görüşün sahibi Eflâtun'u da eleştirir.[215]

Mustafa Sabri, "erkeğin kadına üstünlüğü" meselesini ele alırken bunu erkek adına bir övünme veya kadınları küçültme şeklinde ele almaz. O, genelde kadın-erkek ilişkisiyle ilgili olarak ortaya atılan eşitlik meselesinin aktarılış tarzını İslâmî ölçülere uygun bulmadığı için meseleyi bu yönden değerlendirmeye alır. Nitekim yukarıdaki açıklamalardan sonra annelik üzerinden kadını yücelten âyet ve hadisleri zikrederek bu nasların kadının annelik vasfını, kadına ait en şerefli mevki olarak beyân ettiğini, bu yolla kadının erkek karşısında bir ayrıcalık elde ettiğini ve iki cins arasında ortaya çıkan eksikliğin bu sayede kadının lehine yukarılara tırmandığını belirtir.[216]

214 Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 306. Cenab Şahabeddin bu ifadeleri "Sulhiyyûn ve Nisâiyyûn" adlı bir makalesinde aktarmış, bu makale daha sonra kitaplaştırılmıştır, bk. Cenab Şahabeddin, *Evrâk-ı Eyyâm*, s. 127.

215 Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e*, s. 239-240.

216 Mustafa Sabri, *a.g.e.*, s. 243-244.

SONUÇ

Osmanlılar'ın çöküş döneminde yetişmiş en önemli şahsiyetlerinden ve 14./20. yüzyılın en önemli kelâm âlimlerinden biri olan Mustafa Sabri Efendi, hem siyâsî hayatı hem de ilmî dirâyetiyle temâyüz etmiş bir âlimdir. Ülkemizde genellikle siyasî kişiliği ve görüşleriyle gündeme gelmesi, onun ilmî yönünün ve kelâm alanındaki ciddî çalışmalarının gereği gibi tanınıp incelenmesini engellemiştir. Bu çalışma, onun ilmî yönünü, özellikle de çağdaş kelâm tartışmaları alanındaki görüşlerini ve katkılarını gündeme getirmeyi hedeflemektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun oldukça çalkantılı bir döneminde şeyhülislâmlık görevini derûhte etmiş, daha sonraki siyâsî atmosfer içerisinde ülkesinin dışına çıkmak zorunda kalmış ve yurda girişi yasaklanan yüzellilikler listesine dahil edilmiş, bu listede bulunan şahıslar hakkında 1938 yılında çıkan affa rağmen Türkiye'ye dönmemiştir.

Mustafa Sabri Efendi, siyâsî hayatı kadar ilmî duruşuyla da dikkat çekmiş, hem kendi ülkesinde, hem de yurt dışındaki hayatında pek çok ilmî münâzaralara girişmiş, yazdığı makalelerinin ve eserlerinin büyük çoğunluğunu, bir kısım zevâtın görüşlerini tenkit etmek ve reddetmek amacıyla kaleme almıştır. Onun üzerinde fikir yürüttüğü konular, ağırlıklı olarak inanca dair meseleler olmuştur. Mustafa Sabri, bu alanda çağdaş ilmî anlayışın aklın önüne geçirdiğini düşündüğü his ve tecrübenin akıl karşısındaki konumu üzerinde fikir beyân etmiş ve klasik ilmî anlayışı savunarak aklın tecrübe önündeki üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmıştır.

Bilginin kesinliği açısından aklın his ve tecrübe karşısında çok daha güçlü olduğunu ifade etmesinden hareketle, ilk bakışta Mustafa Sabri'nin bu konuda bir abartıya kaçtığını düşünmek mümkündür.

Ancak kanaatimizce Mustafa Sabri burada, deney ve gözlemi, bilimsel bilginin yegâne kriteri olarak ele alan ve bu mânada içinde Allah, melekler ve âhiret gibi deney-gözlem konusu olamayacak hususları en azından "bilinemez" olarak yaftalayan modern ilmî anlayışı reddedebilmek için böyle bir yol izlemiş olmalıdır. Üstelik Mustafa Sabri his ve tecrübeyi tamamen dışlayan bir dil de kullanmamıştır. Kanaatimizce o, özellikle Allah'ın varlığını ispat edebilmek için aklın his ve tecrübe karşısında konumunu yüceltmek adına böyle bir yol izlemiştir.

Mustafa Sabri, Allah'ın varlığını ispat yolları üzerinde de durmuş, bu bağlamda hudûs ve nizâm delillerini incelemiş, hudûs delilinin en önemli dayanaklarından biri olan "teselsülün butlânı" ilkesini inkar ettiğini düşündüğü Muhammed Abduh'u çok sert bir şekilde eleştirmiştir. Mustafa Sabri'nin bu meselenin yanı sıra diğer bazı konularda da eleştirilerinin odak noktasına Abduh'u yerleştirmesinin altında onu, birtakım dinî meselelerde kendisinden sonra gelen zevâtın düşünce dünyasını Ehl-i Sünnet inancının aksi istikametinde şekillendirme konusunda önder olarak görmesi yatmış olmalıdır. Teselsülün butlanına dair ortaya konulan delillerin yeteri kadar güçlü olmadığını savunan Abdülhay el-Leknevî'yi de tenkit etmekten geri durmamıştır. Yine Molla Sadra ve Elmalılı Hamdi Efendi'yi de âlemin hâdis oluşunu tam anlamıyla ifade etmedikleri gerekçesiyle eleştirmiştir.

Mustafa Sabri, Allah'ın varlığını isbât hususunda özellikle teist filozoflarca kullanılan ontolojik delilin kendi içinde birtakım çelişkiler barındırdığını belirtmiş, öte yandan Kant'ın Allah'ın varlığını ispat hususunda ortaya koyduğu ahlâk delili üzerinde önemle durmuş, onun bu delilinin bir kısım önemli hususlara temas etmiş olsa da, kendi özünde oldukça zayıf bir delil olduğunu ve Kant'ın sağlam delili (aklî delil) bırakıp kendisine güvenilemeyecek zayıf bir delile sarıldığını savunmuştur. Mustafa Sabri'nin Kant'ın ahlâk deliline çok fazla yoğunlaşmasının ve bu delilin isbât-ı vâcip hususunda yeterli olmadığını ısrarla belirtmesinin altında, Kant'ın klasik ispat yollarını reddetmesi ve tek çıkar yol olarak kendi delilini öne sürmesi yatmaktadır. Ayrıca Mustafa Sabri, Kant'ın teist bir filozof olduğunu söylemekle birlikte, onun isbât-ı vâcib konusunda aklı devreden çıkarıp yerine ahlâk kavramını yerleştirerek Batı'da ve Doğu'da ilhâd fikrinin artmasında önemli bir paya sahip olduğunu düşünmesi de, Kant'ı ısrarlı bir şekilde eleştirmesinin bir başka nedeni olmalıdır.

Mustafa Sabri, Kant'ın hudûs ve nizâm delili üzerindeki eleştirilerini cevaplandırdığı gibi, Maddiyyûnun ve Tabiatçıların âlemin oluşumu hakkındaki maddeci ve tabiat eksenli yaklaşımlarını tenkit ederek, onlara da cevaplar vermeye çalışmıştır. Bu çerçevede özellikle Büchner ve Darwin'in görüşleri üzerinde durmuş, onların düşüncelerinin açmazlarını ortaya koymaya gayret etmiştir.

Mustafa Sabri, Allah-âlem ilişkisi hakkında farklı bir görüşe yönelen vahdet-i vücûd düşüncesi üzerinde de ciddî mütâlaalarda bulunmuş, bu meselede hem sûfiyye hem de onların asıl kaynağı olduğunu düşündüğü klasik felsefî düşünceyi eleştirmiş ve Ehl-i Sünnet çizgisini çiğnedikleri teziyle, vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen sûfiyye, özellikle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Molla Sadra hakkında oldukça ağır ifadeler içeren bir eleştiri dili kullanmıştır. Mustafa Sabri, bu tasavvufî düşüncenin temellerinin keşif ve ilhâm ürünü olmaktan çok, felsefî bir anlayış olduğunu savunmuş, bu anlayışın İbnü'l-Arabî tarafından şekillendirildiğini düşündüğü için de eleştirilerinin hedefine onu koymuştur. Ancak burada Mustafa Sabri'nin amacının asla İbnü'l-Arabî'nin kendisi olmadığını, onun *Fütûhât* ve *Fusûsu'l-hikem* adlı eserlerinde yer alan ifadelerin içeriğine itiraz yönelttiğini belirtmek gerekir. Tarihte Ehl-i sünnet ulemâsının büyük çoğunluğunun fazla eleştiri getirmediği bir sistem hakkında Mustafa Sabri'nin oldukça olumsuz bir değerlendirme yapması, onun İslâmî ilkeleri savunma hususundaki titizliği olarak görülmelidir. Yine de onun sert üslûbu ve bu tasavvufî düşünceyi kendisinden farklı bir şekilde değerlendirilmesini kabul etmeyecek bir kesinlikte reddetmesi, onun eleştiriye açık bir tutumu olarak karşımızda durmaktadır.

Hakkında özel bir kitap yazacak kadar önem verdiği kader meselesi üzerinde de önemli fikirler beyân eden Mustafa Sabri, bu mesele bağlamında aralarında Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mesûd, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebüssuûd Efendi, Âlûsî, Muhammed Abduh, Muhammed Bahît ve Zâhid el-Kevserî gibi pek çok zevâtın bulunduğu ulemâyı, kader konusundaki görüşleri yüzünden eleştirmiş, bunların bir kısmının görüşlerini müstakil birer başlık halinde değerlendirirken, kimisinin görüşlerini ise satır aralarında tenkide tâbi tutmuştur. Mustafa Sabri kader meselesinde hayli ilginç bir yol takip etmiştir. Vardığı nokta itibariyle tamamen Eş'arî bir çizgide bulunmakta ise de, onun hareket noktalarından biri, il-

ginç bir şekilde Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye mezhebinin onaylamayıp Mu'tezile'nin kabul ettiği "fiillerin sebepler sâikiyle meydana geldiği" anlayışını savunmuş olmasıdır. Mustafa Sabri'nin kader meselesinde hedef tahtasına Mu'tezile'den daha çok Mâtürîdiyye'yi yerleştirmesinin altında da, kanaatimizce "fiillerde sebebin etkinliği" düşüncesini kabul ettiğini söylediği Mu'tezile mezhebinin bu yolla cebir anlayışına daha çok kapı araladığını varsayımış olması yatmaktadır. Ayrıca Mâtüridî anlayışa mensup zevâtın kader meselesinde kendi mezheplerini Mu'tezile'den çok farklı bir konumda görmeleri, Mâtürîdiyye'ye bağlı olan kişilerin büyük bir yekûn teşkil etmesi de, Mustafa Sabri'nin eleştirilerini bu mezhep üzerinde yoğunlaştırmasının diğer sebepleri arasındadır. Mustafa Sabri'nin, kader meselesinde varmış olduğu cebir düşüncesinin bir uzantısı olarak "hem mecbûriyet hem mesûliyet" fikrini savunmak durumunda kalması, kanaatimizce kendisi açısından en büyük problemlerden biridir. Mustafa Sabri, her ne kadar bu durumu bir problem olarak görmese de, bu konuda getirdiği açıklamalar, daha çok kulun Allah'ın hâkimiyeti karşısında sonsuz acziyet içinde olması noktası üzerinde yoğunlaşmıştır. Öte yandan Mustafa Sabri'nin kader meselesinde böyle bir yolu savunuyor olmasını, kendi hayatında çektiği sıkıntılar üzerinden izah etmek de kanaatimizce çok doğru değildir. Zira kendisinin de ifade ettiği üzere o, bu yolu nasların kendisini getirdiği yol olarak görmüştür; bu konuda ortaya koyduğu deliller de bu değerlendirmesini kuvvetlendirmektedir.

Mustafa Sabri'nin ilâhiyyât bahisleri içerisinde temas ettiği konulardan biri de, Allah'ın fiillerinin bir hikmetle ta'lîli meselesi olmuştur. Düşünürümüz, bu konuda tamamen Eş'arî çizgiyi izleyerek, bu fiillerin herhangi bir maksatla ta'lîline karşı çıkmış ve bu meselede Eş'ariyye mezhebine tenkitler yönelten İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Molla Sadra ve İbn Rüşd gibi zevâtı şiddetle eleştirmiştir. Mustafa Sabri, Eş'arî sistemde olduğu gibi, Allah'ın kudretini tâzîm hususuna azâmî gayret göstermiş ve ilâhî kudreti gölgeleyeceğini düşündüğü her anlayışı reddetme yoluna gitmiştir.

Mustafa Sabri, peygamberlik müessesesi üzerinde de önemle durmuş ve onun vahyî boyutunu ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Nübüvveti klasik tanımının ötesine taşıyıp onu ıslahatçı insanlara da uyacak şekilde tarif ettiğini düşündüğü Muhammed Abduh'u eleştirirken, Hz. Peygamber'in deha boyutunu onun nübüvvet konumunu gölgede bırakacak şekilde ele aldıkları düşüncesiyle aralarında Muhammed

Mustafa el-Merâğî, Muhammed Hüseyin Heykel, Ferîd Vecdî, Reşid Rıza, Mahmûd Akkâd ve Zeki Mübarek gibi pek çok zevâtın bulunduğu modernist düşünceye sahip kimseleri de tenkit etmiştir. Hz. Muhammed'in deha boyutunun peygamberlik boyutunun önüne geçirilmesinden ve Hz. Peygamber'in kevnî mûcizelerinden tecrîd edilip bunun sadece Kur'ân'a hasredilmesinden büyük rahatsızlık duyan Mustafa Sabri, bu konudaki eleştirilerini daha çok Hüseyin Heykel'e yöneltir. Bunda muhtemelen, Hüseyin Heykel'in pek çok baskısı yapılan *Hayâtu Muhammed* adlı kitabı aracılığıyla söz konusu fikirlerin yaygınlık kazanacağını düşünmüş olması etkili olmuştur. Nübüvvet meselesiyle alâkalı olarak mûcize konusuna da büyük bir önem veren Mustafa Sabri, Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerinden biri olarak kabul edilen "inşikâku'l-kamer" mûcizesi üzerinde özel olarak durmuş ve bu konuda kendi düşüncesinden farklı görüş ileri sürenleri eleştirmekten geri durmamıştır. Onun Hz. İsa'nın ref'i ve nüzûlü meselesinde hedefindeki zât ise Hz. İsa'nın göğe yükseltilmediği gibi yeryüzüne de inmeyeceğini savunan Mahmûd Şeltût olmuştur. Melekleri "ruh ve kuvvet"; şeytanları "şer temâyülü" ve Fîl sûresinde geçen Ebâbîl kuşlarının attığı taşları da "mikrop" olarak tevil eden yaklaşım da onun eleştirilerinden payını almıştır. Mustafa Sabri, bu konudaki eleştirilerini genel anlamda söz konusu fikirleri savunan zevâtın bu iddialarını modern ilmî anlayışın verileriyle İslâmî nasları uzlaştırma sâikiyle ifâ ettiklerini düşündüğü için yapmaktadır.

Mustafa Sabri'nin üzerinde çok fazla görüş beyân etmediği konular arasında yer alan âhiret bahislerinde ise, onun daha çok ba's konusu üzerine yoğunlaştığı ve haşrin bedenî ve rûhânî bir şekilde gerçekleşeceğini savunduğu, bunun aksine görüş beyân eden anlayış ve düşünceleri ise şiddetle reddettiği görülmektedir. Kur'ân'da âhiret ahvâline, özellikle de ba'se yönelik âyetlerin muhkem olmayıp müteşâbih olduğunu iddia eden Ferîd Vecdî'yi ciddî bir biçimde eleştiren Mustafa Sabri, bu zâtın itikâdî konularda yeterli hassasiyete sahip olmadığını iddia etmiştir.

Hakkında müstakil bir eser yazdığı meselelerden biri olan cehennem azâbının ebedîliği konusunda ise Mustafa Sabri'nin hedefine aldığı kişi Musa Cârullâh olmakla birlikte, bu hususta İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi de eleştirmekten geri durmamıştır.

Din-devlet ayrımı ve hilâfet konuları üzerinde de ısrarla duran Mustafa Sabri, hilâfetin özellikle dünyevî işlere taalluk eden boyutuna ağırlık vermiş ve bu konuda halîfenin dünyevî bir yetkisi bulunmadığını savunan Ali Abdürrâzık ile hilâfetin gereksiz bir müessese olduğunu iddia eden Seyyid Bey'in görüşlerini reddetmiştir. Hilâfetin kaldırılması konusunda Mısırlı müellif Ali Abdürrâzık'ın bir kitap yazarak görüşlerini beyân etmesi, Mustafa Sabri'nin onun fikirleri üzerinde yoğunlaşmasına zemin hazırlamıştır. Din-devlet ayrımına şiddetle karşı çıkıp daha çok İslâm'ın diğer dinlerden farklılığına vurgu yapan Mustafa Sabri'nin Seyyid Bey üzerinde yoğunlaşmasının altında ise bu zâtın o zaman hilâfetin merkezi olan Türkiye'de, mecliste bu kurumun kaldırılmasına yönelik özel bir konuşma yapması, dolayısıyla hilafetin kaldırılmasına dinî gerekçe bulmada öncülük etmiş olması yatmaktadır. Mustafa Sabri'nin bu konuda ortaya koyduğu görüşler, onun derdinin müslümanların tek bir idare altında birleşmesinden çok, İslâm'ın yaşanırlılığının güvence altına alınması olduğunu göstermektedir.

Mustafa Sabri, tesettür, kadın-erkek ihtilâtı, taaddüd-i zevcât ve kadın-erkek eşitliği konuları üzerinden İslâm'a yöneltilen çağdaş eleştirilere de cevaplar vermiş, bu yüce dinin nezdinde kadının konumu üzerinde durmuş, bu konuda İslâm'ın takip ettiği yolun hikmet ve inceliklerini açıklayıp aksi yöndeki görüşlerin zayıf taraflarını dile getirmiştir. Mustafa Sabri, ömrünün bir bölümünü Mısır'da geçirmesinin de etkisiyle bu konuda eleştirilerini, yazdığı eserle kadının hem tesettür hem de ihtilât hususunda daha serbest bırakılması gerektiğini savunan Kâsım Emîn'e yöneltmiştir. Ona göre bu zât, her ne kadar kadının tamamen açılması gibi net bir fikri savunmasa da, özellikle ihtilât konusunda serbestlik taraftarı olduğu için eleştirilmelidir. Mustafa Sabri'nin bu konudaki eleştirilerinden payını alan kişilerden biri de Fatma Âliye Hanım olmuştur. Öte yandan Mustafa Sabri, kadının eğitimine asla karşı çıkmamış, bu konuda şer'î ölçülere uyulması talebinde bulunmakla yetinmiştir.

Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren en önemli tartışma konularından biri olan milliyetçilik meselesi üzerinde de ilk dönemden itibaren olumsuz tavrını ortaya koyan Mustafa Sabri, bu fikrin karşısına dini, diğer bir ifadeyle İslâm'ı koymuş, dinin kuşatıcılığı ve komünizm gibi yıkıcı düşüncelere karşı koyması itibariyle her zaman çok daha güçlü bir alternatif olduğunu belirtmiştir. Mustafa Sabri, mese-

leyi tamamen dinî bir hassâsiyet içerisinde değerlendirmiş, toplumda birliktelik sağlayan asıl unsurun "İslâmî çizgi" olduğunu savunarak milliyetçilik fikrini açıkça reddetmiş ve Ziya Gökalp gibi bu fikrin önemli bir temsilcisini de bu konu çerçevesinde eleştirmiştir.

Mustafa Sabri'nin eserlerinde ve görüşlerinde dikkat çeken en önemli husus, onun oldukça sert ve acımasız bir eleştiri üslûbuna sahip olmasıdır. İnandığı ve bağlandığı hususların arkasında durma konusunda çok kesin ve keskin bir tavır sergileyen Mustafa Sabri, bu uğurda kimsenin kolay kolay eleştirmeye cesaret edemediği, en azından daha esnek ve yumuşak ifadelerle eleştirebildiği İmâm Gazzâlî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî gibi zevâtı, çok sert bir şekilde tenkit etmekten çekinmemiştir. Onun bu eleştiri okları kimi zaman Zâhid el-Kevserî, Seyyid Kutub ve Muhammed Ahmed el-Gamrâvî gibi kendilerini takdir ettiği kişilere de yönelmiştir. Newton, Leibniz, Spinoza, Hegel, Rousseau, J. Stuart Mill, Locke, David Hume, Lamarck, Darwin, Büchner gibi Batılı düşünürlere getirdiği eleştiriler yanında, aralarında Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Molla Fenârî, Abdülkerîm el-Cîlî, Abdurrahmân Câmî, Abdülğanî en-Nablûsî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Mustafa Bâlîzâde, Cemâleddin el-Kâsımî, İbrâhim el-Kûrânî, Alaeddîn Ebû Bekir el-Kâsânî, Sâlih b. Mehdî el-Mukbilî el-Yemânî, Cemâleddîn Efgânî, Muhammed İkbâl, Corci Zeydân, Sa'd Zağlûl, Muhammed Receb el-Beyyûmî, Tevfîk el-Hakîm, Tevfîk et-Tavîl, Tantavî el-Cevherî, Yûsuf ed-Decvî, Muhammed Yûsuf el-Hindî, Seyyid Süleyman en-Nedvî, Ahmed Emîn, Osmân Emîn, Abdurrahman Azzâm Paşa, Abdülmüteâl es-Saîdî, Abdülganî es-Sünnî, Abdülazîz el-Beşerî, Vâhid el-Eyyûbî, Muhammed el-Mısrî, Muhammed Abdullah Annân, Mısırlı gazeteciler Ahmed es-Sâvî Muhammed, Yûsuf Hamdi Yeken, Hüseyin Himmet, Zeyneb el-Hakîm, Mısırlı şâir Ahmed Şevki, Bosna Reîsü'l-ulemâsı Mehmed Cemâleddin Çavuşeviç, Ahmed Midhat Efendi, Cenab Şahabeddin, Ubeydullah Efendi [Efgânî], Hüseyin Câhid [Yalçın], Süleyman Nazîf, Abdullah Cevdet, Hâşim Nâhid [Erbil], Ahmed Agayef [Ağaoğlu], Rıfat Hoca [Börekçi], Mehmed Zihni Efendi, Urfa Mebusu Şeyh Safvet Efendi (Saffet Yetkin), [İzmirli] Hafız İsmail, Ömer Rıza [Doğrul], Yûnus Nadi, Celâl Nuri [İleri], Mehmet Emin [Yurdakul], Habil Adem, Mahmut Esad [Bozkurt], Siirt Mebusu Halil Hulki [Aydın], Muş Mebusu İlyas Sami [Muş] ve Mahmut Soydan (*Milliyet* gazetesi başyazarı ve Siirt Mebusu) gibi kişilerin bulunduğu

zevâtı da farklı konularda eleştirmiştir.[1] Onun bu sert üslûbu yeri geldiğinde karşısındakini çok zor durumda bırakabilecek ağır ithamlara kadar varmıştır. Muhtemelen onun bu tavrının altında, inancına son derece bağlılık göstermesinin yanı sıra Meşrûtiyet ortamının sıcak siyâsî atmosferini solumuş olmasının ve İttihad ve Terakkî Fırkası gibi rakiplerini sindirmek için oldukça sert tedbirler almaktan çekinmeyen bir siyâsî oluşumu karşısına almış olmasının da etkisi büyük olsa gerektir. Onun bu tavrını, kendisinin oldukça sert bir mizaca sahip olması ile açıklamak doğru gözükmemektedir. Zira hâtıra kitaplarının anlattıklarına bakılacak olursa Mustafa Sabri ifadelerindeki sert üslûba karşılık, insanlarla ilişkilerinde oldukça yumuşak ve mülâyim bir karaktere sahipti. Burada şu hususu da belirtmemiz gerekir ki, Mustafa Sabri, kendisine eleştiriler yönelttiği bir insanı yeri geldiğinde takdir etmeyi de bilmiş ve ondan bazı konularda alıntı yapmaktan çekinmemiştir. Bu da onun derdinin, kişiler değil, onların ortaya konulan fikirler olduğunu göstermektedir.

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin dikkat çeken diğer bir yönü de, onun sadece muhatabının ifadelerinden doğrudan anlaşılan mânalar üzerinde değil, bu ifadelerin doğuracağı mantıkî ve dolaylı sonuçlar hakkında da fikir yürütmesidir. Mantıkçı bir zihniyete sahip olmasının da etkisiyle Mustafa Sabri, muhatabının ifadelerinden ilk bakışta çıkarılmayacak pek çok sonuç çıkarmış, belki muhatabının kasdını aşan ifadelerini de o, bu çerçeve içinde değerlendirmiştir. Bu durum onun polemikçi üslûbuna zemin hazırlayan etmenlerden biri olmuştur.

Ağırlıklı olarak inanç konuları hakkında fikir beyân eden Mustafa Sabri, eserlerinin neredeyse tümünü, makalelerinin ise büyük bir bölümünü birtakım görüşleri reddetmek üzere yazmıştır. Bu tavrı, bize klasik İslâm kültüründeki reddiye türü eserleri hatırlatır.

Mustafa Sabri'nin, tasavvufa karşı olmamakla birlikte tasavvuf erbâbından sâdır olan şer'î naslara aykırı düşünceleri reddetmesi,

1 Yukarıda isimleri sayılan kişiler arasında siyasî kimliği bulunan zevât bulunmaktaysa da, onlar dine taalluk eden herhangi bir konuda Mustafa Sabri tarafından eleştirildiği için isimleri zikredilmiş, bunun dışında Mustafa Sabri'nin siyâsî yönü ağır basan bir konuda yaptığı eleştirilerin muhatabı olan zevât ise buraya kaydedilmemiştir. Öte yandan Mustafa Sabri'nin dine taalluk eden alanlarda muhafazakâr bir tutum takınarak farklı kişilere çeşitli eleştiriler yöneltmesinin yaşadığı çağın ve mekânın konjonktürel yapısıyla çok yakından bir ilişkisi olduğu hususu asla gözardı edilmemelidir.

kendisinin "tasavvuf düşmanı" bir imaj çizmesine; milliyetçilik fikrine şiddetli bir şekilde karşı çıkması ise onun "millet düşmanı" bir şahsiyet olarak algılanmasına sebep olmuştur.[2] Ancak onun her iki konu hakkında da bu tür sert tepkiler vermesinin altında, tamamen kendisinin coşkun ve engin dinî hisleri yatmaktadır. Kendisine bu meselelerde daha yumuşak ifadeler kullanmaması noktasında eleştiri yöneltmek mümkünse de, onu tasavvufa ve millete düşman olarak görmek de gerçeği yansıtmaz.

Mustafa Sabri Efendi, "muhafazakâr" bir kimliğe sahip olmakla birlikte, görüşlerini sadece aktarmak yoluyla değil, düşüncelerini çok farklı açılardan kimi zaman klasik kelâm kitaplarından, kimi zaman da kendi mantıkî çerçevesinden delillendirme yoluyla ortaya koymuştur. Bu durum, onun yeni dönemde kelâm alanında önemli bir isim olarak anılmasına haklılık kazandırmaktadır.

2 Burada Mustafa Sabri'nin Kuvâ-yı Milliyye ve onun lider kadrosu hakkında başından beri olumsuz bir tavır sergilemesinin altında, onun bu hareketi amansız şekilde muhalifi olduğu İttihadçılığın bir devamı olarak görmesinin büyük payı olduğunu belirtmek gerekir. Onun daha sonraki dönemlerde Cumhuriyet Türkiyesine ve inkılâbları destekleyen kesime karşı olan tavrının altında ise dinî hassâsiyetinin yattığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Abduh, Muhammed, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye maa'l-ilmi ve'l-medeniyye*, Beyrut: Dârü'l-Hadâse, 1988, 3. Basım.

———, *Risâletü't-tevhîd*, haz. Muhammed Reşid Rıza, Limassol: el-Ceffân ve'l-Câbî, 2001.

———, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, I-IV, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, [t.y.].

———, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm=Tefsîru cüz'i Amme*, Kahire: Cem'iyyetü'l-Hayriyyeti'l-İslamiyye, 1341, 3. Basım.

Abdürrâzık, Ali, *el-İslâm ve usûlü'l-hükm*, dirâse: Muhammed Imâra, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât, 1972.

———, *İslâmiyet ve Hükûmet*, trc. Ömer Rızâ [Doğrul], İstanbul: İkdâm Matbaası, 1927.

el-Affânî, Seyyid b. Hüseyin, *Zehrü'l-besâtîn min mevâkifi'l-ulemâi ve'r-Rabbâniyyîn*, I-VI, Kahire: Dâru'l-Affânî, [t.y.].

Affifî, Ebü'l-Alâ, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, ter. Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.

Ahmet İzzet Paşa, *Feryadım*, haz. Süheyl İzzet Furgaç-Yüksel Kanar, I-II, İstanbul: Nehir Yayınları, 1992-1993.

Akarsu, Bedia, *Ahlâk Öğretileri II Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi*, I-II, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979, 2. Basım.

———, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1994, 6. Basım.

Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1992.

el-Akkâd, Abbâs Mahmûd, *Abkariyyetü Muhammed*, Kahire: Dârü Nahdati Mısr, [t.y.].

———, *Allah*, Kahire: Dârü Nahdati Mısr, 2005, 4. Basım.

Akman, Zekeriya, *Osmanlı Devleti'nin son döneminde bir üst kurul: Dârü'l-Hikmeti'l- İslâmiye (1918-1922)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.

Aksoy, Murat, *Başörtüsü-Türban Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

Akşin, Sina, *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi 1789-1980*, I-II, İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1997.

———, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele Mutlakıyete Dönüş (1918-1919)*, I-II, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1998.

———, "*Siyasal Tarih*", ed. Sina Akşin, *Türkiye Tarihi Osmanlı Devleti 1600-1908* içinde, I-IV, İstanbul: Cem Yayınevi, 1988.

Albayrak, Sadık, *Meşrutiyet İstanbul'unda Kadın ve Sosyal Değişim*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2002.

———, *Meşrûtiyet'ten Cumhuriyet'e Meşihat Şeriat Tarikat Kavgası*, İstanbul: Mizan Yayınevi, [t.y.].

———, *Son Devir Osmanlı Uleması*, I-V, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

———, *Son Devrin İslâm Akademisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, 4. Basım.

———, *Türkiye'de Din Kavgası*, İstanbul: İleri Sanat Matbaası, 1973.

———, *Yürüyenler ve Sürünenler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1991.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nûreddin Ali b. Sultan Muhammed, *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406/1986, 2. Basım.

———, *er-Red ale'l-kâiline bi-vahdeti'l-vücûd*, thk. Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ, Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1995.

———, *Şerhu Molla Ali bin Sultân Muhammed el-Kârî ale'l-Fıkhi'l-ekber*, İstanbul: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1955/1375, 2. Basım.

Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.

Altuntaş, Halil, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, 4. Basım.

el-Alûsî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I-XXX, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.].

Âmîdî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdi, I-V, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2004, 2. Basım.

Anton, Farah, *İbn Rüşd ve felsefetühû*, İskenderiye. [y.y.], 1903.

Arabacı, Fazlı, *Yeni Osmanlıların Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara: Platin, [t.y.].

Arıcan, M. Kazım, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Adres Yayınları, 2011, 15. Basım.

Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2006.

Aydın, Mehmet S, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 1. Basım.

Azzâm, Abdurrahman, *er-Risâletü'l-hâlide*, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1964.

el-Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *Kitâbü't-Temhîd*, tsh. R. Mac Carthy, Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.

Bâlîzâde, Mustafa İbn Süleyman, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2002, 1. Basım.

el-Behiy, Muhammed, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, trc. İbrahim Sarmış, İstanbul: Girişim Yayınları, 1986.

———, *İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki*, trc. İbrahim Sarmış, İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.

Bein, Amit, *Ottoman Ulema Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford: Stanford University Press, 2011.

———, "'Ulama' and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)", *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, ed: Meir Hatina, Leiden: Brill, 2009.

Belka, İlyas, *el-Vücûd beyne's-sebebiyye ve'n-nizâm*, Virginia: el-Ma'hedü'l-Âlemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 1429/2009.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, [t.y.].

Beşir, Muhammed Beşir, *Farklı Yönleriyle Mustafa Sabri Efendi*, İstanbul: Tahlil Yayınları, 2013.

el-Beyyûmî, Muhammed Receb, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmiha'l-muâsırîn*, I-II, Dımaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: Darü'ş-Şâmiyye, 1995/1415.

Bingöl, Sedat, *150'likler Meselesi*, İstanbul: Bengi Yayınları, 2010.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve Istılâhâti Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.

Biren, Tevfik, *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Mütareke Anıları*, haz. Fatma Rezan Hürmen, I-II, İstanbul: Pınar Yayınları, 2006, 1. Basım.

Birinci, Ali, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.

Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2005, 3. Basım.

Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, trc. Hasan Kâtipoğlu, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *el-İnsan: müseyyer em muhayyer*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997.

———, *Kübra'l-yakiniyyati'l-kevniyye vücudü'l-halik ve vazifetü'l-mahlûk*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997.

el-Câmî, Ebü'l-Berekât Nûreddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *ed-Dürretü'l-fâhire [fi tahkîk mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ]*, Fahreddin er-Râzî'nin *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-kelâm* adlı eserinin sonunda, nşr. Muhyiddin Sabri, Abdülkâdir Ma'rûf, Hüseyin Naimî el-Kürdî, Kahire: Matbaatü Kürdistâni'l-İlmiyye, 1328.

Cârullâh, Musa, *Büyük Mevzûlarda Ufak Fikirler*, Saint Petersburg: M.A. Maksudof Matbaası, 1914.

———, *Rahmet-i İlâhiye Burhanları*, sad. Ömer Hakan Özalp, İstanbul: Pınar Yayınları, 1996, 1. Basım.

Câvid Bey, *Felâket Günleri Mütâreke Devrinin Fecî Tarihi*, haz. Osman Selim Kocahanoğlu, I-II, İstanbul: Temel Yayınları, 2000.

Celâl Nuri. *İttihâd-ı İslâm: İslâm'ın Mâzîsi, Hâli, İstikbâli*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphânesi, 1331.

Ceylan, Hasan Hüseyin, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, I-II, İstanbul: Risale Yayınları, 1989, 2. Basım.

Cottingham, John, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2003.

Criss, Nur Bilge, *Istanbul under Allied Occupation: 1918-1923*, Leiden: E.J. Brill, 1999.

Cündî, Enver, *el-A'lâmü'l-karni'r-râbi' aşr el-hicrî*, Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, [t.y.].

Cündioğlu, Dücane, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet*, İstanbul: Kitabevi, 1999.

———, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi, 1998.

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali İbn Muhammed, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, [y.y.], [t.y.].

———, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre, I-III, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1417/1997, 1. Basım.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.

———, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Yûsuf Musa, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

Çavdar, Tevfik, *Osmanlıların Yarı Sömürge Oluşu*, İstanbul: Ant Yayınları, 1970.

Çınar, Mahmut, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Çüçen, Abdülkadir, *Bilgi Felsefesi*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012, 4. Basım.

Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I-IV, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972.

Darwin, Charles, *İnsanın Türeyişi*, çev. Öner Ünalan, Ankara: Onur Yayınları, 1975, 2. Basım.

———, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalan, Ankara: Onur Yayınları. 1976, 2. Basım.

Davudoğlu, Ahmet, *Dini Tamir Dâvasında Din Tahripçileri*, İstanbul: Bidatlarla Mücadele Yayınları, 1974, 2. Basım.

Deleuze, Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınevi, 1995.

Descartes, Rene, *A Discourse on Method*, trc. John Veitch, *A discourse on method, meditations on the first philosophy, the principles of philosophy* içinde, Londra: Everman's Library, [t.y.].

———, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 2004. 9. Basım.

———, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1996.

———, *Mebâdiü'l-Felsefe*, trc. ve thk. Osman Emin, Kahire: Dârü's-Sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', [t.y.].

———, *Meditations on the First Philosophy*, trc. John Veitch, *A Discourse on Method, Meditations on the First Philosophy, the Principles of Philosophy* içinde, Londra: Everman's Library, [t.y.].

———, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları, [t.y.].

———, *The Principles of Philosophy*, trc. John Veitch, *A Discourse on Method, Meditations on the First philosophy, the Principles of Philosophy* içinde, Londra: Everman's Library, [t.y.].

Doko, Enis, *Dâhi ve Dindar: Isaac Newton*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebû Ğudde, Abdülfettâh, *Safahât min sabri'l-ulemâi alâ şedâidi'l-ilm ve't-tahsîl*, Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1974, 2. Basım.

Ebussuûd, İbn Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *Tefsîru Ebissuûd*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, I-V, Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hâdîse, [t.y.].

el-Efgânî, Cemâleddîn el-Hüseynî-Abduh, Muhammed, *et-Ta'lîkât alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, haz. Hâdî Hüsrevşâhî, Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, 2002.

———, *el-Kazâ ve'l-kader*, Kahire: el-Matbaatü'l- Mahmûdiyye, [t.y.].

Efgânî, Ubeydullah, *Kavm-i Cedîd: Kitâbü'l-Mevâiz*, Dersaadet: Şems Matbaası, 1331.

Emîn, Ahmed-Mahmûd, Zekî Necîb, *Kıssatü'l-felsefeti'l-hadîse*, I-II, Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1936.

Emîn, Ahmed, *Feyzü'l-hâtır: mecmu'a makâlâtu edebiyye ve ictimâiyye*, I-VII, Kahire: Lecnetü't-Telîf ve't-Terceme ve'n-Neşr. 1940-1947, 1. Basım.

Emîn, Kâsım, *Tahrîru'l-mer'e, Kâsım el-Emîn: el-A'mâlü'l-kâmile* içinde, nşr. Muhammed Imâra, Kahire: Darü'ş-Şürûk, 1998.

———, *el-Mer'etü'l-cedîde*, Mısır: Matbaatü'ş-Şa'b, 1329/1911.

el-Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed, *el-Ğunye fî'l-kelâm*, nşr. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî, I-II, Kahire: Darü's-Selam, 2010/1431.

Eraslan, Sadık, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmiyye: Osmanlılarda fetva makamı ve yayın organı*, Ankara: DİB Yayınları, 2009.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997, 5. Basım.

Erdoğan, Mehmet, *Vahiy Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2001, 2. Basım.

Eren, Halit, *Batı Trakya Türkleri*, İstanbul: Rebel Basım, 1997.

Ergin, Ahmet, "Osmanlının Son Şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi", *Son Asır Ehl-i Sünnet Alimleri*, haz. Ali Nar, ed. Mehmet Açıkgöz, İstanbul: DYG Yayınları, 2012.

Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-V, İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.

Ermiş, Hamza, *Mehmed Zihni Efendi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Ertan, Veli, *Tarihte Meşihat Makamı ve İlmiye Sınıfı*, Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1965.

Ertuğrul, İsmail Fennî, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.

———, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî*, Ankara: Orhaniye Matbaası, 1928.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Şa-to, 2008, 7. Basım.

Fatma Âliye-Mahmud Esad, *Taaddüd-i Zevcât: Zeyl*, Konstantıniyye: Tahir Bey Matbaası, 1316.

Fenârî, Muhammed ibn Hamza, *Misbâhü'l-üns Şerhu Miftâhi'l-gayb*, tsh. Muhammed Hacvî, Tahran: İntişârât-i Mevlâ, 1374.

Fergan, Eşref Edib, *Risâle-i Nûr muârızı yazarların isnadları hakkında ilmî bir tahlil*, İstanbul: Sebilürreşâd Neşriyâtı, 1965.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Kadıyanîlik*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

el-Gamrâvî, Muhammed Ahmed, *Fî sünenillâhi'l-kevniyye*, Kahire: Matbaatu Lecneti't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1936.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, thk. Mahmûd Beycû, Dımaşk, 1413/1993, 1. Basım.

———, *Hakikate Giden Yol [el-Munkız mine'd-dalâl]*, trc. Ali Kaya, İstanbul: Semerkand Yayın, 2011, 8. Basım.

———, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, 1. Basım.

Meâricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, 1. Basım.

———, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1964.

———, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn*, tsh. Muhammed Bahît, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, [t.y.].

———, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-Maârif, [t.y.], 8. Basım.

Gazel, Ahmet Ali, *Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda Parlamenter Denetim (1908-1920)*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2007.

Gelenbevî, İsmâil, *Burhân*, İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1253.

———, *Hâşiye li-İsmâil el-Gelenbevî ale'l-Celâl mine'l-Akâid*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi el-Bosnevî Matbaası, 1303.

———, *Risâletü'l-İmkân=Miftâhu bâbi'l-müveccehât*, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1309.

Gencer, Bedri, *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*, Ankara: Lotus Yayınları, 2008.

Grive, L. Fonse, *Mebâdi-i Felsefeden Birinci Kitâb: İlmü'n-Nefs*, trc. Ahmed Naim, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331.

Gölcük, Şerafeddin, *Bâkullânî ve İnsanın Filleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Göztepe, Tarık Mümtaz, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, İstanbul: Sebil Yayınevi, [t.y.].

el-Gumârî, Abdullah b. Muhammed b. Sıddik el-İdrîsî, *İkâmetü'l-burhân alâ nüzûli İsa fî âhiri'z-zamân*, Mısır: Matbaatu İhvân-i Müslimîn, [t.y.].

Hassun, Ali, *Târihü'd-Devleti'l-Osmâniyye alâkâtuha'l-hâriciyye*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1994, 3. Basım.

Harb, Muhammed, *el-Osmâniyyûn fi't-târîh ve'l-hadâra*, Kahire: el-Merkezü'l-Mısrî li'd-Dirâsât, 1414/1994.

Hayâlî. Şemseddin Ahmed, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâlî ale'n-Nûniyye*, thk. Abdünnasîr Nâtûr el-Hindî, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1429/2008, 1. Basım.

el-Hâzimî, Ebû Bekir Muhammed ibn Mûsâ, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*, Muhammed ibn Tâhir el-Makdisî'nin *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*'si ile birlikte, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984, 1. Basım.

Herrâs, Muhammed Halil, *İsa aleyhisselâm'ın Nuzûlü Meselesi*, trc. Seyfullah Erdoğmuş, İstanbul: Guraba Yayınları, 2008, 1. Basım.

Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hayâtu Muhammed*, Kahire: Dâru'l-Maarif, 1977, 14. Basım.

Hizarcı, Suat, *Hüseyin Cahit Yalçın*, İstanbul: Varlık Yayınları, 1969, 2. Basım.

Hilmî, Mustafa, *Kavâidü'l-menheci's-selefî fi'l-fikri'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, 1. Basım.

Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed, *Muhalefetin İflâsı İtilâf ve Hürriyet Fırkası*, sad. Ahmet Eryüksel, İstanbul: Nehir Yayınları, 1991.

Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.

Hüseyin, Muhammed Muhammed, *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-garbiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

———, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-mu'âsır*, I-II, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.

Imâra, Muhammed, *el-A'mâlü'l-kâmile li-İmâm Muhammed Abduh*, I-V, Beyrut: Dârü'ş-Şürûk, 1414/1993, 1. Basım.

İbn Abdülberr, Ebû Ömer Yûsuf, *Câmiü beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Hasan Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, I-II, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsü'l-hikem ve't-ta'lîkât aleyh*, thk. Ebu'I-Alâ el-Afifî, I-II, Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1946/1365.

———, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, I-IV, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

———, *el-Fütuhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, I-IX, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1992/1412, 2. Basım.

İbn Ebü'l-İzz, Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed el-Hanefi ed-Dımaşkî, *Şerhü'l-Akideti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî-Şuayb el-Arnaût, I-II, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995, 8. Basım.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed Hadramî, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir, I-II, Ankara: Yeni Şafak Gazetesi, 2004.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, 3. Basım.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ebû Bekir İbn Eyyûb, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, thk. Zâid İbn Ahmed en-Neşîrî, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1428.

———, *Şifâü'l-alîl fî mesâili'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, nşr. ve tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1323.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed vdğr., I-XV, Kahire: Müessesetü Kurtuba; Mektebetü'l-Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Ömer İbn Mahmûd Ebû Ömer, Riyad: Dâru'r-Râye, 1412/1991, 1. Basım.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd, *Faslü'l-makâl fimâ beyne'l-hikme ve'ş-şerîa mine'l-ittisâl*, thk. Muhammed Imâra, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983, 2. Basım.

———, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, thk. Muhammed Âbid Câbirî, Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.

———, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990, 3. Basım.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, "İbtâlü vahdeti'l-vücûd ve'r-reddi ale'l-kâilîne bihâ", *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, tlk. Muhammed Reşid Rıza, I-IV, [y.y.]: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.].

———, *Minhacü's-sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, I-IX, Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986, 1. Basım.

———, *Vahdet-i Vücûdçu Hezeyanlara İbn Teymiyye'nin Cevabı*, çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2007.

İnal, İbnülemîn Mahmûd Kemal, *Son Asır Türk Şâirleri*, I-IV, İstanbul: Dergah Yayınları, 1988, 3. Basım.

———, *Son Sadrazamlar*, I-IV, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, 3. Basım.

İrtem, Süleyman Kâni, *Son Osmanlı Son Saltanat Sultan Vahideddin*, haz. Osman Selim Kocahanoğlu, İstanbul: Temel Yayınları, 2003.

el-İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdürrahîm b. el-Hasan, *Nihâyetü's-sûl fî Şerhi Minhâci'l-vüsûl*, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, [t.y.].

İz, Mahir, *Yılların İzi*, İstanbul: Kitabevi, 2000.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkîkât*, İstanbul: Dâru'l-Maârif, 1341.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Kâsım el-Belhî-Kâdî Abdülcebbâr-el-Hâkim el-Cüşemî, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1974.

Kâdî İyâz, *Şifâ-i Şerif Şerhi*, trc. ve şerh Mehmet Yaşar Kandemir, I-III, İstanbul: Tahlil Yayınları, 2014, 4. Basım.

Kâm, Ferîd, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331,

Kandiyoti, Deniz, "End of Empire: Islam, Nationalism, and Women in Turkey", *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*, ed. Reina Lewis-Sara Mills, New York: Routledge, 2003.

———, *Women, Islam and the State*, Philadelphia: Temple University Press, 1991.

Kanlıdere, Ahmet, *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullâh: Hayatı Eserleri Fikirleri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993.

———, *Critique of Practical Reason*, trc. Werner S. Phular, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

———, *Critique of Pure Reason*, trc. and ed. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University, 1998.

———, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları, 2007, 2. Basım.

———, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1989.

Kara, İsmail, *Din ile Modernleşme Arasında*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.

———, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

———, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Kitabevi, 1998.

———, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, I-II, İstanbul: Risâle Yayınları, 1986-1987.

Kara, Mustafa, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa: Sır Yayıncılık, 2008, 2. Basım.

———, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, 9. Basım.

Karaca, Taha Niyazi, *Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey Olayı*, İstanbul: IQ Yayınları, 2008.

———, *Meclis-i Mebusan'dan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne geçiş sürecinde Son Osmanlı Meclis-i Mebusan seçimleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, I-IX, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Karay, Refik Halid, *Minelbab İlelmihrab*, İstanbul: İnkılab ve Aka Kitabevleri, 1964.

Karpat, Kemal H., "*İfta and Kaza: The İlmiye State and Modernism in Turkey, 1820-1960*", *Frontiers of Ottoman studies*, ed. Colin Imber-Keiko Kiyotaki, I-II, London: I. B. Tauris, 2005.

———, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, 1. Basım.

el-Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ud el-Hanefî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-X, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, 2. Basım.

el-Kâsımî, Cemâleddîn. *Delâilü't-tevhîd*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/ 1984, 1. Basım.

el-Kâşânî, Abdürrezzâk, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Kahire: el-Matbaaatü'l-Meymeniyye, 1321.

Kavakci, Merve, *Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.

el-Kavsî, Müferrih b. Süleymân, *Mustafa Sabrî el-müfekkirü'l-İslâmî ve'l-âlimü'l-âlemi ve Şeyhülislâm fi'd-Devleti'l-Osmâniyye sâbıkan*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1427/2006.

———, *eş-Şeyh Mustafa Sabrî ve mevkıfuhû mine'l-fikri'l-vâfid*, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1418/1997, 1. Basım.

Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.

el-Keşmîrî, Muhammed Enverşâh, "el-Mirkâtü'd-dârim li-hudûsi'l-âlem", *Mecmûâtu resâili'l-Keşmîrî*, Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 2004.

———, *et-Tasrîh bima tevatere fi nüzûli'l-mesîh*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1992, 5. Basım.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *el-İstibsâr fi't-tahaddüs ani'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2005.

———, İbrahim b. Mustafa Halebî Muzarî, *el-Lum'a fi tahkîk-i mebâhisi'l-vücûd ve'l-hudûs ve'l-kader ve efâli'l-ibâd*, tsh ve tlk. M. Zâhid el-Kevserî içinde Kevserî'ye ait talikler, Kahire: Dâru'l-Besâir, 1429/2008, 1. Basım.

———, *Nazratün âbiretün fi mezâimi men yünkirü nüzûle İsa aleyhimü's-selâm*, Kahire: Matbaatü Emîn Abdurrahman, 1362/1943.

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, 6. Basım.

Kinross, Lord, *Atatürk, Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, çev. Necdet Sander, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007, 19. Basım.

Kocabaş, Süleyman, *Kendi İtiraflarıyla Jön Türkler Nerede Yanıldı 1890-1918 Hayaller Komplolar Kayıplar*, İstanbul: Vatan Yayınları, 1991.

Kodaman, Bayram, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, 2. Basım.

Koloğlu, Orhan, *Gazi'nin Çağında İslâm Dünyası*, İstanbul: Boyut Yayınları, 1994.

———, *Sorularla Vahdettin*, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2007.

———, *Türk Çağdaşlaşması 1919-1938 İslâm'a Etki İslâm'dan Tepki*, İstanbul: Boyut Kitapları, 1995, 1. Basım.

Kuran, Ahmet Bedevi, *Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyetinde İnkılâp Hareketleri*, İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1959.

Kurucu, Ali Ulvi, *Hatıralar*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, I-IV, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2010, 6. Basım.

el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, "Şikayetü Ehli's-Sünne bi-hikâyeti mâ nâlehüm mine'l-mihne", *er-Resâilü'l-Kuşeyriyye*, thk. Muhammed Hasan, Karaçi: el-Ma'hedü'l-Merkezî li'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1964.

Kutlu, Sacit, *Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzyılında Balkanlar ve Osmanlı Devleti*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007.

Leibniz, Wilhelm, *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.

el-Leknevî, Abdülhay, *el-Kelâmü'l-metîn fî tahrîri'l-berâhîn*, Mahmûd el-Cunfûrî, *eş-Şemsü'l-bâziğa* içinde, Leknev: Matbaa-i Yusûfî. 1345.

Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004, 2. Basım.

Mardin, Ebû'l-Ûla, *Huzûr Dersleri*, II-III, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.

Mardin, Şerif, *Religion and Social Change in Modern Turkey the Case of Bediüzzaman Said Nursî*, Albany: State University of New York, 1989.

———, *Türkiye'de Toplum ve Siyâset*, der. Mümtazer Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, 13. Basım.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Mübârek Bağdadî, Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1409/1989.

Mekkî Efendi, *İbnü'l-Arabî Müdafaası*, trc. Ahmed Neylî Efendi, haz. Halil Baltacı, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

el-Merâğî, Muhammed Mustafa, *Bahsün fî tercemeti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve ahkâmihâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Cedîd, 1981.

Mevlevî, Tâhir, *Matbuât Âlemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemesi Hâtıraları*, haz. Nurcan Boşdurmaz, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012, 1. Basım.

Mısıroğlu, Kadir, *Bir Mazlum Padişah Sultan Vahdettin*, İstanbul: Sebil Yayınları, 2005.

———, *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücâhidler*, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1992.

———, *Lozan Zafer mi Hezimet mi?*, I-III, İstanbul: Sebil Yayınevi, 2009.

———, *Tahrif Hareketleri*, I-III, İstanbul: Sebil Yayınevi, 2011.

Mustafa Sabri, Şeyhülislâm, *Dinî Müceddidler*, İstanbul: Sebil Yayınları, 1994, 3. Basım.

———, *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'meti mine'd-dîn ve'l-hilâfeti ve'l-ümme*, Mustafa Hilmî, *el-Esrârü'l-hafiyye verâe ilgâi'l-hilâfeti'l-Osmâniyye* adlı kitabın içinde, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.

———, *Hilâfet ve Kemalizm*, haz. Sadık Albayrak, İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992.

———, *Hilâfetin İlgasının Arka Planı*, çev. Oktay Yılmaz, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009, 3. Basım.

———, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, sad. Osman Nuri Gürsoy, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995, 3. Basım.

———, *Kavlî fi'l-mer'e ve mukârenetuhû bi-akvâli mukallideti'l-garb*, haz. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut: Dâru İbn Hazım, 2003, 6. Basım.

———, *Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân*, Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1351.

———, *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn*. I-IV, Beyrut: Dârü't-Terbiye, 1427/2007, 1. Basım.

———, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1352.

———, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemâsıyla İlmî Münâkaşaları*, trc. İbrahim Sabri, Türkçesi Osman Erdem, I-II, İstanbul: Gül Neşriyat, 2005.

———, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi Musa Cârullâh Bigiyef'e Reddiye*, Trankripsiyon Sibel Dericioğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998.

Mübârek, Zekî, *el-Luğa ve'd-dîn ve't-tekâlîd*, Kuveyt: Dâru'l-Hilâl, 1990.

el-Müminî, Nazzâl Dâvûd, *eş-Şerîf el-Hüseyin b. Ali ve'l-hilâfe*, Amman: Lecnetü Tarîhi'l-Ürdün, 1996.

el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâcilârifîn b. Ali, *el-Fütûhâtü's-sübhâniyye fi şerhi nazmi's-sîreti'n-nebeviyye*, thk. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî Ahmed b. Ali, I-II, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007.

Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

en-Nablûsî, Abdülğanî, *Şerhu cevâhiri'n-Nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs*, I-II, Mısır: Matbaatü'l-Âmire, 1323, 1. Basım.

en-Nablûsî, Şâkir, *Tehâfütü'l-Usûliyye*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2009.

Nâhid [Erbil], Hâşim, *Türkiye İçin Necât ve İ'tılâ Yolları*, haz. N. Uyanık-F. Ata, Konya: Tablet Yayınları, 2006.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, trc. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, 2. Basım.

en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hafızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfü'l-esrâr şerhi'l-musannef ale'l-Menâr*, I-II, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, 1. Basım.

en-Nesefî, Ömer, *Metnü'l-Akâid li-Ömeri'n-Nesefî*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, [t.y.].

Newton, Isaac, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1998.

———, *Mathematical Princeples of Natural Philosophy*, trc. Andrew Motte, New York: Daniel Adee, 1846.

Nûr, Rıza, *Hayat ve Hâtırâtım*, I-IV, İstanbul: Altındağ Yayınevi, 1967.

Nûrî, İbnü'r-Râcî, *Mebusân-ı Kirâmın Terceme-i Hal ve Sergüzeştleri*, Dersaadet: Artin Asaduryan Matbaası, 1326. Serhat Aslaner. "Mebusân-ı Kirâmın Terceme-i Hâl ve Sergüzeştleri: Meşrutiyet Devrinden Unutulmuş Bir Biyografi Risâlesi", *Belleten*. c. LXXVII, sy. 280 içinde, Aralık 2013.

Okay, Cüneyd, *Nüzhet Sabit Hayatı-Kişiliği-Fikirleri*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2001, 1. Basım.

Ormsby, Eric, "Islamic Theology", *The Oxford Handbook of World Philosophy*, ed. Jay L. Garfield-William Edelglass, New York: Oxford University Press, 2011.

Ortaylı, İlber, *Batılılaşma Yolunda*, İstanbul: Merkez Kitapçılık, 2007, 1. Basım.

———, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Alkım Yayınları, 2005, 25. Basım.

Öksüz, Hikmet, *Batı Trakya Türkleri*, Çorum: Karam Yayınları, 2006,

Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Ankara: Vadi Yayınları, 2008, 2. Basım.

Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

———, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008, 2. Basım.

Özoğlu, Hakan, *From Caliphate to Secular State: Power Struggle in the Early Turkish Republic*, Santa Barbara: ABC-CLİO, 2011.

Özsoy, Osman, *Gazetecinin İnfazı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1997.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983, 3. Basım.

———, *Sicill-i Osmânî Zeyli*, haz. Mustafa Keskin, I-XIX, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008.

Quinn, W.V.-Ullian, J.S, *Bilgi Ağı*, çev. A. Hadi Adanalı, Ankara: Kitâbiyât, 2001.

Rabbânî, Ahmed Fâruk Serhendî, *Mektûbât*, trc. Hüseyin Hilmi Işık, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2008, 5. Basım.

Rabo, E. *Terbiyeye Ait Tatbikatla Birlikte Rûhiyyât Dersleri*, trc. Mehmet Ali Aynî, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331.

er-Râzî, Fahreddîn ibn Ziyâeddîn Ömer, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

———, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, I-XXXII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Rıfat, Mevlânzâde, *İttihad ve Terakki İktidarı ve Türkiye İnkılâbının İçyüzü*, İstanbul: Yediiklim Yayınları, 1993.

Rıza, Muhammed Reşid, *el-Hilâfe*, Kahire: ez-Zehra li'l-İ'lâmi'l-Arabî, 1415/1994.

———, *el-Müntekâ min revâii fetâva'l-Menâr*, tert. İzzeddin Büleyk, I-II, Beyrut: Dârü'l-Feth, 1419/1998.

———, *Tefsîru'l-Menâr*, I-XII, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947, 2. Basım.

———, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut: Müessesetü İzzeddîn,1406, 3. Basım.

Rousseau, Jean-Jacques, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. y. Ankara: Serdengeçti Neşriyat, 1959.

er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Menhecü'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.

Sapan, Süheyl. *Tatavvurü'l-evzâi's-sekâfiyyeti fî Türkiyâ: min ahdi't-Tanzîmât ilâ ahdi'l-Cumhûriyye*, Virginia: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1430/2010, 1. Basım.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî, *et-Tavzîh, Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh* içinde, I-II, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.

Sarıkaya, Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Saunders, Thomas B., "Schopenhauer: Yaşam ve Öğreti", *Schopenhauer*, haz. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, trc. Baha Arıkan, I-II, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1955-1956.

Sayar, Ahmet Güner, *A. Süheyl Ünver*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1994.

Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şeriyyesi Hakkında*, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1340.

Simavi, Lütfi, *Osmanlı Sarayının Son Günleri*, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Muhammed el-Hindî el-Pencâbî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I-II, İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1292.

Spinoza, Benedictus de, *Ethics* trc. W.H. White, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2001.

———, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1996, 1. Basım.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Câmiüs-sağîr fî ehâdîsi'l-beşîr ve'n-nezîr*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004, 2. Basım.

eş-Şâfiî, Hasan Mahmûd, *el-Medhal ilâdirâseti ilmi'l-Kelâm*, Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1422/2001, 2. Basım.

Şahabeddin, Cenab, *Evrâk-ı Eyyâm*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1998.

Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali el-Mısrî, *el-Yevakît ve'l-cevâhîr fî beyâni akâidi'l-ekâbir*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.].

eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebûbekr Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Umeyr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâur, I-II, Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1993, 3. Basım.

Şeltût, Mahmûd, *el-Fetâvâ*, Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 2001, 18. Basım.

———, *el-İslâmü akîdetün ve şerîatün*, Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 2001, 18. Basım.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-fuhûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

Şeyhun, Ahmet, *Islamist thinkers in the late Ottoman Empire and early Turkish Republic*, Leiden: E.J. Brill, 2014.

Şeyhzâde, Abdürrahîm b. Ali, *Kitâbü Nazmi'l-ferâid ve cem'i'l-fevâid*, Mısır: Matbaatü'l-edebiyye, 1317, 1. Basım.

Şîrâzî, Sadreddîn, *el-Esfâru'l-akliyyeti'l-erba'a*, I-IX, Kum: Müessesetü'l-Kevser li'l-Maârifi'l-İslâmiyye, [t.y.].

et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-XXV, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, [t.y.].

et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk ve tlk. Mahmûd Muhammed Şâkir, I-XVI, Kahire: Dâru'l-Maarif. 1969, 2. Basım.

Taslaman, Caner, *Evren'den Allah'a*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013.

———, *Evrim teorisi, felsefe ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007.

———, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslâm*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.

Tatlı, Âdem, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*, İstanbul: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Şehir Yayınları, 2000, 2. Basım.

Teftazânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Kelâm ilmi ve İslâm akâidi: şerhü'l-akâid*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010, 5. Baskı.

———, *Şerhu'l Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1988.

———, *Şerhü'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre, I-V, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.

Tevfik, Rıza, *Biraz da Ben Konuşayım*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Tirmîzî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992, 6. Basım.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları. 2010.

Tsitselikis, Konstantinos, *Old and New Islam in Greece*, Leiden: Brill NV, 2011.

Tunaya, Tarık Zafer, *İslâmcılık Cereyanı*, I-III, İstanbul: Yenigün Haber Yayıncılık, 1998.

———, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I-III, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988, 2. Basım.

Turan, Şerafettin, *Mustafa Kemal Atatürk: kendine özgü bir yaşam ve kişilik*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2004.

Türkgeldi, Âli, *Mondros ve Mudanya Mütarekelerinin Tarihi*, Ankara: Türk Devrim Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1948.

Türkgeldi, Ali Fuat, *Görüp İşittiklerim*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1949.

Uç, Himmet, *Ahmet Mithat'ın Sanat ve Edebiyatı*, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.

———, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Uryânî, Osman, *Şerhu'l-kasîdeti'n-Nûniyye=Hayru'l-kalâid şerhu cevâhiri'l-akâid*, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmâniyye, 1308.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1999.

Ünal, Zeki, *Hz. İsâ'nın Dönüşü Meselesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Vecdî, Muhammed Ferîd, *el-Edilletü'l-ilmiyye alâ cevâzi tercemeti meâni'l-Kur'ân ile'l-lugâti'l-ecnebiyye*, Kahire: Matbaatü'r-Reğâib, 1355/1936, 2. Basım.

———, *el-İslâmü dînün âmmün hâlidün*, Matbaatü Daireti'l-maârifi'l-karni'l-işrîn, 1351/1992, 1. Basım.

———, *el-İslâm fi asri'l-ilm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, [t.y.], 3. Basım.

———, *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, Kahire: Dâru't-Terakkî, 1901.

———, *es-Sîretü'l-Muhammediyye tahte zav'i'l-ilm ve'l-felsefe*, makaleleri toplayan: Muhammed Receb el-Beyyûmî, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnaniyye, 1993.

Yahyâ, Tevfik İslâm, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, Kahire: Mektebü Alba Press, 2002.

Yakut, Esra, *Şeyhülislâmlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, sad. İsmail Karaçam vdğr., I-X, İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.

———, Janet, Paul-Seailles, Gabriel. *Metâlib ve Mezâhib*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır içindeki dipnotlar, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978.

el-Yemânî, Salih b. Mehdî el-Mukbilî, *el-İlmü'ş-şâmih fî îsâri'l-hak ale'l-âbâi ve'l-meşâyih; el-Ervâhü'n-nevâfih li âsâri îsâri'l-âbâi ve'l-meşâyih*, Kahire, 1328, 1. Basım.

Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997, 3. Basım.

Yıldırım, Cemal, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2000, 1. Basım.

Yüksel, Emrullah, *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012, 1. Basım.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *Esâsü'l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyun es-Süved, I-II, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419, 1. Basım.

———, *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîs*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim-Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebi, 1971, 2. Basım.

———, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk ve tlk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, I-VI, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998/1418, 1. Basım.

Zeydân, Corci, *Târihu't-temeddüni'l-İslâmî*, I-II, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1997.

Makaleler

Abdülhamid, İrfan, "Cebriyye", *DİA*, VII, s. 205-208.

Açıkgenç, Alparslan, "el-Esfârü'l-erba'a", *DİA*, XI, s. 374-376.

Akagündüz, Ülkü Özel, "Ben Yeni Türklerden Değilim", *Aksiyon Dergisi*, sy. 646, 2007.

Akandere, Osman, "Damad Ferîd Paşa Hükümetleri Döneminde Kuva-yı Milliye Hareketine Yöneltilen İthamlar", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 16. 2006, s. 1-33.

Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIII, 1992, s. 129-156.

———, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", *İslamî Araştırmalar*, c. VI/1, 1992, s. 32-43.

Albayrak, Sadık, "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye", *DİA*, VIII, s. 506-507.

Ali, Kevser Kâmil-Öğüt, Salim, "Çok Evlilik", *DİA*, VIII, s. 365-369.

Alpyağıl, Recep, "Zahid Kevseri-Mustafa Sabri Efendi "Karşılaşması"sının Anlam ve Önemi", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce*, Düzce: Düzce Belediye Başkanlığı, 2007, s. 707-714.

Arslan, Hüseyin, "Hilâfet Tartışması: Seyyid Bey ve Şeyhülislam Mustafa Sabri Örneği", *Dinî Araştırmalar*, c. XIII/37, 2010, s. 45-62.

Aruçi, Muhammed, "Risâletü't-Tevhîd", *DİA*, XXXV, s. 131-133.

Aslaner, Serhat, "Mebusân-ı Kirâmın Terceme-i Hâl ve Sergüzeştleri: Meşrutiyet Devrinden Unutulmuş Bir Biyografi Risalesi", *Belleten*, c. LXXVII, sy. 280, Aralık 2013, s. 955-981.

Aşkar, Mustafa, "Osmanlı Devletinde Alim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhülislam Molla Fenarî ve Tasavvuf Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXVII, 1997, s. 385-401.

Atay, Hüseyin, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler=International Ibn Sina Symposium 22-24 Mayıs 2008, İstanbul*, ed. Mehmet Mazak-Nevzat Özkaya, c. I, 2009, s. 281-306.

Aydın, Hüseyin, "Kur'an Bütünlüğü Açısından Hz. İsa'nın Âkıbeti Meselesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. VI, sy. 2, 2008, s. 17-46.

Aydın, Ömer, "Mehmed Zahid Kevseri ile Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Konusundaki Tartışması", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce*, Düzce: Düzce Belediye Başkanlığı, 2007, s. 637-647.

Ayhan, Halis, "Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiyye", *DİA*, VII, s. 332-333.

Aytepe, Oğuz, "Milli Mücadele'de Bilecik Görüşmesi", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, c. 9, sy. 33-34, 2004, s. 23-31.

Bardakoğlu, Ali, "İstihsan", *DİA*, XXIII, s. 339-347.

———, "İkrah", *DİA*, XXII, s. 30-37.

Bayrakdar, Mehmet, "Tekâmül Nazariyesi", *DİA*, XL, s.

Bektaş, Ekrem, "Beyânülhak", *DİA*, VI, s. 34-35.

Boyacıoğlu, Ramazan, "II. Meşrutiyet Döneminde Beyânü'l-Hak Dergisindeki Bazı Görüş ve Düşünceler Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 1999, s. 27-50.

———, "Beyânü'l-Hak'ta Ulemâ Siyâset ve Medrese", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, 1998, s. 51-92.

Bulut, Halil İbrahim, "Mûcize", *DİA*, XXX, s. 350-352.

Bulut, Sedef, "Türkçülerin Penceresinden Osmanlı'da Kadın Meselesi ve Orta Asya Referansı", *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 10, 2013, s. 313-336.

Cevdet, Abdullah, "Mezheb-i Bahâullah-Dîn-i Ümem", *İctihâd*, sy. 144, 1 Mart 1922, s. 3015-3017.

Çağrıcı, Mustafa, "Şüphecilik", *DİA*, XXXIX, s. 265-268.

Çağrıcı, Mustafa-Hökelekli, Hayati, "İrade", *DİA*, XXII, s. 380-384.

Çelebi, İlyas, "Hâdi'l-ervâh", *DİA*, XV, s. 10-11.

———, "Hızlân", *DİA*, XVII, s. 419-420.

———, "İnşikâku'l-Kamer", *DİA*, XXII, s. 343-345.

———, "İsâ (Kelâm)", *DİA*, XXII, s. 472-473.

———, "Şeytan", *DİA*, XXXIX, s. 99-101.

Dağ, Mehmet, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIII, 1978, s. 287-318.

Demirli, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, XLII, s. 431-435.

ed-Dîb, Abdülazîm, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, VIII, s. 141-144.

Doğan, Recai, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 39/1, 1999, s. 491-533.

Ekinci, Ekrem Buğra, Ârif Cüveycâtî, "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fâiz Hakkında bir Risâle", çev. Ekrem Buğra Ekinci içinde, *AÜEHFD*, c. IV, sy. 1-2, 2000, s. 597-615.

Emiroğlu, İbrahim, "Sûfestâiyye", *DİA*, XXXVII, s. 468-469.

Eraydın, Selçuk, "Feyiz", *DİA*, XII, s. 513-514.

Erdem, Sami, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1996/2, s. 119-146.

———, "Seyyid Bey", *DİA*, XXXVII, s. 54-56.

Erdem, H. Sabri, "Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri'de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLVI/2, 2005, s. 43-54.

Erşahin, İsmail, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kur'an Meâli Yayıncılığı: İbrahim Hilmi Örneği", *Toplumbilimleri Dergisi*, sy. 5(9), Ocak-Haziran 2011.

Eskicioğlu, Osman, "Seyyid Bey'in Hilâfet Anlayışı Üzerine Bazı Düşünceler" *Türk Hukuk ve Siyâset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu (16 Mayıs 1997)*, İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s. 67-74.

Gencer, Bedri, "Osmanlı Kozmopolitanizmi İçin Tabii Hukuk Teorisi: Sava Paşa", ed. İbrahim Görener, *Bilimname*, Kayseri, XIII, 2007/2, s. 7-36.

Gökalp, Ziya, "Örf Nedir", *İslâm Mecmuası*, c. 1/10, 1330, s. 290-295.

Gölcük, Şerafettin-Yurdagür, Metin, "Gelenbevî", *DİA*, XIII, s. 552-555.

Görgün, Tahsin, "Mâhiyet", *DİA*, XXVII, s. 336-338.

Gürer, Ahmet Şamil, "İttihat ve Terakkî'nin Bir 'Fırka Şeyhülislâmı' Arayışı ve Musa Kâzım Efendi'nin Şeyhülislâmlığa Getirilişi", *Turkish Studies*, c. 5/4, 2010, s. 1186-1206.

Gürkan, Saime Leyla, "Mûcize (Diğer Dinlerde Mûcize)", *DİA*, XXX, s. 352-356.

Hanioğlu, M. Şükrü, "Batılılaşma", *DİA*, V, s. 148-152.

———, "Türkçülük", *DİA*, XLI, s. 551-554.

Hökelekli, Hayati-Çağrıcı, Mustafa, "İrade", *DİA*, XXII, s. 380-384.

Irmak, Mustafa, "Mustafa Sabri Efendi'nin Beyânü'l-Hak Dergisinde Mehmet Zihni Efendi ve "el-Kavlü'l-Ceyyid" Adlı Eserine Yönelttiği Eleştiriler",

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, 2012, s. 151-220.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Teâlî-i İslâm Cemiyeti", *DİA*, XL, s. 207-208.

İpşirli, Mehmet, "Huzur Dersleri", *DİA*, XVIII, s. 441-444.

İşcan, Mehmet Zeki, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, 2006, s. 27-55.

Kara, İsmail, "Mustafa Sabri Efendi'yi Nasıl Bilirsiniz?", *Dergah*, c. 1, sy. 3, 1990, s. 23.

———, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Rıza Tevfik'e Yazdığı İki Mühim Mektup Hilâfet Meselesi ve 150'liklerin İrtibatlarına Dair", *Toplumsal Tarih Dergisi*, sy. 231, Mart 2013, s. 28-33.

Karadaş, Cağfer, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İtikâdî Görüşleri)", *DİA*, XX, s. 516-520.

———, "Kelâmcıların İbnü'l-Arabî Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11/2, 2002, s. 87-96.

Karaman, Hayrettin, "Cemâleddin Efgânî", *DİA*, X, s. 456-466.

Kartal, Abdullah, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c.14/2, 2005, s. 59-80.

Kavak, Özgür, "Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 37, 2009/2, s. 35-72.

Kaya, Mahmut, "Esîr", *DİA*, XI, s. 390.

Keskioğlu, Osman, "Muhammed Abduh (1266-1323 H. /1849-1905 M.)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII, 1970, s. 109-136.

Kılıç, Yusuf, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu* (2-6 Temmuz 1986), haz. Hayri Bolay, Mustafa Yazıcıoğlu, Bahaeddin Yediyıldız, Mehmet Özdemir, Tokat: Tokat Valiliği Şeyhülislâm İbn Kemal Araştırma Merkezi, 1987, s. 613-630.

Kırca, Celal, "Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur'an Yorumuna Etkisi Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II* (13-20. yüzyıllar 2010 İstanbul), ed. Bilal Gökkır vdğr., İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013, s. 371-397.

Kutluer, İlhan, "Batılılaşma (Felsefî Düşünce)", *DİA*, V, s. 152-158.

———, "Gâiyyet", *DİA*, XIII, s. 292-295.

Mazıcı, Nurşen, "Af Yasalarında 150'likler", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, c. 55/1, 2000, s. 79-138.

Mert, Nuray, "Cumhuriyetin İlk Döneminde Yurtdışında İki Muhalefet Yayını: Yarın ve Müsavat", *Toplum ve Bilim*, sy. 69, 1996, s. 128-149.

Mertoğlu, M. Suat, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Karşısında Okumak: Tantâvi Cevherî Örneği", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 16/30, 2011, s. 91-113.

Mustafa Sabri, Şeyhülislâm. "Acem Kılıcı ile Acemi Hamlesi", *Yarın*, sy. 42, 9 Nisan 1929, s. 2-3.

———, "Ahkâm-ı Şeriyye Düşmanları", *Yarın*, sy. 50, 26 Ağustos 1929, s. 1 ve 4.

———, "Ali Kemal Bey", *Yarın*, sy. 10, 10 Teşrîn-i Sânî 1927, s. 2-3.

———, "Bedbaht Mütecavizlerime", *Yarın*, sy. 44, 27 Mayıs 1929, s. 2-4.

———, "Beyânü'l-Hakk'ın Mesleği", *Beyânü'l-Hak*, I/1, 22 Eylül 1324, s. 2-4.

———, "Bir İstiftâya Cevap: Çürük Dişleri Doldurmak Meselesi", *Yarın*, sy. 46, 28 Haziran 1929, s. 3.

———, "Bir İzah", *Peyâm*, 31 Kânun-ı Evvel 1335/1919, s. 1.

———, "Bugünkü ve Yarınki Efkârı İslâmiyye", *Alemdâr*, 15 Kânûn-i Sânî 1337, s. 1.

———, "Cevâbım", *Beyânü'l-Hak*, I/17, 2 Muharrem 1326/12 Kânûn-i Sânî 1324, s. 382-384.

———, "'Kuvve-i Teşrîiyye' Tabirine Dair Cevabım", *Beyânü'l-Hak*. I/21, 30 Muharrem 1327/ 9 Şubat 1324, s. 476-479.

———, "Cihâd-ı Ekber Fetvâsı Hakkında", *Alemdâr*, 21 Kânûn-i Evvel 1334, s 1.

———, "Cüretli Bir Dekadan", *Ma'lûmât*, c. 7, Numara 163, 3 Kânûn-i Evvel 1314, s. 863-865.

———, "Devr-i Sâbıktan Müdevver Devr-i Hâzır Mürâîleri", *Yeni Gazete*, Numara 545, 18 Şubat 1325, s. 2.

———, "Dinsizlik İlleti", *Yarın*, sy. 60, 15 Mart 1930, s. 1.

———, "Edeb-i tahrîr", *Beyânü'l-Hak*, I/15, 18 Zilhicce 1326/ 29 Kânûn-i Evvel 1324, s. 326-328.

———, "Fırka-i Ahâlî ve Jön Türk, Osmanischer Lloyd ve La Turquie", *Yeni Gazete*. Numara 541, 14 Şubat 1325, s. 2.

———, "Gümülcine Hocaları", *Yarın*, sy. 54, 22 Teşrîn-i Sânî 1929, s. 1-2.

———, "Habbeyi Kubbe Yaparken", *Yarın*, sy. 38, 5 Şubat 1929, s. 3.

———, "Her Gün Bayram Her Gün Cenaze Alayı", *Yarın*, sy. 34, 7 Kanûn-ı Evvel 1928, s. 1.

———, "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 6, 16 Eylül 1927, s. 1 ve 4.

———, "Hurâfâttan Hakikate", *Alemdâr*, 21 Mart 1336/1920, s. 1.

———, "Huzûr-i Hümâyûn Dersleri", *Beyânü'l-Hak*, I/2, 29 Eylül 1324, s. 3-6.

———, "İki İzah Bir İftitah", *Alemdâr*, 19 Kânûn-i Sânî 1337, s. 1-2.

———, "İkinci 10 Temmuz!", *Yarın*, sy. 70, 5 Eylül 1930, s. 1 ve 4.

———, "İlmiye Bütçesi Münasebetiyle", *Beyânü'l-Hak*, V/106, 4 Nisan 1327, s. 1958-1961.

———, "İnkılâblar Mâni-i Terakkîdir", *Yarın*, sy. 36, 4 Kânûn-i Sânî 1928, 2 ve 4.

———, "İstifâ Ediyorum", *Yarın*, sy. 2, 29 Temmuz 1927, s. 1-2.

———, "İttihad ve Terakkî Kongresinde Kıraat Olunan Raporun Bir Noktası", *Beyânü'l-Hak*, VI/131, 3 Teşrîn-i Evvel 1327, s. 2359-2363.

———, "Kasabamızın Latin Mektebi", *Peyâm-ı İslâm*, sy. 5, 5 Kanûn-i Evvel 1930, s. 1.

———, "Latin Harflerinin Dine Zararı Var mı?", *Yarın*, sy. 31, 26 Teşrîn-i Evvel 1928, s. 1 ve 4.

———, "Makâm-ı Hilâfet ve Ankara Meclisi", *Alemdâr*, 10 Şubat 1337/1921, s. 1.

———, "Meclis-i Mebusân'da Bütçe Müzakerâtı", *Beyânü'l-Hak*, II/58, 19 Nisan 1326, s. 1180-1183.

———, "Meclis-i Mebusân'da Ulemâ ve Yeni Gazete", *Beyânü'l-Hak*. II/47, 1 Şubat 1325, s. 6-8.

———, "Menâkıbımız ve Misâlimiz", *Beyânü'l-Hak*, II/30, 8 Haziran 1325, s. 693-696.

———, "Mustafa Sabri Efendi ve Bolşeviklik", *Alemdâr*, 21 Şubat 1336/1920, s. 2.

———, "Mustafa Sabri Efendi'nin Hitâbesi", *Alemdâr*, 22 Mayıs 1336/1920, s. 1.

———, "Müdafayı Hakîkat", *Beyânü'l-Hak*, I/2, 29 Eylül 1324, s. 10-11.

———, "Müslüman Yazısı, Ankara Yazısı!", *Yarın*, sy. 35, 21 Kanûn-ı Evvel 1928, s. 1 ve 4.

———, "Talebe-i Ulûma", *Beyânü'l-Hak*, II/33, 29 Haziran 1325, s. 764-768.

———, "Taşrada İrâd Olunmuş Bir Nutuktan", *Beyânü'l-Hak*, II/56, 5 Nisan 1326, s. 1150-1153.

———, "Taşrada İrâd Olunmuş Bir Nutuktan", *Beyânü'l-Hak*, II/57, 12 Nisan 1326, s. 1163-1166.

———, "Terakkî Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla", *Sebîlürreşâd*, c. XVII, sy. 431-432, 24 Temmuz 1335, s. 113-115.

———, "Üçüncü İzah", *Alemdâr*, 24 Kânûn-i Sânî 1337, s. 1.

———, "Yeni Harfler", *Yarın*, sy. 29, 29 Eylül 1928, s. 1.

———, "Yeni İsmin Şerefine: İslâm Yazısı ile Yeni Türk Yazısı Arasında Bir Mukayese", *Peyâm-ı İslâm*, sy. 1, 22 Eylül 1930, s. 1.

———, "Yeni Türk Harflerinin Mazarratları", *Yarın*, sy. 32, 9 Teşrîn-i Sânî 1928, s. 1 ve 4.

Nam, Mehmet, "Son Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi=The Journal of International Social Research*, c. IV/16, 2011, s. 298-305.

———, "Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislamlardan Mustafa Sabri Efendi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XV/23. 2010, s. 95-108.

Öğüt, Salim-Ali, Kevser Kâmil, "Çok Evlilik", *DİA*, VIII, s. 365-369.

Öner, Necati, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVII, 1969, s. 285-309.

Özcan, Azmi, "Milliyetçilik", *DİA*, XXX, s. 84-87.

———, "Osmanlıcılık", *DİA*, XXXIII, s. 485-487.

Özel, Ahmet, "Dârülİslâm", *DİA*, VIII, s. 541-543.

Özervarlı, M. Sait, "Hârikulâde", *DİA*, XVI, s. 181-183.

———, "İsbât-ı vâcib", *DİA*, XXII, s. 495-497.

———, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX, s. 482-487.

Öztürk, Mustafa, "İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IX, sy. 1, 2009, s. 1-21.

———, "Neo-Selefilik ve Kur'ân –Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine-", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV/2, 2004, s. 77-106.

Perho, Irmeli, "İnsan Kendi Kaderini Seçer: İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Kader Anlayışı", çev. Temel Yeşilyurt, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. XIII-XIV, İzmir, 2001, s. 293-308.

Perovich, Anthony N., "Kant Bir Hıristiyan mı? Palmquist'e Cevap", çev. Necmettin Tan, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 2, 2010, s. 311-320.

es-Saidî, Abdülmüteâl, "Naam nemlikü tahrîme taaddüdi'z-zevcât", *er-Risâle*, sy. 770, 5 Nisan 1948, s. 389-390.

Sarıkaya, M. Saffet, "Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, 1997, s. 11-34.

Sarıkoyuncu, Ali, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Milli Mücadele ve Atatürk İnkılâpları Karşıtı Tutum ve Davranışları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XIII/39, 1997, s. 787-812.Savaş, Rıza, "İslâm Dünyasının Çağdaşlaşması Bağlamında Kasım Emin'in "Tahrîru'l-Mer'e" Adlı Kitabı", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm Sempozyum: 3-4 Mayıs 1997 İzmir*, haz. Mehmet Demirci içinde, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, s. 61-82.

Sinanoğlu, Mustafa, "Teklîf", *DİA*, XL, 385-387.

Şahin, Hasan, "Ayniyyet", *DİA*, IV, s. 278.

Şeker, Fatih M., "'Türk Müslümanlığı' Fikriyâtı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38, 2010/1, s. 47-80.

Şîrânî, Ahmed, "Tedbirsiz veya Tali'siz Sabri Efendi", *İtisâm*, sy. 48, 30 Teşrîn-i Evvel 1335, s. 545-549.

Tâhiru'l-Mevlevî, "Benî Kurayzâ Meselesi", *Mahfil*, II/22, Şaban 1340, s. 167-172.

Tarakçı, Celal, "Cenab Şahabeddin", *DİA*, VII, s. 346-349.

Taşpınar, Halil, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Cumhuriyet Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VII/2, 2003, s. 261-289.

Terzic, Faruk, "The Problematic of Prophethood and Miracles: Mustafa Sabri's Response", *İslamic Studies*. 48/1, 2009, s. 5-33.

Topaloğlu, Bekir, "Âhiret", *DİA*, I, s. 543-548.

Tosun, Necdet, "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 23, 2009, s. 181-192.

Turan, Mustafa, "İstiklal Harbinde 'Müttefikler Arası Tahkik Heyeti' Çalışmaları, Raporu ve Tahkikat Neticesi", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, c. 2/8, 1991, s. 695-722.

Türker, Ömer, "Tarif", *DİA*, Xl, s. 28.

Uludağ, Süleyman, "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, IV, s. 198-199.

Ünal, Bülent A., "Seyyid Bey'in Hâkimiyet Anlayışı", *Türk Hukuk ve Siyâset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu (16 Mayıs 1997)*, İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s. 75-79.

Ünal, Yenal, "Refik Halit Karay ve Milli Mücadele", *History Studies*, c. 5/1, 2013, s. 367-389.

Üzüm, İlyas, "Hüküm", *DİA*, XVIII, s. 464-466.

Yavuz, Salih Sabri, "Mi'rac", *DİA*, XXX, s. 132-135.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ba's", *DİA*, V, s. 98-100.

———, "Dalâlet (Mezhepler Tarihi)", *DİA*, VIII, s. 429-430.

———, "Eş'ariyye", *DİA*, XI, s. 447-455.

———, "Ferîd Vecdî", *DİA*, XII, s. 393-395.

———, "Hidâyet", *DİA*, XVII, s. 473-477.

———, "İbn Kayyim el-Cevziyye (İtikâdî Görüşleri)", *DİA*, XX, s. 123-127.

———, "Kader", *DİA*, XXIV, s. 58-63.

———, "Kesb", *DİA*, XXV, s. 304-306.

———, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, XXXI, s. 350-353.

———, "Müteşâbih", *DİA*, XXXII, s. 204-207.

———, "Nübüvvet", *DİA*, XXXIII, s. 279-285.

Yazıcı, Hüseyin, "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmed Şevki ve Şiirlerinde Sultan II. Abdülhamid", *İlmî Araştırmalar*, sy. 4, 1997, s. 179-192.

Yıldırım, Hüsamettin, "Tehâfütlerde İlahî Hürriyet'in Mahiyeti", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16/1, 2011, s. 143-155.

———, "Tehâfütlerde İlahî Hürriyet Probleminin Ele Alınışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.15/2, 2010, s. 227-233.

Yurdagür, Metin, "Devir", *DİA*, IX, s. 203-231.

———, "Fetret", *DİA*, XII, s. 475-480.

———, "Hatm-i Nübüvvet", *DİA*, XVI, s. 477-479.

———, -Gölcük, Şerafettin. "Gelenbevî", *DİA*, XIII, s. 552-555.

Süreli Yayınlar

Cerîde-i İlmiyye, Sene 4, sy. 46, Ramazan 1337.

Cerîde-i İlmiyye, Sene 6, sy. 63, Muharrem 1339.

"Dâmad Ferîd Paşa Kabinesinin Teşekkülü", *Vakit*, 5 Mart 1335/1919.

"Dâru'l-funûn'da Tedrîsât Meselesi ve Gençlik", *Söz*, 24 Nisan 1335/1919.

"Hürriyet ve İtilaf Reis-i Sânîsi", *Tasvîr-i Efkâr*, 14 Ağustos 1335/1919.

"İstifâ", *Yeni Gazete*, sy. 537, 10 Şubat 1325/23 Şubat 1310.

"Kabine ile Fırkanın Vaziyeti", *Vakit*, 3 Temmuz 1335/1919.

"Sabri Efendi Hazretlerinin Beyânâtı", *Tasvîr-i Efkâr*, 30 Haziran 1335/1919.

"Şeyhülislâm Efendi ve Mehâkim-i Şer'iyye", *Tasvîr-i Efkâr*, 14 Ağustos 1335/1919.

"Şeyhülislâm Efendi'nin Beyânâtı", *Akşam*, sy. 295, 17 Temmuz 1335.

"Şeyhülislâm Efendi'nin Beyânâtı", *İdrâk*, 8 Mayıs 1335/1919.

"Şeyhülislâm Efendi'nin Beyânâtı", *Tasvîr-i Efkâr*, 17 Temmuz 1335/1919.

"Şeyhülislâm Efendi'nin Beyânâtı", *Vakit*, 5 Temmuz 1335/1919.

"Şeyhülislâm Efendi'nin İzâhâtı", *Vakit*, 5 Nisan 1335/1919.

"Şeyhülislâm Efendi'nin Mütâlaatı", *Söz*, 21 Nisan 1335/1919.

"Şubelerin Reddiyeleri", *İdrâk*, 5 Temmuz 1335/1919.

"Taşra Şubeleri Sâdık Bey'in Aleyhinde", *Tasvîr-i Efkâr*, 6 Temmuz 1335/1919.

"Yeni Âyân Âzâları", *Vakit*, 18 Mart 1335/1919.

"Yeni Bir Fırka: Mûtedil Hürriyet ve İtilaf", *Vakit*, 5 Haziran 1336/1920.

"Yeni Vükelâmızın Tercüme-i Halleri", *Alemdâr*, 5 Mart 1335/1919.

Elektronik Kaynaklar

Dericioğlu, Ümit. "Ontological Argument Revisited by Two Ottoman Muslim Scholars", http://www.wakeup.org/anadolu/08/2/ontological.html, (ziyaret: 26.05.2018).

et-Tahhân, Abdurrahman. *Şerhu't-Tirmîzî*, https://audio.islamweb.net/ audio/ index.php?page=FullContent&audioid=342916&full=1, (ziyaret: 07.06. 2018)

Üstâdu'l-Akîde ve'l-Felsefeti'l-İslâmiyye bi-Külliyeti Dâri'l-Ulûm bi Câmiati'l-Kahire, http://www.alukah.net/Web/mostafa-helmy/CV/, (ziyaret: 07/06.2018)

EKLER

EK 1: Mustafa Sabri Efendi'nin Eserleri

A. Türkçe Eserleri

1. *İslâm'da Münâkaşaya Hedef Olan Meseleler,*[1] sad. Osman Nuri Gürsoy, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1974, 1976, 1978, 1984, 1995.
2. *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi,* Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1335-1337; *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye,* transkripsiyon: Sibel Dericioğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998. Ayrıca *İlâhî Adalet Rahmet-i İlâhiye Burhanları* içinde,[2] sad. Ömer H. Özalp, İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
3. *Dînî Müceddidler yahud "Türkiyâ İçin Necât ve İ'tilâ Yolları"nda Bir Rehber,* İstanbul: Evkâf Matbaası, 1338-1340; *Dinî Müceddidler,*[3] İstanbul: Sebil Yayınevi, 1969, 1977, 1994.
4. *İslâm'da İmâmet-i Kübrâ,*[4] 1927-1928; *Hilâfet ve Kemalizm,*[5] haz. Sadık Albayrak, İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992.
5. *Savm-ı Ramazan,*[6] Gümülcine, 1927-1928.

1 Eserin orijinal ismine yakın olan ve basılan kitabın iç sayfasında yer alan isim, metinde yazıldığı gibi olmakla birlikte kitabın dış kapağında adı "Mes'eleler Hakkında Cevaplar" şeklinde geçmektedir.

2 Bu isimle basılan eserin içinde üç kitap bulunmakta olup ilki Mustafa Sabri Efendi'nin *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi,* ikincisi Mûsâ Cârullâh'ın *Rahmet-i İlâhiye Bürhanları,* üçüncüsü ise yine Cârullâh'ın *İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar* adlı kitaplarıdır.

3 Eserin ismi ilk baskılarında "Dinî Müceddidler" şeklinde geçmektedir.

4 Mustafa Sabri Efendi'nin 1346-1347 yılları arasında telif ettiği bir eser olup Sabri Efendi onu yazı dizisi halinde de *Yarın* gazetesinin 12. sayısından itibaren neşretmeye başlamış, 38 muhtelif sayıda bunu devam ettirmiş, ancak gazetenin kapanmasıyla oradaki neşrini tamamlayamamıştır.

5 Mustafa Sabri Efendi'nin *Yarın* gazetesinde neşrettiği *İslâm'da İmâmet-i Kübrâ* yazı dizisinde yer alan kimi makaleler ile yine aynı gazetede onun adıyla yayımlanan diğer bazı makalelerin toplanmasıyla oluşturulmuştur.

6 Bu eser Mustafa Sabri'nin *Yarın* gazetesinde altı sayılık yazı dizisi halinde ya-

6. *Risâle fi'l-îmân ve's-salât ve's-savm.*[7]
7. *Reddî alâ mâ fi'l kavli'l-ceyyid mine'r-redî.*[8]
8. *Kemalist Türkiye'nin Din Yanlışları,*[9] *Derin Tarih Dergisi* Eki, sy. 30, Eylül 2014.
9. *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi,*[10] haz. Ömer Mahir Alper, *Derin Tarih Dergisi* Eki, sy. 59, Şubat 2017.

B. Arapça Eserleri

1. *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'meti mine'd-dîn ve'l-hilâfeti ve'l-ümme*, Beyrut, 1924; aynı adla, takdim: Muhammed Muhammed Hüseyin, thk ve tlk. Hasen es-Semâhî Süveydân, Dımaşk: Dâru'l-Kâdirî, 1414/1991; *el-Esrârü'l-hafiyye verâ'e ilğâi'l-hilâfeti'l-'Osmâniyye* içinde aynı adla, takdim ve dirase: Mustafa Hilmî, İskenderiye, 1989; Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
2. Tercüme: *Hilâfetin İlgâsının Arka Planı,* çev. Oktay Yılmaz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, 1998, 2009, 2016. Ayrıca *Hilâfet Risâleleri 6* içinde *Hilafetin Saltanattan Tefrîki,* İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
3. *Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân,* Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1351/1932; aynı adla, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2015.
4. Tercüme: *Kur'ân Tercümesi Meselesi,* çev. Süleyman Çelik, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993, 2014.

yımlanan *Savm-ı Ramazan Fidye ile Geçiştirilebilir mi?* makalesinden oluşmaktadır.

7 Bu eser Mustafa Sabri hakkında biyografik mahiyette kitap hazırlayan Müfrih b. Süleyman el-Kavsî'nin Mustafa Sabri'yi tanıyan kimselerle yaptığı bir röportaja dayalı olarak varlığını haber verdiği bir risaledir.

8 Bilindiği üzere bu çalışma Mustafa Sabri'nin Mehmed Zihni Efendi'nin bir eserini eleştirmek üzere hazırlayıp *Beyânü'l-Hak* dergisinde neşrettiği makalelerden oluşmuş bir yazı dizisidir.

9 Mustafa Sabri Efendi'nin *Yarın* gazetesinde 1927-1928 yılları arasında yayımlanan kimi makalelerinden derlenerek bu isimle neşredilmiştir.

10 Mustafa Sabri, çıkardığı *Peyâm-ı İslâm* dergisinin 10 Teşrîn-i Evvel 1930 tarihli 2. sayısında bu eserin basımına başladığını, onun Şapka kanununun (25 Kasım 1925) yürürlüğe girdiği tarihte birkaç forma basılan kitaptan tamamen farklı olduğunu bildirmektedir. Bk. "Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi", *Peyâm-ı İslâm,* sy. 2, 10 Teşrîn-i Evvel 1930, s. 4.

5. *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader,* Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1352; *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader ve maahû Kitâbü'l-İstibsâr fi't-tahaddüs ani'l-cebr ve'l-ihtiyâr li-Muhammed Zâhid el-Kevserî,* Kahire: Dâru'l-Besâir, 2008.
6. Tercüme: *İnsan ve Kader,* çev. İsa Doğan, İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.
7. *Kavlî fi'l-mer'e ve mukârenetuhû bi-akvâli mukallideti'l-ğarb,* Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1354/1935; aynı adla, Haleb: el-Mektebetü'l-Arabiyye, ts.; aynı adla, Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1402/1982; aynı adla, inâye: Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1990, 2003; aynı adla, Dımaşk: Dâru'l-Kâdirî, 1993.
8. Tercüme: *Kadınla İlgili Görüşüm ve Bu Görüşün Batı Taklitçisi Sözlerle Karşılaştırılması,* çev. Mustafa Yılmaz, Konya: Esra Yayınları, 1994.
9. *el-Kavlü'l-fasl beyne'llezîne yü'minûne bi'l-ğayb ve'llezîne lâ yü'minûn,* Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1361/1942; aynı adla, Kahire: Dâru's-Selâm, 1407/1986.
10. *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn,* Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1369/1950; aynı adla, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I-IV, 1401/1981, 1998, 2002, 2007; aynı adla, Beyrut: Dâru't-Terbiye, I-IV, 1427/2007; aynı adla, Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, I-IV, 2007; aynı adla, i'tena bih: Heysem Tuaymi, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, I-IV, 2012.
11. Tercüme: *Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemâsıyla İlmî Münâkaşaları,*[11] çev. İbrahim Sabri Efendi, Latin harflerine çev. Osman Erdem, İstanbul: Gül Neşriyat, I-II, 2005-2013.

C. Yazma Halinde Eserleri

1. *Saydü'l-hâdır* (Siyâsî hatırat).
2. *Muhtârât mine'ş-şi'ri'l-Arabî* (Şiir derlemesi).

11 Mustafa Sabri'nin *Mevkıfu'l-akl* adlı eseri kendisinin vasiyeti üzerine oğlu İbrahim Sabri tarafından Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmiş olup aslı (İ. Sabri'nin) kızı Şeyma Sabri'de bulunmaktadır. İsmini verdiğimiz Türkçe bu çeviri ise Osmanlı tercümesinin bir bölümünün herhangi bir sadeleştirmeye gidilmeden latinize edilerek neşredilmiş halidir.

3. *Hâşiye alâ Netâici'l-efkâr* (nahivle ilgili bir eser).
4. *Mes'eletü'l-yemîni'l-ğamûs.*
5. *Tercemetü Kitâbi Mirâti'l-usûl* (Usûl-i fıkh kitabının notlar ilave edilerek tercümesi)
6. *Tercemetü Kitâbi li-mâzâ taahhara'l-müslimûn ve li-mâzâ tekaddeme ğayruhum* (Şekîb Arslan'ın eserinin notlar ilave edilerek tercümesi).

EK 2: Mustafa Sabri Efendi'nin Makaleleri

Ma'lûmât

"Cüretli Bir Dekadan", *Ma'lûmât,* Cilt 7, Numara 163, 3 Kânûn-i Evvel 1314, s. 863-865.

Millet

1. "Kur'an-ı Kerîm İçin Türkçe Bir Tefsir Yazmak Meselesi", *Millet*, sy. 29, 2 Eylül 1908, s. 2.
2. "Türkçe Tefsir Yazmak Meselesi-", *Millet*, sy. 34, 7 Eylül 1908, s. 2.
3. "Türkçe Mükemmel Bir Tefsir Yazmak Meselesi", *Millet*, sy. 36, 9 Eylül 1908, s. 1-2.
4. "Türkçe Tefsir Meselesi", *Millet*, sy. 40, 13 Eylül 1908, s. 2.

Beyânü'l-Hak

1. "Beyânü'l-Hakk'ın Mesleği", *Beyânü'l-Hak*, I/1, 22 Eylül 1324, s. 2-4.
2. "Huzûr-ı Hümâyûn Dersleri", *Beyânü'l-Hak*, I/2, 29 Eylül 1324, s. 3-6.
3. "Müdafaa-i Hakikat, *Beyânü'l-Hak*, I/2, 29 Eylül 1324, s. 10-11.
4. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâil", *Beyânü'l-Hak*, I/3, 6 Teşrîn-i Evvel 1324, s. 8-11.
5. "Îd-i Saîd-i Fıtr", *Beyânü'l-Hak*, I/4, 13 Teşrîn-i Evvel 1324, s. 58-60.
6. "Makâmât-ı Harîrî'den Manzum Bir Parçanın Tercümesidir", *Beyânü'l-Hak*, I/4, 13 Teşrîn-i Evvel 1324, s. 67-69.
7. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâil", *Beyânü'l-Hak*, I/5, 20 Teşrîn-i Evvel 1324, s. 89-92.
8. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâil", *Beyânü'l-Hak*, I/6, 27 Teşrîn-i Evvel 1324, s. 106-110.

9. "İctimâiyyât = Fes ve Kalpak", *Beyânü'l-Hak,* I/7, 3 Teşrîn-i Sânî 1324, s. 146-149.
10. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâil". *Beyânü'l-Hak,* I/8, 10 Teşrîn-i Sânî 1324, s. 154-158.
11. "İctimâiyyât = Fes ve Kalpak", *Beyânü'l-Hak,* I/8, 10 Teşrîn-i Sânî 1324, s. 173.
12. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Taaddüd-i Zevcât", *Beyânü'l-Hak,* I/11, 1 Kânûn-i Evvel 1324, s. 226-231.
13. "Müteferrika: Varaka-i Mahsûsa", *Beyânü'l-Hak,* I/13, 15 Kânûn-i Evvel 1324, s. 294-296.
14. "Taaddüd-i Zevcât: İki Kadın Arasında Muhavere (Şiir)", *Beyânü'l-Hak,* I/13, 15 Kânûn-i Evvel 1324, s. 286-289.
15. "Edeb-i Tahrir", *Beyânü'l-Hak,* I/15, 29 Kânûn-i Evvel 1324, s. 326-328.
16. "Cevâbım", *Beyânü'l-Hak,* I/17, 12 Kânûn-i Sânî 1324, s. 382-384.
17. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Sûret", *Beyânü'l-Hak,* I/19, 26 Kânûn-i Sânî 1324, s. 426-428.
18. "'Kuvve-i Teşrîiyye' Tabirine Dair Cevabım", *Beyânü'l-Hak,* I/21, 9 Şubat 1324, s. 476-479.
19. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Sûret", *Beyânü'l-Hak,* I/22, 16 Şubat 1324, s. 492-495.
20. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden", *Beyânü'l-Hak,* I/23, 23 Şubat 1324, s. 528-530.
21. "Sabah Refikimize", *Beyânü'l-Hak,* I/23, 23 Şubat 1324, s. 544.
22. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Sûret", *Beyânü'l-Hak,* I/25, 9 Mart 1325, s. 570-573.
23. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Talak I", *Beyânü'l-Hak,* I/26, 16 Mart 1325, s. 595-598.
24. "Hakiki Şiirlerim", *Beyânü'l-Hak,* I/26, 16 Mart 1325, s. 611-613.
25. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Talak", *Beyânü'l-Hak,* II/27, 23 Mart 1325, s. 628-631.
26. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Talak", *Beyânü'l-Hak,* II/28, 30 Mart 1325, s. 651-654.
27. "Menâkıbımız ve Misalimiz", *Beyânü'l-Hak,* II/30, 8 Haziran 1325, s. 693-696.

28. "(İktibas Tanîn'den Din) Mütalaa", *Beyânü'l-Hak,* II/31, 15 Haziran 1325, s. 718-719.
29. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/31, 15 Haziran 1325, s. 733-736.
30. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/32, 22 Haziran 1325, s. 756-757.
31. "Talebe-i Ulûma", *Beyânü'l-Hak,* II/33, 29 Haziran 1325, s. 764-768.
32. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/33, 29 Haziran 1325, s. 784-785.
33. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/34, 6 Temmuz 1325, s. 805-808.
34. "İntikâdât", *Beyânü'l-Hak,* II/35, 13 Temmuz 1325, s. 825-826.
35. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/36, 20 Temmuz 1325, s. 840-842.
36. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/38, 3 Ağustos 1325, s. 872-874.
37. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/39, 10 Ağustos 1325, s. 887-890.
38. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/40, 17 Ağustos 1325, s. 904-906.
39. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/41, 24 Ağustos 1325, s. 920-922.
40. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/42, 31 Ağustos 1325, s. 935-937.
41. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/43, 7 Eylül 1325, s. 953-954.
42. "Bir Nutuk (Mustafa Sabri Efendi'nin Tokat'ta îrâd ettiği nutuk)", *Beyânü'l-Hak,* II/43, 7 Eylül 1325, s. 950-952.
43. "İâne-i Milliye", *Beyânü'l-Hak,* II/44, 11 Kânûn-i Sânî 1325, s. 966-968.
44. "İâne-i Milliye-i Nisvân Cemiyet-i Muazzezesine", *Beyânü'l-Hak,* II/45, 18 Kânûn-i Sânî 1325, s. 971-975.
45. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* II/46, 25 Kânûn-i Sânî 1325, s. 997-1000.

46. "Meclis-i Mebûsan'da Ulema ve Yeni Gazete", *Beyânü'l-Hak*, II/47, 1 Şubat 1325, s. 6-8.
47. "İntikâdât Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak*, II/47, 1 Şubat 1325, s. 14-16.
48. "Dîn-i İslâm'da Hedefi Münakaşa Olan Mesâilden Sa'y ve Servet", *Beyânü'l-Hak*, II/48, 8 Şubat 1325, s. 1020-1023.
49. "Hamiş", *Beyânü'l-Hak*, II/48, 8 Şubat 1325, s. 1023-1024.
50. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak*, II/50, 22 Şubat 1325, s. 1057-1059.
51. "Dîn-i İslâm'da Hedefi Münakaşa Olan Mesâilden İrs, Zekat", *Beyânü'l-Hak*, II/50, 22 Şubat 1325, s. 1060-1062.
52. "Dîn-i İslâm'da Hedefi Münakaşa Olan Mesâilden İrs *Beyânü'l-Hak*, II/51, 1 Mart 1326, s. 1071-1072.
53. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak*. II/53, 15 Mart 1326, s. 1109-1111.
54. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak*, II/54, 22 Mart 1326, s. 1127-1128.
55. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak*, II/55, 29 Mart 1326, s. 1143-1144.
56. "Taşrada Îrâd Olunmuş Bir Nutukdan", *Beyânü'l-Hak*, II/56, 5 Nisan 1326, 1150-1153.
57. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak*, II/56, 5 Nisan 1326, s. 1159-1160.
58. "Taşrada Îrâd Olunmuş Bir Nutukdan", *Beyânü'l-Hak*, II/57, 12 Nisan 1326, s. 1163-1166.
59. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak*, III/57, 12 Nisan 1326, s. 1173-1175.
60. "Meclis-i Mebûsan'da Bütçe Müzâkerâtı", *Beyânü'l-Hak*, II/58, 19 Nisan 1326, s. 1180-1183.
61. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak*, III/58, 19 Nisan 1326, s. 1190-1193.
62. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak*, III/60, 6 Mayıs 1326, s. 1222-1224.
63. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak*, III/62, 17 Mayıs 1326, s. 1253-1256.

64. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Mûsıkî", *Beyânü'l-Hak,* III/63, 24 Mayıs 1326, s. 1258-1260.
65. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* III/64, 31 Mayıs 1326, s. 1283-1285.
66. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* III/66, 14 Haziran 1326, s. 1309-1312.
67. "Reddî alâ mâ fi'l-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî", *Beyânü'l-Hak,* III/69, 5 Temmuz 1326, s. 1365-1368.
68. "Kurban Paraları ve Donanma İânesi", *Beyânü'l-Hak,* IV/91, 20 Kânûn-i Evvel 1326, s. 1710-1717.
69. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden: Sigorta – Kumar", *Beyânü'l-Hak,* IV/100, 21 Şubat 1326, s. 1858-1861.
70. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Ma'bad", *Beyânü'l-Hak,* IV/102, 7 Mart 1327, s. 1890-1894.
71. "İlmiye Bütçesi Münasebetiyle", *Beyânü'l-Hak,* V/106, 4 Nisan 1327, s. 1958-1961.
72. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Tesettür-i Nisvân", *Beyânü'l-Hak,* V/110, 2 Mayıs 1327, s. 2023-2025.
73. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden: Ma'bad", *Beyânü'l-Hak,* V/111, 9 Mayıs 1327, s. 2038-2040.
74. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden: Ma'bad", *Beyânü'l-Hak,* V/112, 16 Mayıs 1327, s. 2054-2057.
75. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden: Ma'bad", *Beyânü'l-Hak,* V/113, 23 Mayıs 1327, s. 2070-2073.
76. "Hemze-i Vasıl Meselesi: Feylesof Rıza Tevfik Bey Efendi'ye Tuhfe", *Beyânü'l-Hak,* V/124, 8 Ağustos 1327, s. 2246-2250.
77. "İttihad ve Terakki Kongresinde Kıraat Olunan Raporun Bir Noktası", *Beyânü'l-Hak,* VI/131, 3 Teşrîn-i Evvel 1327, s. 2359-2363.
78. "Dîn-i İslâm'da Hedefi Münakaşa Olan Mesâilden" 113. Nüshadaki Makaleden "Ma'bad", *Beyânü'l-Hak,* VI/133, 17 Teşrîn-i Evvel 1327, s. 2394-2397.
79. "Dîn-i İslâm'da Hedefi Münakaşa Olan Mesâilden" 133 Numaralı Nüshadan "Ma'bad", *Beyânü'l-Hak,* VI/135, 31 Teşrîn-i Evvel 1327, s. 2426-2429.

80. "Mahşer [Şiir])", *Beyânü'l-Hak*, VI/147, 13 Şubat 1327, s. 2629-2630.

Sırat-i Müstakim ve Sebilü'r-Reşâd

1. "[Bali Efendi'nin Çivizâde'ye Mektubu]", *Sırat-ı Müstakim*, c. II, sy. 31, 12 Mart 1325, s. 79.
2. "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye için Necât ve İ'tilâ Yolları'nda Bir Rehber", *Sebîlürreşâd*, c. XVI, sy. 410-411, 1 Mayıs 1335, s. 178-183.
3. "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necât ve İ'tilâ Yolları'nda Bir Rehber [-I]", *Sebîlürreşâd*, c. XVI, sy. 411-412 [412-413], 8 Mayıs 1335, s. 199-202.
4. "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necât ve İ'tilâ Yolları'nda Bir Rehber [-II]", *Sebîlürreşâd*, c. XVI, sy. 414-415, 15 Mayıs 1335, s. 214-216.
5. "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necât ve İ'tilâ Yolları'nda Bir Rehber [-III]", *Sebîlürreşâd*, c. XVI [XVII], sy. 417-418, 29 Mayıs 1335, s. 5-6.
6. "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necât ve İ'tilâ Yolları'nda Bir Rehber [-IV]", *Sebîlürreşâd*, c. XVI [XVII], sy. 419-420, 5 Haziran 1335, s. 18-20.
7. "Fetva-yı Meşihatpenahi", *Sebîlürreşâd*, c. XVI [XVII], sy. 419-420, 5 Haziran 1335, s. 21.
8. "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necât ve İ'tilâ Yolları'nda Bir Rehber [-V]", *Sebîlürreşâd*, c. XVI [XVII], sy. 421-422, 12 Haziran 1335, s. 34-37.
9. "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necât ve İ'tilâ Yolları'nda Bir Rehber [-VI]", *Sebîlürreşâd*, c. XVII, sy. 423-424,19 Haziran 1335, s. 50-52.
10. "Dinî Müceddidler Yahut Türkiye'nin Necât ve İ'tilâ Yollarında Bir Rehber: Avrupa Medeniyetinin Yanlış Telakkîsi", *Sebîlürreşâd*, c. XVII, sy. 427-428, 10 Temmuz 1335, s.82-86.
11. "Terakkî Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla...", *Sebîlürreşâd*, c. XVII, sy. 431-432, 24 Temmuz 1335, s. 113-115.

Yeni Gazete

1. "Fırka-i Ahâlî ve Jön Türk, Osmanischer Lloyd ve La Turquie", *Yeni Gazete*, sy. 541, 14 Şubat 1325, s. 2.

2. "Fırka Meselesi", *Yeni Gazete*, sy. 543, 16 Şubat 1325, s. 2.
3. "Devr-i Sâbıktan Müdevver Devr-i Hâzır Mürâîleri", *Yeni Gazete*, sy. 545, 18 Şubat 1325, s. 2.

Tesîsât

1. "Hilâf-ı Kanun Verilen Emirlere İtaat Lazım mıdır?", *Tesîsât*, sy. 122, 3 Teşrîn-i Sânî 1327, s. 1-2.
2. "Said Efendi'nin Said Paşa Hazretlerini Müdafaası", *Tesîsât*, sy. 128, 9 Teşrîn-i Sânî 1327, s. 1.
3. "Manası Yanlış Anlaşılan Kelimeler", *Tesîsât*, sy. 145, 28 Teşrîn-i Sânî 1327, s. 1-2.
4. "Mesele Kahtında", *Tesîsât*, 4 Kânûn-ı Evvel 1327, sy. 151, 1327, s. 1-2.

Meslek

1. "Manası Yanlış Anlaşılan Kelimeler", *Meslek*, sy. 214, 29 Teşrîn-i Sânî 1327, s. 1-2.
2. Yeni İkdam
3. "35. Madde'nin Tadili Hususundaki Nutku", *Yeni İkdâm*, sy. 662, 30 Kânûn-i Evvel 1327, s. 3-4.
4. "35. Madde'nin Tadili Hususundaki Nutku", *Yeni İkdâm*, sy. 664, 1 Kânûn-i sânî 1327, s. 3.
5. "Hürriyet ve İtilaf Sarıyer Şubesinde Meviza", *Yeni İkdâm*, sy. 699, 5 Şubat 1327, s. 3-4.

İkdâm

1. "İnkılâb ve Levâzımı", *İkdâm*, sy. 5581, 21 Ağustos 1328, s. 1.
2. "Yine Me'murîn Meselesi", *İkdâm*, sy. 5582, 22 Ağustos 1328, s. 1.
3. "Tövbe Kapısı Kapandıktan Sonra 1", *İkdâm*, sy. 5588, 28 Ağustos 1328, s. 1.
4. "Tövbe Kapısı Kapandıktan Sonra 2", *İkdâm*, sy. 5592, 3 Eylül 1328, s. 1.
5. "İstibdat Mukayeseleri", *İkdâm*, sy. 5596, 7 Eylül 1928, s. 1.
6. "Yeni Fırka", *İkdâm*, sy. 5597, 8 Eylül 1328, s. 1.

Alemdâr

1. "Cihâd-ı Ekber Fetvâsı Hakkında", *Alemdâr,* 21 Kânûn-i Evvel 1334, s. 1.
2. "Hurâfâttan Hakikate", *Alemdâr*, 21 Mart 1336/1920, s. 1.
3. "Mustafa Sabri Efendi'nin Hitâbesi", *Alemdâr,* 22 Mayıs 1336/1920, s. 1.
4. "Mustafa Sabri Efendi ve Bolşeviklik", *Alemdâr*, 21 Şubat 1336/1920, s. 2.
5. "Bugünkü ve Yarınki Efkâr-ı İslâmiyye", *Alemdâr,* 15 Kânûn-i Sânî 1337, s. 1.
6. "İki İzâh Bir İftitâh", *Alemdâr*, 19 Kânûn-i Sânî 1337, s. 1-2.
7. "Üçüncü İzah", *Alemdâr,* 24 Kânûn-i Sânî 1337, s. 1.
8. "Makâm-ı Hilâfet ve Ankara Meclisi", *Alemdâr*, 10 Şubat 1337/1921, s. 1.

Peyâm-i Sabah

1. "Bir İzah", *Peyâm-ı Sabah,* 31 Kânûn-i Evvel 1335/1919, s. 1.
2. "Makâm-ı Hilâfet ve Ankara Meclisi", 9 Şubat 1337/1921, s. 2-3.
3. "Yine Taaddüd-i Zevcât", *Peyâm-ı Sabah,* 26 Şubat 1337/1921, s. 1-2.
4. "Abdullah Cevdet Bey Efendi'ye", *Peyâm-ı Sabah,* 7 Mart 1338/1922, s. 2.
5. "Hukuk-ı Zevciyet, Müslümanlık ve Bahaîlik: Abdullah Cevdet Bey Efendi'ye", *Peyâm-ı Sabah,* 18 Mart 1338/1922, s. 3.

Yarın Gazetesi

1. "İstifâ Ediyorum", *Yarın,* sy. 2, 29 Temmuz 1927, s. 1-2.
2. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın,* sy. 6, 16 Eylül 1927, s. 1 ve 4.
3. "Na't-ı Şerîf", *Yarın,* sy. 6, 16 Eylül 1927, s. 1.
4. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın,* sy. 7, 28 Eylül 1927, s. 1 ve 4.
5. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın,* sy. 8, 14 Teşrîn-i Evvel 1927, s. 1 ve 4.
6. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın,* sy. 9, 25 Teşrîn-i Evvel 1927, s. 1.
7. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın,* sy. 10, 10 Teşrîn-i Sânî 1927, s. 1 ve 4.
8. "Ali Kemal Bey", *Yarın,* sy. 10, 10 Teşrîn-i Sânî 1927, s. 2-3.

9. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 11, 2 Kânûni- Evvel 1927, s. 1-4.
10. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye: Mukaddime", *Yarın*, sy. 12, 16 Kânûni- Evvel 1927, s. 1-3.
11. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 13, 9 Kânûn-i Sânî 1928, s. 1 ve 6.
12. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 13, 9 Kânûn-i Sânî 1928, s. 2-4.
13. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 14, 3 Şubat 1928. s. 1 ve 4.
14. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 14, 3 Şubat 1928. s. 2-3.
15. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 15, 17 Şubat 1928, s. 1 ve 4.
16. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 15, 17 Şubat 1928, s. 2-3.
17. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 16, 2 Mart 1928, s. 1 ve 4.
18. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 16, 2 Mart 1928, s. 2.
19. "Savm-ı Ramazan Fidye ile Geçiştirilebilir mi?", *Yarın*, sy. 16, 2 Mart 1928, s. 2-3.
20. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 17, 16 Mart 1928, s. 1 ve 4.
21. "Savm-ı Ramazan Fidye ile Geçiştirilebilir mi?", *Yarın*, sy. 17, 16 Mart 1928, s. 2-3.
22. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 18, 3 Nisan 1928, s. 1 ve 4.
23. "Savm-ı Ramazan Fidye ile Geçiştirilebilir mi?", *Yarın*, sy. 18, 3 Nisan 1928, s. 2-3.
24. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 19, 13 Nisan 1928, s. 1 ve 4.
25. "Savm-ı Ramazan Fidye ile Geçiştirilebilir mi?", *Yarın*, sy. 19, 13 Nisan 1928, s. 2-3.
26. "Kadını Avrupalı Hale Getirmek", *Yarın*, sy. 20, 27 Nisan 1928.
27. "Maskeler Sıyrılıyor", *Yarın*, sy. 20, 27 Nisan 1928, s. 1 ve 4.
28. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 20, 27 Nisan 1928, s. 2-4.
29. "Savm-ı Ramazan Fidye ile Geçiştirilebilir mi?", *Yarın*, sy. 20, 27 Nisan 1928, s. 2-3.
30. "Maskeler Sıyrılıyor", *Yarın*, sy. 21, 11 Mayıs 1928, s. 1 ve 4.

31. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 21, 11 Mayıs 1928, s. 2.
32. "Savm-ı Ramazan Fidye ile Geçiştirilebilir mi?", *Yarın*, sy. 21, 11 Mayıs 1928, s. 2-3.
33. "Maskeler Sıyrılıyor", *Yarın*, sy. 22, 25 Mayıs 1928, s. 1 ve 4.
34. "Hezeyân Toptancıları", *Yarın*, sy. 22, 25 Mayıs 1928, s. 2-3.
35. "Savm-ı Ramazan Fidye ile Geçiştirilebilir mi?", *Yarın*, sy. 22, 25 Mayıs 1928, s. 2.
36. "Sıyrılan İkinci Maske", *Yarın*, sy. 23, 23 Haziran 1928, s. 2-4.
37. "Dini Devletten Tefrik Cinayeti", *Yarın*, sy. 24, 6 Temmuz 1928, s. 1.
38. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 24, 6 Temmuz 1928, s. 2.
39. "Hafız İsmail-Cahilane Bir Tesanüd", *Yarın*, sy. 25, 20 Temmuz 1928, s. 1 ve 4.
40. "Veylün li-Külli Effâkin Esîm [Her Günahkar Sahtekarın Vay Haline!]," *Yarın*, sy. 26, 3 Ağustos 1928, s. 1 ve 4.
41. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 26, 3 Ağustos 1928, s. 3.
42. "Veylün li-Külli Effâkin Esîm", *Yarın*, sy. 27, 15 Ağustos 1928, s. 2-4.
43. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 27, 15 Ağustos 1928, s. 2.
44. "Veylün li-Külli Effâkin Esîm", *Yarın*, sy. 28, 31 Ağustos 1928, s. 1 ve 4.
45. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 28, 31 Ağustos 1928, s. 2.
46. "Hamiş", *Yarın*, sy. 28, 31 Ağustos 1928, s. 4.
47. "Yeni Harfler", *Yarın*, sy. 29, 29 Eylül 1928, s. 1.
48. "Veylün li-Külli Effâkin Esîm" *Yarın*, sy. 29, 29 Eylül 1928, s. 1 ve 4.
49. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 29, 29 Eylül 1928, s. 2.
50. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 30, 13 Teşrîn-i Evvel 1928, s. 2.

51. "Latin Harflerinin Dine Zararı Var mı?", *Yarın,* sy. 31, 26 Teşrîn-i Evvel 1928, s. 1 ve 4.
52. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 31, 26 Teşrîn-i Evvel 1928, s. 2.
53. "Yeni Türk Harflerinin Mazarratları 2", *Yarın,* sy. 32, 9 Teşrîn-i Sânî 1928, s. 1 ve 4.
54. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 32, 9 Teşrîn-i Sânî 1928, s. 2.
55. "Lahika", *Yarın,* sy. 32, 9 Teşrîn-i Sânî 1928, s. 4.
56. "Sünnet Meselesi", *Yarın,* sy. 33, 23 Teşrîn-i Sânî 1928, s. 1, 3 ve 4.
57. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 33, 23 Teşrîn-i Sânî 1928, s. 2.
58. "Hamiş", *Yarın,* sy. 33, 23 Teşrîn-i Sânî 1928, s. 4.
59. "Her Gün Bayram Her Gün Cenaze Alayı", *Yarın,* sy. 34, 7 Kânûn-i Evvel 1928, s. 1.
60. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 34, 7 Kânûn-i Evvel 1928, s. 2.
61. "Müslüman Yazısı, Ankara Yazısı!", *Yarın,* sy. 35, 21 Kânûn-i Evvel 1928, s. 1 ve 4.
62. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 35, 21 Kânûn-i Evvel 1928, s. 2.
63. "İnkılâblar Mâni-i Terakkîdir", *Yarın,* sy. 36, 4 Kânûn-i Sânî 1929, 2 ve 4.
64. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 36, 4 Kânûn-i Sânî 1929, s. 3.
65. "Türkiye Tanassur mu Ediyor?", *Yarın,* sy. 37, 18 Kânûn-i Sânî 1929, s. 1, 3 ve 4.
66. "Latin Harflerinin Tahribatı", *Yarın,* sy. 37, 18 Kânûn-i Sânî 1929, s. 2.
67. "Afgan İnkılab-ı Mesudu", *Yarın,* sy. 38, 5 Şubat 1929, s. 1-2.
68. "Latin Harflerinin Tahribatı", *Yarın,* sy. 38, 5 Şubat 1929, s. 2.
69. "Habbeyi Kubbe Yaparken", *Yarın,* sy. 38, 5 Şubat 1929, s. 3.
70. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 39, 22 Şubat 1929, s. 2.

71. "Latin Harflerinin Tahrîbâtı", *Yarın*, sy. 39, 22 Şubat 1929, s. 3-4.
72. "Yeni Harflerin Kabûlünün Bâtınî Sebepleri", *Yarın*, sy. 40, 8 Mart 1929, s. 1.
73. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 40, 8 Mart 1929, s. 2.
74. "Latin Harflerini Kabul Etmenin Manası", *Yarın*, sy. 41, 22 Mart 1929, s. 1 ve 4.
75. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 41, 22 Mart 1929, s. 2.
76. "Acem Kılıcı ile Acemi Hamlesi", *Yarın*, sy. 42, 9 Nisan 1929, s. 2-3.
77. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 42, 9 Nisan 1929, s. 3.
78. "Söz Anlayan Beri Gelsin, *Yarın*, sy. 43, 3 Mayıs 1929, s. 1.
79. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 43, 3 Mayıs 1929, s. 2.
80. "Bedbaht Mütecavizlerime", *Yarın*, sy. 44, 27 Mayıs 1929, s. 2-4.
81. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 44, 27 Mayıs 1929, s. 2.
82. "Afgan İhtilali", *Yarın*, sy. 45, 14 Haziran 1929, s. 1.
83. "Bir İstiftâya Cevap: Çürük Dişleri Doldurmak Meselesi", *Yarın*, sy. 46, 28 Haziran 1929, s. 3.
84. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 47, 12 Temmuz 1929, s. 2.
85. "Ahkâm-ı Şeriyye Düşmanları", *Yarın*, sy. 48, 26 Temmuz 1929, s. 1.
86. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 48, 26 Temmuz 1929, s. 2.
87. "Ahkâm-ı Şeriyye Düşmanları", *Yarın*, sy. 50, 26 Ağustos 1929, s. 1 ve 4.
88. "Besmelesizler", *Yarın*, sy. 52, 7 Teşrîn-i Evvel 1929, s. 1.
89. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 52, 7 Teşrîn-i Evvel 1929, s. 2.
90. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın*, sy. 53, 1 Teşrîn-i Sânî 1929, s. 2.

91. "Gümülcine Hocaları", *Yarın,* sy. 54, 22 Teşrîn-i Sânî 1929, s. 1-2.
92. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 54, 22 Teşrîn-i Sânî 1929, s. 2.
93. "Gümülcine Hocaları", *Yarın,* sy. 55, 10 Kânûn-i Evvel, s. 1-2.
94. "Dinsizlik İlleti", *Yarın,* sy. 60, 15 Mart 1930, s. 1.
95. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 60, 15 Mart 1930, s. 2.
96. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 61, 29 Mart 1930, s. 2.
97. "Din ve Milliyet", *Yarın,* sy. 62, 14 Nisan 1930, s. 1.
98. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 62, 14 Nisan 1930, s. 3.
99. "Din ve Milliyet", *Yarın,* sy. 63, 28 Nisan 1930, s. 1 ve 4.
100. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 63, 28 Nisan 1930, s. 2.
101. "Din ve Milliyet", *Yarın,* sy. 65, 5 Haziran 1930, s. 2.
102. "Hamiş", *Yarın,* sy. 65, 5 Haziran 1930, s. 2-3.
103. "Hamiş", *Yarın,* sy. 66, 23 Haziran 1930, s. 3.
104. "Din ve Milliyet", *Yarın,* sy. 67, 25 Temmuz 1930, s. 1-3.
105. "Din ve Milliyet", *Yarın,* sy. 68, 8 Ağustos 1930, s. 1.
106. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 68, 8 Ağustos 1930, s. 2.
107. "'el-Burak' Komisyonu", Yarın, sy. 69, 22 ağustos 1930, s. 1 ve 4.
108. "İkinci 10 Temmuz!", *Yarın,* sy. 70. 5 Eylül 1930, s. 1 ve 4.
109. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Yarın,* sy. 70, 5 Eylül 1930, s. 2.

Peyâm-i İslâm

1. "Yeni İsmin Şerefine: İslâm Yazısı ile Yeni Türk Yazısı Arasında Bir Mukayese", *Peyâm-ı İslâm,* sy. 1, 22 Eylül 1930, s. 1.
2. "Yemîn-i Ğamûs Meselesi, *Peyâm-ı İslâm,* sy. 1, 22 Eylül 1930, s. 3.
3. "Mütercimin Hamişi", *Peyâm-ı İslâm,* sy. 2, 10 Teşrîn-i Evvel 1930, s. 2.

4. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Peyâm-ı İslâm*, sy. 2, 10 Teşrîn-i Evvel 1930, s. 3.
5. "Dalkavuk Muhalefet", *Peyâm-ı İslâm*, sy. 3, 31 Teşrîn-i Evvel 1930, s. 1 ve 4.
6. "İslâm'da İmâmet-i Kübrâ Yani Hilafet-i Muazzama-i İslâmiyye", *Peyâm-ı İslâm*, sy. 3, 31 Teşrîn-i Evvel 1930, s. 3.
7. "Din ve Milliyet 6", *Peyâm-ı İslâm*, sy. 4, 17 Teşrîn-i Sânî 1930, s. 2.
8. "Kasabamızın Latin Mektebi", *Peyâm-ı İslâm*, sy. 5, 5 Kânûn-i Evvel 1930, s. 1.

el-Ehrâm

1. "eş-Şeyhulislâmü's-sâbık yebsüdu âraehu ve yüdafiu an nefsihi ve yahmilü alâ husûmihî", *el-Ehrâm*, sy. 13912, Rebîü's-Sânî 1341/2 Kânûn-i Evvel 1922.
2. "Vâdi'z-zelel ba'de vâdi'n-neml", *el-Ehrâm*, 5 Cemaziye'l-Ûlâ 1352.
3. "el-Müteşâbihât ve'l-mu'cizât ve'n-neş'etü'l-uhrâ", *el-Ehrâm*, 15 Cemaziye'l-Ûlâ 1352.
4. "el-Müteşâbihât ve'l-mu'cizât ve'n-neş'etü'l-uhrâ", *el-Ehrâm*, 16 Cemaziye'l-Ûlâ 1352.
5. "Mezhebü'l-Kur'an izâe mezhebi'l-Üstâz Ferîd Vecdî", *el-Ehrâm*, 25 Cemaziye'l-Ûlâ 1352.

el-Mukattam

1. "Hitâbun meftûhun li emîri'ş-şuarâi Şevki Bey", *el-Mukattam*, sy. 10533, 17 Rebîü'l-Evvel 1342.
2. "Tekrîru't-tezkîr", *el-Mukattam*, sy. 10541, 25 Rebîü'l-Evvel 1342.
3. "Meni'l-mehcüv fi şi'ri Eîri'ş-şuarâ", sy. 10545, *el-Mukattam*, 29 Rebîü'l-Evvel 1342.

el-Feth

1. "el-Hurûfü'l-cedîde", *el-Feth*, sy. 121, 25 Cemaziye'l-Ûlâ 1347, s. 221-223.

2. "el-Meselelü'l-a'lâ ve'n-nebâtü'l-enzar ellezî yenbeğî en yünbitehü'l-Ezher", *el-Feth*, sy. 155, 4 Safer 1347.
3. "Kelimetün fî mevkıfi'n-nisâi maa'r-ricâl", *el-Feth*, sy. 197, 2 Zilhicce 1348.
4. "el-Üstâz Ferîd Vecdî es-sâlis ve'r-râbî", *el-Feth*, sy. 339, 8 Zilhicce 1351.
5. "el-Üstâz Ferîd Vecdî el-hâmis ve's-sâdis", *el-Feth*, sy. 341, 25 Zilhicce 1351.
6. "Fitnetü's-salât bi't-Türkiye ve'l-meftûnü'l-fâtin", *el-Feth*, sy. 345, 23 Muharrem 1352.
7. "Fitnetü'l-kubbe'ati'l-cedîde ve mağzâha'l-cedîd", *el-Feth*, sy. 584, 11 Zilkade 1356, s. 10-11.
8. "Vefâtü âlimin min ebdâli'l-İslâm", *el-Feth*, sy. 682, 24 Zilkade 1358.

Minberü'ş-Şark

1. "el-İslâm ve'l-müşkilâtü'l-ictimâiyye", *Minberü'ş-Şark*, sy. 422, 26 Ramazan 1365.

EK 3: Mustafa Sabri Efendi Hakkında Yapılmış Çalışmalar

Monografiler

1. Tevfik İslâm Yahyâ, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, Kahire: Mektebü Alba Press, 1996.
2. Müferrih İbn Süleymân el-Kavsî, *eş-Şeyh Mustafâ Sabrî ve mevkifuhû mine'l-fikri'l-vâfid*, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1418/1997.
3. Müferrih İbn Süleymân el-Kavsî, *Mustafa Sabrî el-müfekkirü'l-İslâmî ve'l-âlimü'l-âlemi ve Şeyhülislâm fi'd-Devleti'l-Osmâniyye sâbıkan*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1427/2006.
4. Muhammed Beşir Beşir, *Farklı Yönleriyle Mustafa Sabri Efendi*, İstanbul: Tahlil Yayınları, 2013.
5. Tevfik İslâm Yahyâ, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi*, çev. Zakir Aras, Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.

Müstakil Başlıklar Altında Kısa Bilgiler Sunan Eserler

1. İbnü'r-Râcî Nûrî, *Mebusân-ı Kirâmın Terceme-i Hal ve Sergüzeştleri*, Dersaadet: Artin Asaduryan Matbaası, 1326.[12]
2. Ebû'l-Ûla Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.

12 İbnü'r-Râcî Nûrî'nin bu risalesinde Mustafa Sabri hakkında verilen bilgiler, bizzat müellifin Mustafa Sabri Efendi'den bir hal tercümesi istemesine binaen Mustafa Sabri'nin kendisine gönderdiği yazıdan oluşmaktadır. İbnü'r-Raci, kendisine gönderilen bu bir sayfalık yazıyı aynen risalesine dercettikten sonra sonuna Mustafa Sabri hakkında üç-dört satırlık bir övgü cümlesi yazarak onunla ilgili bölümü bitirmiştir. Biz bu risaleye, ilgili bir giriş yazısından sonra onu latin harfleriyle aynen yayınlayan Serhat Aslaner'in bir makalesi aracılığıyla ulaştık. Bu makale için bk. Serhat Aslaner, "Mebusân-ı Kirâmın Terceme-i Hâl ve Sergüzeştleri: Meşrutiyet Devrinden Unutulmuş Bir Biyografi Risalesi", *Belleten*, c. LXXVII, sy. 280, Aralık 2013. Bu risale ilk kez 3 Ocak 1909 yılında yayımlanmıştır, bk. a.g.m., s. 960.

3. İbnülemîn Mahmûd Kemâl İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, IV, Ankara: M.E.B. Yayınları, 1970.
4. Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
5. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler/Kişiler*, II, İstanbul: Risâle Yayınları, 1987.
6. Sadık Albayrak, *Yürüyenler ve Sürünenler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1991.
7. Sadık Albayrak, Mustafa Sabri'ye ait yazıların yer aldığı *Hilâfet ve Kemalizm* adlı eserin giriş takdim yazısı, İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992.
8. Muhammed Harb, *el-Osmâniyyûn fi't-târîh ve'l-hazâra*, Kahire: el-Merkezü'l-Mısrî li'd-Dirâsât, 1414/1994.
9. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, IV, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
10. Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, 4. Basım.
11. Vehbi Vakkasoğlu, *Bu Vatanı Terkedenler*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2001.
12. Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, 2017.
13. Enver el-Cündî, *A'lâmü'l-karni'r-râbi' aşer el-hicrî*, I, Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, [t.y.].
14. Mustafa Hilmî, *el-Esrârü'l-hafiyye verâe ilgâi'l-hilâfeti'l-Osmâniyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004, Mustafa Sabri'ye ait *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'meti mine'd-dîn ve'l-hilâfeti ve'l-ümme* adlı eserin takdiminde.
15. Nureddin Yıldız, *İslâm Âlimleri*, İstanbul: Mavi Lale Yayınları, 2011.
16. Ahmet Ergin, "Osmanlının Son Şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi" *Son Asır Ehl-i Sünnet Âlimleri*, haz. Ali Nar, ed. Mehmet Açıkgöz, İstanbul: DYG Yayınları, 2012.
17. Ahmet Şeyhun, *Islamist Thinkers in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic*, Leiden: E.J. Brill, 2014.

18. Metin Yurdagür, *Maveraünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcıları*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017.

Ansiklopedi Maddeleri

1. Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, XXXI, 350-353.
2. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, "Mustafa Sabri", *Mevsûatu a'lâmi'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004/1425, s. 1070-1073.

Düşünce Dünyasından Kesitler Sunan Eserler

1. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.
2. Muhammed Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-mu'âsır*, II, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
3. Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*, Ankara: Lotus Yayınları, 2008.

Siyasi Konumu ve Düşüncesine Temas Eden Eserler

1. İbnülemîn Mahmûd Kemâl İnal, *Son Sadrazamlar*, IV, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, 3. Basım.
2. Tarık Mümtaz Göztepe, *Vahidettin Mütareke Gayyasında*, İstanbul: Sebil Yayınevi, [t.y.].
3. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988, 2. Basım.
4. Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele Mutlakıyete Dönüş (1918-1919)*, I-II, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1998.
5. Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğullarının Dramı Elli Gurbet Yılı (1924-1974)*, İstanbul: Sebil Yayınları, 1990.
6. Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
7. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
8. Orhan Koloğlu, *Türk Çağdaşlaşması 1919-1938 İslâm'a Etki İslâm'dan Tepki*, İstanbul: Boyut Kitapları, 1995, 1. Basım.

9. Amit Bein, *Ottoman ulema Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition,* Stanford: Stanford University Press, 2011.

Hatıra Türü Eserler

1. Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1949.
2. Refik Halid Karay, *Minelbâb İlelmihrab,* İstanbul: İnkılab ve Aka Kitabevleri, 1964.
3. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Muhalefetin İflâsı İtilâf ve Hürriyet Fırkası,* sad. Ahmet Eryüksel, İstanbul: Nehir Yayınları, 1991.
4. Ahmet İzzet Paşa, *Feryadım,* haz. Süheyl İzzet Furgaç-Yüksel Kanar, I-II, İstanbul: Nehir Yayınları, 1993.
5. Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım,* haz. Abdullah Uçman, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
6. Mevlânzâde Rıfat, *İttihad ve Terakki İktidarı ve Türkiye İnkılâbının İçyüzü,* İstanbul: Yediiklim Yayınları, 1993.
7. Mâliye Nâzırı Câvid Bey, *Felaket Günleri Mütâreke Devrinin Fecî Tarihi,* I, haz. Osman Selim Kocahanoğlu, İstanbul: Temel Yayınları, 2000.
8. Tevfik Biren, *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Mütareke Anıları,* II, haz. Fatma Rezan Hürmen, İstanbul: Pınar Yayınları, 2006, 1. Basım.
9. Tâhiru'l-Mevlevî, *Matbuât Âlemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemesi Hâtıraları,* haz. Nurcan Boşdurmaz, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012, 1. Basım.
10. Ali Ulvi Kurucu, *Hatıralar,* haz. M. Ertuğrul Düzdağ, II, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2010, 6. Basım.

Doktora Çalışmaları

1. Muhammed Abdülhâfız Abduh, "Difâu'ş-Şeyh Mustafa Sabri ani'l-fikri'l-Eş'arî fi'l-asri'l-hadîs", Ezher Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi, 1989.
2. Münşâvî Abdurrahman İsmail, "Mevkıfu Şeyhilislâm Mustafa Sabri mine'l-kazâya'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye fi'l-asri'l-hadîs",

Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesi İslâm Felsefesi ve Kelâm Bölümü, 1990.

3. Jusuf Salih, "The Politico-theological Thought of Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)", Religious Studies Department the University of Virginia, 2011.
4. İbrahim Bayram, "Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
5. Ahmet Özvarinli, "Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Yüksek Lisans Çalışmaları

1. Müferrih İbn Süleyman el-Kavsî, "eş-Şeyh Mustafâ Sabrî ve mevkifuhû mine'l-fikri'l-vâfid", İmâm Muhammed İbn Suûd İslâm Üniversitesi Şeriat Fakültesi, 1989.
2. Mustafa Aksoy, "Beyânü'l-Hak ve Mustafa Sabri", Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1989.
3. Kemal Kaya, "Mustafa Sabri Efendi Hayatı ve Siyasi Görüşleri", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
4. Mehmet Melih Yılmaz, "Mustafa Sabri'nin Kadına Bakışının Kur'an Bağlamında Değerlendirilmesi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
5. Adem Hatipoğlu, "Mustafa Sabri Efendi'nin İlâhî Sıfatlar, İrâde, Kaza-Kader Konusundaki Görüşleri", Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
6. Hüseyin Arslan, "Seyyid Bey ve Mustafa Sabri'ye Göre Hilâfet Meselesi", Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
7. Murat Özdemir, "Mustafa Sabri'nin Kelâmî Görüşleri", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
8. Süleyman Yavuzer, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Kelâm İlmindeki Yeri", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
9. Suûd Abdurrahman Muhammed el-Yemînî, "Menhecü ve ârâü'ş-Şeyh Mustafa Sabri fi't-tevhîd ve'n-nübüvve fî zav'i akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa", Melik Suûd Üniversitesi Eğitim Fakültesi İslâmî İlimler Bölümü, 2000.

10. Mehmet Kadri Karabela, "One of the Last Ottoman Şeyhülislâms, Mustafa Sabri Efendi (1869-1954): His Life, Works and Intellectuall Contributions", McGill Üniversitesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü, 2003.
11. Nuri Derdiyok, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Yeni Fıkhî Konulara Yaklaşımları", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
12. Nuri Öz, "İslâm Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri ile Mûsâ Cârullâh Bigi'nin Karşılaştırılması", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
13. Abdulhalîm el-Kaffâf, "Vahdetü'l-vücûd inde Şeyhilislâm Mustafa Sabri", Cezayir Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Usûlüddîn Bölümü, 2013.
14. Murat Türker, "20. Yüzyılda İctihad: Reşid Rızâ, Mustafa Sabri Efendi, Said Nursî örneği", Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
15. Metin Şencan, "Said Nursî ve Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Görüşlerinin Karşılaştırılması", Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Doğrudan Hakkında Yazılan Makaleler

1. Yusuf Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986)*, haz. Süleyman Hayri Bolay, Mustafa Said Yazıcıoğlu, Bahaeddin Yediyıldız, Mehmet Özdemir, Tokat: Tokat Valiliği Şeyhülislâm İbn Kemal Araştırma Merkezi, 1987, s. 613-630.
2. Ahmet Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", *İslamî Araştırmalar*, c. VI/1, 1992, s. 32-43.
3. Ali Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Milli Mücadele ve Atatürk İnkılâpları Karşıtı Tutum ve Davranışları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. XIII/39, 1997, s. 787-812.
4. Bilal Gökkır, "Early Discussions on the 'Turkish Qur'an: The Case of Shaikh Al-Islam Mustafa Sabri Efendi and later Reflections", BRISMES Conference London University, Londra, July 2004, s. 17.
5. H. Sabri Erdem, "Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri'de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim

Açısından Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLVI/2, 2005, s. 43-54.

6. Ömer Aydın, "Mehmed Zahid Kevseri ile Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Konusundaki Tartışması", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce*, Düzce: Düzce Belediye Başkanlığı, 2007, s. 637-647.
7. Recep Alpyağıl, "Zahid Kevseri-Mustafa Sabri Efendi "Karşılaşması"sının Anlam ve Önemi", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce*, Düzce: Düzce Belediye Başkanlığı, 2007, s. 707-714.
8. Amit Bein, "'Ulama' and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)", *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*ed: Meir Hatina, Leiden: Brill, 2009, s. 67-90.
9. Faruk Terzic, "The Problematic of Prophethood and Miracles: Mustafa Sabri's Response", *Islamic Studies* 48/1, 2009, s. 5-33.
10. Hüseyin Arslan, "Hilâfet Tartışması: Seyyid Bey ve Şeyhülislam Mustafa Sabri Örneği", *Dinî Araştırmalar*, c. XIII/37, 2010, s. 45-62.
11. Mehmet Nam, "Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislamlardan Mustafa Sabri Efendi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XV/23, 2010, s. 95-118.
12. Mehmet Nam, "Son Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, c. IV/16, 2011, s. 298-305.
13. *Mehmet Nam*, "Mustafa Sabri ve İsmail Bey Gaspıralı'nın Medreselerin Islahına Bakışı, *İslamla Yenilenme ve Birlik -1- [İsmail Bey Gaspıralı Kongresi (2012: İstanbul)]*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2013, s. 105-115.
14. Mustafa Irmak, "Mustafa Sabri Efendi'nin Beyânü'l-Hak Dergisinde Mehmet Zihni Efendi ve "el-Kavlü'l-Ceyyid" Adlı Eserine Yönelttiği Eleştiriler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, 2012, s. 151-220.
15. Abdullah Kahraman, "Tokat'lı Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fıkhî Meselelere Yaklaşımı", *Tokat Sempozyumu III (01-03 Kasım 2012*, haz. Ali Açıkel, Samettin Başol, Ali Osman Solmaz, Murat Hanilçe, Tokat: Tokat Valiliği Özel İdaresi, 2013, s. 311-328.

16. Mehmet Nam, "Mustafa Sabri ve Musa Cârullah Bigiyef'in Kelami Tartışmaları", *Kazanlı Yenilikçi Alimler: Musa Carullah, Eskişehir 2014*, ed. Ali Arslan vdğr., Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, 2014, III, 114-141.
17. İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri = The Critiques of Mustafa Sabri Efendi to the Fatwa of Mahmûd Şeltût About the Ascension and Descent of Prophet Isa", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD) = The Journal of Islamic Civilization Studies*, c. I/1, 2014, s. 110-135.
18. Emine Öğük, "Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", İslâmî İlimler Dergisi, c. IX/2, 2014, s. 127-148.
19. Emine Öğük, "Mustafa Sabri Efendi'nin Kelâmî Görüşleri", *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, ed. Kadir Özköse, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Tokat, 2014, s. 317-339.
20. Nazım Büyükbaş, "Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin Fıkhî Kişiliği" *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, ed. Kadir Özköse, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Tokat, 2014, s. 291-316.
21. Hüseyin Arslan "Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin Siyasi Kişiliği, Siyasi Mücadelesi ve Hilâfet Anlayışı" *Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri*, ed. Kadir Özköse, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Tokat, 2014, s. 340-365.
22. İlhami Günay, "Mustafa Sabri Efendi'nin "Asr-ı Hâzıra Muvâfık Türkçe Tefsir" Yazılması Fikrine Karşı Görüşleri", *EKEV Akademi Dergisi – Sosyal Bilimler*, c. XIX/62, 2015, s. 229-250.
23. Nazım Büyükbaş, "Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Usulü ile İlgili Görüşleri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler-*, c. XX/66, 2016, s. 483-500.
24. Mâcid Derviş, "Meşîhatü'l-İslâm ve devrühâ fi'd-Devleti'l-Osmâniyye ve'l-hâleti'l-âmme li-asri Şeyhilislâm Mustafa Sabri", *Mü'temeru "Şeyhulislâm Mustafa Sabri: er-Ru'yetü ve'd-Devle", 13 Mayıs* 2017.
25. Hâlid Abdülfettâh, "Mevkıfu Şeyhilislâm Mustafa Sabri min ilğâi'l-hilâfe", *Mu'temeru "Şeyhulislâm Mustafa Sabri: er-Ru'yetü ve'd-Devle", 13 Mayıs* 2017.

26. Sâlih el-Ğarsî, "Devru Şeyhilislâm Mustafa fî ilmi'l-kelâm ve münâzarâtühü'l-ilmiyye", *Mu'temeru "Şeyhulislâm Mustafa Sabri: er-Ru'ye ve'd-Devle", 13 Mayıs* 2017.
27. Muhammed el-Mu'tasım billah el-Bağdâdî, "et-Tecdîd fî menheci ilmi'l-akîde inde Şeyhilislâm Mustafa Sabri", *Mu'temeru "Şeyhulislâm Mustafa Sabri: er-Ru'ye ve'd-Devle", 13 Mayıs* 2017.
28. Hasan Katırcı, "Mevkıfu Şeyhilislâm mine't-tağrîbi'l-fikri ve eserihî ani'l-ferdi ve'l-müctemai'l-müslim", *Mu'temeru "Şeyhulislâm Mustafa Sabri: er-Ru'ye ve'd-Devle", 13 Mayıs* 2017.
29. Muhammed Zâhid Gül, "el-Ârâü's-siyâsiyye li-Şeyhilslâm Mustafa Sabri", *Mu'temeru "Şeyhulislâm Mustafa Sabri: er-Ru'ye ve'd-Devle", 13 Mayıs* 2017.
30. Muhammed Hayr Ferec, "el-Menhecü'l-ıslâhiyyi inde Şeyhilslâm Mustafa Sabri", *Mu'temeru "Şeyhulislâm Mustafa Sabri: er-Ru'ye ve'd-Devle", 13 Mayıs* 2017.
31. Hamdi Arslan, "Eseru fikr-i Şeyhislâm Mustafa Sabri fi'l-hareketi'l-İslâmiyyeti't-Türkiyye ve'l-müctemati't-Türkî", *Mu'temeru "Şeyhulislâm Mustafa Sabri: er-Ru'ye ve'd-Devle", 13 Mayıs* 2017.
32. Osman Demir, "Mustafa Sabri Efendi'nin Modern Bilim ve Materyalizm Eleştirileri", *Uluslararası Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı Çalıştayı, 8 Ağustos* 2017.
33. İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Bilgi Anlayışında Akıl-Duyu Mukayesesi", *Uluslararası Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı Çalıştayı, 8 Ağustos* 2017.
34. Merdan Güneş, "Mustafa Sabri Efendi'nin Mûcize Hakkındaki Modern Yorumlara Getirdiği Eleştiriler", *Uluslararası Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı Çalıştayı, 8 Ağustos* 2017.
35. Muhammed Bedirhan, "Mustafa Sabri Efendi'nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd Eleştirisi", *Uluslararası Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı Çalıştayı, 8 Ağustos* 2017.

36. Mehdi Sajid, "In Defense of Ash'arism –"Free Will vs. Divine Predestination" in the Thought of Mustafa Sabri", *Uluslararası Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı Çalıştayı, 8 Ağustos* 2017.
37. Yakoob Ahmed, "Mustafa Sabri Efendi: A Traditional Âlim in a Transforming Modern World", *Uluslararası Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı Çalıştayı, 8 Ağustos* 2017.
38. Jusuf Salih, "The Political Theology of Mustafa Sabri Efendi", *Uluslararası Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı Çalıştayı, 8 Ağustos* 2017.
39. Murat Karacan, "Mustafa Sabri Efendi'nin Hilâfet Anlayışı", *Uluslararası Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı Çalıştayı, 8 Ağustos* 2017.
40. Nazım Büyükbaş, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin İctiḥad Anlayışı", *Uluslararası Mustafa Sabri Efendi'nin (1869-1954) İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı Çalıştayı, 8 Ağustos* 2017.
41. Mevlâye'l-Hasen el-Hâfidî, "eş-Şeyh Mustafa Sabri ve menhecuhû fi'd-difâ' ani'l-akîdeti'l-İslâmiyye", *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı, 30 Aralık 2017/Iğdır = International Workshop on Religious Sciences, 30 December 2017/Igdır*, s. 479-490.

Dolaylı Olarak Ondan Bahseden Makaleler

1. Nuray Mert, "Cumhuriyetin İlk Döneminde Yurtdışında İki Muhalefet Yayını: Yarın ve Müsavat", *Toplum ve Bilim*, sy. 69, 1996, s. 128-149.
2. Ramazan Boyacıoğlu, "Beyânü'l-Hak'ta Ulemâ Siyâset ve Medrese", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, 1998, s. 51-92.
3. Ramazan Boyacıoğlu, "II. Meşrutiyet Döneminde Beyânü'l-Hak Dergisindeki Bazı Görüş ve Düşünceler Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 1999, s. 27-50.

4. Mustafa Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'ân –Reşid Rıza'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine-", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV/2, 2004, s. 77-106.
5. Mustafa Öztürk, "İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IX, sy. 1, 2009, s. 1-21.
6. Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, 2006, s. 27-55.
7. Osman Akandere, "Damad Ferid Paşa Hükümetleri Döneminde Kuva-yı Milliye Hareketine Yöneltilen İthamlar", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 16, 2006, s. 1-33.
8. Mustafa Altundağ, "Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuasi=Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası*, sy. 7, 2007, s. 41-88.
9. Bedri Gencer, "Osmanlı Kozmopolitanizmi İçin Tabii Hukuk Teorisi: Sava Paşa", ed. İbrahim Görener, *Bilimname*, Kayseri, XIII, 2007/2, s. 7-36.
10. Hüseyin Aydın, "Kur'an Bütünlüğü Açısından Hz. İsa'nın Âkıbeti Meselesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. VI, sy. 2, 2008, s. 17-46.
11. M. Fatih Şeker, "'Türk Müslümanlığı' Fikriyâtı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38, 2010/1, s. 47-80.
12. Ahmet Şamil Gürer, "İttihat ve Terakkî'nin Bir 'Fırka Şeyhülislâmı' Arayışı ve Musa Kâzım Efendi'nin Şeyhülislâmlığa Getirilişi", *Turkısh Studies*, c. 5/4, 2010, s. 1186-1206.
13. Yenal Ünal, "Refik Halit Karay ve Milli Mücadele", *History Studies*, c. 5/1, 2013, s. 367-389.
14. Celal Kırca, "Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur'an Yorumuna Etkisi Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II 13-20. Yüzyıllar 2010 İstanbul*, ed. Bilal Gökkır vdğr., İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013, s. 371-397.
15. Sedef Bulut, "Türkçülerin Penceresinden Osmanlı'da Kadın Meselesi ve Orta Asya Referansı", *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 10, 2013, s. 313-336.

Doğrudan Ondan Bahseden Diğer Bazı Gazete ve Dergiler

1. İsimsiz Makale, "Tokat Mebusu Mustafa Sabri Efendi", Yeni İkdâm, sy. 662, 30 Kânûn-i Evvel 1327/1912, s. 1.
2. Ahmed Şirânî, "Tedbirsiz veya Tali'siz Sabri Efendi, *İ'tisâm*, c. I, sy. 48, 30 Teşrîn-i Evvel 1335, s. 545-549.
3. Ahmed Şirânî, "Ağyarın Sabri Efendi'ye Sebeb-i Hücumları", *İ'tisâm*, c. I, sy. 49, 30 Teşrîn-i Sânî, 1335, s. 561-564.
4. Hasan Fehmi, "Son Cevabımız", *Yarın*, sy. 5, 2 Eylül 1927, s. 2-5.
5. Hayrettin Karaman, "Mustafa Sabri'nin Kader İnancı Üzerine Bir Tartışma", *Diyanet Gazetesi*, sy. 103, 1974.
6. İsmail Kara, "Mustafa Sabri Efendi'yi Nasıl Bilirsiniz?", *Dergâh*, c. 1, sy. 3, 1990, s. 23.
7. Tevfik İslâm Yahyâ, "Min Sîret-i Şeyhilislâm Mustafa Sabri", *Mecelletü'l-Ezher*, sy. 4-6, 1995.
8. Halim Çalış, "Mustafa Sabri Efendi ve Kant Felsefesine Yaptığı Eleştiriler", *Yeni Ümit Dergisi*, sy. 54, 2001.
9. Abdullah et-Tantâvî, "eş-Şeyh Mustafa Sabri Şeyhülislâm fi'd-Devleti'l-Osmâniyye", *Mecelletü'l-Menâr*, sy. 79, Safer 1425/2004.
10. Ammâr Ceydel, "Râidü'l-fikri'l-İslâmi'l-hadîs: Şeyhülislâm Mustafa Sabri, *Mecelletü Hira*, sy. 5, October-December 2006, s. 58-62.
11. Hüssâm el-Cezmâtî, "Husûmetü hareketi'l-ıslâhi'd-dînî: eş-Şeyh Mustafa Sabri nümûzecen", *Mecelletü'l-Âdâb*, 2009.
12. İsmail Kara, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Rıza Tevfik'e Yazdığı İki Mühim Mektup Hilâfet Meselesi ve 150'liklerin İrtibatlarına Dair", *Toplumsal Tarih Dergisi*, sy. 231, Mart 2013, s. 28-33.[13]

13 Ayrıca Ümit Dericioğlu'nun "Ontological Argument Revisited by Two Ottoman Muslim Scholars" adlı çalışması da Elmalılı Hamdi Efendi ile Mustafa Sabri'nin Ontolojik delile yönelik eleştirilerini inceleyen önemli bir çalışmadır. http://www.wakeup.org/anadolu/08/2/ontological.html (ziyaret: 26/05/2018). Mustafa Sabri Efendi hakkında bilgi veren Arapça ve Türkçe başka bir kısım makaleler daha vardır. Ancak biz bunları yeterli görüyoruz.

Dizin

II Abdülhamid 26, 567

Abdullah b. Mesûd 468
Abdullah Cevdet 50, 57, 58, 583
Abdurrahman Azzâm Paşa 571, 572, 583
Abdurrahmân Câmî 187, 195, 583
Abdülazîz el-Beşerî 412, 583
Abdülganî es-Sünnî 505, 583
Abdülğanî en-Nablûsî 194, 583
Abdülhay el-Leknevî 168, 578
Abdülkerîm el-Cîlî 583
Abdülmecîd Efendi 500, 505
Abdülmüteâl es-Saîdî 571, 572, 583
Abdürrezzâk el-Kâşânî 583
Hz. Âdem 117, 260, 264, 265, 476
Ahmed Agayef [Ağaoğlu] 62, 583
Ahmed Emîn 74, 85, 106, 107, 207, 583
Ahmed es-Sâvî Muhammed 556, 583
Ahmed Midhat Efendi 583
Ahmed Naîm Bey 354
Ahmed Şevki 61, 513, 583
Ahmed Şîrânî 52
Ahmed Zeki Paşa 478
Alaüddîn Ebû Bekir el-Kâsânî 123, 583
Hz. Ali 203, 294, 527
Âlûsî 343, 579,
Arthur Schopenhauer 249
Adudiddîn el-Îcî 73, 199

Babanzâde Ahmed Naim 11, 28, 110
Bahâeddin Muhammed Âmilî 189
Bayezîd-ı Bistâmî 203
Benedictus de Spinoza 191, 255, 354, 583
Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey 36, 37
Büchner 247, 256, 257, 268, 269, 271, 272, 408, 409, 579, 583

Calinus 227, 228
Câvid Bey 44
Celâl Nuri [İleri] 500, 538, 583
Celâleddîn ed-Devvânî 199
Cemâleddîn Efgânî 169, 225, 353, 354, 385, 387, 394, 583
Cemâleddin el-Kâsımî 194, 583
Cenab Şahabeddin 59, 564, 567, 568, 574, 583
Corci Zeydân 534, 583
Cüneyd-i Bağdâdî 203

Dâmad Ferîd Paşa 29, 35-45
Darwin 257, 258-264, 266, 579, 583
David Hume 207, 208, 354, 408, 583
Divriğili Mehmed Emin Efendi 24
Dürrizâde Abdullah 42, 64

E. Rabo 354
Hz. Ebû Bekir 400, 419, 526, 527, 542
Ebû Bekir el-Bâkıllânî 296, 579
Ebû Hanife 123, 125, 289, 511
Ebû Mûsâ el-Eş'arî 528
Ebü'l-Alâ el-Maarrî 458, 583
Ebüssuûd Efendi 302, 579
Eflâtun 135, 227, 228, 574

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır 11, 28, 37, 61, 74, 83, 110, 163, 170, 171, 173, 174, 210, 211, 280, 313, 348, 401, 578
Emîr Muhammed Ali 49
Emîr Şekîb Arslan 76

Fahreddîn er-Râzî 181, 187, 251, 324, 430, 450
Farah Anton 74, 522
Ferîd Kâm 61, 203
Ferîd Vecdî 49, 64, 89, 122, 144, 152, 265, 391, 395, 396, 412, 422, 423, 427, 428, 443, 444, 452, 475, 477-479, 480-486, 520, 521, 571, 572, 581
Fichte 191
Friedrich Hegel 83, 132, 162, 191, 256, 583

Gazzâlî 51, 54, 88, 107, 159, 165, 184, 190, 205, 228, 229, 352, 364, 366, 367, 438, 452, 453, 466, 489, 491, 583
Georges L. Fonsegrive 354
Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi 24, 25
Gümülcineli İsmail Bey 40

HabilAdem 62, 583
Halil Hulki [Aydın] 500, 583
Hâşim Nâhid [Erbil] 68, 120, 121, 370, 371, 583
Herbert Spencer 148, 149, 161
Hobbes 354
Hoca Vasfi Efendi 37
Hüseyin Câhid [Yalçın] 31, 59, 60, 583
Hüseyin Himmet 61, 583

Immanuel Kant 54, 88, 104, 118, 157, 162, 169, 170, 206-215, 231-234, 266-268, 272-278, 280, 354, 383, 384, 443, 578, 579
Isaac Newton 253, 254, 583

İbn Abbâs 112, 126, 440
İbn Kayyim el-Cevziyye 336, 340, 363, 367, 457, 468, 579, 580, 581
İbn Rüşd 74, 228, 229, 349-353, 363-367, 522, 580
İbn Sînâ 181, 347, 348, 454
İbn Teymiyye 125, 178, 191, 363, 364, 367, 368, 457, 580
İbnü'l-Fâriz 195
İbnü'l-Vezîr 457
İbnü'r-Râcî 25
İbrâhim Kûrânî 345
İbrahim Sabri 24, 50, 61, 73, 76
İbrahim Temo 48
İlyas Sami [Muş] 500, 583
İmâm Buhârî 124, 125, 127, 426, 440, 529
İmâm Mâlik 126
İmâm Müslim 124, 125, 426, 440, 529,
İmâm Şafiî 102, 126, 525
İmâm-ı Rabbânî 108, 204, 205, 206
İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî 293, 336, 338, 579
Hz. İsâ 113-115, 265, 384, 413, 415, 416, 424, 433-451, 463, 464, 476, 581
İskilipli Âtıf 35, 517
İsmail Fennî 74, 149, 150, 203, 256, 257, 259, 261, 262, 269, 271
İzmirli İsmail Hakkı, [İzmirli] Hafız İsmail 36, 61, 110, 457, 458, 470, 471, 510, 583

J. J. Rousseau 85, 86, 583
John Locke 85, 583

Kâşânî 123, 194, 583
Köse Niyazi Efendi 25
Kuşeyrî 135, 136

Lamarck 149, 258, 259, 261, 583
Leibniz, Wilhelm 253, 254, 583

Mahmûd Akkâd 253, 279, 397, 398, 581
Mahmut Esad [Bozkurt] 62, 583
Mahmut Soydan 62, 501, 583
Manastırlı İsmail Hakkı 28, 525
Martin Luther 354

Mehmed Cemâleddin Çauşeviç 124
Mehmed Nûri Medenî Efendi 43
Mehmed Zihni Efendi 69, 583
Mehmet Akif [Ersoy] 28
Mehmet Ali Aynî 354
Mehmet Emin [Yurdakul] 62, 583
Hz. Meryem 114
Mevlânzâde Rıfat 29, 35, 38
Mirza Gulâm Ahmed el-Kâdiyânî 400
Molla Fenârî 185-187, 583
Molla Hüsrev 76
Molla Sadra 173-175, 180, 181, 190-194, 203, 226, 227, 363, 364, 367, 578-580
Muhammed Abduh 72, 137, 154, 168-170, 221, 224, 225, 294, 336, 338, 341, 385, 394, 411, 423, 430, 431, 458, 476, 488, 521-523, 561, 578-580
Muhammed Abdullah Annân 72, 543, 583
Muhammed Abdurraûf el-Münâvî 438
Muhammed Ahmed el-Gamrâvî 133, 134, 583,
Muhammed Bahît 302, 579
Muhammed el-Mısrî 504, 583
Muhammed Enverşâh el-Keşmîrî 226
Muhammed Hıdır Hüseyin 445
Muhammed Hüseyin Heykel 127, 128, 391, 412, 415-419, 422, 423, 426, 430, 581
Muhammed İhsân 414
Muhammed İkbâl 107, 458, 583
Muhammed Mustafa el-Merâğî 49, 137, 581,
Muhammed Receb el-Beyyûmî 445, 555, 583
Muhammed Yûsuf el-Hindî 107, 583
Muhyiddîn İbnü'l-Arabî 51, 107, 179-181, 193-195, 201, 203-206, 342-349, 438, 457, 471-475, 579, 581, 583
Hz. Mûsâ 114, 416, 428, 429, 434, 476, 485
Mûsâ Carullâh 67, 68, 107, 203, 457-468, 471, 474, 475, 581
Mustafa b. Hamza Kuşadalı Adalı 75
Mustafa Bâlîzâde 344, 349, 583
Mustafa Kemal 44-46, 62, 64, 69, 70, 513
Mütenebbî 440

Nusûsizâde Hoca Mustafa Âsım Efendi 37

Osmân Emîn 285, 286, 583

Hz. Ömer 330, 357, 469, 511, 526, 528, 534, 542
Ömer Rıza [Doğrul] 68, 526, 583
Ömer Ziyaûddin Efendi 59

Pasteur 149, 150
Platon 191

Râğıb el-İsfahânî 452
Rene Descartes 209, 210, 233, 252, 279-286
Reşîd Rızâ 11, 61, 72, 391, 411, 415, 424, 428-430, 438, 449, 476, 488, 512, 513, 521, 522, 524, 525, 581
Rıfat Hoca [Börekçi] 561, 583

Sa'd Zağlûl 546, 583
Sâdık Bey 38-40
Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mesûd 296, 579
Sâhib b. Abbâd 309, 310, 583
Sahibeyn 123
Said-i Nursî 28, 76
Sâlih b. Mehdî el-Mukbilî el-Yemânî 365, 583
Sava Paşa 129, 130
Schelling 191, 192
Seyfeddîn el-Âmidî 338
Seyyid Bey 511, 512, 531, 582
Seyyid Kutub 101, 583
Seyyid Süleyman en-Nedvî 441, 583
Seyyid Şerîf el-Cürcânî 162, 186, 199, 367, 370
Siyâlkûtî 74, 171, 199, 367
Spinoza 191, 255, 354, 583

Stuart Mill 85, 583
Süleyman Nazîf 68, 583
Süleyman Tevfîk 59

Şa'rânî 474
Şah Veliyyullah Dihlevî 438
Şehristânî 338
Şehzâde Nizâmeddin Efendi 48
Şerif Hüseyin 47
Şeyh Safvet Efendi (Saffet Yetkin) 512, 583
Şiblî Nu'mânî 441

Tâhiru'l-Mevlevî 35, 58, 59
Tantavî el-Cevherî 137, 583
Teftazânî 69, 73, 74, 80, 180, 199, 222, 289, 304, 310, 318, 321
Tevfîk el-Hakîm 451, 583
Tevfîk et-Tavîl 435, 583
Topçu Ferîki Rızâ Paşa 37

Ubeydullah Efendi [Efgânî] 68, 583

Vahdettin 35, 36, 37, 41-44, 46, 47, 64, 70
Vâhid el-Eyyûbî 504, 583

Hz. Yûnus 410
Yûnus Nadi 62, 583
Yûsuf ed-Decvî 61, 583
Yûsuf Hamdi Yeken 513, 583

Zâhid el-Kevserî 287, 289, 290, 305, 308, 309, 445, 450, 491, 579, 583
Zekî Mübârek 72, 386-388, 398-400, 581
Zeki Necîb Mahmud 74, 85, 207
Zemahşerî 69, 112, 402, 450, 451
Zeyneb el-Hakîm 574, 583
Zeynüddîn el-Irâkî 438
Ziya Gökalp 120 ,130, 583
Zülbiyezâde Ahmed Efendi 24