

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

KELAM İLMİNDE YENİLİK ARAYIŞLARI VE
M. ŞEREFEDDİN YALTKAYA'NIN İCTİMAİ KELAM PROJESİ

(Doktora Tezi)

Cemil PASLI

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

Danışman

KONYA

2023

Öğrencinin	Adı Soyadı	Cemil PASLI		
	Numarası	028106073004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	KELAM İLMİNDE YENİLİK ARAYIŞLARI VE M. ŞEREFEDDİN YALTKAYA'NIN İCTİMAİ KELAM PROJESİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Cemil PASLI

Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Türü: Doktora Tezi

Danışman: Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

Hazırlayan: Cemil PASLI/ 028106073004

ÖZET

KELAM İLMİNDE YENİLİK ARAYIŞLARI VE M. ŞEREFEDDİN YALTKAYA’NIN İCTİMAİ KELAM PROJESİ

Bu tezde, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda başlayan kelamda yenilenme çalışmaları ve o çalışmalar içerisinde yer alan M. Şerefeddin Yaltkaya’nın ictimai kelam projesi ele alınmıştır. Osmanlı Devleti, Mısır ve Hind alt kıtasında son iki asırda kelam ilminde yapılmaya çalışılan yenilik arayışları değerlendirilmiş, Yaltkaya’nın İctimai Kelam projesinin bu yenilenme çalışmaları içerisindeki yeri izah edilmiştir.

Yaltkaya’nın ictimai kelam projesinin kelamda yenilik arayışları çerçevesinde ele alınabilmesi için birinci bölümde Kelamda yenilik hareketleri incelenmiştir. İkinci bölümde ise, M. Şerefeddin Yaltkaya’nın hayatı ve eserlerine dair bilgi verildikten sonra “İctimai Kelam Projesi” bütün yönleriyle ayrıntılı olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Yetiştirdiği dönemin Yaltkaya üzerindeki etkileri, projeyi en çok dile getirdiği İslam Mecmuası kadrosunun özellikleri, dile getirdiği görüşlerin hayata geçmesi hususunda hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemindeki çalışmalarından bahsedilmiştir. İctimai kelam projesine yönelik eleştiriler, özellikle kutsallığın kaynağını topluma dayandırıp dayandırmadığı, sistematik bir proje mi, yoksa bir öneri mi olduğu hususu değerlendirilmiştir.

Sonuçta Yaltkaya’nın ictimai kelam projesinin söz konusu dönemde ortaya atılan kelamda yenilik hareketlerinden sayılıp sayılamayacağı tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kelamda Yenilenme, M. Şerefeddin Yaltkaya, İctimai Kelam Projesi

Necmeddin Erbakan University Graduate School of Social Sciences

Department: Basic Islamic Sciences

Thesis Type: Doctoral Thesis

Supervisor: Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

Author: Cemil PASLI/028106073004

ABSTRACT

SEEKING INNOVATION IN THE SCIENCE OF KELAM AND M. ŞEREFEDDİN YALTKAYA'S COMMUNITY KELAM PROJECT

In this thesis, the renewal studies in kalam that started in the nineteenth and twentieth centuries and the social kalam project of M. Şerefeddin Yaltkaya, which was included in those studies, are discussed. The search for innovations in the science of kalam in the last two centuries in the Ottoman Empire, Egypt and the Indian subcontinent has been evaluated, and the place of Yaltkaya's Social Theology project in these renewal studies has been explained.

In order to deal with Yaltkaya's social theology project within the framework of the search for innovation in kalam, innovation movements in kalam were examined in the first chapter. In the second part, after giving information about the life and works of M. Şerefeddin Yaltkaya, the "Communal Kalam Project" has been tried to be explained in detail in all its aspects. The effects of the period in which he grew up on Yaltkaya, the characteristics of the staff of the Islamic Journal, where he expressed the project the most, and his works in both the Ottoman and Republican periods were mentioned about the realization of the views he expressed. Criticisms of the social kalam project, especially whether the source of sanctity is based on society, whether it is a systematic project or a suggestion, were evaluated.

As a result, it has been discussed whether Yaltkaya's social theology project can be counted as one of the innovation movements in the said period.

Keywords: Renewal in Kalam, M. Şerefeddin Yaltkaya, Social Theology Project

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
1.Araştırmanın Konusu.....	9
2.Araştırmanın Amacı	9
3.Araştırmanın Önemi	10
4.Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	11
GİRİŞ	12

BİRİNCİ BÖLÜM

KELAM İLMİNDE YENİLENME ÇALIŞMALARI

1.Kelam Tarihi ve Dönemlerine Kısa Bakış.....	15
2.Kelam’da Yenilik Arayışlarının Arka Plânı	22
3. İlm-i Kelam’da Yenilik Arayışının Öncüleri	26
3.1. Anadolu’daki Yeni İlm-i Kelâm Âlimleri	26
3.1.1.Abdullatif Harputî (1842-1916)	26
3.1.2.Filibeli Ahmed Hilmî (1865-1914)	28
3.1.3.İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)	31
3.1.4.Mustafa Sabri Efendi (1869-1954).....	34
3.1.5.Kelâmın Yenilenmesine Katkı Veren Diğer Âlimler	36
3.2. İlm-i Kelam’da Yenilik Arayışlarının Mısır’daki Öncüleri	41
3.3. İlm-i Kelam’da Yenilik Arayışlarının Hind Alt Kıtasındaki Öncüleri.....	42

İKİNCİ BÖLÜM

M. ŞEREFEDDİN YALTKAYA’NIN HAYATI VE İCTİMAİ KELAM PROJESİ

1.M. Şerefeddin Yaltkaya’nın Hayatı.....	46
1.1.İlim Tahsili	46
1.2.Memuriyet Hayatı.....	47
1.3.Diyanet İşleri Başkanlığı	49

1.4.M. Şerefeddin Yalkaya'nın Eserleri.....	50
1.5.İlmi Kişiliği	52
1.6.İslam Mecmuası ve M. Şerefeddin Yalkaya	58
2.İctimaî Kelâm Projesi	59
3. Yalkaya'nın Düşünce Dünyasını Etkileyen Kişiler.....	66
3.1.Ziya Gökalp ve İctimai Usul-i Fıkıh Yaklaşımı	69
3.2.Emile Durkheim ve Dayanışmacı Hukuk Kavramı.....	75
4.Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve İctimai Kelam	80
5.Yalkaya'nın Uluhiyyet Telakkisi	83
5.1.Yalkaya'nın Nübüvvet Telakkisi.....	91
5.2.Yalkaya'nın Âhret İncancına Yönelik Görüşleri	92
6.Tabiatçı Ateislerin Dinin Kaynağına Yönelik Düşünceleri.....	94
6.1Yalkaya'nın Kutsalın Kaynağına İlişkin Düşünceleri Tabiatçı Ateistlerin İddialarını Meşrulaştırır mı?	99
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	105
KAYNAKÇA.....	109
KİTAPLAR	109
MAKALELER	116
TEZLER	120
ANSİKLOPEDİLER, ORTAK ÇALIŞMALAR VE SÜRELİ YAYINLAR	121
EK I-İctimâî İlm-i Kelâm-I	123
EK-2-İctimâî İlm-i Kelâm-II	125
EK-3-İctimâî İlm-i Kelâm-III.....	126
EK-4-İctimâî İlm-i Kelâm-IV	127
Özgeçmiş	130

KISALTMALAR

AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	:	Bin, İbn
bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Tercüme eden
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
H.	:	Hicrî
Haz.	:	Hazırlayan
Hz.	:	Hazreti
İA	:	Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İSAM	:	İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	:	Karşılaştırınız
m.ö.	:	Milattan önce
nşr.	:	Neşreden
v.	:	vefatı
s.	:	Sayfa
S.	:	Sayı
s.a.v.	:	Sallalâhü aleyhi ve sellem
Sad.	:	Sadeleştiren
SBE	:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
tsz.	:	Tarihsiz

ÖNSÖZ

İslam Medeniyeti, Mekke’de ilk gelen vahiyle teşekküle başlamış, yüzyıllar boyunca birbirinden farklı disiplinleri kendi sistemine dâhil ederek gelişmeye devam etmiştir. Bu gelişim sürecinde İslam âlimleri, Müslüman toplumun yanında diğer görüş ve düşünceleri de muhatap alarak evrensel ve özgün bir bilgi edinme ve paylaşma sistemi kurmuşlardır. Bu sistemle kendilerinden önce üretilmiş bütün birikimi değerlendirip insanlığın hepsinin yararına olacak şekilde bilgi üretmişlerdir. Fakat İbn Haldun’un medeniyetler için bahsettiği ölçü İslam Uygarlığı için de geçerli olmuş, doğup, gelişip, yayılmış, daha sonra eski kuvvetini ve ihtişamını kaybetmiştir. Aynı tarihlerde Batı dünyasında Aydınlanma devri başlamış, yeni bir bilim ve felsefi sistem kurulmuştur. Bilim ve felsefedeki gelişmeler diğer alanlardaki başarıları da tetiklemiş ve yeni bir kısım siyasi ve toplumsal gelişmelerin önünü açmıştır.

Son iki yüzyılda batıda olan hızlı gelişmeleri İslam Dünyası da yakından takip etmiştir. İslam âlimleri batıda başlayan bu “modernleşme” çalışmalarının birçok farklı noktada yaptığı meydan okumalara cevap vermeye çalışmışlardır. Bu çabanın bir ürünü olarak mevcut değişen durum ve şartlara paralel kelam ilminde de yenilenme çalışmaları başlamıştır. Ondokuz ve yirminci yüzyıllarda ivme kazanan yenilenme çalışmaları, kelam ilmine ilk dönemki işlevini ve canlılığını yeniden kazandırma çabaları günümüzde önemli bir aşamaya gelmiş bulunmaktadır.

Batıda ortaya çıkan bilim ve felesefedeki gelişmelere cevap verme çalışmalarına katkı veren Müslüman âlimler ve yöneticiler yeni bir fikrî hareketlilik ortamı oluşturdular. Osmanlı’da Meşrutiyetten Cumhuriyete geçen zaman diliminde yayınlanan gazete ve mecmualar yeni bir aydın sınıfı oluşumuna katkı yaptı. Bu aydınlar yaşadıkları zamanın problemlerine çözümler sunma gayretiyle birçok eser kaleme aldılar.

Araştırmamıza konu olan M. Şerefeddin Yaltkaya da Osmanlı Devleti’nin son döneminde klasik ve modern eğitim almış ve devamında farklı çalışma alanlarını tecrübe etmiş bir âlim olarak Cumhuriyet dönemine geçmiş; bu süreç içerisinde de hem akademi hem de Diyanet İşleri Reislği’nde faaliyet göstermiştir. Bu sebeple Yaltkaya, çalışmalarında İslami ilimlerin sosyal bilimlerin ortaya koyduğu verilerin ışığında yeniden değerlendirilmesi ve kaleme alınması iddiasını dile getirmiştir. Yaltkaya, Osmanlı döneminde bir akademisyen olarak dile getirdiği hususları Cumhuriyet döneminde sahada görev yapan bir âlim olarak uygulama imkânını yakaladığından öncesi ve sonrası ile görüş ve düşüncelerini ele almak günümüze ışık tutması açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Bu tezde M. Şerefeddin Yaltkaya'nın şahsında Osmanlı son döneminde örneklerine sıkça rastlanan sosyal bilimleri ve İslami İlimleri birlikte ele alma veya sosyolojik bir bakış açısıyla İslami ilimlerde yenilik yapma gayretlerini değerlendirmeye çalışacağız.

Birinci bölümde, kelimada yenilenme hareketlerine dair bilgiler verdik. Kelamda yenilenme ve değişim hareketleri on dokuzuncu yüzyılın sonları, yirminci yüzyılın başlarında özellikle Osmanlı Devleti, Mısır ve Hind alt kıtasında yoğunlaşmıştı. Bu dönemde Yaltkaya da kendine özgü farklı bir yaklaşımla kelam ilminde yenilenmenin gereğinden bahsetmiş ve ictimai kelam projesini önermiştir.

İkinci bölümde, M. Şerefeddin Yaltkaya'nın hayatı, eserleri ve görüşlerine dair yapılan çalışmaları taradık ve özet bilgiler verdik. Daha sonra ictimai kelam projesine dair kitap, dergi (özellikle İslam Mecmuası), gazete yazıları ve vaaz ve sohbetlerinde dile getirdiği görüşlerini inceledik. Projeye dair yapılan eleştiri ve değerlendirmeleri aktardık. Yaltkaya'nın çağdaşları arasında ictimai kelam fikrine dair benzer ve aykırı görüşleri olan ilim adamlarının yaklaşımlarından bahsettik. Yaltkaya'nın ictimai kelam fikrini inşa ederken etkilendiğini düşündüğümüz Ziya Gökalp'in "İctimai Usul-ü Fıkıh" ve Emile Durkheim'in "Dayanımcı Hukuk" yaklaşımlarını özetledik. Projeye dair dile getirildiği tarihten günümüze lehte ve aleyhte yapılan değerlendirmeleri aktardık. Bu değerlendirmeler kapsamında ictimai kelam projesini ulûhiyet telakkisi, sezgiye yaklaşımı, din-bilim ilişkisi, ahiret ve nübüvvet anlayışı, kutsalın kaynağına yönelik izahları ve kelimada yenilenme önerileri başlıklarında geniş bir biçimde ele aldık.

Sonuçta, bütün bilim dallarında olduğu gibi kelam ilminde de yenilik hareketlerinin olmasının doğal bir sürecin getirdiği zorunluluk olduğundan bahsederek; M. Şerefeddin Yaltkaya'nın dile getirdiği ictimai kelam projesinin kelimada yenilenme çalışmaları arasında nasıl bir önerme ortaya koyduğunu bu ilmin temel konuları çerçevesinde izah etmeye çalıştık.

Bu tezin hazırlanmasında öneri, görüş ve kaynak desteğiyle büyük emeği olan tez danışmanın Prof. Dr. İbrahim Coşkun Hocam başta olmak üzere doktora eğitimi ve öğretimi sürecinde üzerimde emekleri olan Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, Prof. Dr. Süleyman Toprak, Prof. Dr. Kâmil Güneş ve Doç. Dr. Arif Korkmaz hocalarıma şükranlarımı arz ediyorum.

Cemil Pahlı

Konya, 2023

1.Araştırmanın Konusu

İslam inancı açısından varlık temelde yaratan ve yaratılan şeklinde ikiye ayrılır. Yaratılanlar fani olup tek baki olan Allah Teâla'dır. Bâki olan Allah Teâla'nın da vahidiyetle değişmez bir sünnetullah üzere yaratmasının içerisinde aynı anda ehadiyetle sürekli bir yenilenme vardır. Allah, kendisini tanımamız konusunda sürekli yaratma ve yenilenmeye¹ dikkat çekmektedir.

Kelam ilminde mesail (meseleler) sabitti vesail (metodoloji) değişkendir. Kelam, Mevlana'nın pergel metaforuyla açıkladığı gibi bir ayağı sabit diğer ayağı değişkendir. Bu bakımdan kelam âlimleri vahiyle bildirilen inancaların sapasağlam kalması için yaşanan çağın çeşitli alanlarda ortaya çıkan verilerinden yararlanır ortaya çıkan problemlere çözümler üretir. Vahiyle nurlanan akıl, nefislerindeki ve ufuklardaki gerçekleri görürür sağlam bir imana kavuşur.

İslam bilimleri arasında kelam; Müslüman düşüncenin ortaya koyduğu özgün bir ilimdir. Küreselleşen dünyada toplumun birey üzerindeki etkisi her geçen gün artmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kelam ilminin diğer sosyal bilimler yanında sosyoloji biliminin verilerinden yararlanması gerektiği kanaatindeyiz.

M. Şerefeddin Yaltkaya, (1879-1947) yaşadığı dönemde Kelam ilminin klasik yaklaşım tarzlarının çağın problemlerine cevap veremediği düşüncesinden hareketle bu alanda bir çözüm önerisi olarak "ictimai kelam" projesini ortaya koymuştu. Yaltkaya, tahsilini tamamladıktan sonra bir müddet Ankara İlahiyat Fakültesinde akademisyenlik yapmış daha sonra da Diyanet İşleri Reisliği görevinde bulunmuştur. Böylece o sahip olduğu teorik bilgileri pratiğe aktarma imkânını elde etmiştir.

Bu araştırmanın esas konusu ictimai kelam projesi çerçevesinde Yaltkaya'nın hayatı, eğitimi, kitapları, faaliyetleri, temel düşünceleri ve Kelam'da yenilenmeye yönelik önerilerinin tesbiti ve değerlendirilmesinden ibarettir.

2.Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı genel olarak M. Şeredddin Yaltkaya'nın "ictimai kelam" projesininin Yeni İlmî Kelama katkı sağlayıp sağlamadığını belirlemektir. Sağlamışsa hangi konularda katkı sağlamıştır? Yaltkaya'nın söz konusu projesi E. Durkheim'in düşüncelerini

¹ Bkz. Bakara, 2/164; Hicr, 15/9; Kasas, 28/88; Rum, 30/50; Fatır, 35/43; Fetih, 48/23; Rahman, 55/26, 29.

taklitten ibaret midir? İslam'a göre kutsalın kaynağı nedir? Klasik kelim'de ortaya çıkan amel-iman ilişkisi ile ilgili tartışmalar ne gibi sonuçlar doğurmuştur? İslam tarihi boyunca iman-amel, iman-ahlak ilişkisi bağlamında ortaya çıkmış olan zaafiyetlerin giderilmesinde Yaltkaya'nın "ictimaî kelim" projesi çözüm olabilir mi?

Bu tezin amacı daha çok bu sorular çerçevesinde tartışmalar oluşturmak ve müellifimizin konu ile alakalı görüşlerini değerlendirmek şeklinde gerçekleşecektir.

3.Araştırmanın Önemi

Her milletin tarihinde yaşanan sancılı dönemler olmuştur. Osmanlı Devleti de Batı'ya karşı uzun süre kazandığı zaferlerden sonra arka arkaya yenîğiler yaşamaya başlayınca sıkıntılı bir sürece girmiş oldu. Bu durumdan çıkabilmek için başta ilim adamları olmak üzere yetkililer derin arayışlar içerisine girdiler. Böyle kritik dönemlerde önemli düşünceler ortaya çıkar. Söz konusu dönemde ortaya çıkan ilim adamları ve onların önerileri Osmanlı Devleti'nin yıkılmasını engelleyemedi ama ortaya atılan düşünce ve projeler genç Cumhuriyet'in inşasına yol açtı. M. Şerefeddin Yaltkaya'nın "ictimaî kelim" projesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. O düşüncelerini daha çok İslam Mecmuasında dile getirmeye çalışmıştır. Yaltkaya ile birlikte pek çok ilim ve fikir insanı bu dergide önemli değerlendirme ve önerilerde bulundular. Araştırmamızda daha çok Müellifimizin görüşlerini söz konusu dergide kaleme aldığı makalelerinden aktaracağız. Günümüzde yaşanan dini boyutları olan sosyal ve siyasal sorunların önemli bir kısmı yakın tarihimizde yaşanan problemlerin devamı durumundadır. Bu bakımdan Yaltkaya'nın söz konusu problemlerin nedenleri ve bu problemlere yönelik giderilmesine yönelik önerileri günümüzdeki problemlerin temel nedenlerinin anlaşılması ve çözülmesine önemli katkılar sağlayacağı kanatindeyiz.²

Tezimiz ağırlıklı olarak sosyal içerikli inanç konularının giderilmesine yöneliktir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kelam'da yenilik arayışı içerisinde olan Yeni İlm-i Kelam dönemi âlimleri çağdaş problemlere farklı usullerle yaklaşmışlardır. Bu farklı usuller arasında sosyolojik yaklaşım mevcut değildir. Bu bakımdan Müellifimizin önerdiği ictimaî kelim projesi oldukça dikkat çekicidir. Bu bakımdan biz onun söz konusu projesini değerlendirerek bu konuya araştırmacıların dikkatini çekmek istiyoruz.

² Zekeriya Kurşun, *İslâm Mecmuası*, 1914-1918, Z.B. Kültür Yayınları, İstanbul, 55, 2019, 1/47.

4.Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Biz bu tezde Mısır ve Hind alt kıtasındaki çalışmalara dair genel bir bilgi verdikten sonra Anadolu’da ki çalışmalara ağırlık verdik.

Öncelikle başvurduğumuz kaynaklar Yaltkaya’nın 12 telif 20 çeviri kitabı, 48 makalesi ve 43 farklı gazete ve dergilerde yayımlanmış günlük yazılarıdır. Araştırmanın sınırlarını tespit açısından “ictimaî kelam” kavramını analitik ve eleştirel yaklaşımla inceledik. Projenin daha iyi anlaşılması için İslam Mecmuası başta olmak üzere, M. Şerefeddin’in konuyu dile getirdiği ve olumlu veya olumsuz yaklaşımlarla iletişim içinde olduğu kişilerin düşünce ve görüşlerinin yer aldığı kaynakları gözden geçirdik. Böyle bir projeye ihtiyaç olup olmadığına dair değerlendirmelerde bulunduk.

Genel olarak M. Şerefeddin Yalkaya’nın düşünce dünyasını, İctimai Kelam projesinin oluşmasında etkili olan Ziya Gökalp’in “İctima-i Usul-ü Fıkıh” projesini ve Emile Durheim’in “Dayanımcı Hukuk” yaklaşımını değerlendirdik. Ayrıca Yaltkaya’nın projesini anlatmaya çalıştığı ictimaî kelama dair makalelerin orijinal metnini tezimizin sonuna ekledik.

Yaltkaya’nın ictimaî kelam projesini ulûhiyet telakkisi, sezgiye yaklaşımı, ahiret ve nübüvvet anlayışı, kutsalın kaynağına yönelik izahları ve kelamda yenilenme önerileri başlıklarında ayrıntılı bir biçimde değerlendirdik.

Araştırmanın üzerine kurulduğu esas ve prensipler: Tarihî betimsel araştırma yöntemidir. Sosyal bilimlerle ilgili araştırmalarda sıkça kullanılan, dokümantasyon ve kaynak taraması usulu bizim bilgi toplama biçimimizi oluşturmaktadır. Çalışmamızda tespit, tenkit ve tekliflerimizi yaparken katkı için başvurduğumuz eserlerdeki bilgilerin muhtevasını koruyarak kendi cümlelerimizle o manayı ifade etmeye gayret ettik.

GİRİŞ

Modern çağda Batı’da oluşan yenedünya görüşü ve bundan kaynaklanan düşünce akımlarının İslam dünyasını etkilemeye başlamasıyla kelim ilminin vesailinin yenilenmesi ihtiyacı gündeme gelmiştir. Kelam âlimleri bu dönemi “Yeni İlm-i Kelâm Dönemi” olarak isimlendirmişlerdir.³

Kelam Tarihi boyunca kelam ilminin meselelerinin aynı olmasına rağmen uygulanan metot sürekli değişiklik göstermiştir. Kelam âlimleri yaşadıkları çağda İslam akaidini anlatırken ve inançlara yönelik şüphe ve eleştirilere karşılık verirlerken yaşadıkları çağdaki mevcut ilimlerin verilerinden faydalanmışlardır. Onlar ayrıca son ilahi din olan İslam’ın fikri, iradi, fiili ve hissi yönlerinin farkında olarak özgün düşünceler üretmişlerdir.

Genel yaklaşım böyle olmakla birlikte Gazalî sonrası felsefe ile kelamın birleştiği dönemden itibaren kelam âlimleri kısır çekişmelere akli tartışmalara ağırlık vermişler insanların duygu dünyaları ihmal edilmiştir. Hâlbuki insan akıllı bir varlık olduğu kadar duygusal bir varlıktır. Din fikri, iradi ve fiili yönü olan bir dünya görüşü ve hayat tarzıdır.⁴ Yaltkaya, “ictimâî kelam” projesinde İslam’ın cemaat ruhuyla başta duygusal boyut olmak üzere dini diğer boyutlarının tezahür edebileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre beş vakit namazın, Cuma ve bayram namazlarının cemaatle kılınması,⁵ hatta savaşta dahi cemaatle namazın tavsiye edilmesi⁶ ve gücü yetenler için hac ibadeti bu duygunun yaşanması ve yaşatılması içindir.

Yaltkaya, sahabe ve tabiin dönemindeki ihtilaflar konusunu değerlendirirken, yaşanan ihtilaflara rağmen genel olarak birlik ve beraberliğin korunduğuna dikkat çeker. Ona göre Ashap ve tabiin devirlerinde, ciddi ve önemli ihtilaflar yaşanmıştı. Ancak onlar dini yukarıda ifa ettiğimiz boyurlarıyla yaşadıkları için insanı ciddi biçimde etkileyen ve büyük çaplı ve uzun süreli itikadi tartışmalara yol açacak ihtilaflara saplanıp kalmadılar.⁷

³ M. Said Özervarlı, *Kelam’da Yenilik Arayışları*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, 8-10; Recep Ardoğan, *Kelam İliminde Sosyal Açılımlar*, Noyamedya Yayınları, İstanbul, 2016, 3.

⁴ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013, 231.

⁵ Buhari, *Sahih*, Ezan: 9, 29, 30, 32, 34; Müslim, *Sahih*, Salat: 129-131, Mesacid: 42, 260; Ebu Davut, *Sünen*, Salat: 47.

⁶ Nisa, 4/102.

⁷ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, “Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir”, İstanbul, 1914, 15/435.

Dini anlama ve yaşama konusunda Ma'turidi'nin tespit ettiği şekliyle; her müminin Mevlası Allah, hocası Muhammed'dir.⁸ İstidlali bilgi, eşya ile direkt bağ kurularak elde edilen bir bilgi değildir, o görünen ve bilinen eşyalar üzerinden görünmeyen ve bilinmeyenlere ulaşılan endirekt bir bilgiyi ifade eder.⁹ İslam, tefekküre çok büyük önem vermiş, insana düşünmemeyi telkin eden hissin vesvese olduğuna dikkat çekmiştir. Aklı kullanmamak diğer organları kullanmamaktan çok daha tehlikelidir. Zira ancak insan akli istidlal ile insan nefsanî arularını kontrol altına alabilir artan enerjisi ile günlük ihtiyaçlarını giderebildiği gibi üstün medeniyetlerin gerçekleşmesine katkı sağlayabilir.¹⁰

Yaltkaya'nın tespitlerine göre klasik Kelam'da ortaya çıkan amelin imandan bir cüz olup olmadığına dair tartışmalar İslam'ın pratiklerini yerine getirme ve ahlaklı bireyler yetiştirmede zaafiyet oluşturmuştur. Onun ictimaî kelam projesiyle gerçekleştirmek istediği konulardan biri de din ile ahlak arasında bu sıkı bir irtibatı yeniden tesis etmek ve ihlâsla dinin emirlerini yerine getiren yasaklarından uzak duran nesiller yetiştirmektir. İslam dininin temel hedefi zaten ahlaklı bireyler yetiştirmektir.¹¹ Hz. Peygamber “*Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim*”¹² sözüyle açıkça bunu beyan etmektedir.

İnsanlar arası ve uluslararası ilişkiler, birey-toplum ve onları yöneten idari sistem, siyasi iktidar ile aralarındaki hukuki mevzuat, dinin bakış açısından değerlendirildiğinde her birinin inançla ilgileri bulunmaktadır. Günümüzde çevre sorunlarından insan-doğa ilişkilerine kadar, bireysel ve toplumsal ilişkilerin dinî bir yaklaşımla ele alınması, inananlar arasında kardeşlik bağlarının canlı tutulması karşılıklı sevgi ve saygının tesisinde dini inançlar pozitif katkı sağlayabilir. Günümüz insanı her geçen gün yeni problemlere karşı karşıya kalmaktadır. Bu problemlerin çözüme kavuşturulmasında dün olduğu gibi bugün de Kelam âlimleri önemli katkılar sağlayabilir.¹³ Yaltkaya, hayatı boyunca sosyol faaliyetleri yazdığı kitap ve makaleleriyle yaşadığı dönemde insanların problemlerine çözümler üretmeye çalışmıştır. Yaltkaya'nın dile getirdiği ictimaî kelam projesi, bu çabanın bir ürünüdür.

⁸ Sönmez Kutlu, “*Ma'turidi Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarına Çözmeye Katkısı*”, Ankara: e-makâlât Mezhep Araştırmaları II, 2009, 2/7-41.

⁹ Hanifi Özcan, *Matüridide Bilgi Problemi*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998, 175.

¹⁰ Matüridi, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul, 2018, 19-21, 209, 282, 460.

¹¹ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. Mehmet A. Müftüoğlu, Çelik Yayınları, İstanbul, 2008, 3/49.

¹² Muvatta, Husnü'l Halk, 8; Müsned, 2/38.

¹³ Selim Özarslan, “*Günümüz İnanç Problemlerinin Nedenleri*”, DİB Dergi, Ankara, Mayıs, 2013, 24.

Biz arařtırmamızda Yaltkaya'nın kendisinden etkilendiđini dűřündűđümüz Emile Durkheim'in (1858-1917) "*dayanıřmacı hukuk*" ve Ziya Gökalg'ın (1876-1924) "*ictimai fıkıh*" yaklařımları hakkında yeterli açıklamalar verdikten sonra M. řerefeddin'in Osmanlı dűneminde teori dűzeyine dile getirdiđi İctimai Kalam projesini deđerlendirdik.¹⁴

Son dűnemde bazı kalam hocaları sosyal teoloji veya sosyal kalam adıyla eserler ve makaleler neřretmektedirler. Sűz konusu eserlerde tanrı merkezli teolojilerin insanı ihmal ettiđine, inanç kaynaklı sosyal problemlere duyarsız kalındıđına dikkat çekilmekte ve bu alanda farklı űneriler sunulmaktadır.¹⁵ Yaltkaya'nın ictimai kalam projesi, sosyal kalam ile ifade edilen dűřüncelerle benzerlik gűsterse de bazı farklarının bulunduđuna ikinci bűlűmde deđerindik.

¹⁴ M. şerefeddin Yaltkaya, *Vaazlar*, Diyanet İşleri Neşriyatı, İstanbul, 1944; M. şerefeddin Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, Maarif Kitabevi, İstanbul, 1946.

¹⁵ Bkz. řaban Ali Dűzgűn, *Sosyal Teoloji*, Akçađ Yayınları, Ankara, 1999, 5.

BİRİNCİ BÖLÜM

KELAM İLMİNDE YENİLENME ÇALIŞMALARI

1. Kelam Tarihi ve Dönemlerine Kısa Bakış

Kelam kelimesi sözlükte tesir, yaralama ve etkileme anlamındaki kelm kökünden türemiş bir isim olup bir fikri tam olarak anlatan söz demektir. Kelam, bir deyiş, bir cümle veya metin anlamına geldiği gibi, bunların yerini tutabilecek belirli bir hat veya işaret anlamına da gelir. Kelâm, sesle ifade edildiği zaman Arap dilinde lafz veya kavı, yazı ile ifade edilince hat veya kitabet, işaretle ifade edilince de remz veya resm adını alır.¹⁶

Kelam, İslam dininin iman esaslarını ve davranışlarla ilgili temel ilkelerini naslardan belirleyen onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip akli yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandıran bir ilimdir. Bize ulaşan en eski tanım, Ebu Hanife'ye aittir. Ebu Hanife kelamı şöyle tanımlıyor: "Fıkıh, kişinin lehindeki ve aleyhindeki itikadî ve ameli hükümleri bilmesidir. Bu hükümlerden itikatla ilgili olanlar el- fıkhu'l-ekber'dir."¹⁷ Ebu Hanife furu' fıkıh ile itikadî fıkıhı öncelikle bir kelimedede, yani "fıkıh" kelimesinde ifade ettikten sonra bu iki alanı birbirinden ayırmaktadır. Bu tanım belli bir noktaya kadar bırılaşmaya müsaade etmektele birlikte islâmî ilimlerin bir bütün olduğunu hatırlatmaktadır. Ebu Hanife'nin bu iki alanı bir tanımda toplaması, iman-amel ilişkisinin birbiriyle olan irtibatına da işaret etmektedir. O fıkha eklediği "ekber" sıfatı ile bu ilmin konumunun yüksekliğine dikkat çekmiştir.¹⁸ Ona göre fıkıhın ve diğer islami ilimlerin meşruiyeti kelam ilmine bağlıdır. Çünkü kelam ilmi ile Şari/Allah Teâlâ bilinir. Aynı zamanda bu ilimle mukellefe şeraitin kaynağının Allah Teâlâ olduğuna inanmanın şart olduğu öğretilir. Böyle olunca kelam yani el- fıkhu'l-ekber usul/temel, fıkıh ise furu' olmaktadır.

Son dönemlerde Kelam kitaplarında Seyyid Şerif Cürcanî'nin (v.816/1413) tanifi daha çok kullanılmıştır. O kelam ilmini şöyle tarir eder: "Kelâm, Allah Teâlâ'nın zâtından ve sıfatlarından, mebde' ve me'ad (başlangıç ve sonuç, yaratılış ve âhiret) itibariyle yaratıkların

¹⁶ Ebu'l-Beka Musa el-Hüseynî el-Kırımî el-Kefevî, *el-Külliyât mucem fi'l-mustalahati ve'l-furuki'l-luğaviyye*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1993,756.

¹⁷ Numan b. Sabit Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ebzat*, neşr. Mustafa Öz, İmam-ı Azamın Beş Eseri, İFAV Yayınları, İstanbul, 1992, 45; Krş. Kemaleddin Ahmed el-Beyazî, *İşaratu'l-meram min 'ibareti'l-imam*, Daru'l-Kitabi'l-İslamî, İstanbul, 1949, 28-30.

¹⁸ Hasan Mahmud eş-Şafî, *Medhal ila diraseti 'ilmi'l-kelam*, Mektebetü Vehbiyye, Kahire, 1411/1991, 13-14.

(mümkinatın) hallerinden İslâm kanununa göre bahseden bir ilimdir."¹⁹ Bu tarifte İslam inançlarının özünü oluşturan üç esasa (üsül-üselase) ulûhiyet ve âhîret zikredilmiş, nübüvvet de dolaylı olarak yer verilmiştir. Zira âhîret tamamen sem'î bir bahis olduğundan ancak peygamberin haber vermesiyle bilinir. Bu sebeple âhîret zikredilince nübüvvetin onda mündemiç olduğu düşünülerek ayrıca zikredilmemiştir. Yine bu tanımda mahlûkata mebde' ve mead itibarıyla ilgilenilmesi onu deneysel ilimlerden ayırırken, İslam kanunu üzere ifadesi de bu ilmi felsefeden ayırmaktadır.

İslam'ın itikadi hükümleriyle veya İslam dininin genel kaideleriyle ilgili araştırmalar, sadece ilm-i kalam olarak değil; usulü'd-din, el-Fıkhu'l-Ekber, tevhid ilmi veya İslam akaidi ilmi adıyla bilinmektedir. Bu ilim farklı isimlerle isimlendirildiği gibi pek çok mütekellim ve diğer ilimlere mensup İslam âlimleri tarafından farklı şekillerde tarif edilmiştir. Onlar ortaya koydukları tariflerle kendi anlayışlarına ve düşüncelerine göre bu ilmin tabiatını ve özelliklerini vurgulamaya gayret sarf etmişlerdir; aynı zamanda onlar bu tarifleriyle yaşadıkları dönemin gerçekleri doğrultusunda kalam ilminin konusunun, kapsamının, gayesinin, önemli konularının ve diğer ilimlerle alakasının en kolay ve en kısa yoldan sağlanmasını amaçlamışlardır.

İslâm fikir tarihinde Kelâm ilminin ilk kurucularının Mu'tezile âlimleri olduğu kabul edilir. Fakat mu'tezililikle özdeşleşmesine kadar Kelâm tarihi üç devre geçirmiştir. Şehristani, İbn Haldun ve İbn Meymun, eserlerinde hicri birinci asra tekabül eden Mu'tezile öncesi döneme ait tartışılan konular hakkında geniş malumatlar sunmaktadırlar. Bu dönemde teşbîh (anthropomorphism), cüz'î irâde/kader, büyük günah işleyenlerin ve Cemel Savaşına katılan tarafların konumu gibi tartışmalı konulara iştirak edenlerin her biri, kendi görüşlerinin savunulmasında yalnızca Kur'ân ve Sünnet'ten metinler iktibas etmek yerine, belli bir akıl yürütme metodunu kullanmaya başlamışlardı. Kıyas olarak bilinen bu akıl yürütme metodu fakihler tarafından fiillerin düzenlenmesiyle ilgili şer'î meseleler hakkında kullanılıyordu. Fıkıhtan ödünç olarak alınan bu kıyas metodunun akaid ile ilgili konulardaki bu yeni uygulaması Kelâm (söz, konuşma) olarak bilinmeye başladı.

Kelam tarihine topluca bakıldığında onunla ilgili farklı dönemlerden bahsedilmektedir. Bunlardan en bir tanesi şöyledir: Hicri birinci asrı kapsayan "doğuş dönemi", ikinci asrın başlarından yaklaşık beşinci asrın sonlarına kadar devam eden "tedvin ve firkalaşma dönemi", altıncı asırdan dokuzuncu asra kadar olan "gelişme ve felsefeyle mezc olmuş dönem", onuncu asırdan on ikinci asrın sonuna kadar olan "fetret ve taklit dönemi", son iki asrı içine alan

¹⁹ Seyyid Şerif Cürcanî, *Mu'cemu't-tarifât*, Daru'l-Fazile, Kahire, h.1403, 155.

döneme de “yeni dönem” adı verilmektedir.²⁰ Başka bir tasnifte ise İmam Gazali’nin getirdiği yeniliklerle kelim tarihî Gazalî öncesi (mutekaddimûn) dönem ve Gazalî sonrası (müteahhirûn) dönem olarak ikiye ayrıldıktan sonra müteahhirûn dönem kendi içerisinde altıncı asırdan dokuzuncu asra kadar olan döneme “felsefeyle mezc olmuş dönem”, onuncu asırdan on ikinci asrın sonuna kadar olan döneme “şerh ve haşiyeler dönemi”, son iki asrı içine alan döneme de “yeni ilmi kelim dönemi” adı verilmektedir.

Doğuş döneminin genel yapısına baktığımızda bu dönemin genel vasfı i’tikadi konular etrafında müzakere ve münakaşaların başladığı, bazı münakaşa ve konulardan görüş ayrılıklarının doğup bir süre sonra bazı grup ve cemaatların bu görüş ayrılıklarını kendileri için temel kabul ederek birtakım eğilimlere dönüştüğünü görürüz. Fakat bu konuların tamamı tedvin edilmemiş, bunlardan doğan temayyüller, daha sonra bahsedileceği gibi itikadi konuların tamamı veya birçoğunda görüşleri tamamlanmış mezheblere dönüşmemiştir. Bilakis, durum, belirli bir görüşün ilk olarak ortaya çıkışı, başlangıcı veya birden çok değişik konularla sınırlıydı. Bu topluluklara fikri mizacın dışında siyasi mizaç galip geliyordu. Bunun en açık örneği Haricîlerin durumudur.²¹

Asr-ı saadette herhangi bir eğilimin ön plana çıkmasından veya tedvin edilmiş bir ilimden bahsedilemez. Çünkü o dönemde Kur’an-ı Kerim peyder pey nazil oluyordu. Kur’an’ın nüzûlü Hz. Peygamber’in vefatına kadar devam etmişti. Kur’an elimizdeki mevcut tertibe göre değil, beliren ihtiyaçlara ve hayatın akışına göre nazil oluyordu. Diğer sahalarda olduğu gibi iman esasları sahasında da bir mesele ile karşılaşan Sahabe, henüz hayatta olan vahiy kaynağına başvuruyor ve sualinin cevabını Hz. Peygamber’den alarak manevi huzuruna kavuşuyordu²².

Hz. Peygamber’in vefatından sonra Ashab-ı Kiram’ın çoğunlunun hayatta olduğu devirde de Müslümanlar arasında akaid sahasında beliren herhangi bir ihtilaf, halledilememiş bir problem yoktu. Çünkü akideler saf, niyetler halisti. Nübüvvet nuru, tesirini hâlâ devam ettiriyordu. Bu dönemde Arapların dışında fazlaca Müslüman nüfus olmadığından, Arapça bütün sadeliği ile varlığını sürdürüyordu. Bu durum, dinî nasların anlaşılmasında kolaylık

²⁰ Hasan Mahmut Şafî, *Medhal ila diraseti ‘ilmi’l-kelim*, Mektebet’ül-Vehbe, Kahire, 2013, 53.

²¹ Bkz. İbrahim Coşkun, *Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya, 2020.

²² Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul, 1981, 19.

sağlıyordu. Müslümanlar arasında furu-ı fıkhıta, birbirinden farklı görüşler mevcut olduğu halde akaidde ittifak vardı.²³

Son nübüvvet nurunun indiği mekânın farklı kültürlerle kapalı ve olabildiğince sade olması da böyle bir tablonun oluşmasında etkiliydi. Böyle olunca bu dönemde âlim konumundaki Sahabe arasında tartışılan herhangi bir felsefi konu da yoktu. Bundan dolayı onlar, kitap ve sünnetle yetinmişler, aklî tartışma ve münakaşalara girmemişlerdi. Son derece yeterli olan bu yaklaşımın dışında aklî metotları devreye sokmaya çalışanları gereksiz işler ve düşüncelerle meşgul alan kimseler/bid'atçiler olarak görüyorlardı. Fakat bid'atçi kelimesine yüklenen anlam, daha sonraki dönemlerde olduğu gibi tamamen olumsuz bir anlam içermiyordu. Bu anlayış o dönem için normal ve geçerli bir metot olup bir akide sistemini değil, sadece bir metodolojiyi ifade ediyordu.²⁴

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in sağlığında ve Onun vefatı sonrasında Ashab-ı Kiram'ın, iman konularıyla ilgili olarak hiçbir fikri hareket içerisinde olmadıklarını ve hiçbir konuda istidlâlde bulunmadıklarını, her türlü değişim ve gelişime karşı çıktıklarını söylemek de doğru değildir. Sahih rivayetler, Ashâb-ı Kiram'ın imanlarını taklitten tahkik mertebesine yükseltmek için, büyük bir gayret içerisinde olduklarını haber vermektedir.

Hz. Osman (v.35/656)'ın şehit edilmesi, Hz. Ali (v.40/661)'nin Hilafeti döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin savaşları esnasında Müslümanlar arasında kanlı olayların yaşanması; "mürtekib-i kebire"nin durumu ile ilgili tartışmaları gündeme getirdi.²⁵ Fetihlerle elde edilen gelirlerden daha fazla pay elde etmeye çalışan Bedevilerin/Haricilerin merkeze ulaşma ve yönetimde söz sahibi olma gayretleri siyasî olayların alevlenmesine sebep oldu. Mısır, Suriye ve Irak'ın fethi ile birlikte Müslümanlar oralarda yaşayan Yahudi Hıristiyan, Sabîî, Mecûsî, Zerdüş vb. din mensuplarının din ve kültürleriyle karşılaştılar. Bunlardan bazıları samimi olarak İslâm dinine mensup olurken, bir kısmı Müslüman gözükererek içten içe muhalefet sergiliyordu.²⁶

Müslümanların kendi aralarında meydana gelen problemlerle birlikte ortaya çıkan dinî ve siyasi tartışmalar, öbür taraftan yabancı din ve kültürlerle temas sonucu daha önce hiçbir

²³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul, 1981, 20.

²⁴ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Ekev Yayınları, Erzurum, 2001, 52.

²⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut, 1393/1973, 24 vd.

²⁶ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 2001, 25-32.

Müslüman'ın söylemeye ve tartışmaya cesaret edemediği pek çok konunun tartışılmaya başlanması, önceki dönemdeki inanç safiyetinin yavaş yavaş bozulmasına sebep olmuştu.²⁷

Tabi ki bu süreçte ana kitleden ayrılan fırkalar, kendi durumlarını açıklamak için dinî kaynaklara yönelmiş ve kendi meşruiyet alanlarını oluşturma gayretine girmişlerdi. Farklı fırkalar tarafından ortaya atılan şüphe ve sorular karşısında İslâm akaidinin savunulması ve karşılaşılan problemlerin çözümü bağlamında farklı iki anlayış sergilendi. Bunlardan birincisi İlk Nesil Selef'in uyguladığı yöntemi savunan, ortaya çıkan problemlerin çözümünü sadece Ku'ran ve hadislerde arayan ve Ashab-ı Hadis olarak bilinen (İlk Dönem Selefiyye) kesimdi. İkincisi ise yine Tabiîn ve Etbeu't-tâbiîn neslinden, yani ikinci ve üçüncü dönem nesilden oluşan Selef uleması, ortaya çıkan problemlerin çözümü konusunda sırf nasla yetinmenin yeterli olamayacağı görüşündeydi. Daha çok "mevâli"den oluşan bu kesim, nassın yanında, yeterince aklın ve aklî delillerin de devreye sokulmasını savunuyordu. Bunlar daha önce aklî ilimlere vakıf nazar ve istidlâl yollarına alışkın kimselerdi. Daha sonraları kendilerine Mu'tezile adı verilecek olan bu kesim, Ashab-ı Hadis tarafından iyi karşılanmamışsa da bunlar, diğer din mensuplarından özellikle de Maniheistlerden ve Zerdüştlere gelen ve İslâm akaidini sarsmaya çalışan kesimlere karşı önemli görevler ifa ettiler.²⁸

Ancak Mu'tezile Âlimleri ilk başta imanın aklîleşmesi bağlamında sadece İslâm'ın çelişir gibi görünen naslarını tutarlı hale getiren aklî yorumlar getirmeyi hedeflemişken, zamanla itikada ilişkin meseleleri nakilden çok, aklî bir temele oturtmak için yoğun bir gayrete girmişlerdi. Onların bu tutumu, geleneğe bağlı kesimin tepkisini çekmeye başlamıştı.

İşte bu noktada Ehl-i Hadis'in metodolojisini yeterli görmeyen, ancak Mu'tezile'nin akla yüklediği fonksiyonu fazla gören kimseler, yeni bir yöntemi savunmaya başladılar. Abdullah b. Ömer (v.74/693), İbrahim en-Nehâî (v.96/714), Hasan el-Basrî (v.110/728), Ebu Hanife (v.150/767), İbn Küllab el-Basrî (v.240/854), Haris el-Muhasibî (v.243/857), Ebu'l Abbas Ahmed b. Abdurrahman b. Halid el-Kalanisî (v.255/869) ve Şa'bî (v.104/722) bunlardan bazılarıydı. Bunların bir kısmı aynı zamanda fıkıh ile ilgili konularla da meşgul oluyorlar, bu sahada da akla ve kıyasa yeterince yer veriyorlardı. Bundan dolayı kendilerine "Ashab-ı Rey" de deniliyordu.²⁹ Bunlar ortaya çıkan problemlerin çözümünde nassın yanında aklın da kullanılması konusunda Mu'tezile alimlerinin ortaya koyduğu kadar derli toplu bir

²⁷ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1995, 28-29.

²⁸ A. Sami en-Neşşâr, *Neş'tu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire, 1382, I, 57.

²⁹ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1995, 18.

metodoloji geliştirebilmiş değildiler. Felsefi konulara fazlaca girmediler, ancak gerektiğinde aklı prensipler ve deliller kullanmaktan çekinmediler.³⁰

Eş'ari ve Maturidî ile Devam Eden Ehl-i Sünnet Kelâmı: Bu dönem kendi içerisinde mütekaddimîn ve müteahhirîn dönem olarak iki kısımda değerlendirilmektedir:

Mütekaddimîn Dönem: Bu dönem hicrî üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren başlamış ve Gazalî (v.505/1111)'nin mantık ilmini İslâmî ilimlere dahil etmesine kadar devam etmiştir. Bu dönemin en bariz özelliği, farklı kültürlerle ait felsefi ve kültürel eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi vb. sebeplerle felsefi tartışmaların yoğunluk kazanmasıdır. Mu'tezile kelâmcıları kendilerini bu tartışmanın odağında bulmuşlar, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İslâm akaidi açısından kabul edilmesi mümkün olmayan inanç ve düşüncelerle mücadele ederken muhataplarının nassı kabul etmemesinden dolayı aklı ve aklî delilleri ön plana çıkarmışlardır. Bu durumu kendileri böyle kabul etmeseler de en azından Ehl-i Sünnet taraftarlarınca böyle algılanmıştır. Neticede nassın ihmal edildiği görüşünü savunan Ebu'l-Hasen el-Eş'ari (v.324/936) ve Ebu Mansur el-Maturidî (v.333/944) gibi alimler, daha önce aklı belli bir metodoloji çerçevesinde kullanmasalar da yine de akla gerekli değeri veren Haris el-Muhasibî (v.243/857) gibi alimlerin yolunu takip ederek, yeni bir metodoloji geliştirmişlerdir. Onlar ve onların yolunu takip eden Kelâmcılar, belli bir metodoloji çerçevesinde nassın yanında hem nassın daha iyi anlaşılmasında hem de çözümü doğrudan nasda bulunmayan konuların çözümünde akla daha fazla rol vermişlerdir.³¹

Bu dönemde oluşturulan Ehl-i Sünnet kelâmının en bariz özelliği 'delilin butlanı ile medlül de batıl olur' kaidesi kabul edildiği için mantığın reddedilmesi, dolayısıyla felsefi konulara fazla girilmemesidir.³² Fakat değişen sosyal şartlar karşısında bu kelâm metodunun da yeterli olmadığı ortaya çıkmış, İmam Gazalî (v.505/1111)'nin ortaya koyduğu fikirlerle Ehl-i Sünnet kelâmı, Müteahhirîn dönem Ehl-i Sünnet kelâmı olarak bilinen yeni bir döneme girmiştir.

Müteahhirîn dönem kelâmında mantık kabul edilmiş, felsefe ile kelâmî konular mezcedilmiş, felsefi konular kelâmî kavramlarla tartışılarak daha geniş bir düşünce zemini oluşturulmuştur. Allah'ın varlığı, sıfatları, nübüvvetin gerçekliği gibi semiyât konularının dışındaki kelâmî konular, şahidin gaibe delil getirilmesi, mukaddimelerden sonuca varılması,

³⁰ İbrahim Coşkun, "Kelam Karşısı Ehl-i Sünnetin Usulu'd-Din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları", Marife Dergisi, 5/3 (2005),151-156.

³¹ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1995, 57.

³² Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 2001, 64.

sebr ve taksim, ittifak edilenle ihtilaf edilen üzerine istidlalde bulunma, bir şeyin benzerinden hareketle doğruluğuna ve imkânsızlığına delil getirme gibi, aklî istidlâl yolları kullanılarak delillendirilmeye çalışılmıştır.³³ Yine bu dönemde Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusundaki tartışmalara kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımını getirerek, kelâm-ı lafzînin, yani Kur'an'ın harf ve seslerle ifade edilen ve mushaflara yazılan kısımlarının yaratılmış olduğunu, kelâm-ı lafzî ile bize ulaşan mananın, yani kelâm-ı nefsînin mahluk olmadığını ifade etmişlerdir.³⁴ Yine aynı dönemde Ehl-i Sünnet Kelâmcıları Allah tasavvurunda teşbihten tenzihe doğru bir yöneliş sergilemişlerdir. İlk dönemlerde haberî sıfatları bildiren ayet ve hadislerin te'viline karşı çıkılırken son dönem Ehl-i Sünnet kelâmcıları bunun bir zaruret olduğuna inanmışlar ve mecazın sınırları içerisinde kalarak söz konusu ayet ve hadisleri te'vil etmişlerdir.³⁵

Görüldüğü gibi yaşanan tarihsel süreçte İslâm düşüncesi sürekli olarak naklin yanında akla daha çok yer vermiştir. Elbette siyasal olayların karmaşık, anlaşılmaz ve değişken yapısı, İslâm toplumunda engellenemez bir biçimde çatışmaya sürüklemiş ve kamplaşmaların oluşumunda birinci derecede rol oynamıştır. İç tutarlılığını kaybetmekle yüz yüze gelen her fırka bir yöntem çerçevesinde kendini açıklamaya ya da meşruiyet arama gayreti içerisine girmişlerdir. Fırkaların akaid ile ilgili meseleleri değişik faktörler ekseninde açıklamaları, dini anlama ve yorumlamada farklı modellerin devreye girmesine sebep olmuştur. Siyasi çatallanma bir yönden ümmetin birliğini tehdit ederken, diğer taraftan eleştirel aklın devreye girmesiyle İslâm düşüncesinin inşasına yol açmıştır.³⁶

Türklerin Müslüman olmaya başlamasıyla birlikte Semerkand bölgesinde ise Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (ö.333/944), daha önce Ebu Hanife'nin temellerini attığı usul üzere Ehl-i sünnetin görüşlerini koruma ve yayma gayreti içerisindeydi. Bu ekol el-Mâtürîdî'nin öğrencisi Hâkim es-Semerkandî (ö.343/953), Muhammed el-Pezdevî (ö.493/1100), Ebu'l-Mu'in en-Nesefî (ö.508/1115), Ömer en-Nesefî (ö.537/1142), Ali b. Osman el-Uşî (ö.575/1179), Nureddin es-Sabunî (ö.580/1184), Burhaneddin en-Nesefî (ö.687/1289), Ebu'l-Berekat en-Nesefî (ö.711/1310) ile yoluna devam etti. Osmanlı döneminde de İbn Hümmam (ö.861/1457), Hızır Bey (ö.863/1458), Kemaleddin el-Beyazî

³³ Bkz., A. Sami en-Neşşâr, *Menahicu'l-Bahs 'Inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut, 1984/1404; Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, 281, 286, 288-290.

³⁴ Fahreddin er-Râzî, *Kitabu'l-Erba'in fi Usuli'd-Din*, Tahk. Ahmed Hıcazî es-Sekkâ, Daru'l-Ciyl, Beyrut, 2004/1424, I/177.

³⁵ Fahreddin er-Râzî, *Esassü't-Takdis fi 'İlmi'l-Kelam*, Beyrut, 1995/1415, 67 vd.

³⁶ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1995, 18.

(ö.1098/1687), Kemal Paşazade (ö.940/1534) gibi pek çok kelimâ âlimi yetişti. Her ne kadar nizamiye medreselerinde Eş'ari kelimâna ağırlık verilmesiyle bir müddet zayıflamışsa da bu gelenek Anadolu Selçukluları ve sonrasında Türk Beylikleri ve Osmanlı Devleti medreselerinde devam etti. Onduzuncu yüzyıla gelindiğinde ise “yeni ilm-i kelimâ dönemi” olarak adlandırılacak dönemi hazırlayacak kelimâda yenilik arayışları başladı.

2.Kelimâ'da Yenilik Arayışlarının Arka Plânı

Batı'da Rönesans ve reform süreci moderniteyi doğurmuştur. On dokuzuncu asırda Batı modernitesi sadece akıl ve deney bilgisini esas almış peygamberler vasıtasıyla Allah'ın insanlığa sunduğu vahy bilgisini reddetmiştir. İnkârcı düşüncelerin İslam dünyasındaki ilk etkileri, inkârcı düşünce mensuplarının modern çağın en prestijli başarısı sayılan pozitif bilimle modern zihniyetin en temel fikirlerinden olan ilerlemeye yaptığı vurgudan kaynaklanmıştır. Mesela pozitivizm Osmanlı'da August Comte'un Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşid Paşa'ya pozitivist felsefenin benimsenmesi amacıyla yazdığı mektupla başlamıştır. Bu akımı esasen İttihat ve Terakki Cemiyeti benimsemiş ve gelişmesi için özel çaba harcamıştır. Beşir Fuad'ın, "*tarik-i müsbet*" dediği ve yalnızca "*hakikati sabit olan şeyleri kabul*" şeklinde tanımladığı pozitivizm yolundaki çabaları bu arada dikkat çeken bir girişim olmuştur.³⁷ İsmail Fenni Ertuğrul, bu terimi "*isbatiyye mezhebi*", "*hakikiyye mezhebi*", "*felsefe-i hakikiyye*", "*felsefe-i ilmiyye*", "*tecrübe ile tahakkuk etmemiş olan her şeyi terkedenlerin mezhebi*" şeklinde tanımlamıştır.³⁸ I. Meşrutiyet'in ilanını sağlayan Mithat Paşa'nın Fransız pozitivistleriyle temasları bilinmektedir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra pozitivist eğilimlere sahip düşünürlerden Ahmet Rıza'nın meclis başkanlığına getirilmesi, aynı eğilimlere katılan Hüseyin Cahit ve Rıza Tevfik'in de milletvekili olarak meclise girmeleri İttihat ve Terakki'nin etkin olduğu politik iklim içinde gerçekleşmiştir. Rıza Tevfik'in Maarif nazırı olması ile pozitivist zihniyete mensup kişilerin aktif görevlere getirilmesi eğitim alanında da hayli etkili olmalarını sağlamıştır. Ayrıca yabancı hocaların ders verdiği mekteplerle Avrupa'ya tahsile gönderilen öğrenciler pozitivist fikirlerin popüler hale gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Pozitivist eğilimler taşıyan düşünürler içinde Ahmet Rıza, Auguste Comte ve Fransız pozitivizmine, Rıza Tevfik, Herbert Spencer ve John Stuart Mill'in fikirlerine ilgi duymuş, bu fikirleri nakletmeye, tanıtmaya ve yaymaya çalışmıştır. Mantıksal pozitivizmin

³⁷ Murtaza Korlaelçi, *Türkiyeye Pozitivizmin Girişi ve İlk Etkileri*, İstanbul, 1986, 104-107,170-171, 186.

³⁸ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341, 531.

Türk felsefe hayatına intikali ise üniversite reformu ardından Hans Reichenbach'ın İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde ders vermeye başlamasıyla olmuştur.³⁹

Bilindiği üzere İslâm dünyası Batı'daki gelişmelere, önceleri üstünlük duygusu ile ilgisiz kalmıştı. Bu yüzden de XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki gelişmeleri iyi takip ederek değerlendirememişti.⁴⁰ Rönesans'ın getirdiği buluşlar tekniğe uygulamak suretiyle sanayi hareketi neticelerini verince, Avrupa bilhassa askeri sahada Doğu'ya karşı üstünlük sağladı. Bu maddî üstünlük karşısında, önce bir şaşkınlık devresi geçiren doğu İslâm dünyası, yavaş yavaş Batı'ya ilgi duymaya başladı.⁴¹ Giderek bu ilgi ve yaklaşım bazı kesimlerde hayranlığa dönüştü. Böylelikle Batı çıkışlı inkârcı felsefeler ve Batılı yaşayış tarzı önce aydınlar arasında yayıldı, daha sonra geniş kitlelerde yankı bulmaya başladı.⁴²

İslam dünyasının içine girdiği bu süreç, bir vakıa olarak Batı'yı ve Batı kültürünün meşruiyetini İslam fikir dünyasının ana meselesi haline getirdi. İslam âleminin, entelektüel bağlamda Batı'yı tanınması, iki safhada vuku buldu. Birincisi çeşitli vesilelerle 18.yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve Müslüman aydınların Batı'yı, geliştirdiği teknoloji, idari yapı, askeri donanım ve diğer imkânlarla tanınmasıdır ki, bunun uyandırdığı tepki genelde hayranlık şeklinde olmuştur. Nitekim ondokuzuncu yüzyılın ortaları ve hatta son çeyreğine kadar, İslam dünyasındaki ilim adamları ve aydınların genelde Batı'ya doğru bir sempati ve hayranlık duydukları görülmektedir. İkinci safhada ise Batılı güçlerin giderek İslam coğrafyasına fiili müdahaleler yaptıkları, siyasi nüfuz veya iktisadi sömürü gayeleri taşıdıkları fark edilince durum değişmeye başlamıştır.

Batılıların emperyalist emellerinin ortaya çıkmasıyla birlikte Batı'nın kültür ve bilimine yönelik farklı bakış açıları Ondokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren İslam dünyasındaki aydınlar arasında yavaş yavaş fikir ayrılıkları ve gruplaşmalar meydana getirdi. Bu dönemde iki önemli kesim oluştu; bunlardan birincisi yukarıda ifade ettiğimiz gibi Batı'daki maddi güç ve nimetleri ön plana çıkararak Batı medeniyetinin bütünüyle örnek alınmasını talep eden aydın ve düşünürlerdi. Yukarıda sayılan kişilere Baha Tevfik (1881-1914)'i, yine yaptığı tercümelemlerle pozitivistliği yayan bir diğer kişi olarak Abdullah Cevdet' (869-1932)'i ve Ziya Gökalp (1876-1924)'i de ilave etmeliyiz. Bunlar kültürel değerler de dâhil olmak üzere her

³⁹ Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul, 2000, 267-275.

⁴⁰ Hilmi Ziya Ülken, *T.C. Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1985, I/40.

⁴¹ E. Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul, 1987, V/184; Bernard Levis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. M.Kıratlı, Ankara, 1970, 35.

⁴² Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul, 1981, 38.

yönüyle Batı medeniyetinin örnek alınmasını savunan ve "terakki" edebilmek için dini kaygıların bir tarafa bırakılmasını ya da tamamen kişisel yorumlara tabi tutulmasını istemişler, deneysel bilginin her konuda tartışılmaz üstünlüğü ilkesini yerleştirmeye çalıştılar.⁴³

Bu tip kökten Batıcıların karşısında, ikinci bir kesim olarak Batı'yı tanıyıp onlardan yararlanmayı kabul etmekle birlikte kapıları sonuna kadar açmayan çoğu kelam ilmiyle meşgul olan yenilikçi İslam âlimleri bulunuyordu. Said Halim Paşa (1863-1921), İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), Mehmet Akif (1876-1936) ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi âlimler bu kesimin önemli temsilcileriydi. Batı'nın ilim ve teknikteki başarılarını reddetmeyen, ancak dünya görüşü ve hayat tarzı olarak Batı'yı eleştirmekten çekinmeyen bu kişiler hem geleneksel eğitim gören hem de Batı'yı tanıyan İslamcı aydınlar grubunu teşkil eder.⁴⁴

Yirminci yüzyılın başlarında iyice belirginleşen bu saflaşma, aynı zamanda İslam dünyasındaki yayın hayatının ana meselesi haline gelmiştir. Bunlar bilhassa karşı cephenin yayın ve tercüme faaliyetinden sonra harekete geçmişlerdir. Çünkü bu süreçle birlikte materyalizm, evrimcilik, pozitivizm ve Freudizm gibi mukaddesatı inkâr etmeye varan akımlar ortaya çıktı. Bu akımlarca dine yönelik olmak üzere bazı teori veya senaryolardan beslenen felsefî, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik tenkitler üretildi. Bilimsel kisveye bürünen bu eleştiriler Avrupa ve Latin Amerika'da dinî düşüncüyü şiddetli bir şekilde sarstı. Batı'da eğitim gören aydınların yaptıkları tercüme ve yazdıkları kitaplar aracılığı ile inkârcı düşünceler kısa zamanda İslâm dünyasına taşındı. Bu düşünceler karşısında binyıl öncesinin kültürünü yansıtan klasik kelâm ilminin bazı delil ve istidlal şekilleri artık yetersiz kaldı. Hüseyin Kâzım Kadri ve Mustafa Sabri Efendi gibi isimler dışında devrin hemen bütün bilginleri, yeni bir kelâmın inşa edilmesi ihtiyacını hissederek dine yöneltilen eleştirileri karşılamak amacıyla İslâm ilimlerinde yorumlama tekniğini geliştirdiler ve İslâm'ın ilk kaynaklarına dönmek suretiyle aslî hüviyetini ortaya çıkarmaya çalıştılar. Bu âlimler, faaliyetleriyle İslâm kültürünün varlığını bir şekilde sürdürmesine katkıda bulundular. Yeni devir kelâmcıların arasında İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fenni Ertuğrul, Elmalık Muhammed Hamdi, Filibeli Ahmed Hilmi. M. Ferîd Vecdî, Cemâleddîn-i Efgânî, Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Şibiî Nu'mânî, Emîr Ali ve Muhammed İkbâl dikkat çeker. Adı geçen bilginlerce inşa edilmeye çalışılan yeni ilm-i kelâm sayesinde taklide olan güven sarsılarak

⁴³ Murtaza Korlaelçi, *Türkiyeye Pozitivizmin Girişi ve İlk Etkileri*, İstanbul, 1986, 14-15.

⁴⁴ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul, 1998, 35-36.

ictihad kapısı aralandı, buna bağlı olarak mez-hepçi yaklaşım kısmen terkedilip klasik kelâm problemleri gözden geçirilerek tartışmaya açıldı. Seyyid Ahmed Han ve Ferîd Vecdî gibi âlimler, bilim adına ileri sürülen teori veya senaryolardan beslenen düşünceleri teslimiyetçi bir yaklaşımla doğru kabul edip dini bu doğrultuda yorumlarken bilginlerin çoğu İslâm dininin dünyevîleşmiş Batılı anlayışlara göre yorumlanmasını isabetsiz buldu.⁴⁵

Yeni devirde kelâm meseleleriyle ilgili olarak öne çıkan yaklaşımlar şöylece özetlenebilir: Ulûhiyyet konusunda zât-sıfat ilişkisi yerine Allah'ın varlığı temel problem olarak görülüp bilimsel verilerle teyit edilen gaye ve nizam deliline önem verildi. Mekanizm fikrinin temelsizliği üzerinde durulup materyalist evrimin bilimsel yöntemlerle kanıtlanamadığına dikkat çekilerek evolüsyonizm, yirminci yüzyıl tecrübesine atıf yapılarak insanların dinden vazgeçemedikleri belirtilmek suretiyle pozitivism, anormal ve hasta tipler üzerinde yapılan araştırmalara dayandığına işaret edilerek Freudizm eleştirildi. Kader inancının insanın fiil işleme irade ve gücünden yoksun bulunduğu anlamına gelmediğine vurgu yapıldı. Nübüvvet, hissî mucizeler yerine peygamberlerin getirdikleri hidayete ilişkin bilgilerle temellendirildi ve bu bilgilere ulaşmak sadece peygamberlere ait bir kabiliyet olarak görüldü. İnançın bilimselleştirilmesi gerektiği tezinden hareket eden bazı kelâmcılar ise melek ve cin gibi gaybî varlıkları duyularla algılanan mikrop ve bedevî insan türünden maddî varlık olarak yorumladı. Klasik dönemde tartışma konusu olmayan din-bilim ilişkisiyle kadının toplumsal ve bireysel statüsü gibi yeni konular kelâmın kapsamına alınarak İslâm'ın bilimle çatışmadığı, kadını hukukî güvenceye kavuşturduğu, ona psikolojik ve fizyolojik yaratılışına uygun yaklaşımlarda bulunduğu açıklandı. Yeni dönemde, gayb âlemini ve gaybî bilgileri dışlayan bir akılcılık ve bilimcilik felsefesi olan moderniteye boyun eğmeme ve modernitenin hâkim olduğu dünyada vahyi de içine alan bir akılcılık geliştirme gayreti kelâmın önemli konularından birini oluşturdu.⁴⁶

Batı'da ortaya çıkan ve modern dönemin devamında genel kabul görmeyen bazı görüşleri savunmak gibi olumsuzlukları da beraberinde getiren yeni kelâm hareketi, İslâm'ın inanç ve davranış ilkeleri etrafında oluşan klasik kültürü irdelemeyi başarmış ve geçmişle bağlantıyı koparmadan yeni bir dinî düşüncenin teşekkülüne kapı aralamıştır. Mısır ve Türkiye gibi Batı ile fazla ilişkisi bulunan ve dinin temel ilkeleri alanında naklin yanında akla rol vermenin önemini kavrayan İslâm ülkelerinde akademik seviyede gerçekleştirilen kelâm çalışmalarının bir kısmı kelâm tarihi, bir kısmı da kelâm problemleriyle ilgili olarak

⁴⁵ İbrahim Coşkun, *Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları. İstanbul; 2017, 39.

gerçekleştirilmiştir. Bunların bir bölümü daha çok klasik kelâm kültürünün tekrarı mahiyetindedir, diğerleri ise çağdaş akımların ortaya çıkardığı problemleri incelemektedir. Şimdi yeni ilm-i kelim dönemini başlatan kelimcileri onların konu ile alakalı temel düşüncelerini ve eserlerini daha detaylı olarak inceleyebiliriz.

3. İlm-i Kelim'da Yenilik Arayışının Öncüleri

3.1. Anadolu'daki Yeni İlm-i Kelâm Âlimleri

Bu başlık altında Filibeli, Harpûtî, İzmirli ve Mustafa Sabri'nin adları ilk başta zikredilmekle birlikte bu alanda katkıları olan başka âlimler de vardır. Bazıları teorik tartışmaya girmeden ihtiyaç gördüğü alanda eserler telif etmişken diğerleri de hem sistematik kitap yazmış hem de konuya yönelik fikri katkılar sunmuştur. Anadolu'daki Yeni İlmî Kelim Hareketi'nin en önde gelen temsilcileri olarak gördüğümüz dört isme dair bilgi vererek konuya başlamak uygun olacaktır.

3.1.1. Abdullatif Harpûtî (1842-1916)

Elazığ'da doğan Harpûtî, medrese eğitimini burada tamamladıktan sonra İstanbul'a gelmiş burada idari görevler yanında eğitim faaliyetleride yerine getirmiştir. Medresetü'l-Vâ'izin ve Dârulfünûn'da yaptığı kelâm öğretmenliği, onun kelâm sahasına yoğunlaşmasına ve bu ilimde yenilenmeye dair fikirlerinin oluşmasına etki etmiştir. O, yeni bir kelâm eseri kaleme alma isteğinin, verdiği kelim derslerinde gördüğü ihtiyaçtan ortaya çıktığını dile getirmiştir. Harputi'ye göre bu ihtiyaç siyasî, askerî, idarî ve ilmî olarak bulunduğumuz pozisyonun getirdiği bir zorunluluktur. Müslümanlar bir bütün olarak bir durgunluk ve atalet içinde oldukları gibi, dünyanın mevcut gidişatını da okuyamamışlardır.⁴⁷

Harpûtî, kelâmın geldiği noktayı Müslümanların genel vaziyetiyle alakalı bir bağlamda ele alır ve selef devrinin sonunda kelâmın ilk olarak ortaya çıktığı ortam ve şartlardan bahseder. Ona göre kelâm âlimleri bugünkü gibi geçmişte de benzer durumlarla karşılaşmışlardı. Önceki kelim âlimleri bazı konularda felsefe ile uzlaşırken İslam'a uygun görmedikleri konularda ise onlarla mücadele içine girmişlerdi. Günümüzde yapılması gerekenin benzerinin kelâmın tarihinde birçok misalleri vardır. Çünkü kelâmcular mütekaddimin ve müteahhirin dönemlerinde yabancı fikir ve görüşlerle muhatap olduklarında ne yaptılarsa şimdi de aynı şeyi yapmalıdırlar. Harputi'ye göre, Yeni İlmî Kelimciler

⁴⁷ Abdullatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, haz. Muammer Esen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, 3-6.

Batı'dan bize ulaşan fikirlerden İslam ile te'vili ve uzlaştırma imkânı olanları uzlaştırmalı, mümkün olmayanları da deliller ortaya koyarak ele alınmalıdır. Ona göre bu hususta öncelik bugünün felsefe ve diğer sosyal bilimlerini tahsil etmektir. Bütün bilimlerin mütehassıslarıyla o disiplinin birikimine sahip olarak onlarla tartışabilecek fikri zenginliğe ve kabiliyete sahip olmak bugünün kelâm âlimleri için bir farz-ı kifâyedir. Harpûtî'ye göre, sadece bu yolla İslam'a yapılan eleştirilere cevap vermek mümkün olacaktır. Harputi kelim alanında Tarih-i İlm-i Kelam ve Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâid-i Ehli'l-İslâm eserleriyle bilinmektedir.⁴⁸

Harpûtî'nin çalışmaları incelendiğinde İslâm dininin objektif ilme aykırı olmadığı fikri ön plandadır. O, bu hedefi doğrultusunda tabiat ilimleri sahasındaki gelişmeleri yakından takip etmiş, Kur'an-ı Kerim'deki alakalı ayetleri yeni bir anlayışla izah etmeye gayret etmiştir. Bu izahlarında zorlama te'villere müracaat etmediği gibi, gaybî, görmeden iman edilmesi gereken iman esaslarını maddileştirme çabası içine de girmemiştir. Harpûtî'nin kelâm ilmini yenileme konusunda yaklaşımı klasik kelimada ifade edildiği üzere; mesâil sabit, vesâil değişkendir. O, geleneksel birikimi değerlendirmenin önemine inanmakla birlikte kendi dönemindeki bilim ve felsefe sahasındaki değişimleri yakından izlemiştir. Harpûtî, edindiği birikim ve sahip olduğu yaklaşım doğrultusunda tevhid ve nübüvvet gibi kelim konularını güncel ilmî yaklaşımlarla izah etmek için geleneksel birikim yanında yeni bilgiler kullanmaktan kaçınmamıştır.⁴⁹

Harpûtî, klasik kelim âlimlerinin başvurduğu vesâilin yanında yeni bilim ve felsefeden elde ettiği bilgileri de değerlendirmeye çalışmakla beraber mevcut durumu da yeterli görmemiştir. Yeni bilim ve felsefenin, orijinal kaynak dillerinden elde edilmesi fikrini savunan Harpûtî, kendisinin de Arapça-Türkçe çevirilerden faydalandığını, ama işin en doğrusu için Batı dillerini öğrenmenin gereğini dile getirmiştir.⁵⁰

Harpûtî'nin kelâm ilminin yenilenmesi hususunda üzerinde en çok durduğu konu din-bilim ilişkisidir. O, din dili ile bilimsel bilginin farklı olduğunu savunur. Kur'an'da bahsedilen dünya ve semaya dair tasvirler bilime ait bir bilgiden ziyade, Allah'ın güç ve kudretine dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Bu hedef çerçevesinde bu nevi tabiatı tasvir eden

⁴⁸ Bkz. Abdullatif Harputi, *Tarih-i İlm-i Kelam*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1332; *Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, çev. Fikret Karaman-İbrahim Özdemir, TDV Yayınları, Ankara, 2000.

⁴⁹ "Abdullatif Harpûtî", *DİA*, haz. Metin Yürdagür, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, 16/235-237.

⁵⁰ Abdullatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, haz. Muammer Esen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, 114.

ayetler ilmi seviyesi ne olursa olsun her insanın kolaylıkla anlayabileceği ve o devir muhataplarının aşına oldukları lisana uygun bir üslupla indirilmiştir. Sonraki zamanlarda müfessirler sahip oldukları astronomi ve fizik gibi disiplinlerin ortaya koyduğu yeni bilgilerle mezkûr ayetleri açıklamaya çalışmışlardır. Fakat yaşadığımız önemde fizik ve astronomi bilimlerinin gelişmesine karşı tefsirlerde yer verilen ilmî açıklamaların dinî bir bilgi şeklinde kabul edilmesi, yani kesin hakikatler olarak telakki edilmesi din-bilim ilişkisi açısından olumsuz bir ortama sebebiyet vermektedir. Bu olumsuz ortam dinin gelişmeye engel olduğu fikirlerine destek vermektedir. Kelâmın yenilenmesinde, dinin nasları yanında sürekli olarak gelişme gösteren ve değişikliklerin yaşandığı bilimsel bilgiler arasında bir tenakuzun oluşmaması önemlidir. Batı'da gelişen deney ve tümevarım usulü, pozitif bilimler ve güncel felsefe ihmal edilerek felsefenin aslında şeriatın bir izahı olduğu gözden kaçırılmış Müslümanlar arasında din ile felsefe ilişkisinde makas açılmıştır. Bu açılan makasın ortaya çıkardığı sonuç olarak hikmetten uzaklaşma, sanata soğuk bakma ve tevekkülünden önce gelmesi gereken tedbirlerin ihmali sonucunda ciddi maddî kayıplara ilaveten manevî olarak gençlerin ve toplumun inançlarında şüphe, tereddüt ve sapkınlıklar husule gelmiştir. Sonuçta ilim insanlarımızın ekseriyeti felsefeden habersiz, bilim insanlarının çoğunluğu da şeriatın esaslarından bi-haber olduğu için, iki grubun arasında şiddetli kavgalar başlamıştır. Bilimden uzaklaşmış gâfil âlimler hikmetşinasları küfürle itham ederken, dinden habersiz hikmetşinaslar da dinin kişilerin ve toplumların gelişimine mâni olduğunu dile getirebilmişlerdir. Bu kavgayı bitirmek, vatanımızı imar etmek ve kronikleşmiş dertlerimize derman için dini ilimler ile fenni bilimleri birlikte tahsil etmiş münevverlere ihtiyaç vardır. Dinin akideye ait sabit esasları yanında bilimsel gelişmeleri yakından takip eden Harpûtî, İslâm düşüncesini yekpare olarak ele almaya çalışmıştır. Onun kelâm ilminde yenilenme hususundaki yaklaşımında, felsefe, kelâm ve tasavvufu te'lif etme çabası ise işin merkezindedir. Bu sebepten, kelâma dair konuları ele alırken sûfîlerin değerlendirmelerine bolca başvurmakta, bazı meselelerde, tasavvuf erbabının görüş ve düşüncelerinin önemine dikkat çekmektedir.

3.1.2.Filibeli Ahmed Hilmî (1865-1914)

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, kelâm ilminin yenilenmesi konusunda çalışmaları olan ve önde gelen isimlerden birisidir. 1865 yılında Filibe'de doğan Ahmed Hilmi, ilk tahsilini Filibe'de yapmış, devamında Arapça ve temel dinî ilimleri yine orada Filibe Müftüsünden ders almış, sonrasında Galatasaray Mekteb-i Sultani'den mezun olarak tahsilini tamamlamıştır. Farklı iş kollarında memuriyet vazifesinde bulunan Filibeli, aynı

zamanda aksiyoner bir düşünce insanıdır. Tarihten edebiyata, felsefeden, tasavvuf ve kelâma farklı alanlarda eserler yazmış bir ilim adamıdır. Özellikle Yeni Akâid-Uss-i İslâm, Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür? Huzûr-ı Akl-ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti, Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? ve Târîh-i İslâm isimli kitapları kelâm ilminin yenilenmesi konusunda fikirlerini paylaştığı telifleridir. Filibeli, zamanının diğer kelim âlimleri Abdullâtif Harpûtî, İzmirli İsmail Hakkı ve Mustafa Sabri gibi sistematik kelâm bahislerine dair eser kaleme almamış, risale şeklinde bir akâid kitabı yazmıştır. Fakat yukarıda isimlerini verdiğimiz risalelerinde hem kelâm ilminde yenilenme konusuna dair tespit ve önerilerde bulunmuş hem de asrın büyük problemi olan inkârcı görüşlere karşı eleştiriler ortaya koymuştur. Arapça ve Farsça ve Fransızca'yı bilmesi ve Doğu-Batı kültürüne yönelik sahip olduğu müktesebat, onun kıymetli telifler kaleme almasını sağlamıştır.⁵¹

Filibeli'nin Harpûtî, İzmirli ve Mustafa Sabri gibi bir medrese eğitimi alma imkânı olmamıştır. O, bu yüzden âlim profilinden çok eserlerini aydın-münevver tarzı bir üslupla kaleme almıştır. Filibeli'nin yaklaşımlarında kelâm, tasavvuf, sosyoloji, bilimsel ve felsefi düşünce mezc olmuştur. Filibeli, kelâm ilminde yenilenmeden bahsederken, asıl hedefinin buradan başlayan değişimle, bütün bir paradigmanın yenilenmesi olduğunu ifade eder. Ona göre bütün toplumlar için değişim vazgeçilmez bir kuraldır. Bu sebeple toplumun yenilenmesini sünnetullahın bir gereği olarak değerlendirir. Müslümanlar yaşadığı problemler karşısında geçmişi taklidi bırakmalı, taassup ve bağnazlıktan uzaklaşmalıdır. Fakat Filibeli, yenilenme ve değişimin bazı sakıncaları bulunduğunun da farkındadır. O, değişimin çerçevesini çizer. Ona göre, bu çerçevenin belirlenmesi hususunda tarih felsefesi ve sosyoloji birikiminden faydalanılmalıdır. Filibeli, maneviyat, milli kültür ve tarih gibi temel konularda değişimi kabul etmez. O, bir milletin bu temel konularda değişime kapı açmasını zehir içmek olarak değerlendirir.⁵²

Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre, inançlarımıza yönelik klasik dönemde yapılmış olan savunmaların, zamanın ihtiyaçlarını karşılamadığı nettir. Zira maddeci ve pozitivist akımların hızla yayıldığı devrenin bilim ve felsefeye dair anlayışlarına karşı başvuru olan eski usullerin günümüzde etkisinin olmadığını çok açık bir biçimde dile getiren Filibeli, bu mevcut durumun görmezden gelinemeyeceğini ifade eder. Ona göre zaruri olan bu değişim olgusu

⁵¹ “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi”, *DİA*, haz. Abdullah Uçman-M. Said Özervarlı, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, 38/425-427.

⁵² F. Ahmed Hilmi, “Şark ve Garb Medeniyeti: Avrupa'dan Nasıl İstifade Etmeliyiz?”, *Yeni Tasvir-i Efkâr*, S.187, İstanbul, 1327, 6-7.

ciddiye alınmaz ve kelâmın geçmişte üretmiş olduğu yaklaşım savunulursa genç nesillerin, akidelerinde tereddüde düşmeleri beklenen bir durumdur.⁵³

Filibeli'ye göre dinî düşüncenin tecdit ve ihyası zaruridir. Bu konuda öne çıkardığı husus İslâm'ın felsefe ve bilim karşısında nerede durduğudur. Ona göre kelâmın bina edildiği vesâilin nasıl güncelleneceği tecdit ve ihya çalışmalarında üzerinde durulması gereken en önde gelen konu olmalıdır. Filibeli'nin kelâmın vesâiline dair fikirleri çok önemlidir.⁵⁴ Onun eserlerinde dile getirdiği ana fikir, din-akide ilkeleri ile felsefe-bilim esasları arasındaki bağlantı izah gayretidir. İslâm'ın temel esasları olan akide ilkelerine yönelik tehditlerde bulunan maddeci, pozitivist, tekâmülcü düşünce akımları ve deneyci epistemolojinin dayandığı modern bilimin kesin gerçek olduğu fikrine karşı çıkması ve bilimi durması gereken sınırlarına çekme çabası, Filibeli'nin yeni ilm-i kelâma dair çalışmalara en değerli desteğidir.⁵⁵

Filibeli'ye göre Hıristiyan din insanları, bilimle mücadelede yenilmelerine rağmen başka bir yanlış daha yapmışlardır. Onlar, modern bilimler karşısında yenilgiyi kabul etmenin etkisiyle İncil'in bahsettiği konuları bilimin kaideleri ile desteklemeye çalışmışlardır. Her ayette bilime dair konu, bir kaide veya bir ilmî keşif bulma çabası içerisine girmişlerdir. Bilimin gerçekleştirdiği buluş ve keşifleri İncil ayetleriyle izah etmeye çalışmaları neticede dini anlayışın aleyhine olmuştur. Filibeli, Hristiyanlığın yaşadığı bu olumsuz deneyimin bütün dinlerde yaşanacağı görüşündedir. Ona göre, kendi alanından uzaklaşan her dinin bu süreçleri yaşaması kaçınılmazdır.⁵⁶

Filibeli'nin üzerinde önemle durduğu başka bir mevzu, kendini güncellemiş olan yeni felsefeye bakış açısıdır. O, Müslümanların felsefe ve mantık ilminden asla uzaklaşmamaları gerektiği görüşündedir. Fakat kelâmcılarınca uzun süreden beri tekrarlanan Skolâstik felsefenin devamının mümkün olmadığını söyler. Zira Batılı düşünürler Aristoteles'in mantığına dayalı gelişmiş olan antik felsefeyi aşmış ve yaptıkları çalışmalarla yeni ve zengin bir felsefi birikim ortaya koymuşlardır. Bu yüzden değerlendirmenin bu güncel felsefi zeminde

⁵³ F. Ahmed Hilmi, *Senusiler ve Sultan Abdulhamid*, haz. İsmail Cömert, Ses Yayınları, İstanbul, 1992, 108.

⁵⁴ "Batılılaşma", *DİA*, haz. M. Şükrü Hanioglu-İlhan Kutluer-Halis Ayhan-M. Akif Aydın-M. Orhan Okay-Semavi Eyice-Haydar Sanal, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, 5/182-186.

⁵⁵ F. Ahmed Hamdi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti*, Daru'l-Hilâfe Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, İstanbul, 1332, 43-54.

⁵⁶ F. Ahmed Hilmi, "Şark ve Garb Medeniyeti: Avrupa'dan Nasıl İstifade Etmeliyiz?", *Yeni Tasvir-i Efkâr*, Sayı: 187, İstanbul, 1327, 7.

yapılması önemlidir. Ona göre Batı’da gelişen felsefi akımları araştırıp istifade etmeliyiz. Zira her bir felsefi düşünce akımının birtakım doğruları bulunması son derece doğaldır. Bu yüzden herbir felsefi grubun savunduğu gerçekleri seçip alarak eklektik bir yol izlemek en doğrusudur. İslâm felsefesi ile Batı felsefesi arasında da seçkin bir duruşla değerlendirmeler yapan Filibeli’nin düşünceleri arasında tasavvuf ve vahdet-i vücuda özel önem vermesinin altı çizilmelidir.⁵⁷

Kelamda yenilenmeye dair fikirlerini aktardığımız Filibeli’nin ortaya koyduğu görüşlerden kelâmın vesâiline dair iki önemli konuda kıymetli açıklamalar yaptığı ifade edilebilir. Bu iki konu, din-bilim ve din-felsefe ilişkisidir. İslâm inanç esasları nettir fakat bu esaslara yönelik inkârcılarınca yöneltilecek itirazlara yönelik savunma ayet-hadislerden ziyade, aklî bir vasatta yapılması gerçeğinden hareketle bu araçların güncellenmesi ve din-bilim ikilisinin birlikte yol alması gerekir. Bunun tahakkuku için de İslâm bilim ve düşünce tarihinde üretilmiş kelâm-felsefe birikimini günümüzde yaşanan gelişmeler çerçevesinde yeniden değerlendirmek gerektiğini dile getiren Filibeli, sadece kelâm ilminde değil bütün alanlarda köklü bir değişimi savunmaktadır.

Filibeli kelâm ilminin yenilenmesini talep ederken bu çalışmaların dinde reform olarak anlaşılabilir bir noktaya sivrulmasına karşı ikazlarda yapmıştır. Reformist bir seviyede kelâm ilminin yenilenmesini görüşleriyle bilinen Celâl Nûrî’yi (1881-1938) şiddetle tenkit etmiştir.⁵⁸ Bunun yanında bilime dair ortaya konulan mevzuların asla mutlak hakikat olarak kabul edilmemesi zarureti ve bilmin kendi sınırında kalması gerektiği konusunda düşüncelerini net bir şekilde ifade etmiştir.

3.1.3.İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)

1868 yılında İzmir’de doğan İsmail Hakkı, ilköğrenimini bitirdikten sonra hâfız olmuş, sonrasında Rüştîye’den mezun olmuştur. Mektep tahsili yanında aynı zamanda medrese derslerine de devam etmiş Arapça dilinin inceliklerine ve İslâmî ilimlere vakıf olmuştur. Sonrasında İstanbul’a giderek orada farklı eğitim kurumlarında öğretmenlik ve akademisyenlik vazifelerini ifa etmiştir. Arapça, Fransızca, Farsça, Latince ve Rumca dillerine hâkim olan İzmirli, hezarfen, yed-i tula bir şahsiyettir. Birçok kitap, risale ve makale kaleme alan İzmirli, Türkiye’de birçok farklı ilmi disiplinlere önemli katkılarda bulunmuştur. İsmail Hakkı’nın özellikle Kelam Tarihi, Fıkıh, İslâm Felsefesine yönelik çalışmaları çok

⁵⁷ F. Ahmed Hilmi, *Huzûr-i Akl ve Fende Maddiyunun Meslek-i Dalaleti*, İstanbul, 1932, 146.

⁵⁸ F. Ahmed Hilmi, *Huzûr-i Akl ve Fende Maddiyunun Meslek-i Dalaleti*, İstanbul, 1932, 134-151

kiymetlidir. İzmirli, bereketli ve ilim dolu bir hayattan sonra 1946 yılında Ankara’da vefat etmiştir.⁵⁹

İzmirli kelâm ilminin yenilenmesi çalışmalarına dair görüşlerini eserleri ve Sebilü’r-Reşâd dergisindeki makalelerinde kaleme almıştır. İsmail Hakkı’ya göre mevcut kelâm kitapları toplumun ihtiyaçlarına cevap verememektedir. Bu tespit genel anlamı itibariyle farklı cümlelerle de olsa son dönem kelâm âlimlerince ortak kanaat olarak ifade edilmiştir. İzmirli, Muhassalü’l-Kelâm eserinde öncelikle kelâmın tarihinden bahseder. O sahabe döneminde kelâm ilmine neden ihtiyaç duyulmadığı, kelâmın ilk çıkış nedenleri, Mu’tezile, Ehl-i Sünnet ve o devirde ortaya çıkmış başka fırkalar çerçevesinde kelâmın teşekkülünü değerlendirmiştir. Mütেকaddimîn kelâmı, sistemleşen ekoller, kelâm disiplininin Gazzâlî ile birlikte yeni bir devreye geçişi, müteahhirîn kelâmı birikiminin Fahreddîn Râzî ile olgunlaşması gibi konu başlıklarında tarihi süreci özetlemiştir.⁶⁰

İzmirli’ye göre mevcut halden çıkışta ilk başvurmamız gereken temel referanslar zengin kelâm birikiminde mevcuttur. Ona göre kelâm tarihi bugünkü problemlerimize derman olmasa da bizim için rehberdir. Zira işin temeli selef akidesi üzerine bina edilmiş olduğundan esas referans noktaları her daim muhafaza edildiğinden değişmemektedir. Felsefenin Müslümanlar arasında yayılması gibi iç ve dış birçok sebeplerin etkisiyle Ehl-i sünnet kelâmı oluşmaya başlamış, Bakillânî’ce temellendirilmiş ve müteahhirîn kelâmı teşekkül etmiştir. Sonrasında Gazzâlî müteahhirîn kelâmının yetersizliği düşüncesiyle yaptığı çalışmalarla müteahhirîn kelâmının oluşmasına öncülük yapmıştır. Kelâm tarihi sürecinde yaşanan bu değişim, dönüşüm ve yenilenme dinamiği, günün imkânlarına göre yeni bir ilm-i kelâmın ortaya konulabileceğine temel bir referanstır. İzmirli, mevcut kelâm ilminin yenilenmesi gerektiği kanaatini önceki kelâmcılardan delil getirerek açıklamıştır. O, kelâm ilminin değişim, dönüşüm ve yenilenmeye uygun bir tabiata sahip olduğunu Sa ‘düddîn Taftâzânî’nin “Şerhu’l Akâidi’n-Nesefiyye” adlı kitabının girişine atıfta bulunarak delillendirir. Ona göre müteahhirîn kelâmının günün meselelerine cevap vermek hususunda zorlandığı, yetmediği İbn Teymiyye (1263-1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (1292-1350), Gazzâlî (1058-1111), Râzî (1149-1210) ve Cüveynî (1028-1085) gibi birçok âlim tarafından da dile getirilmiştir.⁶¹

⁵⁹ H. Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2013, 405-407.

⁶⁰ İ. İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm I-II*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1341-1339, 1/12.

⁶¹ İ. İsmail Hakkı, *Muhassalü’l-Kelâm ve’l-Hikme*, Daru’l-Hilafeti’l-Aliye Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1336, 12-13.

İzmirli'nin kelâm ilminin yenilenmesi hususunda ileri sürdüğü ikinci gerekçesi bilim alanında yaşanan yeni gelişmelerdir. Zira Râzî'nin çizdiği çerçeve ile günümüze kadar gelen kelâmımız tabiiyyat ve astronomi konularını da kapsamaktaydı. Bu çerçevenin içinde kendine yer verilmiş olan felekiyyat ve tabiiyyatın içerdiği yaklaşımlar kadim faraziye ve nazariyelerden oluşuyordu. Selef döneminden sonra teşekkül eden dönemdeki felsefe, fizik ve astronomi bilgilerine bağlı olarak gelişen kelâm ilminin vesâilinin güncellenmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bilimde gerçekleşen keşif ve icatlar fizik ve astronomideki yaklaşımları derinden etkilemiş ve onları değiştirmiştir. Batlamyus'un dünyayı merkeze alan evren tasavvuru yerine güneşin merkeze yerleştirildiği bir evren yaklaşımı kabul edilmiştir. Bütün bunlarla birlikte Allah'ın varlığını ispat sadedinde âlemin hudûsu, âlemin hudûsu için de arazların farklılaşması delil olarak benimsenmişti. Fakat günümüzde bu tasavvur ve yaklaşımlar yerine tabiat kanunları ve tecrübe metodu üzerine tesis edecek yeni deliller ortaya konulmalıdır.⁶²

İzmirli'nin kelâmın yenilenmesi konusunda eser kaleme almasının üçüncü sebebi de bizzat kendisinin böyle bir kitap yazmasının talep edilmesidir. O Medresetü'l-Vâizîn'deki öğretim üyeliği sürecinde öğrencilerinin, yeni bir kelâm kitabı kaleme almasını ısrarlı bir biçimde dile getirdiklerini ifade etmiştir. Talebelerinin yoğun ve ısrarlı talepleri yanında ayrıca kendisinin de üyesi olduğu Şeyhulislâm'a bağlı olan "Tetkikat ve Te'lifât-ı İslâmiyye Heyeti" zamanın ihtiyaçlarına hitap eden yeni bir kelâm kitabı yazılması görevini İzmirli'ye vermiştir.⁶³

İzmirli, Yunan felsefesinin eski geçerliliğini kaybetmesi ve bilim alanında ortaya konulan yeni fikirler karşısında İslâm düşünce tarihinin değerinden bahisle süreklilik içinde bir yenilenmeyi esas almıştır. Bu esasta kelâm ilminde yenilenmenin gerekçelerini zikrederken gelenekten faydalanmanın yanında, yenilenmenin nasıl olması konusunda gelenekten de misaller vermiştir. Bütün bunlarla birlikte onun kelâma ve geleneksel birikime eleştirileri de kayda geçmiştir.⁶⁴

İzmirli'nin kelâm ilminin yenilenmesi gerektiği konusunda dile getirdiği dış sebep ise; Batı dünyasında yaşanan din-bilim, kilise-toplum kavgasıdır. İsmail Hakkı, buna benzer bir

⁶² İ. İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm I-II*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1341-1339, 1/7-8.

⁶³ İ. İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, Daru'l-Hilafeti'l-Aliye Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1336, 15.

⁶⁴ Adnan Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Yeni İlm-i Kelâm' Anlayışı", İzmirli İsmail Hakkı-Sempozyum Bildirileri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, 103.

çatışmadan en büyük zararı din adamları ve dini kurumların gördüğü tespitini yaptıktan sonra; aynı çatışmanın Osmanlı toplumunda da gerçekleşebileceği endişesiyle tedbirler önerir. Bu tedbirler sadedinde İslâm akaidini izah ederken asrın algı seviyesinin dikkate alınmasının önemine değinir. Dinin doğru bir yorumla ve gençlerin anlayış seviyelerine uygun bir yöntemle aktarılması kanaatindedir. Dolayısıyla bu alandaki kalem sahiplerinin bu hassasiyete dikkat etmesi önemlidir.⁶⁵ İzmirli, dile getirdiği bu sorumluluğu ifa anlamında öncelikle Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme, sonrasında “Yeni İlmi Kelâm” adlı kitaplarını yazmıştır.

İzmirli, teorik düşünceleri ve bunların somut yansıması olan çalışmalarıyla yeni usul ve sistem geliştiren bir kelim âlimi olarak kabul edilememekle beraber, onun kelimde yenilenmeye dair fikir beyan eden ilk isimlerden olduğu için dile getirdiği hususlar üzerinde önemle durulmalıdır. İslâm düşüncesini sadece tek bir tarafıyla değerlendirmeyip kelâm, felsefe, tasavvuf ve selef düşünce birikimlerini birlikte aktarmaya çalışması yönüyle İzmirli İsmail Hakkı sonradan gelenler için çok kıymetli bir öncü olarak kabul edilmelidir.⁶⁶

3.1.4. Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)

Kelimde yenilenme çalışmalarında ön planda değerlendirebileceğimiz dördüncü isim olan M. Sabri Efendi 1869 yılında Tokat'ta dünyaya geldi. İlk eğitimini Tokat'ta aldı. Burada on yaşında hâfızlığını tamamladı, devamında birçok âlimden dersler aldıktan sonra İslâmî ilimlerden icâzet aldı. İstanbul'a giderek önce Fâtih Camii müderrisliği sonrasında Beşiktaş Âsâriye Camii imamlığı yapan M. Sabri Efendi II. Abdülhamid'in de iştirak ettiği “Huzur Dersleri”ne çok genç bir yaşta katıldı. Medresetü'l-vâizîn'de tefsir, Medresetü'lmütehassisîn ile Süleymaniye Medresesi'nde hadis hocalığı yaptı ve Tedkîk-i Müellefât-ı Şer 'iyye'nin kurucuları içerisinde bulundu. Cem 'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin başkanlığına seçildi ve bizzat kendi çabalarıyla çıkardığı Beyânülhak isimli mecmuada başyazar olarak yazılar kaleme aldı. Silistre müftülüğü yaptı ve vefatına kadar ilimle hemhal olup başta kelâm ve fıkıh olmak üzere farklı alanlarda kitaplar yazdı. II. Meşrutiyet'in ilânının sonrasında Tokat vekili olarak Meclis-i Meb 'ûsan'da görev yaptı. İlk başlarda İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne alaka gösterse de bir zaman sonra bu siyasi kadronun karşısında yer aldı. Farklı zamanlarda birden fazla Şeyhülislâmlık görevi yapan M. Sabri Efendi, Anadolu'da başlamış olan Milli mücadele hareketine olumlu yaklaşmaması sebebiyle ailesiyle ülkeden ayrılmak durumunda

⁶⁵ İ. İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm I-II*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1341-1339, 1/12.

⁶⁶ Çağfer Karadaş, *Anahatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, 286-288.

kaldı. Anadolu'dan ayrıldıktan sonra hayatını Romanya, Yunanistan, Lübnan, Hicaz ve Mısır'da tamamlayarak Kahire'de 1954 yılında vefat etti.⁶⁷

M. Sabri Efendi, kelâmda yenilik arayışları çerçevesinde üzerinde durulması gereken önemli isimlerdendir. Zira ilmî yetkinliği ile birlikte Meşihat görevi ve Batılılaşma konusundaki eleştirel duruşu ve tavizsiz tavrı, onun ehemmiyetini artıran hususlardır. M. Sabri, devlet adamlarıyla alakası, İslâmî ilimlerdeki derinliği, Batı düşüncesine vukufiyeti ve mücadeleci kişiliği ile tanınmıştır.⁶⁸

M. Sabri Efendi, “Mevkıfu'l-Akl” adındaki eserini Osmanlı'nın son devrinde yoğunlaşan tecdid çalışmalarına karşı eleştirilerini ortaya koymak ve Eş'ârî kelâmını yeni bir üslup ve yaklaşımla diriltme gayretiyle kaleme almıştır. O, Eş'ârîliğin temel esaslarını muhafaza ederek, yeni devirde varlık, bilgi, insan ve âlem gibi konularda yaşadığı meydan okumalara cevap vermeye gayret etmiştir. Bu çalışmalarında kelâmın muhataplarını, Descartes (1596-1650) ve Kant (1724-1804) gibi modern filozoflar olarak tespit eden M. Sabri, bu tarafıyla kelâmî birikimin yeni devre ait teorik sorunlarla birlikte ele alındığı ilk ve kapsamlı teliflerden birini yapmıştır.⁶⁹

M. Sabri bir taraftan klasik kelâm sistematiği ve fikirlerini savunurken diğer taraftan yeni devirdeki problemleri Batı'dan yayılan yeni düşünce, felsefî yaklaşımlar ve inkârcı akımlarla da yakından ilgilenmiştir. Bu açıdan onun duruşunun H. Kâzım Kadri (1870-1934) ve Besim Atalay (1882-1965) ile aynı çizgide, kelâm ilminde yenilenme hareketlerine karşı gösterilmesi, isabetli bir yaklaşım değildir. Zira Besim Atalay ve H. Kâzım Kadri sadece kelâmın yenilenmesine ilaveten bu ilmin tarihteki misyonuna da olumsuz bakmaktadır. M. Sabri Efendi ise, kelâm ilminin dün olduğu gibi bugün de gerekliliğini savunurken, yenilenmesine de taraftar olduğunu ortaya koyan açık ifadeler kaleme almıştır.⁷⁰

M. Sabri Efendi'ye göre felsefî ve bilime dair yaklaşımlar devamlı değiştiği için kelâm ilmi de vesâilini güncellemeli ve mevcut problemlere çözüm önerilerini ortaya koymalıdır. Bununla beraber M. Sabri'nin kelâm ilminde yenilenme yorumu veya çizdiği çerçevenin diğer çağdaşlarına kıyasla daha katı ve muhafazakâr olduğunu ifade etmek gerekir. Siyasî-fikhî

⁶⁷ İbrahim Bayram, *Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2014, 33-64.

⁶⁸ Cağfer Karataş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, 394.

⁶⁹ Kamuran Gökdağ, *“Mustafa Sabri Efendi”*, *İslâm Düşünce Atlası*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, 3/1240.

⁷⁰ İbrahim Bayram, *Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2014, 113-117.

alanda ortaya koyduğu görüşlerinde yenilikçi bir tavır ortaya koyan Mustafa Sabri, kelâm ilminin yenilenmesi yaklaşımlarında daha katı ve muhafazakâr bir yaklaşım sergilemesinin mevcut konjonktürle alakalı olduğu söylenebilir.⁷¹

Mustafa Sabri'nin kelim ilminde yenilenme çalışmalarını eleştirmesinin bir nedeni de Türkiye ve Mısır'da gördüğü Batıcı-reformist yaklaşımlardır. Ona göre iyi niyetle başlayan yenilenme çabaları yeni problemlere neden olmuştur. Bu sebeple Mustafa Sabri aşırı yenilenme taraftarlarını çoğunlukla eleştirmiştir. Bu eleştirisine referans olarak ta kelimde yenilik taraftarlarının nitelik ve nicelik açısından ortaya ciddi bir çalışma koyamadıkları hususundaki görüşüdür.

3.1.5.Kelâmın Yenilenmesine Katkı Veren Diğer Âlimler

Harputi, Filibeli, İzmirli ve Mustafa Sabri'nin ön planda olduğu kelimde yenilenme hareketlerine destek veren ve bu hususta eser kaleme alan başka âlimler de olmuştur. Onlara dair kısa da olsa bilgiler vermezsek konu eksik kalır.

3.1.5.1.Sırrî-i Giridî (1844-1895)

Sırrî Giridî'nin "*Nakdu'l-Kelâm fî Akâid- 'l-İslâm*" isimli eseri, klasik devir kelâm kitaplarının takip ettiği usul üzerine yazılmışsa da bazı yeni mevzular da vardır. Nakdu'l-Kelâm kitabında Sırrî Giridî, Kur'an Kerim'in ayetlerini, hadis-i şerifleri, ümmetin icmasının olduğu hususlar, büyük mezhep imamlarının görüşleri ve müfessirlerin çalışmaları çerçevesinde İslâm Akaidi'ni açık bir dille ifade etmiştir. Giridî eserinde aynı zamanda felsefecilerin, Mu'tezile âlimleri'nin ve diğer akaide yönelik eleştirilerde bulunanların görüşlerine dair cevaplar vermiştir. Sırrî Giridî'nin kitabındaki en önemli özellik; kaleme alındığı dönemdeki sosyo-kültürel hale uygun bir tarzda aklî ve naklî burhanlarla konuları izah eden, muhtasar bir kelâm eseri şeklinde düzenlenmiş olmasıdır.⁷²

3.1.5.2.Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912)

İsmail Hakkı, "*Telhîsu'l-Kelâm fî Berâhini Akâid-i İslâm*" isimli kitabında Ma'turidiyye mezhebinin görüşlerini, klasik bir usulle ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyat konu başlıkları altında değerlendirmektedir. Manastırlı, devrinin beklentisiyle uyumlu olarak naslarla itikat esaslarını ispat yoluna gitmiştir. İsmail Hakkı, inanç esaslarını sadece ayet ve

⁷¹ Çağfer Karataş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, 393-394.

⁷² Harun Işık, "*Nakdu'l-Kelâm İsimli Eseri Işığında Giritli Sırrî Paşanın Peygamberlik Anlayışı*", *Bilimname*, XXI, 2011/2, 93-116, 96-97.

hadislerle izah ve ispata çalışırken materyalist, pozitivist ve ateist kesimleri muhatap almaktan ziyade çoğunlukla Müslümanların imanını muhafaza ve takviye etmeye çalışma yolunu tercih etmiştir. Ancak şu hakkı da teslim etmek gerekir ki; İsmail Hakkı eserinde, akideye yönelik temel ilkeleri izah ve ispat sadedinde diğer geleneksel kelim kitaplarına oranla daha bol miktarda aklî ve naklî burhanlara başvurmuş ve itikat hususunda yetersiz ve delilsiz malumata karşı dikkatli olunmasını istemiştir. Bu yaklaşımı destekleyecek bir biçimde Manastırlı kitabında inkârcı akımların yıkıcı fikirlerine karşı savunma çerçevesinde felsefe, mantık, edebiyat ve teknoloji gibi farklı disiplinlere dair mevzulardan bahsetmiştir.⁷³

3.1.5.3.İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)

İsmail Fenni, döneminde çok yaygın olan pozitivism ve maddeciliği reddiye babında “*Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*” isimli kitabını kaleme almıştır. Ertuğrul, çalışmasında önce pozitivismin ne olduğu üzerinde durmuş, sonrasında içinde barındırdığı tenakuzları ortaya koymuştur. İsmail Fenni, pozitivismi reddederken sadece ayet ve hadislerden deliller getirmekle yetinmemiş, onlara desteklemek için, Batı’da materyalizme yönelik yapılan eleştirilerden de bahsetmiştir.⁷⁴

İsmail Fenni Ertuğrul’un pozitivist ve materyalist akımları redderken kullandığı yöntem aslında Osmanlı’da son devir kelim âlimlerinin inkârcı akımlara yönelik kaleme aldıkları eserlerdeki en çok başvurulan yaygın usuldür diyebiliriz. Birçok âlim reddiyelerinde ayet ve hadislerin yanında aynı konuda fikir beyan etmiş batılı bilim adamları ve filozofların çalışmalarına atıfta bulunmuşlardır. Kelam âlimlerinin yaptıkları reddiyelerin etkili olması ve Batı düşüncesinin içerik ve çerçevesinin doğru tespitinde bu usul kıymetli bulunmuştur. İslâm düşünce tarihi bütün yönleri ile incelendiğinde hiçbir zaman farklı kültür ve felsefenin bir blok halinde dışarıda bırakıldığını iddia etmek gerçeklerle uyumsuz. İslam düşünce tarihine derinliğine bakıldığında tercih edilen yol ve yöntem, seçici bir tavırla bütün fikirleri ele alıp, uygun olanları bünyeye dâhil ederken, münasip olmayanı delilleriyle reddetmek olmuştur.⁷⁵

3.1.5.4.Said Nursi (1878-1960)

Said Nursi, birçok risaleden oluşan “*Risâle-i Nûr Külliyâtı*”nda kendine has yeni bir kelim metodu denemiştir. Nursi, çoğunlukla Eş’arî kaynaklarından beslenmiştir. Said Nursi

⁷³ M. İsmail Hakkı, *Telhîsu’l-Kelâm fî Berâhîni Akâid-i İslâm*, Maarif Nezâreti Yayınları, İstanbul, 1322, 69, 83, 85.

⁷⁴ İsmail Fenni, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1928, 662-676.

⁷⁵ M. Hanefi Suluoğlu, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kelam İlminde Yenilenme Girişimleri*, Doktora Tezi, RTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2020, 208.

kelâm ilminde yenilik yapılmasını ısrarla savunan âlimlerdendir. Nursi'nin kelim ilmine kazandırmaya çalıştığı en önemli katkı, imân esaslarının izah ve ispatı ile birlikte; ictimai kelama Yaltkaya'nın "*İctimai Kelam*" önerisinde olduğu gibi iman-amel, iman-ahlak ilişkisi üzerinde ısrarla durmasıdır. Said Nursi, risalelerinde ibadetlerin sadece uhrevi tarafını dile getirmekle yetinmemiş, dünyaya bakan hikmetlerine de yer vermiştir. O, imanın gereği ve meyvesi anlamında ahlâkî mevzulara genişce yer vermiş, konunun halka aktarılması için de ele aldığı akaide dair mevzuları farklı öykü, betimleme, karşılıklı soru-cevap usulü konuşma ve istiareli anlatım teknikleri kullanmıştır. Said Nursi, genel itibariyle her risalesine bir ayet veya hadis ile başlayarak işin merkezine naslara dayalı bir kelam iddiasını ortaya koymuştur. Nursi, risâlelerinde akideye dair meseleleri işlerken, birey ve toplumla alakalı ahlâkî, sosyal, siyâsî konuları da onlara bağlı olarak işler. Nursi'nin "*Risâle-i Nûr Projesi*", bütün yönleriyle ele alındığında "*kelâmın halka indirilmesi projesi*" olarak değerlendirilebilir.⁷⁶ Nursi'nin eserlerinde iman-amel, iman-ahlak, iman-ibadet ilişkileri, akıl-nakil dengesi gibi çok geniş çerçevede akaid esaslarını ele alması çok yönlü bir kelâm yaklaşımı olarak görülebilir.⁷⁷

3.1.5.5.Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971)

Ö. Nasuhi Bilmen, kelama dair görüşleri "*Muvazzah İlm-i Kelâm*" isimli eserinde dile getirir. Bilmen, eserini yeni bir usul ve yöntem arayışı motivasyonu ile zamanın sunduğu bilgi birikimine referans vererek yazmıştır. Bu cümleden olarak Bilmen eserinde felsefî ve toplumsal sorunlarla alakalı izahlar getirmenin yanında inkârcı fikir ve fırkalar hakkında da görüşler beyan etmiştir. Ömer Nasuhi bu çerçevede dinsizlik akımını tarihî dayanaklarına kadar giderek eleştirmekte, din hususunda gündeme getirilen din-ahlak alakası, din-efkâr-i bağlantısı, dini hayatta vicdanın etkisi, vahiyden arındırılmış beşerî düzenlemelerin toplumların yaşamındaki nizam ve saadeti getirmekteki yetersizliği gibi umumi mevzuları işlemiştir. Bilmen, bütün bunlara ilaveten ilâhî dinlerin birbiriyle kıyası, şariatlar arası geçişler nasih-mensuh konusu, İslâm şariatının fitrata uygunluğu ve hükmünün sonsuza kadar geçerliliği gibi spesifik mevzulara da değinmiştir.⁷⁸ Ömer Nasuhi, fizik ve metafizik bilgileri referans alarak materyalizm ve pozitivistik reddiyeler kaleme almış; Darwinizmi ise bütün ayrıntılarıyla felsefî ve kelâmî bir bakış açısıyla çürütmeye gayret etmiştir.⁷⁹

⁷⁶ Özcan Taşçı, *Kelâm El Kitabı*, ed. Ş. Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, 180.

⁷⁷ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Esra Yayınları, Konya, 1998, 322-326.

⁷⁸ Ö. Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2013, 42-71.

⁷⁹ M. Muhammed Reşâd, *Cemâleddîn Efgânî Etrafında Makaleler*, İstanbul, 1996, 293.

3.1.5.6. Bekir Topaloğlu (1932-2016)

Bekir Topaloğlu, Müslümanların Kur'an ve Sünnet'le zayıflayan irtibatının yeniden kurulması gerektiği düşüncesindedir. Bilgi edinmek için sağlam duyular, doğru haber ve akıl üçlüsü şeklindeki klasik anlayışı benimseyen Topaloğlu, İslâmî bilgi usulünde doğru haber için Kur'an ile birlikte sünnetin de önemine vurgu yapar. Ona göre İslâm akidesinin ilk başvuru kaynağı Kur'an'a hem Selefiyye hem de kelamcılarca yeterince müracaat edilmemiş, onun akılla birlikte kalp ve duyguları da besleyen üslûp ve içeriği olması gerektiği kadar ele alınmamıştır. Kur'an'ın aklı ve kalbi kuşatan bu zenginliğinin kelâmî çalışmalara da aktarılması lüzumunu dile getiren Topaloğlu'na göre bu esasların gözetilmediği kelâm araştırmalarındaki anlatım ya sadece felsefî bir mahiyet arz eder veya -Gazzâlî'nin tespitinde olduğu üzere- sırf bir cedel niteliğinde kalıp tesirini kaybeder. Kelâmcılar, bidayette İslâm dışı fikirlere, sonrasında Müslümanlar içerisinde oluşan ihtilafların izalesi için "cedel" ismini verdikleri bir usulle çaba harcamışlardır. Buna karşın Selefi yaklaşımda olduklarını iddia edenler ise kelâmcıların başvurdukları aklî istidlâl usulünden ısrarla uzak durmuşlar, farklı te'vil ve tefsire uygun buldukları bazı âyetlerle ve sıhhati tartışmalı olan çok sayıdaki hadislere başvurmakla yetinmiş, geçmişlerin kavillerine sarılmışlardır.⁸⁰

Topaloğlu, klasik kelâm anlayışında bir âlim gibi gözüke de Kur'an ve sünnetin tamamından çıkan manayı ve ruhu merkeze alan bir yenilenmeden söz eder. Bu yenilik düşüncesi, ilmî ve kültürel birikime karşı bir tepkiyi değil, uyumu hedeflemelidir. Topaloğlu'na göre kelamda yenilenmede gözetilecek anlayış, ilmin temel ilkeleri sabit kalmakla beraber bunların izah ve yorumlanmasına dair bir yenilenme olmalıdır. Binanenaleyh bu yenilenme de Hıristiyanlık için uygulandığı manada bir reformdan değil yeniden inşa çalışmaları söz konusudur. Bekir Topaloğlu, kelamda yenilenmeye dair görüşlerini "*Kelâm İlmîne Giriş*"⁸¹ ve "*Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*"⁸² kitaplarında kaleme almıştır.

3.1.5.7. Hüseyin Atay

Hüseyin Atay (d.1930), Cumhuriyet döneminde kelam ilminde yenilik ve değişim taleplerini dile getiren isimlerdendir. Atay; Osmanlı ilim birikimini gençliğinde aldığı

⁸⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2004, 57.

⁸¹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul, 1981.

⁸² Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2004.

medrese eğitimi, çağdaş Arap düşüncesini Bağdat İlahiyat Fakültesi, modern batı birikimini ise Harvard ve Chicago Üniversitelerinde gerçekleştirdiği tahsilinde elde etmiştir.⁸³ Bu üç farklı birikimi harmanlayan Atay, kelâmî yorum ve değerlendirmelerinde bu bakış açılarını yansıtmaya çalışmıştır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde Atay'ın yukarıda fikir ve düşüncelerini aktarmaya çalıştığımız kendisinden önceki “*Yeni İlm-i Kelâm*” âlimlerinden farklı yaklaşımlarda bulunmuştur.

Atay, bütün İslami ilimlerde ve özellikle kelim ilminde yeniliğin zaruri olduğunu ifade eder. Ona göre bu yenilik iki sağlam kolon üzerinde yükselmelidir: Bu kolonlardan birisi Kur'an-ı Kerim, diğeri ise modern bilimler ve aklî-felsefî birikimdir. Kelam, tefsir, hadis ve fıkıh disiplinlerinin günümüze kadar ki birikimi yeniden değerlendirilirken bu iki mihenk, her daim etkin ve zinde bir şekilde işin içerisinde olmalıdır. Atay, bu yöntemini kendisi uygularken diğeri bilimsel yaklaşımları ve bu yaklaşımların en önde gelen temsilcileri, hatta o disiplinin otoritelerini oldukça sert bir üslupla eleştirmekten ger durmamıştır. Bu minvalde Atay, önceki devirlerin geleneksel âlimlerine, sahabîlerden bazı isimlere, hatta önde gelenlerine yönelen çok ciddi eleştiriler yapma cesaretini göstermiştir.⁸⁴

Atay'a göre kelamda yenilenme çalışmaları, akideye dair ilkelerin öncelikle Kur'an referansı ile tespiti yapılarak başlamalıdır. Bu yolda Hz. Muhammed'in mürebbî/eğitmen vasfıyla gönderildiği nübüvvetinin ve Kur'an'ın nüzul sebeplerinin doğru bir şekilde yeniden ele alınması gereklidir. Atay, bu yaklaşımını fiiliyata döker ve ulûhiyet mevzusunu kendi çizdiği çerçevede yeniden değerlendirir. Atay, ulûhiyet ve diğeri akaide dair konularda önceki kelâmî-felsefî birikimin yanında modern bilimsel kültürü de yoğun bir şekilde başvurmadan çekinmez. Örneğin; “*Allah'ın varlık âlemiyle ilgili sıfatları*” başlığında ilim, kudret, irade, yaratmak, adalet, rahmet sıfatlarını inceler. Bu metodla o, klasik zâtî, subutî veya selbî, tenzihî sıfat tasnifinden ziyade kendi tercihinin göre sıfatları yeniden tasnif ve açıklama gayretindedir. Ulûhiyet konusunu izah ederken Kur'an'ın en temel ilkesi “tevhîd akidesi”ne atıfta bulunan Atay, mevzuyu cahiliye devri tanrı inançlarıyla karşılaştırmalı bir tazda takdim eder, zamanındaki batıl tanrı tasavvurlarının ya da tanrı mevzusundaki Müslümanlar arasında bulunan birtakım telakkilerin cahiliye putperestliğine dayandığı iddiasını dile getirir.⁸⁵

⁸³ Çağfer Karadaş, *Anahatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, 301.

⁸⁴ Çağfer Karadaş, *Anahatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, 295.

⁸⁵ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay Yayınları, Ankara, 2009, 9-10.

3.2. İlm-i Kelam'da Yenilik Arayışlarının Mısır'daki Öncüleri

Mısır'da kelamda yenilenme çalışmalarına destek veren ve bu yolda gayret gösteren kişiler arasında şu isimleri ve eserlerini zikredebiliriz:

1.Cemaleddin Efgani (1838-1897)-er-Red 'ale'd-dehriyyîn

2.Muhammed Abduh (1849-1905)-Risâletü't-tevhîd, Risâletü'l-vâridât fi sırrı't-tecelliyât

3.Reşid Rıza (1865-1928)-el-Vahyü'l-Muhammedî, Muḥâverâtü'l-muşliḥ ve'l-muḥallid fi mes'eleli'l-ictihâd ve't-taklîd

4.Ferid Vecdi (1878-1954)-el-Ḥadîkatü'l-fikriyye fi işbâti vücûdi'llâh bi'l-berâhîni't-tabî'yye.

5.Hasan el-Benna (1906-1949)-Müzekkirâtü'd-da've ve'd-dâ'ie,

6.Seyyid Kutub (1906-1966)-Hâze'd-dîn

7.Muhammed Kutub (1914-2014)-Lâ ilâhe illallâh: 'Aḳîde ve şerî'a ve minhâcü hayât

8.Hasan Hanefi (1935-2021)-et-Turas ve't-Tecdid

9.Nasr Hamid Ebu Zeyd (1943-2010)-el-İtticâhü'l-'aḳlî fi't-tefsîr: Dirâse fi ḳazıyyeti'l-mecâz fi'l-Ḳur'ân 'inde'l-Mu'tezile

10.Muhammed Abid el-Câbirî (1935-2010)-Tekvînü'l-'aḳli'l-'Arabî.⁸⁶

Bu sayılan isimler arasında en çok ön plana çıkan isim Muhammed Abduh'dur. Ahir ömründe eğitim konularına yoğunlaşan Abduh, İslami ilimlere değerli katkılar yapmıştır. Bu dönemde Abduh, uzun vadeli hedefler üzerine mesaisini teksif etmiş hocası Efgani'in ideolojik ve siyasi çizgisini terk etmiş, bütün gayesini tedrisatı yenilemeye, kelam ve fıkhıta istidlal ve ictihadı çalıştırmaya, bu yöntemle bu ilimleri ilk dönemlerdeki canlılığa kavuşturmaya yoğunlaştırmıştır. Yaşadığı dönemin kelamın durumunu beğenmeyen Abduh, bu ilimle iştilal ettiğini iddia eden kimsenin elinde Eş'ari (873-936), Ma'turidi (853-944) veya İsfehani'ye (954-1027) ait kitapların olmadığından ve hatta o zamandaki kitapçılarda

⁸⁶ M. Hanefi Suluoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelam İlminde Yenilenme Girişimleri*, Doktora Tezi, RTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2020, 158.

dahi bu kelamın ilk âlimlerinin eserlerinin olmadığından şikâyet eder. Öğrenciler müteahhirinin özet eserleri dışında bir kelami eser okumamakta, en zekileri sadece ibarelerin ne anlama geldiğini öğrenmekte, delil ve mukaddemeleriyle bir bölümü öğrenip doğru ile yanlış fark edebilme seviyeleri bulunmamaktadır. Bütün bunların yanında müteahhirinin muhtasar kitaplarındaki bilgilere sanki Allah veya resulünün sözüymüş gibi katı bir taassupla sarılmakta, biri itiraz ederse “kitap böyle söylüyor” diye müzakereyi kesmekte ve üzerinde ittifak olmayan konularda dahi aynı yöntemi izlemektedirler. O, dini tedrisatta en temel meselenin medreselerin kelim gibi akli ilimlerin öğretilmesinde meydana gelen işin aslından kopukluk ve yüzeysellik olduğuna dikkat çeker. İşin aslında ibareyi okumak, onu anlamak ve içeriğine nüfuz etmek değildir. Metin derinliğine sorgulanmayınca herşey lafızdan ibaret kalır ve bu tür litaral okuma içeriğe nüfuz etme konusunda yardımcı olmaz. Eserlerden gelen nakiller bilgiyi oluşturmaya yardımcı veya vasıta iken bilginin kaynağı durumuna gelir. Abduh’a göre, felsefi/akli konuları da bünyesinde barındıran müteahhirin kelim kitaplarının sonradan dışlanması sebebi budur.

Abduh, kelamı kolaylaştırmak istemiş, bu sebeple bir kelim eseri olan *Risaleü't-tevhid'i*, kısa ve özet olarak kaleme almıştır. Zira o hayatının her döneminde üzerinde hassasiyetle durduğu “*ümmeitin vahdetini muhafaza etme*” ülküsüyle mezhep ihtilaflarına meydan vermemek için geçmişte yapılmış tartışmalara değinmemeye itina göstermiştir. Eldeki kelim kitaplarının bu hassasiyetine uygun bulmadığından, ders kitabı olarak yazdığı *Risale*'de ihtilaf ve ayrıntılara yer vermeyen sade bir üslup kullanmıştır.⁸⁷

3.3. İlm-i Kelam'da Yenilik Arayışlarının Hind Alt Kıtasındaki Öncüleri

Hindistan'da kelim ilminde yenilenme hareketlerine katkı veren âlimler arasında sayabileceğimiz isimler ve eserleri ise şunlardır:

- 1.Seyyid Ahmed Han (1817-1898)-Tibyânü'l-kelâm
- 2.Şibli Numani (1857-1914)-el-Kelam, İlmü'l-Kelam, Sevâniḥ-i Mevlânâ-yı Rûm
- 3.Seyyid Emir Ali (1849-1928)-The Spirit of Islam
- 4.Muhammed İkbâl (1877-1938)-The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Bâl-i Cibrîl
- 5.Ebu'l-Kelâm Azad (1888-1958)-Tercümânü'l-Ḳur'ân

⁸⁷ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1998, 55.

6.Ebu'l-Ala el-Mevdûdî (1903-1979)-Dîniyyât

7.Vahidüddin Han (1925-202-Tecdid-i Ulumi'd-Din.⁸⁸

Hindistan'da kelimada yenilenme ihtiyacını yukarıda saydığımız âlimler arasında ilk defa Seyyid Ahmet Han dile getirmiştir. Müspet ilimlerde büyük bir metod değişimi yaşandığını dile getiren Seyyid Ahmet Han, hâlihazırdaki bilimlerin geldiği durum ile kelim ilminin ilk kurulduğu dönemdeki Yunan felsefesi arasında karşılaştırma yapmış ve aradaki farkları tespit etmiştir. Ahmet Han'ın tespitine göre, kelamın ilk kurulduğu yıllardaki felsefenin kökeni tecrübe ve müşahadeden ziyade, akli ve kıyasi burhanlara istinad ediyordu. O sebeple yine akli metodlarla çürütülmeleri imkân dâhilindeydi. Oysa bugünün ilmi deney ve tecrübelerle teşekkül etmiştir. Bugün İslam dininin mevcut beşerî bilimlerle çelişmediğini sadece sözle söylemek yetmez. Günümüz ilimleriyle uyumlu, güncel bir kelim ilmine ihtiyaç vardır.⁸⁹

İlk defa kelimada yenilenme ihtiyacını Seyyid Ahmet Han dile getirirse de bu işin asıl teorisyeni Şibli Nu'mani'dir.⁹⁰ Tarihçi yönü de olan Şibli, Batı ilim ve düşüncesinin etkisi karşısında, zamanındaki diğer düşünürlerden farklı olarak kelama fıkıh ve siyasetten daha fazla önem yüklemiştir. Şibli, *ilmu'l-kelam* adlı eserinin girişinde kelim ilminin yaşadığımız dönemin ihtiyaçlarına cevap verme hususunda yetersiz kaldığı düşüncesiniyle yeni ve değişik tarzda yeni bir kelim kitabı zaruretiyle dile getirir. O, *el-Kelam* isimindeki kitabıyla da bu amacını tahakkuk ettirmek istemiştir. “Nedvet'ül-ulema”⁹¹nın asıl amacını da önceki kelimcilerin Yunan felsefesine karşı yaptıklarına benzer, inkârcı akımları meydan okumasına karşı usul açısından yeni bir kelim ilmi tesisi olarak açıklamıştır. O'na göre kelim ilminin, günümüz bilimsel birikimi çerçevesinde yeniden ele alınması gerekir. Nitekim Hindistan, Mısır ve Şam'da yeni kelim çalışmaları yapılmış, fakat bu eserlerin bir kısmı müteahhirin Eşariyye'yi diğerleri ise Batı inanç, düşünce ve hayallerini seçmeden alarak ölçü kabul etmiş, dolayısıyla birinciler körü körüne taklide, ikinciler ise taklidi bir içtihadı yönelmişlerdir. Bu gerekçelerle Şibli bu işi bizzat yapmak istemiştir. Dinin modern düşünceye muhalefet etmesi halinde yaşayamayacağı şeklindeki Seyyid Ahmed Han'ın dile getirdiği düşüncesine Şibli karşı çıkararak felsefî nazariyelerin değişebilirliğini dolayısıyla dinde temel alınmaması

⁸⁸ M. Hanefi Suluoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelam İlminde Yenilenme Girişimleri*, Doktora Tezi, RTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2020, 158.

⁸⁹ Mustafa Öz, “Ahmed Han, Seyyid”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, 2/73-75.

⁹⁰ Dilaver Gürer, “Şibli, Ebû Bekir”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, 39/125-126.

⁹¹ Azmi Özcan, “Nedvet'ül-Ulema”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, 32/514-515.

gerektiğini savunduğu halde, kelim meselelerindeki tavrını yine de dönemin bilim anlayışına göre belirlemiştir.⁹²

Vahidüddin Han, Hint alt kıtasında kelamın yenilenmesine dair görüşleriyle bilinen bir âlimdir. Ona göre orta çağ dünyada semavi dinlerin hâkim olduğu bir çağdı. Dolayısıyla orta çağda inkâr düşüncesi azdı, hatta yok gibiydi. Bu yüzden kelamcılar, Yunan felsefesi kaynaklı âlemin kadim olduğuna dair tezi eleştirmek için tenzih ve ispat-ı vacip gibi mevzulara yönelmişlerdi. Kendi bulunduğu şartlarda İslam akidesine yönelik inkârcı düşüncelere yönelik ikna ve ispat metodlarına başvuran orta çağ kelamı karşıt düşünceleri ikna etmede başarılı olmuştu. Ancak sonradan Rönesans ve reformla bilim alanında oluşan değişim ve gelişmeler, eski kelam yaklaşımın asrın taleplerini karşılayamamasına neden olmuştur. 1976'da Delhi'de çıkardığı Urduca ve İngilizce yayınlanan er-Risale dergisinde kelamın yenilenmesine dair görüşlerini sürekli bir biçimde dile getirir. Elliyi aşkın esere imza atan Vahidüddin Han iki ciltlik bir Kur'an tefsiri de yazmıştır.⁹³

Anadolu, Mısır ve Hind Alt Kıtası dışında ayrıca Kazan, Kırım, Cezayir, Sudan, Tunus, İran ve Bosna Hersek gibi İslam topraklarında kelama dair çalışma yapan isimler ve eserlerden bahsedebiliriz:

1. İsmail Gaspıralı (1851-1914)- Medeniyet-i İslâmiyye
2. Şihabbüddin Mercani (1818-1889)-eṭ-Ṭarîkatü'l-müslâ ve'l-'aḳîdetü'l-hüsnâ
3. Alimcan Barudî (1857-1921)-Maârif-i İslâmiyye
4. Ziyaeddin Kemali (1873-1942)-Felsefe-i İ'tikâdiyye
5. Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)-İnsanların Akîde-i İlâhiyyelerine Bir Nazar
6. Abdulhamid b. Bâdis (1889-1940)-el-Aḳâ'idü'l-İslâmiyye mine'l-âyâti'l-Ḳur'âniyye ve'l-eḥâdişi'n-nebeviyye
7. Malik b. Nebi (1905-1973)-Le phénomène coranique
8. Mahmud Muhammed Tâhâ (1909-1985)-er-Risâletü's-şâniye mine'l-İslâm
9. Hasan et-Turâbî (1932-2016)-Tefsiru't- Tevhidî
10. Tunuslu Hayrettin Paşa (1820-1890)-Aḳvemü'l-mesâlik fi ma'rifeti aḥvâli'l-memâlik

⁹² M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1998, 57.

⁹³ Ramazan Altıntaş, *Türk Kelamcıları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017, 302.

- 11.Raşid el-Gannûşî-Medeniyet Yolumuz
- 12.Murtaza Mutahhari (1919-1979)-Uşûl-i Felsefe ve Reviş-i Realisim
- 13.Ali Şeriati (1933-1977)-Defter-i Tedvîn ve Tanzîm Mecmû'a-i Âşâr-ı Mu'allim-i Şehîd Doktor 'Alî Şerî'atî
- 14.Seyyid Hüseyin Nasr-Modern Dünyada Geleneksel İslam
- 15.Muctehid Şebüsterî-İman ve Özgürlük
- 16.Muhammed Hatemî-Gelenek Modernizm ve Gelişme
- 17.Aliya İzzet Begoviç (1925-2003)-Islam Izmedu Istoka I Zapada.⁹⁴

İslam dünyasında her alanda olduğu gibi kelim ilmi alanında da yapılan yenilenmeye yönelik hareketler dinî, ilmî, kültürel ve sosyal faaliyetlerle etkili ve yaygın bir hale gelerek Müslümanlar arasında ciddi bir değişim ve yenilik dalgalanması meydana getirmiştir. Bu arada Osmanlı Devleti'nin yıkılmasının arkasından ulus devletlerin teşekkülü bu hızla gelişen yenilenme ve aydınlanma hareketlerinin yavaşlamasına neden olmuştur.⁹⁵

Yirminci yüzyılın başlarında yüksek sesle ifade edilen yenilik talepleri “*Yeni İlm-i Kelam*”a dair literatürün de oldukça zenginleşmesini netice vermiştir. Bu literatür zenginleşmesi içerisinde “*islâh*” kelimesi çok özel bir pozisyona sahiptir. “İslah” kavramı Reşid Rıza’da “*tecdîd*”; Fazlur Rahman’da (1919-1988) “*Modernizm*”, Hasan Hanefî’de (1935-2021) “*İslâmî Sol*”, Câbirî’de (1935-2010) “*Arap-İslâm Akli*”, Hasan el-Bennâ (1906-1949), Seyyid Kutub (1906-1966), Mevdûdî (1903-1979), Muhammed Kutub (1919-2014), Ali Şeriati (1933-1977) gibi âlimlerin lisanında; “*gerçek İslâm, özedönüş, tevhidî düşünce, İslâm düşüncesi*” gibi farklı adlarla ifade edilmiştir.⁹⁶

⁹⁴ M. Hayri Kırbaçoğlu, *Üçüncü yol Mukaddimesi*, Otto Yayınları, İstanbul, 2014, 211.

⁹⁵ Çağfer Karadaş, *Anahatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, 293-295.

⁹⁶ Süleyman Ateş, *İslâm Düşüncesinde İslah (Kur'an'da Allah-İnsan İçinde)*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tsz, 288.

İKİNCİ BÖLÜM

M. ŞEREFEDDİN YALTKAYA’NIN HAYATI VE İCTİMAİ KELAM PROJESİ

1.M. Şerefeddin Yaltkaya’nın Hayatı

M. Şerefeddin Yaltkaya 05 Ekim 1879 günü İstanbul’da doğdu.⁹⁷ Babası Hâfız Mehmed Ârif Efendi Cerrahpaşa Camii İmam ve Hatibi idi. Mehmet Arif’in tasavvufla yakından ilgisi vardı ve bilinen Kâdiriyye şeyhlerindendi. Aynı zamanda tanınmış bir mevlithandı. Mehmet Arif Efendi’nin çevresinde hatırı sayılır çok sayıda müridi olan bir şeyhti.

M. Şerefeddin’in annesinin ismi ise Atiye Hanım’dır. Ahmet Kemalettin ve Ayşe Keşfiye isimli iki kardeşi vardı. 1882’de İstanbul’da doğan ve abisi M. Şerefettin gibi hafız olan Ahmet Kemaleddin Efendi’nin musiki tarihimizde kıymetli bir yeri vardır. Babasından aldığı tasavvufi terbiyeyi davudi sesiyle tamamlamıştır. Ahmet Kemalettin Efendi, imam hatip olarak gittiği Romanya’da bir müddet ikamet etti. Romanya’daki vazifesini tamamlayan Ahmet Kemalettin ana vatanına dönerek farklı camilerde görevine devam etti ve o yıllarda İstanbul Üniversitesi’nde akademisyen olarak vazife alan abisi M. Şerefettin Yaltkaya ile sıcak ve samimi bir dönem geçirdi. A. Kemalettin Efendi, 1939 yılında İstanbul’da vefat etmiştir.⁹⁸

1.1.İlim Tahsili

M. Şerefeddin, babasından aldığı Kur’an-ı Kerim öğrenimi ve tasavvuf terbiyesi dışında ilk eğitimine İstanbul’da Fîruz Ağa Sıbyan Mektebi’nde başladı.⁹⁹ Mektepten sonra dokuz yaşında kadar Kur’an-ı Kerim’in tamamını ezberleyerek hafız oldu. Sırasıyla Dâvud Paşa Rüşdiyesi ve Dârümuallimîn okullarına devam etti ve mektep tahsilini 1899 yılında 20 yaşında tamamladı. Fatih ve Beyazıt camileri imam-hatipleri Kastamonu’lu Süleyman Efendi, Trabzonlu Hüsnü Efendi ve Arapkirli Hüseyin Avni Efendi’lerden aldığı derslerle medrese tahsilini 1902’de tamamlayarak 23 yaşında mezun oldu.¹⁰⁰

⁹⁷ Cemal Server, “Şerefeddin Yaltkaya”, Ankara, 1942, Vakit, Sayı: 8623, 2.

⁹⁸ Fatih Koca, *Cumhuriyet Dönemi Hafız Musikişinaslar*, DİB Yayınları, Ankara, 1999, 25.

⁹⁹ M. Asım Köksal, “Eski Diyanet İşleri Başkanlarımızdan Ord. Prof. M. Şerefeddin Yaltkaya”, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Ankara, 1964, c.6, 106.

¹⁰⁰ Aykut Kazancıgil, “Mehmet Şerefettin Yaltkaya”, Bilim Felsefe Tarih Dergisi, İstanbul, 1991, 16/114.

Ayrıca; mektep-medrese dışında Manastırlı İsmâil Hakkı Efendi (1846-1912)'den tefsir, Şirvanlı Mehmed Hâlis Efendi (1843-1913)'den Mağalat dersi tahsil etti; Arap edebiyatı uzmanı ve kitâbiyat âlimi İsmail Saib Efendi'nin (Sencer, 1873-1940) derslerini de takip etti ve hepsinden icazet aldı. Mektep ve medrese eğitimini birlikte yürüterek kendisini gelenek doğrultusunda çift yönlü (zülcenaheyn) yetiştirdi. Memuriyet sicil kayıtlarında M. Şerefeddin'in Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızca bildiği bilgisi verilmiştir. Ahmet Süheyl Ünver (1898-1986) onun Arapça'ya olan derin vukufiyetini kayıt altına almıştır.¹⁰¹

M. Şerefeddin, Tıp Fakültesi'nin bazı derslerini de tahsil etti. Yaltkaya; ilim yolculuğunda İslami ilimler ve pozitif bilimleri birlikte öğrenmeye gayret etti. O, tıp fakültesi derslerinde edindiği birikimi kullanarak Darulfünundaki görevi esnasında bir kısım klasik tıp eserlerini latinize edip sadeleştirmiştir. M. Şerefeddin Yaltkaya, Osmanlıların son dönemlerine denk gelen hayatında medrese ve mektep eğitimi almanın yanı sıra babasından tekke ve zaviye kültürünü alarak eğitime dair bütün şubeleri bizzat yaşayarak tecrübe etmiştir. Aldığı eğitimlerden sonra bütün bu şubelerde hocalık yaparak da kurumları bütün yönleriyle tanıma imkânı bulmuştur. Daha sonra bu tecrübelerini başta ıslah-ı medaris olmak üzere eğitime dair yenileme çalışmalarında değerlendirmiş ve görüş ve önerilerini İslam Mecmuası (1914-191) ve zamanın diğer basın-yayın organlarında kaleme alarak dile getirmiştir.¹⁰²

1.2. Memuriyet Hayatı

M. Şerefeddin, Sadeddin (1851-1908) ve Mehmet Rebiû Paşa'ların aracılığıyla Harbiye Nazırlığı, Muhâsebat Dairesine bağlı Tahrirat Kalemi biriminde kâtip olarak memuriyet hayatına başladı. Kâtiplik görevi 1904-1906 yılları arası iki yıl devam etti. Dârü'l-İlm ve't-Talîm adlı özel okulda ders nâzırlığı görevinden sonra 1908-1909 yıllarında Bandırma Numune Rüşdiyesi'nde başöğretmenlik görevini yerine getirdi. Ardından aynı okulda ders nazırlığı ve başmuavinlik görevlerinde bulundu.¹⁰³

Ruûs imtihanını başarılarak 1912'de Beyazıt Camii'nde ders vermeye başladı.¹⁰⁴ 1914'te medreselere yönelik yapılan ıslahat çalışmalarına katıldı. Farklı medreselerde tefsir, Arap edebiyatı, mantık, hitabet ve mev 'iza dersleri verdi. Medreseler dışında da Dârüşşafaka,

¹⁰¹ Orhan Balcı, "M. Şerafeddin Yaltkaya", Diyanet Dergisi, Ankara, 1987, 16.

¹⁰² Aykut Kazancıgil, "Mehmet Şerefeddin Yaltkaya", Felsefe-Bilim-Tarih Dergisi, İstanbul, 1991, S.1, 113-142.

¹⁰³ İslam Mecmuası, "Giriş-Tanıtım-M. Şerefeddin", Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 1-12. Sayılar, 2019, 56.

¹⁰⁴ İslam Mecmuası, "M. Şerefeddin", İstanbul, I/56.

Vefa, Gelenbevî liseleriyle Kandilli Kız Lisesi'nde ise; Arapça, Farsça, edebiyat ve din derslerine girdi. İşlediği derslerde yaptığı gözlemlerle hem klasik eğitim kurumları olan medreseleri hem de modern eğitim kurumları olan mektepleri yakından tanıma fırsatı oldu. Babasının tasavvufa olan ilgisi ve bağlantısı sebebiyle tekke ve zaviyeleri de iyi biliyordu.¹⁰⁵ İlerleyen bölümlerde genişçe ele alacağımız ve ictimai kelam önerisinde önemli bir yere sahip olan Yaltkaya'nın sezgi konusuna yaklaşımda bu tasavvuf birkiminin etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Cumhuriyet döneminde Kütübhâne-i Umûmî birinci hâfız-ı kütüplüğü görevini bir yıl kadar ifa etti. İstanbul Dârülfünun İlahiyat Fakültesi kurulduğu tarihten üniversite reformu adımıyla kapatıldığı 1924-1933 yılları arasında kesintisiz Kelâm Tarihi, İslâm Dini ve Felsefesi müderrisliği yaptı. İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), M. Şemseddin Günaltay (1883-1961) ile birlikte mesai yaptı. Üç ciltlik ders notlarından derlediği Kelâm Tarihi kitabını yazdı. İstanbul İlahiyat Fakültesi dergisinde kelâmın yanında, İslâm felsefesi, Arap edebiyatı, mezhepler tarihi ve tasavvuf tarihi gibi farklı disiplinlerde çeviri ve telif makaleler kaleme aldı.¹⁰⁶

Yaltkaya, Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası için yirmi iki makale kaleme aldı. Aynı dönemde okuttuğu Kelâm Tarihi ders notlarını derleyerek bir kitap haline getirdi. 1933'teki üniversite reformuyla Darulfünun İlahiyat Fakültesi kapatılıp İstanbul Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi bünyesinde İslam Tetkikleri Enstitüsü açıldı. Yaltkaya, enstitüye ordinaryüs profesör kadrosuyla yönetici olarak tayin edildi. Enstitü talebe almadığı için M. Şerefettin Edebiyat Fakültesine bağlı bölümlerde derslere girdi. O dönem İstanbul Üniversitesi'ne gelen Hellmut Ritter (1892-1971) ve Henri Corbin (1903-1978) gibi şarkiyatçılarla birlikte çalıştı. İstanbul'da çalıştığı yıllarda Henry Corbin'le, Abdülhak Adnan Adıvar (1882-1955) ve Ahmet Süheyl Ünver (1898-1986)'le Türk ilim tarihi, İslâm felsefesi ve tıp sahasında ortak çalışmalar, çeviriler yaptı. Arapça ve Türkçe yayınlar hazırladı. İslam Tetkikleri Enstitüsü yöneticiliğini sekiz yıl sürdürdü. Aynı zamanda ilk Diyanet İşleri Reisi M. Rıfat Börekçi'ye (1860-1941) muavinlik vazifesini de yerine getirmiştir. Soyadı kanunu 2 Temmuz 1934 tarihinde yürürlüğe girince Yaltkaya soyadını aldı.¹⁰⁷

¹⁰⁵ "Mehmet Şerefeddin Yaltkaya", *DİA*, haz. İsmail Kara, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, 43/308-310.

¹⁰⁶ Emre Dölen, *Cumhuriyet Döneminde Osmanlı Darulfünun'u 1922-1933*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2000, 278.

¹⁰⁷ Ramazan Altıntaş, *Türk Kelamcıları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017, 239.

Yaltkaya, fikir ve düşünce hayatı süresince; Sırât-ı Müstakîm, Sebîlürreşâd, Mihrab, Türk Yurdu, Millî Tetebbûlar Mecmuası, Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Türkiyat Mecmuası, Felsefe Yıllığı, Türk Tıp Tarihi Arşivi, Atsız Mecmua, Yeni Fikir, Vakıflar, Ülkü, İş gibi dergilerde ve Beyanü'l-Hak, Hikmet, Dersaadet ve İkdâm ceridelerinde telif, çeviri, bir kısmı hacimli makaleleri yayımlanmıştır. Özellikle 1914-1918 yılları arası dört yıl boyunca onbeş günde bir çıkan İslam Mecmuası'nda hemen hemen her sayıda yazmıştır. İbn Sînâ'nın "Urcûze fi fuzûli'l-erba'a", Gazzâlî'nin "el-Ğânûnü'l-küllî fi't-te'vîl", İbn Hassûl'un "Kitâbü Tafzîli'l-etrâk", Bîrûnî'nin "el-Cemâhir fi ma'rifeti'l-cevâhir" adlı kitapların tam veya özet tercümelerini yapmış ve yayımlamıştır. Yaltkaya'nın "Solgun Çiçekler" adıyla basılmamış bir şiir kitabı da mevcuttur.¹⁰⁸

19 Kasım 1938 tarihinde kardeşi Makbule hanımın ısrarı üzerine Dolmabahçe Sarayı'nda sınırlı sayıdaki cemaate Atatürk'ün cenaze namazını kıldırdı.¹⁰⁹

1.3.Diyanet İşleri Başkanlığı

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Diyanet İşleri Reisi olan Mehmet Rifat Börekçi'nin 1941'de vefat etmesi üzerine, samimi arkadaşı Hasan Âli Yücel (1897-1961)'in de teşviki, referansı ve yoğun çabasıyla İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü Müdürlüğü görevinden ayrılan M. Şerefettin Yaltkaya, Başbakan Refik Saydam (1881-1942) döneminde, İsmet İnönü'nün (1884-1973) Cumhurbaşkanlığı zamanında Diyanet İşleri Başkanlığına 14 Ocak 1942 tarihinde tayin olundu. Yaltkaya, Diyanet İşleri Reisliği'nde görev yaptığı süre boyunca birlikte çalıştığı hükümetlerle uyum içinde ülkede tarihi önemi büyük birçok caminin restorasyonunu sağlamıştır.

Yaltkaya'nın Diyanet İşleri Reisliği'nin son yılları Türkiye'nin başlarında Osmanlı'nın mirasına talip olma ihtimali dâhilinde siyaset yürüten Cumhuriyet idaresinin, savaşın sonlarında şartların değişip farklı kodlara döndüğü; kısaca Türkiye'nin dünya ile birlikte II. Dünya Savaşı sonrası yeni şartlara uygun politikalar üretmeye çalıştığı, tek parti idaresinin ve katı laiklik politikalarının ülkenin kendi imkan ve şartlarına göre tâdil ve tashihe tâbi tutulmaya çalışıldığı bir devreye denk gelmiştir.¹¹⁰ Mevcut olumsuz şartların yanında;

¹⁰⁸ Aykut Kazancıgil, *Mehmet Şerefeddin Yaltkaya, Hayatı ve Eserleri*, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, X/246-252.

¹⁰⁹ Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilginleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, 89.

¹¹⁰ Mücahid Özçelik, "İkinci Dünya Savaşında Türk Dış Politikası", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Ankara, 2010, 29/253-269.

Yaltkaya'nın siyasete pek yatkın olmayan mizacı ve çoğunlukla ilmî çalışmalara yoğunlaşmış kişiliğinin yanında ihtiyarlık ve rahatsızlıkları da kurumda arzu ettiği çalışmaları yapmasını oldukça zorlaştırmıştır. Tanzimat'la başlayan, II. Meşrutiyet devrinde hızlanan ve Cumhuriyet döneminde kuvvetlenen milliyetçi akımlar ve dönemin siyasi idaresinin açık veya örtülü oldukça sık ve yoğun taleplerini karşılamaya yönelik bir kısım araştırma, inceleme, tercüme ve yayınlar yapmaya çalışmıştır. Yaltkaya, beş yıl yaptığı Diyanet İşleri Reisliği'nde; teşkilatın kurumsal bir kimlik kazanmasına gayret etmiş, başkanlığın birçok yayın yapmasını sağlamıştır.

M. Şerefeddin Yaltkaya, 23 Nisan 1947 tarihinde vefat edinceye kadar Diyanet İşleri Reisliği görevini yerine getirmiştir. Kabri Ankara Cebeci asri mezarlığında bulunmaktadır. M. Şerefeddin'in Korkut, Selma ve Arif isimlerinde üç çocuğu bulunmaktadır. Vasiyetinin gereği yerine getirilerek oldukça çeşitli ve zengin olan şahsi kütüphanesindeki bütün kitaplar Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi kütüphanesine teslim edilmiştir.¹¹¹

1.4.M. Şerefeddin Yaltkaya'nın Eserleri

Yaltakaya, ilk çalışmalarını önemli ve çalışılmamış âlimlerin hayatlarına dair olan biyografilerle alakalı yapmıştır. M. Şerefeddin hazırladığı metinlerde ve dipnotlarında eserin yazarı, eser ve kavramlara dair uzun, ayrıntılı ve doyurucu teknik bilgiler vermiştir. Şeyh Bedreddin (1359-1420), Molla Lutfi (1440-1495), Ebu Ali İbn-i Sînâ (980-1037), Muhammed İbn-i Seb 'în (1217-1271) adlı çalışmaları kişilere, Benî Mûsâ ve İbn Esîrler gibi bazı ulemâ ailelerine dair ilk biyografi denemeleri bu kapsamda değerlendirilmelidir. Eğitime dair yazdığı yazılarda medrese, mektep, tekke ve zaviyeleri yakından tanıdığı için ıslahatının önemi ve lüzumuna dairdir.¹¹²

Yaltkaya ömrünün takriben otuzbeş yıllık kısmını tercüme faaliyetlerine ayırmıştır. Arapça ve Farsça'ya olan hâkimiyeti onun Şark klasiklerine kolayca ulaşmasına yardımcı olmuştur. Ayrıca Yaltkaya'nın Fransızca'yı biliyor olması, Henry Corbin (1903-1978) ve Louis Massignon (1883-1962) gibi Avrupa'nın önemli bilginleriyle olan yakın arkadaşlığı Batı kütüphanelerindeki orijinal çalışmalara ulaşmasına yardımcı olmuştur. Azmi, geniş birikimi ve disiplinli çalışmaları Yaltkaya'nın Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) ile tanışmasını sağlamıştır. Darü'l-fünun ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Hilmi Ziya Ülken

¹¹¹ Aykut Kazancıgil, *Mehmet Şerefeddin Yaltkaya, Hayatı ve Eserleri*, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, X/34.

¹¹² M. Şerefeddin Yaltkaya, *Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler*, Maarif Matbası, İstanbul, 1940, 463-467.

ve M. Şerefeddin Yalpkaya uzun süre birlikte çalıştılar.¹¹³ Akademik kariyer yapması ve Türk düşünce tarihi alanında çalışması için teşvik ettiği Hilmi Ziya Ülken (v.1974)'le birlikte 1932-1935 yılları arasında iki sayı yayımlanabilen Felsefe Yıllığı Mecmuası'nı çıkardılar.¹¹⁴

M. Şerefeddin Yalpkaya, kelâm, felsefe ve Arap edebiyatı sahasındaki çevirileri metnin içinde izaha yer vermeyen, bu yönüyle klasik tercümelemlerden farklı, dipnotlu ve günün iletişim dilini ruhuna münasip yeni kelimeleri kullanma doğrultusunda bir gayret içerisinde olan çalışmalardır. Zamanın edisyon kritiğinin çok üstünde metne hakkını veren ve değer katan M. Şerefeddin'in Arapça metin yayınları kendi döneminin imkânları içerisinde değerlendirildiğinde ileri adımlar, ufuk açan yaklaşımlar ve başarılı örnekler olarak görülmelidir. Bu başarının arkasında; aynı zamanda üniversitede hocalık yapması, hoca ve talebeleri çok iyi gözlemlemesi, onlara ön açan, ilham veren, üst düzeyde ilmî ve dönemin ihtiyaçlarına yönelik malzemeler hazırlama gayretleri vardır. Ders verirken bizzat oluşturduğu üç kitaptan oluşan Kelâm Tarihi ders notlarını bu bağlamda örnek olarak verebiliriz.

M. Şerefeddin en önemli eserlerini Cumhuriyet devrinde vermiştir. İlmî çalışmalarında daha çok Arap edebiyatı ve kelâm-felsefe alanlarına yoğunlaşmıştır. Müslümanların sağlık alanında yaptığı çalışmaları anlatan tıp tarihi ve eğitim tarihi ve felsefesine yönelik özellikle medreseler üzerinde yaptığı ilk dikkatli ve ayrıntılı, kaynaklı araştırmaları yapmıştır. Bu kişi ve konularla ilgili hepsi yoğun emek ürünü çalışmalar M. Şerefeddin Efendi'ye haklı bir şöhret kazandırmıştır. İsmail Saib Efendi (Sencer, 1873-1940)'den öğrendiği ve genç yaşlarından itibaren birlikte çalıştıkları yazma eserlere merakı, aşinalığı, kitabiyata vukufu, biyografi okuma ve yazma alışkanlığı birçok farklı alandaki çalışmaları konusunda cesaretlendirmiş, özellikle yazma eserler üzerindeki çalışmalarıyla ulaştığı Arapça kitapların tahkikli neşri alanında çok kıymetli örnekler vermesini sağlamıştır.¹¹⁵

M. Şerefeddin Yalpkaya'nın basılmış eserlerinin listesi şu şekildedir:¹¹⁶

Baypars Tarihi, (tercüme), 1941, Benim Dinim, 1943, Dînî Makalelerim, 1944, Hatiplik ve Hutbeler, 1946, Hay b. Yekzan, (R. Babanzade ile tercüme), 1996, İbn Esîrlir

¹¹³ Gülseren Artunkal, "Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken", Sosyoloji Konferansları Dergisi, İstanbul, 1979, c. 4, Sayı: 17/193.

¹¹⁴ İslam Mecmuası, "Giriş-Tanıtım-M. Şerefeddin", Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, Kitap no: 55, 1-12. Sayılar, 2019, 56.

¹¹⁵ Hamit Er, "Dar'ul-fünun İlahiyat Fakültesi Hoca ve Yazarları", Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi, İstanbul, 1993, 179.

¹¹⁶ Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler-I", D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, Sayı XVI, 2002.

Meşâhir-i Ulemâi, 1906, Keşfi'z-Zunûn. (Tashih), 1971, el-Kelâm ale'l-Mesâili's-Sıkkılliyye, 1934, Kelâm Târihi, 1924, Mevlâna Celaleddin Rumi'de Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler, 1934, Yedi Askı-Mu'allakat-ı Seb'a Muallakât/Yedi Şiir, (çev.), 1989, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn, 1924, Tanrı Bu Varlığı Niçin Yarattı? 1933, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi, 1916, Târih-i Muhtasar'ud-Düvel, (Tercüme), 1941, İbn-i Sina'nın İhlâs ve Muavvizeteyn Sûreleri Tefsiri (Tercüme), 1910, Kur'ân-ı Kerîm-Kırk Altı Sûre, 1932, Benî Mûsâ'nın Terceme-i Halleri, 1907, Vaazlar, 1947,

1.5.İlmi Kişiliği

M. Şerefeddin Yaltkaya hem dini ilimleri hem de fenni bilimleri tahsil etmiştir. Yed-i tula, hezarfen, allame isimleriyle andığımız, batılların polimat dediği çok yönlü bir ilmi kişiliğe sahipti. Bu ilmi zenginliğini tahsili yanında birbirinden farklı eğitim kurumlarında yaptığı eğitim faaliyetlerinde de ortaya koymuştur. Yaltkaya, Osmanlıların son dönemlerine denk gelen hayatında medrese ve mektep eğitimi almanın yanı sıra babasından tekke ve zaviye kültürünü alarak eğitime dair bütün şubeleri bizzat yaşayarak tecrübe etmiştir. Aldığı eğitimlerden sonra bütün bu şubelerde hocalık yaparak da kurumları bütün yönleriyle tanıma imkânı bulmuştur. Elde ettiği birikimi devamlı olarak kaleme dökmüş bir münevver olarak Yaltkaya, 48 makale, 12 telif kitap, 20 çeviri kitap ve 43 günlük mecmua ve gazetelerde yayımlanmış eser olmak üzere tahminen 123 civarında yayına imza atmıştır. Bu çalışmaları içerisinde en çok kıymet verdiğini değerlendirdiğimiz “ictimai kelim projesi”ni İslam Mecmuası (1914-1918)’nda geniş bir biçimde dile getirmiştir.¹¹⁷

Yaltkaya, İslam mecmuası başta olmak üzere birçok farklı dergide sosyokültürel konulara ağırlık verdiği yazılar yazdı. Bu yazılarda ictimai kelim projesi gibi sürekli geleceğe yönelik projeksiyonlar tutmaya çalıştı. Belli bir çizgide devam eden düşünce sürekliliği çerçevesinde vatanseverliği, kültürel milliyetçiliği, geleneğe yönelik muhafazakârlığı ve makul dindarlığı Onu çoğu çağdaşından farklı yapan özellikler olarak dikkat çekti. Yaltkaya’yı Türk modernleşmesinde özel konuma oturtan taraflardan biri de II. Abdülhamid’den Atatürk’e olan süreçte dinin devletleştirilmesine/merkezileştirilmesine verdiği katkıları idi. Ancak O, bu zamanlarda dahi sosyolojik gelişmelere ve gözlemlerine bağlı kalarak bir takım öz eleştiriler yapmaktan vazgeçmedi. Osmanlının açtığı okullarda

¹¹⁷ Veli Ertan-Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri*, Türdav Basın Yayım, İstanbul, 1976, 93.

tahsil gören Cumhuriyet'in kurduğu üniversitede akademisyenlik yapan Yaltkaya, Ziya Gökalp'in (1876-1924) fikirlerini pratiğe dökmeye çalışan düşünür olarak da bilindi.¹¹⁸

Akli ve dini bilimlerde, devrinin önde gelen hocalarından aldığı eğitimlerden dolayı Yaltkaya iyi bir hatip, çok farklı alanlarda ortaya koyduğu eserlerle üretken bir akademisyen ve hayatının bütün dönemlerinde fikirlerine başvurulan bir mütefekkir olmuştur. Kendi yaşadığı ilim tahsili tecrübesini gençlere de ısrarla tavsiye etmiş ve devletin ve milletin kurtuluşunun kendini birçok alandan yetiştirmiş münevver gençlere bağlı olduğunu vurgulamıştır. Gençlere bir ayakları kendi değerlerinde sabit kalırken diğer ayaklarıyla ilim ve hikmetin olduğu, doğu-batı fark etmeksizin dünyanın her coğrafyasına ulaşmalarını tavsiye etmiştir.¹¹⁹

İzmirli'nin önderliğindeki Yeni İlmî Kelamcılar gibi M. Şerefeddin Yaltkaya'nın da felsefe ile ilgili çalışmalara kıymet vermesinin altında iki önemli sebep yatmaktadır. İlk olarak Abdullah Cevdet, Celal Nuri ve Baha Tevfik gibi kişiler tarafından batı dillerinden tercüme edilen felsefi eserlerin ve bu eserlerin ışığında kaleme alınan diğer telif yayınların İslam'a karşıt düşünceler ihtiva etmesi Yaltkaya'yı felsefe çalışmalarına yöneltmiştir. Bu yönelimin diğer bir sebebi ise felsefenin sağladığı imkânlar ile İslam'ı yeniden yeni bir dil ile ifade edebilme şansı sunması idi.¹²⁰

Yaltkaya'nın Mezhepler Tarihi ile ilgili çalışmalarını ise iki başlık altında ele alınabilir. Birinci başlık altında Yaltkaya'nın direkt Mezhepler Tarihi ile ilgili yaptığı çalışmalar. Bu çerçevede Kelam Tarihi; Havaric, Mu'tezile, İslam'da İlk Fırka ve Mezhepler, Mu'tezile ve Hüsün-Kubuh, Kaderiye yahut Mu'tezile, Kelam Savaşları, Türk Kelamcıları, Fatımiler ve Hasan Sabbah, Nasır-ı Hüsrev, Karamita ve Sinan Raşideddin, Bâtınlık Tarihi, Kerramiler, Yezidiler, İbn Tumert, Selçukiler Devrinde Mezahib olmak üzere toplamda 17 eseri kaleme almıştır. İkinci başlıkta Yaltkaya'nın diğer çalışmalarında mezheplere dair ortaya koyduğu görüşler bağlamında konu değerlendirilebilir. Bu kapsamda Yaltkaya Mu'tezile, Hariciler, Cehmiyye, Eş'ariyye, Şia, Mürcie, Bâtınlık, Kerramiyye ve Yezidilik ekolleri ile ilgili görüşlerini farklı kitap ve makalelerde ortaya koymuştur.¹²¹

¹¹⁸ Şerif Mardin, Türkiye, *İslam ve Sekülerizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, 225.

¹¹⁹ M. Şerefeddin Yaltkaya, *El Hikmet-i Dallet*, Beyanü'l-Hak, İstanbul, 1326, 77/1489.

¹²⁰ İsmail Kara, "*İslâmıcılar, Mucizeler, Bilim ve Pozitivizm*", Dergâh, C.I, Sayı.6, İstanbul, 1990, 19.

¹²¹ Hüseyin Ovacı, *Mehmet Şerafeddin Yaltkaya'nın Mezhepler Tarihi ile İlgili Çalışmaları*, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2010, 64.

M. Şerefettin Yaltkaya, sanatla iç içe, musiki çalışmalarının yapıldığı bir aile ortamında büyümüştür. Kültür tarihimizle ilgili önemli çalışmalara imzan atan Yaltkaya eserlerinde sanata dair mevzulara az da olsa yer vermiştir. Yaltkaya, Ebu el-Reyhan Biruni'nin (973-1043) "Kisab el-Cemahir fi el-Cevahir" adlı eserini Arapça'dan Türkçe'ye çevirmiştir. Tercüme eserin girişinde, Yaltkaya "hat" sanatına duyduğu alakadan bahsetmiştir. Yaltkaya'ya göre, bir toplumun kendisi sağlıklı ve düzgün ifade edebilmesi için gerekli olan sanat dallarının başında "tiyatro" gelmektedir. Yaltkaya, Türk milletinin tiyatroya önem vermekte geç kaldığını iddiasını dile getirmiş ve bu sanatın devlet eliyle desteklenmesi gerektiğini belirtmiştir.¹²² Müziğe olan ilgisi sonucu ilahi bestelemesi,¹²³ hat sanatına ilgi göstermesi ve tiyatroya değer vermesi bir tarafa Yaltkaya'nın sanata olan alakasını en çok yansıttığı saha edebiyat olmuştur. Bazı araştırmacılar eserlerinde M. Şerefettin Yaltkaya'yı bir "şair" olarak kabul etmiştir.¹²⁴ Yaltkaya'nın yazdığı hayatta iken basılmamış, vefatından çok sonra basılmış "Solgun Çiçekler" isimli bir şiir kitabı da mevcuttur.¹²⁵ Yaltkaya, İslam öncesi Arap Edebiyatı'na dair de bazı çalışmalar da yapmıştır. Bu çalışmaların başında, şiirleri Almanca'ya da çevrilmiş Arap şairi İmriül Kays'a (501-544) ait "Yedi Askı (Muallâka)" adlı şiir kitabını çevirmesi gelmektedir. Yaltkaya'nın İslam öncesi Arap Edebiyatı'nı ele aldığı bir makalesi de vardır.¹²⁶ Yaltkaya'ya göre, Arap toplumu İslamiyet'in gelişinden sonra daha çok tefsir ve siyer yazmıştır. Bu nedenle Arap toplumunda şiirin en zirvede olduğu devir cahiliye devridir.¹²⁷

Yaltkaya, İslam öncesi Türklerin hayat tarzları, sosyo kültürel dokuları ve uygarlık adına ortaya koydukları çalışmalara yönelik önemli incelemeler yapmıştır. Türklerin, tarihin çok eski dönemlerinde de kıymetli bir medeniyet birikimine sahip olduklarını, sanattan bilime kadar birçok alanda değerli eserler ürettiğini görüşünü ifade etmiştir.¹²⁸ O, Türk kültürünün tam anlamıyla anlaşılması için İslam öncesi dönemlere ait kurumların, geleneklerin ve inanç anlayışlarının bilinmesi gereğini üzerinde durmuştur. Büyük Hun Devleti döneminde yaşanan

¹²² M. Şerefeddin Yaltkaya, *Haluk'un Defteri*, Beyan'ülhak, 6(117), İstanbul, 1327, 2143.

¹²³ Fatih Mehmet Dilaver, "M. Şerefeddin Yaltkaya Hayatı ve Eserleri", *Ürgüp Dergisi*, 2016, S.57, 34.

¹²⁴ "M. Şerefettin Yaltkaya", *Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*, haz. İhsan Işık, Elvan Yayıncılık, Ankara, Cilt: 9, 2006, 3805

¹²⁵ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Solgun Çiçekler*, düz. Kadir Uzun, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017.

¹²⁶ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Arap Edebiyatı*, Bilgi, 1(4), Ankara, 1329, 364-397.

¹²⁷ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Mütenebbi'den Evvel Şiir*, Darü'l-fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, 4(3-4), Ankara, 1925, 221.

¹²⁸ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Eski Türklerde Dişçilik*, TTK Yayınları, 2(6), Ankara, 1937, 60-67.

inanç esaslarına kadar araştırmalar yaparak, o dönemlerdeki dini davranışların günümüz Müslüman Türklerin dua etme tarzlarına etki ettiğini ifade etmiştir. Hunların Juan-juan denilen kavimlerle savaşırken beraberlerinde taşıdıkları ve yağmura vesile olduğuna inandıkları taşları değerlendirme biçimleri İslamiyet’i kabul ettikten sonra sonra hayırlı eşya veya hayırsız mekân anlayışı şeklinde sürmüştür.¹²⁹ Yaltkaya, Türklerin Asya’nın derinliklerinde hayat sürerken sahip oldukları kültürel değerlerinin İslam tasavvufu ve Anadolu alevi inanç sistemi üzerinde önemli etkileri olduğu iddiasını dile getirmiştir.¹³⁰

Yaltkaya, tarihçiliği, edebiyatçılığı ve akademisyenliğinin ötesinde hepsinden daha önemli olarak bir kelim âlimidir. Cumhuriyet tarihimizin en önde gelen kelim tarihçilerinden olan Yaltkaya, uzmanlık sahası ile ilgili çalışmalar yaparken doğal olarak İslam ve Türk İslam Tarihi’nin önemli siyasi olaylarını da ele almıştır. Yaltkaya’nın Darü’l-fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi’ndeki çalışmalarının ekseriyeti kelim tarihine dair ders notlarından oluşmaktadır.¹³¹ Yaltkaya’nın kelama dair önemli bir çalışması da İbn Seb’in’in (1217-1271) “Sicilya Cevapları” isimli eserini çevirmesidir. İlerleyen yaşına rağmen öğrenme ve araştırma arzusunu kaybetmeyen Yaltkaya, 1930 yılının zor şartlarında Oxford Bodleian Kütüphanesi’nde yer alan İbn Seb’in “Sicilya Cevapları” isimli kitabına, yabancı bilim insanları ile kurduğu iletişimle ulaşmayı başarmıştır.¹³² Endülüslü düşünür İbn Seb’in, bu çalışmasında Aristo’dan itibaren birçok filozofun metafizik hakkındaki görüşlerini aktarmıştır. İbn Seb’in cevapları Sicilya Germen Kralı II. Frederic (1194-1250) üzerinde derin tesir bırakmıştır. Avrupa, Amerika ve Uzakdoğu’daki filozoflar arasında sıklıkla tartışılan bu kelim kitabını Türkçe’ye kazandıran Yaltkaya kültür hayatımıza önemli bir hizmette daha bulunmuş ve Avrupa’da bazı entelektüel çevrelerde tanınmasında etkili olmuştur.¹³³

Yaltkaya’nın kelama dair farklı bir çalışması Osmanlı döneminde yaşamış Türk kelimcilerinin hayatları ve eserleri ile ilgilidir. Konu ile ilgili yazdığı makalesinde Yaltkaya başta Abdülbaki Arif Efendi (1633-1713) olmak üzere Hayali (1500-1557), Ali Kuşçu (1403-1474), Ekmelüddin Bayburdi (1310-1384), Kasım bin Kutlu Boğa (802-879), Hızır Bey

¹²⁹ M. Şerefeddin Yaltkaya, “*Yat ya da Yağmur Taşı*”, Gündüz, 1(3), Ankara, 1936, 68.

¹³⁰ M. Şerefeddin Yaltkaya, “*Eski Türk Ananelerinin Bazı Dini Müesseselere Tesiri*”, İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul: 20-25 Eylül 1937TTK Yayınevi, Ankara, 2010, 693.

¹³¹ M. Şerefeddin Yaltkaya, “*Kelim Tarihi-1*”, Talebe Neşriyatı, İstanbul, 1924; “*Kelim Tarihi-2*”, Talebe Neşriyatı, İstanbul, 1925; “*Kelim Tarihi-3*”, Talebe Neşriyatı, İstanbul, 1925.

¹³² M. Şerefeddin Yaltkaya, *İbn Seb’in’in Sicilya Cevapları’nın Tercümesi*, Felsefe Yıllığı, 1(2), Ankara, 1935, 4.

¹³³ Fahri Özteke, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Çağdaş İslamcı Bir Aydın: Mehmet Şerafettin Yaltkaya*” A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Eskişehir, 2017, 195.

(1407-1459), Kemaleddin İbni Hümam (1388-1457), İbn Kemal (1469-1534) ve Taşköprüzade Ahmet Efendi (1495-1561) ile ilgili önemli bilgiler aktarmıştır.¹³⁴ Yaltkaya bu çalışmasıyla Türklerin bilimin birçok sahasında olduğu gibi kelim ilminde de değerli âlimler yetiştirdiğini ifade etmeye çalışmıştır. Yaltkaya'nın Kelam tarihi ile ilgili çalışması kelam ilminde yapılmış ilk Türkçe çalışma olmuştur.¹³⁵

Yaltkaya, yoğun çaba ve gayretle edindiği zengin ilmi kişiliğin etkisiyle Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde sürekli olarak milletine ve devletine yönelik iyi şeyler yapmanın ve üretmenin gayreti ve çabası içerisinde olmuştur. Diyanet İşleri Başkanı iken vefat etmiştir. Hayatının bütün dönemlerinde te'lif ve tercüme eserleri ve katkı sunarak içerisinde olduğu diğer çalışmalara baktığımızda bu üretkenliği görmek mümkündür.

1932 yılında siyasi iradenin kararlı bir hareketi şeklinde ortaya konulan Türkçe ibadet tartışmalarında yumuşak ve uyumlu bir vaziyet almış, Kur'an Kerim'den kırk altı sûrenin Türkçe tercümesini yapmıştır. Yaltkaya, Diyanet İşleri başkan yardımcılığı ve başkanlığı görevi süresinde çok sayıda dini reform teşebbüsünün muhatabı olmuştur. Bazı araştırmacılar bu reform çalışmalarında Yaltkaya'nın görev aldığını dile getirmişlerdir. Hikmet Bayur'un (1891-1980) talebi ve suali üzerine İzmirli İsmail Hakkı ile beraber düzenledikleri Türkçe ibadet fetvası her ikisini de ciddi tartışmaların içerisine sokmuştur. Fetva bağlamında Hikmet Bayur İslam fikhında ana dilde ibadetin durumunu sorulmuştur. Kelamcı olan İzmirli İsmail Hakkı ve M. Şerefettin Yaltkaya ise bu suale Ebu Hanife'nin nüfusun çoğunluğu Arap olmayan İslam devleti sınırlarına yeni kazandırılan beldelerde iman edenlerin ibadetlerini ifa ederken kendi dillerinde yapabileceklerine yönelik ruhsatını referans alarak ana dilde ibadetin yolunu açmışlardır. Bu görüşleri uzunca bir süre gündemde kalmış, İzmirli ve Yaltkaya, birçok âlimce illetleri aynı olmadığı bilindiği halde farklı tarih ve coğrafyada oraya özel çıkarılan bu ruhsata atıfla yaptıkları kıyasdan dolayı şiddetle tenkit edilmiştir. Bazı âlimler eleştiri konusunda çok ileri giderek ikisinin beyan ettikleri bu görüşlerinin bir hata değil, tam tersine bilinçli bir tercih olarak ibadet dilinde reformun yolunu açtığını söylemişlerdir.¹³⁶

Yaltkaya ve benzeri pozisyonlarda görev yapan Müslüman âlimlerin tercihleri ve izahlarını değerlendiren İsmail Kara; Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), M. Şerefeddin

¹³⁴ M. Şerefeddin Yaltkaya, "Türk Kelamcıları Osmanlılardan Evvel-1", Darü'l fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Ankara, 1932, Sayı: 23,10-19.

¹³⁵ Fahri Özteke, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Çağdaş İslamcı Bir Aydın: Mehmet Şerafettin Yaltkaya* A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Eskişehir, 2017, 198.

¹³⁶ Hulki Cevizoğlu, *Türkçe İbadet*, Ceviz Kabuğu Yayınları, İstanbul, 1998, 208-209; Necip Fazıl Kısakürek, *Hücum ve Polemik*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1998, 108-109.

Yaltkaya (1879-1947), Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) gibi Cumhuriyet döneminde idareci olarak görev yapmış olan âlimlerin bu tutumlarını İslam'ı “*hayatta tutma*” duygusuyla izah etmiştir. Kara, bu âlimlerin İslam'ın ve Müslüman kültür ve dinamiklerinin devlet marifetiyle ve üsttenci bir yaklaşımla sosyal hayattan ayıklanacağı endişesine kapılmışlar, bu yüzden bir şekilde bu mevcut sistemin içerisine nüfuz ederek dâhilden bir “*muhafaza etme/ var etme*” işini yerine getirmeye gayret etmişlerdir.¹³⁷ M. Şerefeddin'i gelenek ve yenilik arasında kendince vasat bir pozisyonda kalma çabasında olduğu değerlendirilebilir. Zira işin başında şuurlu bir şekilde geleneği koruma hedefiyle hareket etmese de gelişmelere karşısında ulaşılmak isteneni gördüğünde muhafazakâr bir tavır takınması mümkündür. Aslında o dönem birçok âlim Yaltkaya'nın yaşadığı bu zor durum ile muhatap oldular. Ali Fuat Başgil'in (1893-1967) tespitiyle; o dönem ülkede ölmek istemeyen bir mazi ile hayata doğmak isteyen bir müstakbel mücade ediyorlardı.¹³⁸ Yaltkaya'da Ali Fuat Başgil'in ifade ettiği gibi mazi ile müstakbelin kavgasını izlemek değil onların musalahası fikrini savunanlardandı.

Bize göre Yaltkaya'nın yapmaya çalıştıkları bu musalaha çabası içinde de değerlendirilebilir. Yaltkaya'nın bizzat içerisinde yer aldığı bir heyet tarafından üzerinde çalışılan taslak bir metin iken kamuoyuna sızdırılan “*Dini Islahat Beyannamesi*” şayiaları üzerine yaptığı açıklamasıyla o, aslında nerede durduğunu göstermeye çalışmıştır.¹³⁹

M. Şerefeddin'in bu cümlelerinden; o devrin aydın ve âlimlerinin aldıkları kararlar ve beyan ettikleri fikirler hususunda hür olmadıkları, zaman ve şartlar çerçevesinde birçok insan gibi onların da üzerlerinde ciddi bir baskı ile hareket etmeye çalıştıkları söylenebilir. Bununla birlikte Yaltkaya Osmanlı döneminden beri reformcu bir tarafının yanında; muhafazakârlık tarafını da yine bizzat kendi ifadelerinden anlayabiliriz. Çok tartışılan bahsi geçen beynamede öngörülen kökten reform hareketlerine karşı yaptığı izah metni içerisinde geçen aşağıdaki cümle onu bu reform çabaları içinde nispeten daha mutedil bir alanda durmaya çalıştığının bir ifadesi olarak görülebilir.¹⁴⁰

Yaltkaya'yı yakından tanıyan ve birlikte mesai yaptığı arkadaşı M. Asım Köksal (1913-1998), O'nun hakkında şu tespitleri yapmıştır:

¹³⁷ Bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012.

¹³⁸ Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1991, 4.

¹³⁹ Sadık Albayrak, *Türkiye'de İslamcılık-Batıcılık Mücadelesi*, Risale Yayınları, İstanbul, 1990, 331.

¹⁴⁰ Büşra Küçükayış, *Sosyoloji Olarak İlahiyat: M. Şerefeddin Yaltkaya*, F.S.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014, 75.

"M. Şerefeddin'in Türk tefekkür âlemindeki değerini Türkiye sınırları haricine çıkaran hadise, meşhur Türk âlimi Katib Çelebi'nin Bibliyografyası'nun yeni tab'ı izhar hususunda sarf ettiği himmet ve faaliyette görülüyor. Esere üstadın yazdığı Arapça mukaddime, an'anesizleştiği ve körleştiği iddia edilen kültür kudretimizin icabında göstereceği yaratıcılık için bir nümune sayılabilir. Yaltkaya, bazı içtihat kusurlarına rağmen açık bir kalbe sahip sözü özü bir büyük bir ilim adamıydı. Olduğu gibi görünmek veya görüldüğü gibi olmak hususunun tam anlamı ile bir örneği idi. Takdir veya tenkitleri konusunda asla sessiz kalamazdı. Bu sebeple dostları azdı."¹⁴¹

Hareketli bir ömür süren Yaltkaya'nın hakkında eleştirici ve övgü dolu cümleler kurulması son derece doğaldır. M. Asım Köksal'ın ifade ettiği üzere düşmanı dostundan fazlaydı.

"İctimai kelam" projesi, Mehmet Şerefeddin Yaltkaya'nın ilmi kişiliğinin en önde gelen yansıması, üzerinde en fazla durduğu, kıymet verdiği ve görüşlerinin temerküz ettiği bir çözüm önerisiydi.

1.6.İslam Mecmuası ve M. Şerefeddin Yaltkaya

İslam Mecmuası, 1914-1918 yılları arasında ayda iki kez yayımlanmış M. Şerefeddin Yaltkaya'nın en sık yazarlardan olduğu, yirmidört makalesinin bulunduğu ve yaşadığı dönemi, ilmi, kültürel çevresini anlamamız konusunda yardımcı olacak önemli, zengin bir kaynaktır. Bu sebeple M. Şerefeddin Yaltkaya'nın "İctimai Kelam" görüşünü teşekkül ettirdiği çevreyi tanımak açısından İslam Mecmuası hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

İslam Mecmuası, Cemiyet-i Hayriye-i İslâmiye'nin yayın organlarından birisidir. Cemiyetin İslâm Mecmuası dışında Cihân-ı İslâm gibi bazıları Arapça, Farsça, Urduca olarak yayımlanmış başka periyodik yayın organlarını da himaye ettiği bilinmektedir. Birinci Dünya Savaşı imkanlarında İslâm âleminde Osmanlı hükümetinin propagandası olarak görev yapan bu yayımlardan Cemiyet-i Hayriye-i İslâmiye'nin İttihat ve Terakki ve hatta Teşkilat-ı Mahsusa ile ilişkili olduğu sonucu çıkarılmaktadır. İslam Mecmuası'nın yayımlandığı dönem; altı yüz yıllık siyasetinde ümmeti bir bakış açısını esas almış bir imparatorluğun ulus devletler çağına ayak uydurma çabasıyla siyasetini, ekonomisini, kültürünü, düşüncesini gözden geçirdiği bir dönemdir. Bu dönemin öne çıkan özelliği geçmişte görülmedik biçimde sözlü ve yazılı tartışma ortamına fırsat vermesi ve İkinci Meşrutiyetle adeta zincirlerinden boşalmış bir basın-yayın hayatının gerçekleştirilmeye çalışılmasıdır. Kamu, yarı resmi ve tamamen sivil

¹⁴¹ A. Cüneyd Köksal, *M. Asım Köksal-Hayati*, Çağlayan Matbaası, İzmir, 2007, 27.

yayınlarıyla matbuat tarihimizin bu son derece “liberal”, hatta uzun müddet “kuralsız” dönemi aradan geçen bir yüzyıla rağmen hâlâ istifade edeceğimiz derinlikli ve geniş bir bilgi birikimi bizlere miras bırakmıştır. Bu zengin birikim bir okul olmuş, farklı isimler ve yaklaşımlarla etkileri günümüze kadar gelmiştir. Bu etki o kadar güçlüdür ki; günümüz Türkiye’inde demokrasi sorunlarından ekonomiye dair problemlere, kadının sosyal hayattaki pozisyonundan eğitime dair sistem tartışmalarına birçok mevzu bu dönem çalışmalarına referans vermeksizin tam anlamıyla kavranamaz.¹⁴²

İslâm Mecmuanda ondan fazla yazısı olanları, derginin lokomotifleri olarak kabul edebiliriz. Bu isimler şunlardır: Halim Sabit (Şibay, 1883-1946), Mehmet Şerefeddin (Yaltkaya, 1879-1947), Mansûrîzâde Said (1848-1921), Ziya Gökalp (1876-1924), Mehmet Şemseddin (Günaltay, 1883-1961) ve Ahmet Besim (Atalay, 1882-1965) Bu isimlere altı sayıda yazmış olan Uryânîzâde Ali Vahid (1879-1940)’de eklenebilir. Bunlardan başka mecmuaya bir ya da birkaç yazı ile katkı verenler, yazısı yayımlananlar arasında da bize derginin kimliği ile ilgili fikirler verebilecek dikkat çekici isimler bulunmaktadır: Ahmed Agayef (Ağaoğlu, 1869-1939), Abdürreşid İbrahim (1857-1944), Musa Munis (Tekinalp, 1883-1961), Ömer Seyfeddin (1884-1920), Reşid Galib (Mustafa Reşit Baydur, 1893-1934), Şeyhülislâm Musa Kâzım (1858-1920), Köprülüzâde Mehmed Fuad (Köprülü, 1890-1966).¹⁴³

Din ve modernite ile ortaya çıkan sosyal problemlerden ekonomiye, pedagojiden kadın haklarına kadar pek çok başlıkta İslâm Mecmuası güne değil, geleceğin inşasına yoğunlaştı. Bu özelliği dergiyi Cumhuriyeti kuran metinlerden biri saymamız ve günümüzde daha çok üzerinde durmamız gerektiğine işaret ediyor. Dolayısıyla İslâm Mecmuası hem içinde doğduğu Geç Osmanlı’nın son dönemlerini, hem de etkilemiş olduğu yeni kurulmuş erken Cumhuriyet dönemini anlayabilmek için son derece kıymetlidir.

Bizim açımızdan ise; M. Şerefeddin’in ictimai kelam projesini bütün ayrıntıyla öğrenmek ve projeyi geliştirdiği fikri ve düşünce dünyasını birlikte paylaştığı çevreyi tanımak açısından İslam Mecmuası en önemli kaynak olma özelliğini taşımaktadır.

2.İctimaî Kelâm Projesi

“İctimai kelam” projesi, M. Şerefeddin Yaltkaya tarafından kelâmın sosyoloji argümanları ile irtibat içerisinde yenilenebileceğini öne sürdüğü bir perspektif olarak öne

¹⁴² Zekeriya Kurşun, *İslâmcı-İttihatçı Bir Yapılanma: Cemiyet-i Hayriye-i İslâmiye ve İslâm Mecmuası, 1914-1918*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, Kitap No: 55, İstanbul, 2019, 1/39, 47.

¹⁴³ *İslam Mecmuası*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, 50-53.

sürülmüştür. Ayrıca “ictimai kelim” kavramı ilk defa M. Şerefeddin Yalrkaya tarafından kullanılmıştır. Hicri ikinci asırda başlayan kelam tarihi ile birlikte değerlendirildiğinde ‘ictimai kelam’ yeni bir kavramdır. Kavramla, kelam ilminin diğer sosyal bilimlerle birlikte çalışarak birey ve topluma yönelik yeni bir dil ve yöntem geliştirmesi çabası ifade edildiği düşünülmektedir.

Yeni İلمي Kelamcılar, kelamın yenilenmesi hususunda felsefe ile ilişkisi üzerinde dururken, Yalrkaya, mezkûr projesiyle kelam ilmini Osmanlı ekolü’nn geç dönemlerinde ne çıkmakta olan ictimaiyyat (sosyoloji) dalının ıktıları çerçevesinde tanımlamayı amaçlamıştır. Osmanlıların son devrinde özellikle batıdan yapılan tercüme eserlerin bazı Osmanlı entelektellerini sosyoloji ve ekollerinin çizgisine yöneltmesi ile sosyoloji bilmi tanınmaya başlamıştır. Özellikle Prens Sabahattin (1879-1948)’in *Le Play*¹⁴⁴, Ziya Gökalp (1876-1924)’in ise Durkheim (1887-191) ekollerini benimseyerek fikirlerini savunmaları ile işbu akım güç kazanmıştır. İki farklı usule sahip Osmanlı ictimaiyatısı’da buldukları dönem itibariyle Doğu’da pek tanınmayan sosyoloji ve psikoloji ilimlerinin Batı’dan ithal edilmesi gerektiğini ve toplum kalkınması adına bu yeniliklerin bir gereklilik olduklarını savunmuşlardır. Yeni İلمي Kelamcılar, kelamın yenilenmesi hususunda felsefe ile ilişkisi üzerinde dururken, M. Şerefeddin mezkûr projesiyle kelamı Osmanlıların son zamanlarında rağbet görmeye başlayan ictimaiyyat ilminin verileri çerçevesinde temellendirmeye çalışmıştır. Daha nceki asırlara gidildiğinde ise; özellikle sosyoloji bilime en büyük katkıyı sağlayanlardan, hatta kurucularından kabul edilen İbn Haldun (1332-1406) gibi İslam düşünürlerinden bahsedebiliriz.¹⁴⁵

Sosyoloji biliminin teorilerinin etkisinde kalan Yalrkaya İslam Mecmuası’nda yayımlanan yazılarında bahsettiği ictimai kelam tezi içerisinde kelam ilmini yeni hipotezlerle destekleyen farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Klasik felsefi kelama karşı tutumunun modern felsefeye alternatif olarak ictimaiyyat teorilerine odaklanmasında etkili bir rolü olduğu söylenebilir. M. Şerefeddin, reddiyeler, nazari istidaller, cedel ve fikri tartışmaların inanç konu başlığı altında bulunmasının uygun olmadığını düşünmüştür. Yalrkaya, bu noktada İzmirlili İsmail Hakkı (1869-1946), Abdülatif Harputi (1842-1916), Mustafa Sabri (1869-1954) ve Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914) gibi âlimlerin savunucusu olduğu felsefe ve modern

¹⁴⁴ Frederic *Le Play (1806-1882) mektebi için* bkz. Ahmet Zeki nal, “*Türk Sosyoloji Tarihinde Metodolojik Yaklaşımlar*”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c.6, İstanbul, 2008, 6/123-172.

¹⁴⁵ Ömer Aytaç, “*Türk Sosyolojisinde Bir nc İsim: Prens Sebahattin*”, İZ Sosyal Bilimler Dergisi, c.6., ekmece, 2018, 12/75- 120.

bilim ile ilişkili “Yeni İlm-i Kelam” yaklaşımına karşı sessizliğini korumuş, isim vermeyerek dine ve imana dair hususların fenni ve felsefi yaklaşımlara maruz bırakılmasının yanlış olduğunu vurgulayarak çağdaşlarını tenkit etmek istemiştir. Kelâm’da yenilik tartışmalarında tercih ettiği tutum olan ictimâî kelâm perspektifi onu çağdaşlarından ayırmaktadır. M. Şerefeddin ve çağdaşları arasında bir diğer fikir ayrılığı ise isbât-ı vâcib konusunda görülmektedir. O, Allah’ın varlığını kanıtlamak için delile gerek olmadığını düşünmüş ve bu yüzden diğer kelâmcıların ortaya koyduğu delilleri eleştirmiştir. Allah’ın mevcudiyetini açıkça ortaya çıkaran birçok şahit kâinatta ve insanın kendi vicdanında bulunmaktadır. Yaltkaya, kelâmî kanıtlara ihtiyaç duyulmadan beşerin fitri olarak Allah’ın varlığına kanaat getirebileceğini Ebû Nuaym Isfahânî (947-1038), Molla Sadra (1572-1641), Gazzâlî (1058-1111) ve Şehristânî (1086-1153) gibi kişilerden referans ile temellendirmeye çalışmaktadır. Yani fitrat, vicdan ve kâinattaki uyum ve düzen, insanın Yüce Yaratıcı’yı bilmesi ve iman etmesi için kâfidir.¹⁴⁶

M. Şerefeddin, toplum yapıları ile inançları arasında kuvvetli bir bağ kurmak adına ictimai kelam projesi altında yaptığı izahlarda kutsallık ve ruhanilik bulunmasına gayret göstermiştir. Yaltkaya, *"Her ictimadan bir ruhaniyyet doğar, bir mukaddesiyyet zuhur eder"*¹⁴⁷ cümlesiyle dile getirdiği bu görüşü bayrak misali ile açıklayarak bez ve direğin kendi başına bir kutsallık taşımadığı halde toplumun vicdan-ı umumisinin bayrakta tecellisi sonucu bayrağın kudsiyet kazandığını savunur. Ancak o, bununla kalmayarak Kâbe’deki kudsiyet ve ruhaniyyetin de buradan doğduğunu, hatta Sahabe-i Kiram’ın bile namaz, oruç ve hac gibi ibadetler vasıtasıyla meydana getirdikleri ictimalar vasıtasıyla kutsalın tecellilerini hissettiklerini belirtir.

Yaltkaya, *"bütün kudsiyyetlerin ruhu, mevlidi ictimadır"* sözüyle konuyu çok daha ileri bir noktaya taşır.¹⁴⁸ Ayrıca toplum ve uluhiyyet anlayışı arasındaki bağ için *"Uluhiyyetin sureti telakkisi eşkâl-i ictimaiyyeye göre değişir"*¹⁴⁹ yorumunda bulunan M. Şerefeddin, İslam öncesi cahiliyye devri, asr-ı saadet ve sonrasında ortaya çıkan itikadi ekoller dönemlerini ele alarak, inançların ortaya çıkmasında en etkili faktör olarak gördüğü toplumun etkisini açıklamaya çalışmıştır.

¹⁴⁶ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, “Dini Makalelerim”, 4 II/15, İstanbul, 1332, 9.

¹⁴⁷ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, “İctimai İlm-i Kelam-I”, 4 II/15, İstanbul, 1332, 436.

¹⁴⁸ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, İctimai İlm-i Kelam-II, II/18, İstanbul, 1333, 491.

¹⁴⁹ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, “İctimai İlm-i Kelam-III”, II/19, İstanbul, 1333, 506.

Yaltkaya'ya göre, cahiliyye dönemi toplumunun bir yandan kendi kabilelerine özel putlardan ilahlar türeterek onlara ta'zimde bulunurlarken, diğer yandan yerde ve gökte tek olan Allah'ın varlığını reddetmeyerek¹⁵⁰ düalist bir tutum sergilemeleri birbirinden ayrı iki toplum düzenine sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Puta tapmaları, birbirinden farklı özellikler taşıyacak da büyük bir dayanışma içerisinde yaşayan her biri kendi içerisinde dar kalıplara sahip olan kabileler şeklinde yaşamaları sebebiyledir. Üyelerini diğer kabilelerden gelecek tehlikelere karşı koruma ihtiyacı ve bu tehlikelere karşı kabileler içerisinde oluşan birliktelik her kabileyi ayrı ayrı gözetip koruyan kabilelere özel tanrıların türetilmesine yol açmıştır. Bu toplum yapısı içerisinde bulunan haram aylar dönemi ise düşmanlıklara son verilip tüm kabilelerin kâbe etrafında panayırlarda beraber bir şekilde zaman geçirmesi o tüm farklı inançların bir araya gelerek ictimai ve edebi etkinliklerde birlikte bulunmalarını sağlıyordu. Haram aylar dolayısıyla ortaya çıkan bu durum onları küçük ve dar bir topluluk halinden çıkarıp zihinlerinde bir inkişaf meydana getiriyor ve cemiyet mensuplarında herkese şamil bir ilah tasavvuru sağlıyordu. Ancak bu durumun yalnızca senenin dört ayında sağlanabilmesi ve bazı kökü derinde ihtilafların bu barışı bozması bahsedilen inkişafın özel topluluklarda bulunan putperest din yapısından daha etkisiz kalmasını sağlıyordu.¹⁵¹

Yaltkaya'ya göre uluhiyyet kavramını Nasır, Hami, Kahir, Muin gibi kendi içerisinde muhabbet ve korku duygularının meydana getirildiği sıfatlar ile tanımış ve hususi bir daire-i ictimaiyyede yaşam sürdürmekte olan insanların bunu kendilerine özel bir ilah olarak telakki etmeleri son derece doğaldır. Her bir kabilenin ahval-i ruhiyyesi bu merkez etrafında olması ile Rabb-i haslar hızla çoğalmış ve her bir kabile ayrı ayrı Rabb-i hasları taparcasına sevmişler idi. Zihinlerinde oldukça zayıf izler bırakmayı başarabilmiş umumi ictimalarıyla da aralarındaki münasebet ortadan kalkarak, uluhiyyet-i mutlakanın, bir Rabb-i azamın envar-ı ilhamını görür gibi olmuşlar idi.¹⁵²

Hız. Peygamber, Asrı-ı saadette cahiliyye dönemi geleneği olan kabileciliğin ortaya çıkardığı asabiyyeyi ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan çok tanrılı düzeni reddederek bölgedeki tüm Araplar arasında bir birlik kurmak için mücadele etti. Üstelik kabilecilik geleneğinin tetiklediği düşmanlığı, çatışmaları ve kan davalarını ortadan kaldırarak barış ve kardeşlik inşa etti. Zira kapsayıcı ve birleştirici bir merhamet arzını anlamak ve kavramak dar

¹⁵⁰ Yunus, 10/31; Mü'minun, 23/86, 87; Ankebut, 29/61; Lokman, 31/25; Zümer, 39/38; Zuhruf, 43/9, 87.

¹⁵¹ M. Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", Milet ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 2014, II/19-21, III/129.

¹⁵² M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, "İctimai İlm-i Kelam-III", II/19, İstanbul, 1333, 506-507.

ve sınırlı topluluklar için oldukça zor bir eylem idi. Bu durum ancak insanlar arasında samimi bir yardımlaşma ve kardeşlik duygusu bulunan kapsamlı bir ictimai daire içerisinde gerçekleşebilirdi.¹⁵³

Yaltkaya'nın Kur'an-ı Kerim'i iyi tahlil etmiş bir âlim olarak ayetlerde zikredilen geçen "sosyal ikazları" dikkate alması, ictimai kelam projesi oluşumuna tesir etmiştir.¹⁵⁴ Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde sosyal uyarılarda bulunulmuştur. Aslında Kur'an-ı Kerim ayetleri toplumsal ihtiyaçları esas alan tedrici bir süreç içerisinde nazil olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in temel konusu, insanın her iki dünya saadetine rehberlik yapmaktır. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette tarihte farklı kavimlerin başına gelen sosyal olaylardan bahsedilerek örnekler verilir; bunlardan dersler alınması için insanlar düşünmeye davet edilir. Müfessirler bu nevi ayetleri İslam dininin sosyal hayata verdiği değerın göstergesi olarak açıklar. Yaltkaya, ictimai kelam projesinde özellikle sosyal hayatla alakalı ayetleri ön plana çıkarmıştır. İctimai kelam projesinde, toplum hayatı konu edinmiş ayetler sosyolojinin prensipleri ile birlikte değerlendirilerek yorumlanmıştır.

Yaltkaya'nın "ictimai kelam" fikri için kullandığı toplumsal bağların kuvvetli olmasının fertler üzerindeki tesirlerine dair misallerden çok daha fazlasını İslam tarihinde, özellikle Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler devrinde bulmak mümkündür: Hz. Peygamber de kabileler arası kaynaşmayı sağlamak suretiyle bunu temin etti. Medine'ye hicret edince ilk önceliği Ensar ile Muhaciri, sonra Evs ve Hazrec kabilelerini kaynaştırmak oldu.

Hız. Peygamber, toplumda fertlerin ilişkisine o kadar önem vermişti ki, müminlerin birbirlerini sevmelerini, birbirlerini sevmeleri için de mutlaka selam vermelerini imana dair bir zorunluluk olarak zikretti.¹⁵⁵ Böylelikle millete nisbet edilen bir ilah veya bir peygamber yerine bütün âlemlerin yaratıcısı olan ilah tasavvuru kendini birbirleriyle birleşmiş ve bütünleşmiş olan Arapların kalplerinde ve akıllarında gösterdi. Ardından oluşmaya başlayan hukuk ilkeleri de Arapların zihinlerinde böyle yüce bir yaratıcı ve ilah tasavvurunu sağlamlaştırdı. Hatta Hz. Ömer (583-644) bu ictimaiyatın merkezinde yer alan sahabelerin, devletin teşekkülünün devam ettiği dönemde Medine'den ayrılmalarına izin vermedi.¹⁵⁶

¹⁵³ M. Said Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın "İctima-i İlm-i Kelam'ı", İslami Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 1999, 3/157-170.

¹⁵⁴ Ramazan Altıntaş, *Kelam el kitabı*, Grafiker Yayınları, ed. Ş. Ali Düzgün, İstanbul, 2013, 58.

¹⁵⁵ *Müslim* I, Kitab el-İman, 113; *Tirmizî*, Et'ime 45, Kıyamet 56; *İbni Mace*, Mukaddime 9, Edeb 11.

¹⁵⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 263; M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, "İctimai İlm-i Kelam-IV", III/25, İstanbul, 1333, 604-605.

Ancak Hz. Peygamber'den sonra başta Kaderiyye ve Havaric olmak üzere birbirlerini kâfir ilan eden yirmi kadar fırka inananlar arasındaki ictimai bağların gevşemesi ile birbirlerine karşıt saflarda yerlerini aldı. Hızla sayıları artan bu fırkalar Me'mun (786-833) devrine kadar çoğunlukla ictimai zaruriyetten ortaya çıktı. Fakat ardından İran'da hayatını sürdüren bazı fikir mensuplarının Abbasiler (750-1258) devrinde kritik görevler alması ve bazı felsefe kitaplarının Arap diline çevirisi ile inanç mevzularını konu edinen fıkhıtan farklı bir şekilde kelim ilminin oluşturulması ihtiyacı kendini gösterdi. İsbat-ı vacib meselesi ise bahse konu ilmin en mühim kısmını teşkil etti.¹⁵⁷

Ağırlıkla Ziya Gökalp (1876-1924) olmak üzere M. Şerefeddin'in bahse konu tezinin ilham kaynakları toplumbilimi perspektiflerinden etkilenmiş ve toplumbilim teorilerini İslami ilimlere uyarlamak arzusu taşıyan Osmanlı aydınlarıdır. Osmanlı modernleşme hareketinin öncülerinden biri olan Ziya Gökalp "*Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak*" sentezi ile ilk etapta yola çıkarak zamanla düşüncesini Türkçülük çekirdeğine indirgemiş ve sosyoloji ve fikhî birlikte ele alma adına ortaya çıkardığı fikhî ve ictimaiyyat, ictimai usul-i fikhî yazıları ile bahse konu akımı başlatmıştır.¹⁵⁸

Ziya Gökalp ve onunla aynı düşünceleri paylaşan çağdaşlarının ictimaiyyat ve fikhî benzer zeminlerde inceleme çabaları beraberinde bazı tenkitler getirmiştir. Örnek olarak yeni ilm-i kelam düşüncesinin güçlü savunucularından biri olan İzmirli İsmail Hakkı ciddi eleştirilerde bulunmuş ve bu eleştiriler Gökalp ve destekçilerinin ortaya koydukları tezlerinin ciddi ilmi tartışmalara maruz kalmasını sağlamıştır.¹⁵⁹

M. Şerefeddin'in ictimai kelam projesini toplumun kendisine kutsallık izafe eden ve dinin kaynağı olarak gören Durkheim'in sosyolojik teorilerden etkilendiğini, projesini izah ederken kullandığı misallerden anlayabiliriz. Örnek olarak M. Şerefeddin'in kudsiyetin kaynağı için delil olarak ortaya koyduğu bayrak misali Durkheim'in bayrak yaklaşımı ve izahıyla oldukça benzerlik taşımaktadır. Durkheim'e göre Avustralya'daki ilkel yerlilerin totemi temsil ettiğine kuşkusuz inandıkları "*Churinga*" sembolüne atfettikleri anlam ile görece modern olarak sınıflandırılan toplumlarda sıradan bir bez parçasından ibaret olan

¹⁵⁷ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, "İctimai İlm-i Kelam-1", 4 II/15, İstanbul, 1332, 435-436.

¹⁵⁸ Ziya Gökalp, *Makaleler-V*, haz. F. Tuncer, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, 16-35.

¹⁵⁹ bkz. Sebilürreşad, 292, 294-297; 293, 129-132; 294, 134-138; 295, 150-154; 296, 170-175; 297, 190-195; 298, 211-216; Abdülkadir Şener, "*İctimai Usul-i Fikhî Tartışmaları*", AÜİİD, V, 231-240.

bayrağa veya hayvandan biyolojik olarak hiçbir farkı olmayan insana atfettiği anlam birbirine son derece benzemektedir.¹⁶⁰

M. Şerefeddin'in kutsala dair bu izahı dinin temel kaynağı olan vahyi gölgelemekte, ilahi kaynaklı kutsallık ile milli/örfi olan eşyaya yüklenen önem ve değeri birlikte eşit derecede ele almakta, aralarındaki nitelik farkını gözden kaçırmaktadır. Zira semavi dinlerdeki kutsallıklar zaman içerisinde bir takım sosyolojik yönelişlerle değil ilahi emirlerle, vahiyle geçerlilik kazanırlar.¹⁶¹ Kur'an incelendiğinde ve dinlerin tarihine bakıldığında, insanlar bir kısım tabiat varlıklarının zararlarını savuşturmak ve menfaatlerinden faydalanmak amacıyla, eşyalara, kişilere, dağa, taşta, suya, görünmeyen varlıklara v.b. kutsiyet izafe etmiş, onlara insanı aşan vasıflar yüklemiştir. Hayvanlar bile kutsal kabul edilmiş, yıldızlar, ay ve güneşe tapınılmış,¹⁶² görülmeyen bir kısım varlıklara (cinler) ilahlık payesi verilmiş,¹⁶³ meleklerle Allah'ın kızları denilmiş,¹⁶⁴ Yahudiler Üzeyir (a.s.)'i, Hıristiyanlar Mesîh İsmâ (a.s.)'yü Allah'ın oğlu olarak görmüşler ve şirke düşmüşlerdir.¹⁶⁵ Bunlardan başka İslâm öncesi cahiliye devrinde Arap kavimlerinin çeşitli putlara -Allah'a yaklaşıtııcı vesileler olarak- taptıklarını Kur'an-ı Kerim ifade etmektedir. Başlangıçta Allah'a yaklaşıtııcı veya şefaatiçi olarak kabul edilen herhangi bir varlık zaman içerisinde ilahi/kutsal pozisyonunda değeriendirilmiştir. Cahiliye Arapları, putların sadece şefaatiçi olduklarını,¹⁶⁶ kendilerini Allah'a yaklaşıtırdıkları için ibadet ettiklerini¹⁶⁷ ifade ediyorlardı.

Dünyada herhangi bir eşya (tabut)¹⁶⁸ zaman¹⁶⁹ ve bölgenin¹⁷⁰ kudsiyet kazanması konusıyla alakalı Kur'an-ı Kerim'de birçok âyet bulunmaktadır.¹⁷¹ Kutsal mekânlar konusundaki âyetlere baktığımızda; kutsal mekânın diğeri zikredilmemiş mekânlardan açıkça ayrıldığını, kutsal mekânların maddî ve mânevi pisliklerden, putlardan, müşriklerden

¹⁶⁰ Ziya Gökalp, *İslam Mecmuası*, "Fıkıh ve İctimaiyyat", 112, İstanbul, 1330, 41.

¹⁶¹ Kâmil Güneş, *İslam Düşüncesinde Kutsallık*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, 135-137.

¹⁶² Fussilet, 41/37.

¹⁶³ Saffat, 37/158.

¹⁶⁴ Saffat, 37/149-155.

¹⁶⁵ Tevbe, 9/30.

¹⁶⁶ Yunus, 10/18.

¹⁶⁷ Zümer, 39/3.

¹⁶⁸ Bakara, 2/245-248.

¹⁶⁹ Bakara, 2/194, 217; Mâide 5/2, 97; Tevbe, 9/2.

¹⁷⁰ İsrâ, 17/1; Taha, 20/12; Naziat, 79/16.

¹⁷¹ Bakara 2/125, 144, Âli İmran 3/96; Mâide 5/21, 95; İsrâ 17/1; Tâhâ 20/12.

temizlenmesi gerektiğini, kutsal mekânın mübarek bir mekân olduğu, başka mekânlarda eda edilme imkânı olmayan ibadetlerin ifa edildiği gibi özelliklere sahip olduğunu ifade edebiliriz.¹⁷²

Kutsama (takdis) fiili kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim'de yalnızca Allah'a nisbet edilmiştir.¹⁷³ Mekân için ise kutsal (mukaddes) sıfatı kullanılmıştır. Ancak bahse konu ayetlerde vahye muhatap olan Hz. Musa (a.s.)'nin Allah ile konuştuğu vadinin sahip olduğu kutsallığı Hz. Musa (a.s.)'in bile bilmeyip özen göstermesi adına uyarıya maruz kalması, kudsiyetin şüphesiz Allah'tan geldiğinin en açık delilidir.¹⁷⁴

Kâbe'nin en değerli kısmı olan Hacerü'l- Esved'i Kâbe'deki diğer taşlardan farklı görmeyen Hz. Ömer'in toplumun onu yüceltmesi ve önemsemesinden dolayı değil, yalnızca Allah'tan vahiy almış olan Hz. Peygamber'in ona değer vermesinden ve Müslümanlara da Allah'a verdikleri sözü tazeleme adına bir sembol olarak görmeleri bağlamında bizzat kendisinin de aynı tutumda bulunduğunu açıklaması¹⁷⁵ kutsalın geldiği kaynak açısından toplumun ve toplumsal ortak algının önemine açık bir işarettir.

Kutsalın kaynağı açıdan değerlendirildiğinde Yaltkaya'nın ictimai kelam projesi dinin ve Allah inancının kaynağını beşerî ihtiyaçlara bağlayan pozitivistlerin görüşlerine benzeme riskini taşımaktadır. Bu konudaki değerlendirmemizi araştırmamızın sonuna bırakarak şimdi onun düşünce dünyasını etkileyen kişileri değerlendirelim.

3. Yaltkaya'nın Düşünce Dünyasını Etkileyen Kişiler

Sosyal bilimler, insanın yaptığı faaliyetleri kuşatan siyaset, sosyoloji, iktisad, tarih, coğrafya, pedagoji, uluslararası ilişkiler, hukuk gibi bilimlere verilen addır. "İctimai veya sosyal bilimler" kavramı, bilindiği gibi modern Batı uygarlığı içinde, belli bir dönemde, belirli şartların ürünü olarak ortaya çıkmıştır ve başka medeniyetlerde bugünkü anlamında "sosyal bilimler" yoktur. Sosyal bilimler başlangıcından itibaren tabii bilimlere bir özenti içindedir ve bu sebeple pozitivisttir. Bu minvalde ortaya çıkan Batı'ya ait sosyal bilimler diğer medeniyet havzalarını da etkilemiş, Osmanlı ilim adamları da bu tesirden nasibini almıştır.

¹⁷² Kâmil Güneş, *İslam Düşüncesinde Kutsallık*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, 136-137, 190-193.

¹⁷³ Günay Haral, *Kur'an-ı Kerim'de Kutsiyet Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998, 102; Bkz. Bakara, 2/30.

¹⁷⁴ Taha, 20/12; Naziat 79/16.; "el-Ardü'l-mukaddese" ifadesi için bkz. Maide, 5/21.

¹⁷⁵ Buhari, "Hac", 50, 57; Muslim, "Hac", 248-252.

Sosyolojinin Osmanlı fikir dünyasına taşınması işi Jön Türkler¹⁷⁶ tarafından gerçekleşti. Kendilerini devletin ve toplumun bir nevi kurtarıcısı gibi gören Jön Türkler tabii olarak sosyolojiyi Osmanlı devleti ve toplumunun problemleriyle birlikte değerlendirdiler. Sosyolojiyi devlet ve milletin sorunlarının çözümünde en etkili bir disiplin şeklinde değerlendirip onu fonksiyonel bir hale getirmeye çabaladılar. Sosyolojinin Batı’da, sanayi devrimiyle işçi sınıfının oluşumu, kentleşme sorunu ve yeni bir burjuva sınıfının teşekkülü gibi problemlere bir çözüm olarak doğuşu Jön Türklere de ilham vermiş, devlet ve toplumun içinde bulunduğu durumun ıslahında bir çıkış yolu olarak kabul edilmiştir. Fakat sosyolojinin batıda doğduğu toplum ile Osmanlı toplumunun problemlerinin örtüşmemesi sebebiyle birbirinin aynı sosyal bilim gelişim grafiği gözlenmemiştir. Devletin varlığı ve devamıyla ilgili sorunlar, çözüm arayışları ve siyasete uygulanış biçimleri de sosyolojinin Osmanlı fikir âleminde bazı kendine has özellikler kazanmasına neden olmuştur.¹⁷⁷

Sosyoloji için Osmanlı literatüründe “hikmet-i ictimaiyye”, “ilm-i hikmet-i ictimaiyye”, “ilm-i ictimai” ve “ictimaiyyat” kavramları kullanılmıştır. Bu kavramlar değerlendirildiğinde sosyoloji toplumbilim şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Osmanlı’da sosyoloji salt kendi alanıyla sınırlı kalmayıp toplum yapısının tahlili ve sosyal mekanizmaların incelenmesi dışında siyasal hayatın problemleriyle de alakalı olarak ele alınmıştır.¹⁷⁸

Sosyolojiyi ilk defa gündemlerine alarak Osmanlı toplumuyla sosyal bilim teorileri arasında bağ kuran Jön Türkler’in “devleti kurtarma” idealiyle hareket etmeleri sosyolojiyi ilk bakışta bir devlet reformu fikrine dayalı çözüm odaklı bir çalışma disiplini haline getirdi. Bu çerçevede devletin kurtuluşu çözümler sunması beklenen sosyoloji ile toplumun da aynı bağlamda değişimi hedefleniyordu. Bu yaklaşımın sonucu olarak o devrin matbuatında toplumsal mühendislik çerçevesinde sosyolojik bilginin araç haline geldiği açıkça görülebilir. Hatta bu yaklaşım cumhuriyet döneminde de sürmüş, reformlar yapılırken devletin ihtiyaçları dışında toplumun yapısı, özellikleri, tecrübeleri, örfü, âdeti, ihtiyaçları dikkate alınmamış, sosyolojinin toplumla ilişkisi doktor-hasta ilişkisine indirgenmiş, hasta olan toplum sosyolojik yöntemin tedavisiyle iyileşecektir ön kabulü benimsenmiştir. Bu ön kabulü Osmanlı bilim insanları, Batılı sosyologların özellikle belli bir siyaset tarzı iddiasında olanlarını çevirerek seçici bir yöntem izlediler. O eserlerdeki kavram ve ilkeleri kendi devlet ve toplumunun

¹⁷⁶ M, Şükrü Hanioğlu, “Jön Türkler”, *DİA*, , TDV Yayınları, İstanbul, 2001, 23/584-587.

¹⁷⁷ Büşra Küçükkayış, *Sosyoloji Olarak İlahiyat: M. Şerefeddin Yaltkaya*, F.S.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014, 43.

¹⁷⁸ Zafer Toprak, “*Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu*”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C.1. Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, Ed. Tanıl Borat ve Murat Gültekingil, İletişim Yay., İstanbul, 2009, 310.

ihtiyaçlarını çerçevesinde tercüme ederek batılı sosyal bilimcilerin teorilerini Osmanlı Devlet ve toplumun şartlarına uyarladılar.¹⁷⁹

Tanzimattan sonra Jön Türkler'in önde gelen temsilcilerinden olan Namık Kemal (1840-1888), Ziya Paşa (1825-1880), Ali Suavi (1839-1878) gibi isimler toplumsal problemlere yönelik yazılarıyla bilinen Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), John Locke (1632-1704), Voltaire (1694-1778) gibi batılı entelektüellerden çeviri ve alıntı yaptılar. Bu çeviri ve alıntılarda sadece bu düşünürlerin fikirlerini aktarmakla kalmamış, çoğunlukla onları toplumsal ve siyasal problemlere birer çözüm sunmuşlardır. Batı düşüncesine yönelik bu teslimiyetçi anlayışın İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurulmasıyla artarak devam ettiğini söyleyebiliriz.

Osmanlı bilim dünyasında felsefe ile sosyolojinin ayrılması ve sosyolojinin pozitivistlere dayalı bir şekilde teşekkülü bu dönem içerisinde olmuştur. Bahsedilen teşekkül; Ahmet Şuayp (1876-1910), Ahmet Rıza (1858-1930), Suphi Ethem (1880-1923), Mustafa Suphi (1882-1921), Bedii Nuri (1872-1913), Satı el-Husri (1880-1969) gibi düşünürlerin İctimâiyye Mecmuası ve Ulum-u İktisadiye ve Servet-i Fünun gibi yayınlarda kaleme aldıkları makaleler, te'lif veyahut çeviri kitaplar vasıtasıyla başlamıştır. Pierre Guillaume Frêdêric le Play (1806-1882) ve onun yolundan gidenlerin fikirlerini savunan Prens Sabahaddin (1879-1948) ise Osmanlı bilim dünyasında sosyoloji ile olan mevcut ilişkiyi başka bir boyuta taşımıştır. Çünkü Sabahaddin, Osmanlı toplumunda aileden başlayarak köklü bir dönüşümün gerçekleşmesi gerektiği düşüncesini teşebbüs-i şahsi fikrini gündeme getirerek açıklamıştır. Sosyoloji biliminin Yükseköğretimde akademik olarak tanınması ise 1910'lar itibariyle sosyolojiye ilgi duyan ve Durkheim ekolünün bir mensubu olarak kabul edilen Ziya Gökalp'in sosyolojiyi 1914'te Darülfünun müfredatına eklemesi ile başlamıştır.¹⁸⁰

Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşması ve bağımsız bir disiplin olarak akademide okutulmaya başlaması Ziya Gökalp ile başladığı söylenebilir. Gökalp, Durkheim'in Comte'tan okuyarak sistematik bir disiplin haline getirdiği sosyolojiyi, yerel ihtiyaçlara göre

¹⁷⁹ Enes Kabakçı, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c. 6, S.11, İstanbul, 2008, 42.

¹⁸⁰ Zafer Toprak, "Psikolojiden Sosyolojiye; Türkiye'de Durkheim Sosyolojisinin Doğuşu", Toplumsal Tarih Dergisi, İstanbul, Ekim-2013, S.283, 23.

yeniden düzenlemiştir. Türkiye’de Comte-Durkheim düşüncelerinin 1940’lara kadar hâkim düşünce olarak varlığını devam ettirmesi Ziya Gökalp’in çalışmalarıyla bağlantılıdır.¹⁸¹

Yaltkaya’nın ictimai kelim görüşünü oluştururken o günün ilmi çevresinden, özellikle İslam Mecmuası kadrosundan oldukça etkilenmiştir. Ama konumuz olan ictimai kelim özelinde baktığımızda en çok çağdaşı olan iki düşünürden etkilendiğini söyleyebiliriz. Bunlar ictimai usul-i fıkıh görüşü ile Ziya Gökalp ve dayanışmacı hukuk yaklaşımı ile Emile Durkheim’dir. İctimai kelim projesini anlamak için bu iki düşünürün ilgili görüşlerinden özetle bahsedeceğiz.

3.1.Ziya Gökalp ve İctimai Usul-i Fıkıh Yaklaşımı

Ziya Gökalp 1876’da Diyarbakır’da doğdu. İlkokuldan sonra Askeri Rüştîye ve Mülkî İdadi’den mezun olan Gökalp, modern okulların yanında klasik ve geleneksel medrese öğrenimini, âlet ilimlerini, Arapça ve Farsça’yı amcası Hasib Efendi’den aldığı derslerle talim etti. Diyarbakır’a sürgün edilen Abdullah Cevdet (1869-1932) sayesinde pozitivist felsefe ile tanıştı. Genç yaşında pozitivism ile tanışınca bir tür inanç bunalımına düştü ve intihara teşebbüs etti. Erken yaşlarda Herbert Spencer (1820-1903), Gustave Le Bon (1841-1931) gibi materyalistlerin fikirlerini öğrenen Gökalp, yükseköğrenimi için geldiği İstanbul’da entelektüel çevre ile irtibatını güçlendirerek devam ettirdi. 1896’da Mülkiye Baytar Mekteb-i Âli’sine kaydolarak İstanbul’daki hayatına başlayan Ziya Gökalp; Abdullah Cevdet’in yakın çevresi ve dostlarıyla irtibata geçerek İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne üye oldu. Akademinin ilk döneminde Türkçülük hareketiyle alakadar olup Hüseyinzâde Ali (1864-1940) ile tanıştı. Hüseyinzâde ile irtibatının dikkat çekmesi üzerine tutuklandı, 10 ay tutuklu kaldı ve devamında Diyarbakır’a sürüldü. Diyarbakır’da amcasının kızıyla evlendi. Ticaret Odası ve Vilayet İdare Meclisi’nde çalıştı. Babasının da yazdığı Diyerbekir gazetesinde yazıları yayınlandı. Bu süreçte dikkatli bir şekilde İttihat ve Terakki ile irtibat kurdu. II. Meşrutiyetin ilanının ardından Cemiyet’in Diyarbakır şubesini kurdu. 1909 yılına kadar İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Diyarbakır, Van ve Bitlis parti teşkilatlarının müfettişliğini yaptı. Yazı hayatına Diyerbekir ve Peyman gazetelerinde devam etti. 1909’da Diyarbakır’ı temsilcisi olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Selânik’teki büyük kongresine iştirak ett. Bu kongrede Cemiyet’in genel merkez azası seçildi.¹⁸²

¹⁸¹ Baykan Sezer, "*Ziya Gökalp ve Durkheim*", 60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp içinde, İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1986, 19-26.

¹⁸² Kerem Ünüvar, "*Ziya Gökalp*", Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-4, Milliyetçilik, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, 28.

Ziya Gökalp 1909'da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde merkez azalık görevine getirildikten sonra bölge temsilcisi sıfatı ile Selanik'e gelmiş ve burada Ali Canip (1887-1967) ve Ömer Seyfettin (1884-1920)'nin liderliğinde faaliyet gösteren Genç Kalemler¹⁸³ ekibine katılmıştır. Bu dergide Turancılık, dil ve siyaset üzerine makaleler yazdı. Gökalp'in pozitivizm vasıtasıyla Durkheim'a yönelimi Osmanlıcılık'dan Türkçülük kavramına geçişi dolayısıyla bu yıllarda gerçekleşti. Gabriel Tarde (1843-1904) ve Gustave Le Bon'un teorilerine yoğunlaşan Gökalp Durkheim ile de bir dostu sayesinde tanışır. Durkheim; bu tanışmanın ardından Gökalp'in sosyolojiye bakış açısını ve sosyolojiyi işleyiş biçimini en çok etkileyen isim oldu. Gökalp, Selanik yıllarında İttihat ve Terakki İdadisinde sosyoloji dersleri gerçekleştirdi. Balkan Harbi sırasında İstanbul'a dönen Gökalp, Ergani mebusu olarak 1912'de meclise girdi. İttihat ve Terakki Cemiyetinin istekleri doğrultusunda Darülfünun bünyesinde sosyoloji kürsüsü kurdu ve 1915'te İctimaiyyat Darulmesaisi (İctimaiyyat Enstitüsü)'nün kurulmasında etkili rol oynadı. İstanbul'da gazete ve dergilerde makaleleri yayımlandı. Ziya Gökalp; Türkçülük ideolojisinin savunulduğu Türk Yurdu, İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından kurulmuş olan özgürlükçü ve milliyetçi bir dinî anlayışın hakım olduğu İslâm Mecmuası, dış ülkelerden gelen yatırımlar ve sermayeler karşısında milli ekonomiyi gündemde tutma çabası gösteren İktisadiyyât Mecmuası, milliyetçilik üzerine araştırmalar yapan Milli Tetebbular Mecmuası, eğitim meseleleri ile ilgilenen Muallim ve sosyoloji ceridesi olan İctimaiyyat Mecmuasında makaleler yazmıştır. Dergilerin yer verdiği konular; Ziya Gökalp'in zihninde kurgulayıp satırlara döktüğü yeni toplumsal modeli kapsayıcı bir şekilde tasvir etmek istediğine açık olarak işaret eder.¹⁸⁴

Gökalp, İstanbul işgal edildikten sonra diğer İttihat ve Terakki mensuplarına benzer şekilde Ermeni tehciri bahane edilerek Malta'ya sürüldü. Anadolu topraklarının işgalden kurtulmasından sonra ise 1921'de Malta'dan yurda döndü. Ancak ülkede siyasi tablo değişmişti. Ankara içerisinde iktidar mensupları tarafından İttihat ve Terakki Cemiyeti savaş ve mağlubiyetten sorumlu tutulmasından dolayı meclis içerisinde veya devlet kadrolarında yer almaları istenmiyordu. Ülkenin diğer tarafında ise İstanbul halen işgal edilmiş durumdaydı. Gökalp, bu sebepler nedeniyle zorunlu olarak Diyarbakır'a gitti. Ancak Diyarbakır'da da yayımları ve entelektüel meşgaleleri ile ilgilenmeye devam etti. 1922 yılı içerisinde Küçük Mecma dergisini yayımlamaya başladı. Dergi içeriğini çoğunlukla kendisi hazırlıyordu.

¹⁸³ Hüseyin Çelik, "Genç Kalemler", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, 14/21-23.

¹⁸⁴ Kerem Ünüvar, "*Ziya Gökalp*", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-4*, Milliyetçilik, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, 29.

Yazılarında Mustafa Kemal ve izlediği siyaseti destekledi. Küçük bir dergi olmasına rağmen Gökalp, sesini merkeze duyurabildi. Böylece Ankara ve İstanbul'daki bazı büyük dergiler içerisinde yazılarına yer vermeye başlandı. 1922 yılının son aylarında ise Telif ve Tercüme Heyeti Başkanlığı görevine Ankara hükümeti tarafından layık görüldü. Başkanlık dönemi içerisinde eski Türklerin din yaşamlarını ve ritüellerini anlatan Türk Töresi isimli kitabını kaleme aldı.¹⁸⁵ Gökalp, Türk geçmişine ve Turan hedefine gençlik yıllarından itibaren büyük ilgi duyuyordu ve bu ilgisi bahsedilen dönemde de devam etti. Ancak devrin gündelik dinî hayatı tekrar düzenleyen ve laiklik kaygısı taşıyan yenilikçi bakış açısı Gökalp'ın eski Türklerin dinî hayatlarını ve din geleneklerini toplaması ile uyum içerisindeydi. Gökalp, İslam mecmuasında kaleme almış olduğu "İctimâi Usul-i Fıkh" isimli makalesinde İslam hukukunun kullanmakta olduğu kaynakların merkezine toplumsal unsurları yerleştirmişti. Hayatında belki de en fazla üzerinde durduğu "İctimâi Usul-i Fıkh" projesinde dinî yaşamın oluşumunda milli ve kültürel özelliklerin, dolayısıyla toplumun oldukça etkili ve belirleyici bir rolünün yer aldığını dile getirmiştir.

1923'te Mustafa Kemal'in sonralarda Halk Fırkası olarak adlandırılacak olan siyasi partisinin programının yazımını ve kampanya çalışmalarını yönetti. Ağustos seçimlerinde Diyarbakır mebusu seçildi ve Meclis Eğitim Komisyonu'nda kendisine görev verildi. Bu dönem içerisinde Türk Medeniyeti Tarihi'nin birinci cildi, halk masallarının derlemesinden oluşan Altın Işık ve özet bir ideolojik öğreti olan Türkçülüğün Esasları isimli eserleri bastırdı. Sağlık problemleri yaşayan Ziya Gökalp, İstanbul ve Ankara'daki hastane günlerinden sonra 24 Ekim 1923'te 48 yaşında iken vefat etti.¹⁸⁶ Hayatı ve fikirleri hakkında kısa bilgiler verdiğimiz Ziya Gökalp'ın "ictimai ilmi fıkh" projesi ve M. Şerefeddin Yalpkaya'nın "ictimai kelim" projesine etkisi konusuna geçebiliriz.

Osmanlı'nın son dönem değişim ve dönüşüm arayışlarında ortaya koyduğu farklı toplumsal yaklaşımlar ve fikri akımlar genel itibari ile fıkh üzerinden okunmuştur. Osmanlı düşünce tarihinin bütün aşamalarında kelam, tasavvuf ve felsefe gibi disiplinlerin konumu farklı zamanlarda tartışıldığı halde fıkhın meşruiyeti hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır. Fakat fıkhın ortaya koyduğu kuralların zahirine atıfta bulunanlarla tasavvufî ya da felsefi tarafına dikkat çekenler arasında, bazen farklı yaklaşımlar sergileyenler olmuştur. Fıkh bu pozisyonu, sosyal hayatın ayrıntıları da kapsayan geneline yönelik zengin ve farklı bir içeriğe

¹⁸⁵ Uriel Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, İlgil Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2010, 49.

¹⁸⁶ Kerem Ünüvar, "Ziya Gökalp", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-4*, Milliyetçilik, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, 30.

sahip olmasından, hayatla birlikte hareket etmesinden, sosyal hayattan kopmamasından kaynaklanıyordu. Bir bilim dalı olarak fıkha verilen değerin delillerine, medrese müfredat programında, şer'îye sicillerinde, fetva kayıtlarında ve kanunnamelerde sıklıkla rastlanmaktadır.¹⁸⁷

Kâtip Çelebi (1609-1657), Osmanlı ilim insanlarının Fatih Sultan Mehmet (1432-1481)'ten kendi zamanına eğitim sistemindeki köklü değişime değinir ve 'Hidaye ve Ekmel' gibi fıkıh eserlerine ciddi önem verilmesinin aksine, mantık ve felsefeye dair kitapların ihmal edildiği gerçeğinin olumsuz sonuçları üzerinde durur.¹⁸⁸ On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı bilim dünyasında artan çeviri çalışmalarıyla birlikte daha önceki dönemlerde sadece üst düzey bürokratlar ile padişahların istifade edebildiği batıda üretilen bilgiyi artık yeni gelişen Osmanlı aydın tabakası da günü gününe izleme imkânlarına kavuşmuştu. Bu hızlı bilimsel değişimler neticesinde on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ıslahat çevrelerince geçmişin popüler ilmi olan fıkıh usulüne bağlı kalmaksızın, ondan bağımsız dile getirilen düşünce ürünleri, gelenekten gelen akıl yürütme şekilleri olan içtihad, kaza (hüküm) ve fetvanın yanında kendini göstermeye başladı. Sosyal bilimler usulüne dayalı teori geliştirme yaklaşımı olarak değerlendirilebilecek bu çalışmalar toplumda kısa sürede meyvelerini vermiş ve "Yeni Osmanlılar" adıyla yeni bir aydın tabakanın, ulemanın karşısında konumlanmasını sağlamıştır. İki farklı usulün temsilcileri arasında giderek artacak olan politik ve ideolojik bir ayrışma ve gerilim ortamı meydana gelmeye başlamıştı.¹⁸⁹

Yeni Osmanlılar iddialarını genellikle fıkıh temelli inşa etmişlerdi. Fıkıh, onların hem muhalefet hem de yeniden inşa anlamında müzakere ettikleri düşüncelerinin meşruiyet dayanağını oluşturuyordu. Bu dönemde, batıda gelişen sosyal bilimlerle ilgili birikimden, kendi iddialarını destekleyen delilleri tercüme edip kullanmaktan çekinmediler. Bu yaklaşım, hem Osmanlı sosyal bilim anlayışını geliştirmiş hem de bilimsel bir çaba olarak fıkhi bilginin yeniden gözden geçirme çalışmalarının yolunu açmıştır. Yeni Osmanlıların fıkıh ile sosyal bilimlerin telifi konusunda eksik bıraktıkları teorik ve metodolojik konular, Ziya Gökalp'ın başını çektiği bir kısım aydın grubu tarafından çalışılmıştır. Üzerinde en çok durdukları konu ise, fıkıh ile sosyal bilimlerin birlikte değerlendirilmesi olmuştur. Bu anlamda kültürel ve

¹⁸⁷ Kemaleddin Taş-Betül Göksüçukur, "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Adımları ve Din", Dini Araştırmalar Dergisi, c.22, S.56, Isparta, 2019, 480.

¹⁸⁸ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk*, sâde. O.Ş. Gökyay, Tercüman 1001 Temel Eser, Yay. no. 145, İstanbul, 1980, 21.

¹⁸⁹ Recep Şentürk, "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", İslam Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 2000, 141-142, 146.

siyasi modernleşme ile fıkıh arasındaki ihtilafları gidermeye ve aralarını telif etmeye dair çabalarda en önde Gökâlî'e gelmektedir. Gökâlî, fıkıhın toplum üzerindeki etkisinin farkındaydı. O'na göre bu toplumsal bilim, Durkheim sosyolojisinin imkânlarını kullanarak yenilenmeliydi. Fıkıhın sosyal bilimlerle özellikle sosyoloji ile birleştirilme yönteminin Osmanlı sosyal hayatının yeniden yapılandırılması hedefine yönelik siyasi, ideolojik ve kültürel uyum süreçlerinin yönetimi için düşünülmüştür. Gökâlî'in bu projesini destekleyenler arasında Mustafa Şeref (Özkan, 1884-1938), Halim Sabit (Şibay, 1883-1946), Mehmet Şerefeddin (Yaltkaya, 1879-1947) ve Mansurizade Mehmed Said (1848-1923) gibi isimler vardı.¹⁹⁰

Osmanlı aydınları 1699'dan beri bir türlü durdurulayan geriye gidişe kesintisiz bir biçimde kafa yormuşlardı. Özellikle Tanzimat (1839-1876) dönemiyle birlikte iyice hız kazanan toplumsal değişim süreci, Osmanlı/Türk toplum hayatında, beraberinde yeni sosyal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçları gündeme getirmiştir. Ziya Gökâlî; yeni toplumsal ihtiyaçların yönetimi konusunda ilgili olarak, zihinlerde teoride şekillenen hukuk reformu fikrinin, halkın azami faydasına hizmet edebilecek bir biçimde, hangi ölçütlerle, işlerlik kazandırılarak hayata geçirilmesi gerektiği konusunda çalışıyordu. Sosyolog Ziya Gökâlî, Osmanlı toplumunda içtihatların özellikle "örf" ü esas almak şekliyle yapılmasının altını çizmiştir. Örfün İslam hukukundaki işlevsel meşruiyetinin temeli olarak Ebu Hanife (699-767)'nin içtihat usulünü benimsemiştir. İlk fıkıh usulü eserini kaleme alan Ebu Yusuf'un (738-798), "*nass ile örf tearuz (birbirine zıt düşerse) ederlerse bakılır: Eğer nass, örften mütevellit (doğmuş) ise, örfe itibar edilir*"¹⁹¹ görüşünün merkezine yerleştiren Gökâlî,¹⁹² "O halde örf de nass gibi hakiki ve açık surette değil, fakat zımnî, mecazi itibarla ilahi bir mahiyete haiz olamaz mı?" sorusundan hareketle dini, siyasi ve entelektüel düzeylerde yürütülen fıkıh usulü ile ilgili tartışmalara farklı ve yeni bir boyut getirmiştir.

Gökâlî, fıkıhın Kur'an ve Sünnet'ten aldığı delilleri yorumlarken toplumun temel dinamikleri olan örf, adet, gelenek, alışkanlıklar ve davranış kalıplarına hâkim olmasının gerekliliği üzerinde durur: "Kıyas, icma, istihsan, sahabe kavli, istishab, mesalih-i mürsele, sedd-i zerâi, v.b. gibi klasik İslam fıkıh teorisinin kabullerine uygun olarak gelişmiş içtihadî yöntemler arasında, örfün tarihsel ve güncel sosyolojik konumu geçen zaman içerisinde daha

¹⁹⁰ Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim-Türkiye ve Mısır Örneği*, İz Yayınları, İstanbul, 2018, 150-158.

¹⁹¹ Şükrü Özen, "Tearuz", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, 40/208-211.

¹⁹² Ziya Gökâlî, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2014, 22-32.

çok önem kazanmıştır. Ehl-i Beyt uleması ile İmam Malik (711-795)'in, Medinelilerin bazı geleneklerini de sünnete dâhil ederek sünnetin kapsamını genişletmişlerdir. Ebu Hanife'de, İslam fikhının temel rükünleri olan “Kur'an”, “Sünnet”, “İcma” ve “Kıyas”a, “İstihsan”ı¹⁹³ da eklemiştir. Bunlar örfün ve geleneğin fıkihtaki öneminin ispatıdır.”¹⁹⁴

Bu şekilde Gökalp'in geliştirmiş olduğu “İctimai Usul-i Fıkıh” teorisinde, geleneklerin hukuktaki hareket alanı da genişletilmektedir. İslam şeriatının vahye dayanan ulvi kısmı (tenzil), bir ilahi bilgi kaynağına sahip olduğu için tam bir mükemmeliyete sahiptir ve bu yönüyle ilerleme, değişme ve olgunlaşma söz konusu değildir. Dolayısıyla Gökalp'in düşüncelerine göre dinin özünü (tenzil) öteki sosyal kurumlar gibi tekâmül kurallarına dayanarak değerlendirmek doğru değildir. Zira din, yalnızca “nezihkâr bir imanla” şüphe ve tereddütten uzak bir biçimde samimi bir kalple inanıldığı sürece dindir. Mutlak, mükemmel, değişmez ve bozulmaz vasıflarla mücehhez olduğuna inanılmayan din, özelliğini kaybeder ve dinlikten çıkar. Nakli şeriat (tenzil) değişmekten ve gelişmekten uzaktır. İctimai şeriat (te'vil) ise sosyal yaşama benzer bir şekilde durmadan bir değişim, oluş ve akış halindedir. Bunlardan yola çıkarak fikhın bu bölümü İslam popülasyonunun sosyolojik olarak değişimine bağlı bir şekilde gelişmek zorundadır. Fikhın dini kanıtlara (nassa/tenzil) bağlı esaslarıysa kıyamet gününe dek sabit kalacaktır. Fakat bahsedilen esasların, fakihlerin icmasına ve toplumun geleneklerine dayanan sosyolojik boyutu, her dönemin ihtiyaçlarına uyum göstermelidir. İslam dinine inananlar nassların emrettiklerine ve yasakladıklarına uymak zorunda oldukları gibi maarufu olanı emretmekle ve münker olanı yasaklamakla da sorumludurlar. Maruf ve Münker, toplumun vicdanının da onayladığı ya da onaylamadığı davranışlardan ibarettir.¹⁹⁵

Ziya Gökalp İslam fikhının oldukça önemli bir parçası olan kazai (hukuki) yanının ihtiyaçlara cevap veremeyecek bir halde olması, İslam dininin cihanşümül olma iddiasını¹⁹⁶ zayıflatır. Gökalp'e göre fikhın nass (dini/tenzil) kısmı ve kazaî (te'vil) kısmı birbirlerinden farklı amaçlara sahiptir. Örneğin, faiz dinen helal değildir, ancak "devr-i şer'i" yoluyla hukuki olarak geçerlidir; zaman aşımı nedeniyle hukuki olarak dava açma hakkı düşse de dinen hakkı

¹⁹³ İstihsan için bkz. Mehmet Paçacı, *Kur'an'ın Neliğine Dair*, Bilimname, Kayseri, 2006, 334-335.

¹⁹⁴ Heyd Uriel, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, çev. Kadir Günay, Ankara, 2002, 82.

¹⁹⁵ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2014, 32.

¹⁹⁶ Mehmet Soysaldı, “Kur'an'ın Getirdiği Evrensel Prensipler”, e-Journal of New World Sciences Academy, Elâzığ: 2007, II/144-166.

düşmez; dinen varise vasiyet etmek caiz değildir, ancak "nefi mülk" veya "vücut-u birre"¹⁹⁷ gibi yollarla hukuki olarak geçerlidir; hüлле¹⁹⁸ dinen caiz olmamasına rağmen hukuki olarak geçerlidir; adalet imkânı yokken çok eşlilik dinen caiz olmadığı halde Kur'an nassıyla teyit edilmiş olsa da hukuki olarak geçerlidir ve kabul edilmektedir.¹⁹⁹

Gökalp, iyi ve kötüyü haiz olan amelleri ‘dini ibadetler’ ve ‘hukuki muameleler’ olmak üzere ikiye ayırır. Fıkıhın hem hukuku fiilleri hemde ibadet mekânlarını düzenlediğinden bahisle, fıkıhın bazılarının zannettiği gibi münhasıran İslam hukuku demek olmadığı görüşündedir. Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin en hareketli olduğu dönemi olan II. Meşruiyet (1908-1920) evresinde, Ziya Gökalp öncülüğündeki bir grup düşünür, fıkıh ve kelam gibi temel İslam bilimlerini, klasik, geleneksel anlayış ve kalıpların dışında, güncel bir bakışla yeniden yorumlayarak ele aldıkları entelektüel bir arayışın içine girmişlerdir.²⁰⁰

Osmanlı/Türk toplumunun dini hayatındaki değişim ve gelişim sürecine yön verme teşebbüsü olarak değerlendirilebilecek olan bu yenilikçi müdahalelerin çıkış noktasının, geleneksel din anlayışı için, modernleşme ve gelişim sürecine etkin katılmamızı hızlandıracak, yardımcı olacak bir format kazandırmak ve dolayısıyla toplumda geçerli olan dini yaklaşımlar ve uygulamaların, modernist itirazlar karşısındaki direncini kırmak amacına yönelik olduğu söylenebilir.²⁰¹

3.2.Emile Durkheim ve Dayanımcı Hukuk Kavramı

Emile Durkheim (1858-1917), Karl Marx (1818-1883) ve Max Weber (1864-1920)’le birlikte sosyoloji biliminin kurucularındandır.²⁰² Sosyoloji, Durkheim’den evvel Aguste Comte (1798-1857), Herbert Spencer (1820-1903) ve John Stuart Mill (1806-1873) gibi isimlerce kavram olarak ifade edilmiştir. Ancak sosyolojinin günümüze uzanan esaslarının belirlenip bir çerçeveye kavuşması ve akademik güvenilirliğinin ve etkinin yaygınlaşmasında Durkheim’in ciddi katkısı olmuştur. Peter Ludwig Berger (1929-2017) sosyolojik bakışı

¹⁹⁷ “Devr-i Şer’i”, “nefi mülk” ve “vücut-u birre” için bkz. Süleyman Kaya-Muhammed Emin Durmuş-İsmail Bektaş-Arif Akkaya, “*Muhasebe Kayıtları Işığında 18. Yüzyıl Para Vakıflarının Nakit İşletme Yöntemleri*”, Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi, c.3, Sakarya, 2017, 3/50-62.

¹⁹⁸ Saffet Köse, “Hülle”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, 18/475-477.

¹⁹⁹ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2014, 47, 48.

²⁰⁰ Fahri Yetim, “*II. Meşruiyet Döneminde Türkçülüğe Geçişte Kapsayıcı Formül: “Millet-i Hâkime” Düşüncesi ve Etkileri*”, SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Isparta, 2008, 18/71-84.

²⁰¹ Mustafa Bakırcı, “*II. Meşruiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İslam Mecmuası, (1914-1918)*”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Konya, 2004, 17/177-180.

²⁰² Berch Berberoğlu, *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Can Cemgil, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, 25.

özeldeki geneli görmek olarak tanımlamıştır. Bununla anlatmak istediği, sosyologların bireylerin davranışlarında daha çok genel kalıpları aradıklarıdır. Her birey benzersiz ve özgün olmasına rağmen, toplum insanların davranış kalıplarını birçok sınıfta (çocuk ve yetişkin, kadın erkek, zengin ve fakir gibi) farklı şekillerde etkiler ve değiştirir. İçinde yaşadığımız genel sınıfın özel yaşamlarımızı nasıl etkilediğini fark edebilirsek dünyaya sosyolojik açıdan bakmaya başlarız.²⁰³

Durkheim herşeyden evvel, toplumun bireylere irca edilemeyeceğini, bütünü parçalarıyla değil de parçaların bütün vasıtasıyla açıklanabileceğini iddia eder. Kollektif şuur dediğimiz, bu bütüne (cemiyete) ait hadiselerdir ve onları bilmeksizin ferdi şuurları bilmemize imkân yoktur. Durkheim, “*Din Hayatının İptidai Şekilleri (1912)*” adlı eserinde cemiyeti anlamak için onun ufak bir modeli saydığı iptidai cemiyeti inceledi. Dinin sosyal barışı sağlayan esas müessese olduğu fikrine varmış ve dini böyle bir sosyal müessese olarak tetkik etmiştir.²⁰⁴

Durkheim’e göre; bir kişinin sahip olduğu özele etki eden en önemli genellerden biri, belki de en önde geleni tabii ki dinlerdir. Sosyolojinin bakış açısında dinler; gündelik tecrübeyi aşan fikirlerden oluşması dolayısıyla sağduyu ve sosyoloji bu dine ait öğretileri ne çürütebilir ne ispatlayabilir. Sosyolojiye göre din, bir iman, bilimsel delillerle değil kanaatlerle oluşan inanış meselesidir. Durkheim, “*Dini Hayatın İptidai Şekilleri*” adlı eserinin başlarında “din” ile ilgili görüşlerini aktarırken dinden kastedilen şeyin ne olduğunu tanımlamakla işe başlamak gerektiğini ifade eder. Eğer bunu yapmazsak, ya dinle ilgili olmayan herhangi bir düşünce ve pratikler sistemine de din ismini verme ya da dinin gerçek tabiatı kavranamadığı için pek çok dini kabul etmek mecburiyetinde kalırız düşüncesini dile getirir ve dine dair kendi tarifini yapar.²⁰⁵

Durkheim’e göre; toplum herhangi bir ferdin hayatının ötesinde kendine ait bir yaşama gücüne sahiptir. Başka bir ifadeyle, toplum kendinde bir kutsiyet taşır yani içinde bulunduğu bireyi biçimlendirir ve onların varlığından bağımsız olarak kendi varlığını devam ettirir. İnsanlar dini uygulamalarını yerine getirerek kendi toplumlarının kudretini ve gücünü yüceltirler.²⁰⁶

²⁰³ John J. Macionis, *Sosyoloji*, “editör”, Vildan Akan, Nobel Yayınları, Ankara, 2012, 2-3.

²⁰⁴ Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007, 33.

²⁰⁵ Roberto Cipriani, *Din Sosyolojisi, Tarihi ve Teorileri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, 14.

²⁰⁶ John J. Macionis, *Sosyoloji*, “editör”, Vildan Akan, Nobel Yayınları, Ankara, 2012, 489.

Din fikrinin kiliseden ayrı düşünülmemeyeceğini söylemek, dinin kesinlikle kolektif (toplumsal) bir şey olduğunu ifade etmektedir. Durkheim'in 'kutsal'a atıf yaparak 'özel'liğini vurguladığı din tanımında, dinin bütünleştirici tarafına yoğunlaşarak 'işlevsel'liğini esas alarak konuyu bağladığını görmek mümkündür. Durkheim'in dine bakışı bu yönüyle Weber'in anlayışından çok farklıdır. Weber için din, "insani anlamlandırma ile ilgili bir eylem" ve "ruhun kurtuluşu için bir girişim" gibi daha bireysel ve insanın şahsi gelişmesine yönelik yorumlar yaparken; Durkheim dinin, insanları bir cemaat etrafında bir araya toplayan bir dayanışma unsuru olduğuna dikkat çekmektedir.²⁰⁷

Edward Tiryakian, Durkheim'den önceki sosyolojinin kışkırtıcı, radikal bir düşünce içinde olduğunu ancak onun gayretleri ile belirli, makul bir çizgiye oturduğunu söyler. George Ritzer'de, Tiryakian ile aynı görüştedir. Durkheim yaşadığı zaman ve sonrasında işlevselci, pratik, pozitivist ve hatta ahlakbilimci olarak tarif edilse de sosyoloji bilimine usul oluşturma konusunda sonraki sosyologlar için çok değerli ve ciddi bir birikim aktarmıştır.

Tiryakian, Durkheim'in çalışma esaslarını anlatırken birbiriyle yakından bağlantılı üç temel hedef ten bahseder:

- 1) Sosyoloji bilimini herkesce kabul edilen ciddi ve titiz bir disiplin haline getirmek,
- 2) Toplumla çalışan bilimlerinin birleşebileceği ortak bir zemin oluşturmak,
- 3) Daha sonra modern toplumların uygar/toplumsal dinlerinin ampirik, rasyonel ve ilk ve esasları belirli sağlam sistematik temellerini teşkil etmek.²⁰⁸

Durkheim, çalışmalarında konusu toplum olan sosyoloji ve birey üzerinde çalışan psikoloji arasındaki bilimsel yöntem farklılıkları üzerinde ayrıntılarıyla durmuştur. O kadar ki "Sosyolojik Yöntemin Kuralları" (1895) kitabının girişinde sosyoloji biliminin genel felsefenin alt dalı olarak değerlendirilemeyeceğini ve felsefenin iddiasının aksine "salt bir bilgiye dönüşmeden de olguların ayrıntılarına nüfuz edebileceği"ni de ifade eder. Sosyolojinin genel felsefenin alt dalı olmadığı iddiasını izaha çalışırken diğer yandan da

²⁰⁷ Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, 2008, 17, 72-93.

²⁰⁸ Tiryakian, E.-Emile Durkheim-T. Bottomore ve A. Uğur (Ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi İçinde*, çev. M. Tuncay ve A. Uğur, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006, 212-213.

bireyi çalışan psikolojiden kesin hatlarla ayırdığını da belirtmektedir. O'na göre bilimsel bir değer olgusal olmalıydı, toplumda uygulamada mutlaka somut bir karşılığı olmalıydı.²⁰⁹

Durkheim, matematik ve psikolojinin ürettiği bilginin bilincin içsel tarafından oluşturulduğundan dışsal gözlemlere dayalı bilgi üreten sosyolojinin bilgi yaklaşımından ayrıldığına dikkat çeker. Ona göre insanın iç dünyasına doğru yapılan bu içe dönük çabanın neticesinde meydana gelen olgularla ilgili “açık ve net kavramlar veya açıklayıcı kavramlar değil karmakarışık, geçici ve öznel izlenimler” şekliyle tarifler yapıldığını ve sırf bu sebepten nesnel bir psikoloji disiplinine şiddetle ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Savunduğu bu yol ve yöntem itibarıyla Durkheim, bilgiyi içsel/soyut değil dışsal/somut dünyada ve aynen fizik gibi sosyoloji de keşfedilecek yeni kanunlar peşinden koşar. Bu özgün metodolojik ve epistemolojik arayış neticesinde Durkheim sosyolojisini, matematik, felsefe ve bilhassa psikoloji biliminden ayırır. Durkheim'in tarif ettiği şekliyle sosyoloji bilimi, işin merkezinde toplumsal olan olguların incelenmesi, araştırılması, tespiti ve bu olguların sosyolojik ilke ve esaslar çerçevesinde açıklanmasıdır. Durkheim'in diğerlerine göre çok sonradan teşekkül eden sosyolojiye bilimler arasında konum oluşturma, yer açma ve yöntem geliştirme çabasında ilk adımı, kendi ifadesiyle ‘toplumlar bilim’ine diğer önceden oluşturulmuş ve geliştirilmiş birçok ilmi disiplinin sahip olduğu gibi yöntem teşkili ve belli bir çerçeve çizmekti. Bu hedef çizgisinde yürürken Durkheim, toplumsal olguları (somut) ve psişik olguları (soyut) tamamiyle birbirinden ayırır. Ona göre sosyoloji, toplumları bilimsel bir göz ile ele alacak çalışmaların, toplumsal olguları diğer insanlardan çok daha farklı bir gözle, bireyden ziyade geneli görebilen ‘sosyolojik bir bakış’la görebilmemizdir. Bütün bilimlerde olduğu gibi sosyolojinin de amacı, toplumun eski zamanlardan beri kabul ettiği yerleşik kültürü az veya çok değiştirebilecek yeniliklere yol açmaktır.²¹⁰

Durkheim, bütüne (toplum) ait olguların onu oluşturan tikel (birey) öğelerin içinde eritildiği iddiasını kabul etmenin ciddi bir çelişki olduğunu söyler. Ona göre bütüne ait realiteler tanım ve tarif itibarıyla onu teşekkül ettiren öğelerin içerdiğinden daha başka ve farklı bir gerçeği ifade etmektedir. Toplumsal gerçekler, psişik (içsel/soyut) gerçeklerden yalnızca nitelikçe ayrılmazlar; onların, aynı anda, nevi şahsına münhasır temelleri vardır; bu yönüyle de psişik gerçeklerle aynı ortam içinde ve aynı sürede değişimi yaşamazlar ve onlarla aynı şartlara bağlı gelişmez ve değişmezler.

²⁰⁹ Emile Durkheim, *İntihar: Toplum Bilimsel İnceleme*, çev. Ö. Ozankaya, Cem Yayınları, İstanbul, 2002, 20.

²¹⁰ John J. Macionis, *Sosyoloji*, “editör”, Vildan Akan, Nobel Yayınları, Ankara, 2012, 3.

Durkheim, toplumda fikri birikimin fertlerin düşünce ve eylemlerinden meydana geldiğini fakat kollektif bilincin hareket tarzı ile bireysel bilincin çalışma usullerinin farklı içeriklere sahip olduğunu ifade eder. Toplulukların (genel) zihin dünyası ve oluşturdukları kültür birikimi ile fertlerin (özel) zihin dünyası birbirlerinden tamamen ayrı ve kendilerine özel kanunlara sahiptir.

Durkheim, sosyoloji biliminin tamamıyla özgün olduğu, diğer bilimlerde olmayan; ‘kendine has bir gerçekliğe’ sahip olduğu görüşündedir. Ona göre toplumun teşekkülünde ferdin etkisi önemsiz denilemezse de toplumsal olguların oluşumu bireyden daha çok dış etkenlerin katkısıyla meydana gelir ve bu da toplumun özü demektir. Bütüne ait olaylar sosyolojik bakış açısıyla, bireyler özelinde değerlendirilemezler: Analizin zemini ‘ortam’dır ve bu, sosyolojiyi oluşturan birleşik güçler ile olgulardan meydana gelir. Sosyoloji biliminin temel ilkeleri tamamen somut, ampirik ve bütüne yöneliktir; soyut metafizik bir kavramla veya bireylerin iç dünyasındaki derinliğe dair spekülasyonlarla açıklanamaz.²¹¹

Durkheim’in çerçevesini oluşturduğu “sosyolojik bakış açısından” toplum; temel bir kaynak, bir yaratıcı, oluşturucu, yön verici, idealler ve değerler bütünüdür. Ona göre toplum, sadece bireylerden oluşan bir kütle değil, onları kapsayan ama onlardan farklı ve üzerlerinde bir ruhtur ve bu ruh sosyal idealler topluluğudur. Sosyoloji, bireye onun imparatorluk içerisinde müstakil, biribirinden bağımsız bir imparator değil, birbiriyle hayati derecede bağlı ve alakadar, vücudun organlarından biri olduğunu şuurunu aşılıyarak; ona, bu görevini yerine getirmenin kendisine ve içinde yaşadığı topluma yararlarını öğretecektir. Ferde sadece kendine değil, başkalarına ait ve bağlı olmanın yararlarını izah ve ispat edecektir.²¹²

Durkheim’in sosyolojik bakışında psişik gerçekle toplumsal gerçek arasındaki farklılık belirgin şekilde ayrılmıştır. Sosyoloji, ferdin kendine özel, sübjektif, kesin bilinmeyen ruh dünyası ve bilincinden daha ziyade somut, elle tutulur verilerle konuşabileceğimiz, ampirik ve karşılaştırılabilir olgulardan oluşan gelen toplumsal gerçekler çerçevesi üzerine bina edilmiştir.

Durkheim’e göre, toplumsal gerçekler dışarıdan, şekillendirici, baskıcı ve zorlayıcıdır. Toplumsal gerçekleri somut bir eşya gibi gözlemlemek ve toplumsal gerçekleri oluşturduğu baskı ile ele almak Durkheim’in yöntembiliminin temelini oluşturan en önemli iki öneridir.

²¹¹ Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. C. Saraçoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2004, 28, 29.

²¹² Jacques Coenen-Hunter, *Durkheim’i Anlamak*, çev. S. Akyüz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, 17.

Toplumun fert üzerindeki etkisi gerçeğini şu misalle izah eder: “Bir ağabey, bir eş ve bir vatandaş olarak vazifelerimi yaptığımda, içinde bulunduğum toplumun hukukunda ya da geleneklerinde tarif edilen ancak benim dışındaki birtakım zorunluluklara göre hareket ediyorum. Bu zorunlulukların duygularıyla örtüştüğü veya onların gereğini, önemini hissettiğim zamanlarda dahi bu zorunluluklar benim için dışsal birtakım nesnel gerçekler olmaya devam edecektir. Zira bana bu zorunlulukları benimseten şey, yine benim için dışsal olan belirli bir eğitim sürecidir. İşin özü, bütün hareket, düşünme ve hissetme biçim ve şekilleri ferdin bilincinin dışında var olma gibi dikkate değer bir özellik taşır.”²¹³

Durkheim, kısaca özetlemeye çalıştığımız kişilerin bireysel davranışlarında toplumun tesir gücünü, toplumdaki genel davranış kalıplarının yüksek etkisi üzerinde ısrarla durmuş ve bu iddiasını özellikle ‘intihar’ özelinde yaptığı yoğun çalışmalarla desteklemiştir.²¹⁴ Yaltkaya’nın Durkheim’den alarak kullandığı en önemli yaklaşımlardan biri Durkheim düşünce dünyasında önemli bir yeri olan ve bir toplumsal güç olarak kabul edilen kolektif bilinç kavramıdır. Yaltkaya’ya göre din, bütün toplumsal gruplarda var olan canlı bir enerji kaynağıdır ve kolektif bilinç denilen bu toplumsal sinerji Müslüman toplumun bir hayat tarzıdır. Durkheim’in kolektif bilinç başta olmak üzere, toplumun değeri ve fert üzerindeki etkisi konusundaki fikirlerinin Yaltkaya’nın “İctimai Kelam” projesine tesir ettiği düşüncesindeyiz.

4.Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve İctimai Kelam

Yeni ilm-i Kelâm hareketi ile ilgili ayrıntılı bilgiyi birinci bölümde vermiştik. Burada M. Şerefeddin Yaltkaya’nın ictimai kelam projesi ile Yeni İlmi Kelamcılarının irtibatına dair kısa bir bilgi vereceğiz.

M. Şerefeddin'in yaşadığı on dokuzuncu yüzyıl sonları Osmanlılar'da modernleşme ve Batılılaşma hareketlerinin zirve yaptığı, pozitivist bilimin rağbette olduğu, ilimle ilgili yaklaşımlarda kararsızlık ve tereddütlerin yaşandığı karışık ve zorlu bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönem Osmanlı aydınları Doğu-Batı, İslam-bilim sentezi şeklinde entelektüel arayışlara girmiş ve bu gayretlerin tabii sonucu olarak İslami ilimlerin usul ve içeriği üzerinde

²¹³ Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. C. Saraçoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2004, 48-49.

²¹⁴ Durkheim kendi ülkesi Fransa’daki resmi kayıtlar üzerinde yaptığı incelemelerle *kişinin kendi hayatını sonlandırmaya karar vermesi üzerinde* bazı kategorideki insanların diğerlerinden daha yatkın olduğu sonuçlarına ulaşmıştır. Kişinin en değerli varlığı canına kast etmede dahi *toplumun bireyi etkilediği tespiti* üzerinden olayları değerlendirmede sosyolojik bakışın önemine dikkat çekmiştir. Daha geniş bilgi için bkz: John J. Macionis, *Sosyoloji*, “editör”, Vildan Akan, Nobel Yayınları, Ankara, 2012, 5.

de fikirler serdedilmiştir. Bu çerçevede kelim ilminin usul ve içeriğine yönelik te öneri ve projeler gündeme getirilmiştir. İşte bu teklif ve projelerden ilk akla gelenlerden birisi M. Şerefeddin'in katılmadığı, Abdüllatif Harputi, Filibeli Ahmet Hilmi, İzmirli İsmail Hakkı ve Mustafa Sabri gibi isimlerce savunulan '*Yeni İlm-i Kelam*' hareketi olmuştur. Bu hareket kelam ilminin geleneksel yapısını muhafaza ederek onu güncelleştirme gibi halis bir niyeti taşımaktadır. Yeni İlmî Kelam hareketine destek veren âlimlerinde bazen batı düşüncesi ve modern bilime tam bir güven ve teslimiyet yanılığısına düştükleri konularda olmuştur. İşin özünde ise; yenilenmeye esas alınan konular olarak çoğunlukla kelamın modern bilim ve felsefenin birikiminden istifade etmesi ya da mantık ve yöntem biliminden faydalanması şeklinde gerçekleşmiştir.

Yaltkaya'nın felsefeden ziyade ondan ayrılmış olan sosyoloji teorilerine ağırlık vermesinde onun felsefi kelama olan olumsuz bakışının ve eleştirileri etkili olmuştur diyebiliriz. M. Şerefeddin, akidenin izah ve ispatında nazari istidlaller, fikri tartışmalar, cedel ve reddiyelerin bulunmasına soğuk yaklaşmıştır. O bu sebeple "Yeni İlm-i Kelam" âlimlerinin izlediği yol ve yöntemi isim vermeden dini ve imani konuların fenni ve felsefi birlikte değerlendirilmesini eleştirir.²¹⁵

M. Şerefeddin'in ictimai kelam ismiyle gündeme getirdiği ve tezimizin konusu olan teşkil eden projede kelam ilmi, Batı'nın modern felsefe veya tabii bilimleri yerine sosyoloji teorileriyle birlikte ele alınmak istenmiştir. Bu projede pozitivist amaçları olan bir teorinin usulü benimsenmekte, kelam ilminin geleneksel yapısına yönelik değişiklik talebinden bahsedilmekte, dolayısıyla hem klasik kelam ve Yeni İlm-i Kelam hareketi ile önemli değişiklikler göstermektedir. İctimai kelam, özünde toplumun birey üzerindeki etkisinin önemi üzerinden, toplumsal gelişme ve değişimleri vahiy penceresinden izah etmeye çalışan bir projedir. Yaltkaya'nın özellikle İslam Mecmuası'nda gündeme getirdiği "*İctimâî İlmî Kelam*" projesi, "*Yeni İlm-i Kelam*" kadrosunun yaklaşımlarından farklı olarak, kelam ile sosyal bilimler –özelde sosyoloji- arasında bir bağ kurmayı hedeflemektedir. Yeni İlmî Kelam yaklaşımı sahipleri asrımızda özellikle Kur'an ve Nübüvvet konularındaki dile getirilen şüphe ve tereddütlere cevap vermek için azami gayret etmişler; kelâm ilminin yeniden kurulmasında çağdaş felsefeyi ön planda ele alıp kelâm-felsefe ilişkisini önermişlerdir.

²¹⁵ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, Din Akli Değil Makuldur, III/28, İstanbul, 1333, 653.

Ziya Gökalp tarafından fıkıh ilminde “ictimai usul-ü fıkıh” önerisi ile başlayan İslami ilimleri, sosyoloji bilimi ile birlikte ele alma çalışmalarına, M. Şerefeddin Yaltkaya “ictimai kelam” projesi ile katkı vermiştir.

İctimaiyyat (sosyoloji) ilminin yaklaşımlarının tesiri altında kalan M. Şerefeddin Yaltkaya, İslam Mecmuası'nda kaleme aldığı makalelerinde dile getirdiği ve kavram olarak bir ilk olan²¹⁶ ictimai kelam²¹⁷ tezinde kelam ilmini bu teorilere dayandırılarak bu alanda ilk olan farklı bir teklif sunmuştur. Modern felsefe yerine sosyolojinin kuramlarını tercihinde onun felsefi kelama soğuk duruşunun etkisi olmuştur. M. Şerefeddin, kelam disiplini içerisinde nazari istidlaller, fikri tartışmalar, cedel ve reddiyelerin inanç konularının içinde bulunmasını tasvip etmez. Yaltkaya bu noktadan hareketle Abdüllatif Harputi, Filibeli Ahmet Hilmi, İzmirli İsmail Hakkı ve Mustafa Sabri'nin savunduğu modern bilim ve felsefe ile irtibatlı “Yeni İlm-i Kelam”²¹⁸ projesini isim vermeden dini ve imani meselelerin fenni ve felsefi yorumlara tabi tutulmasının yanlışlığını vurgulayarak eleştirir.²¹⁹

Yaltkaya'nın ictimai kelam projesi, çağdaş yeni ilm-i kelam projesi ile farklı yanları mevcuttur. Fakat bu ayırım tarihteki Mutezile ile Selefiler arasında olduğu gibi derin değildir. İctimai kelam sosyolojinin prensiplerini yeni ilm-i kelam ise fen bilimlerinin ilkelerini kelam ilmine uyarlamaya çalışmıştır. Yaltkaya'nın ictimai kelam projesinde akli esaslara uygunluk öncelikli değildir. Ona göre makul olma şartı dini konuları izahta yeterlidir. Yaltkaya ve İsmail Hakkı İzmirli, mubah ve haram anlayışlarının hangi şartlarda değişebileceği hususunda da farklı düşünceleri dile getirmişlerdir.²²⁰ İki düşünür Yaratıcı'nın varlığını isbata dair usul konusunda da farklı düşüncelere sahiptirler. İsmail Hakkı İzmirli, Allah'ın varlığını kâinattan deliller getirerek isbat etmeye çalışmıştır. Yaltkaya ise Allah'ın varlığının isbatını fitrattan gelen vicdana tahsis etmiştir. Toplumla ilgili konularda müşterek vicdanın inançlara etkisinden bahseden Yaltkaya, bireysel anlamda Allah'ı bilme meselesinde hususi vicdandan söz etmiştir.²²¹

²¹⁶ Ramazan Altıntaş, *Türk Kelamcıları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017, 237.

²¹⁷ Bkz. *İslam Mecmuası*, II/15 (1332), 434-436; II/18 (1333), 490-491; II/19 (1333), 506-507; III/25 (333), 604-605; III/28 (1333), 650-653; *Dini Makalelerim*, T.C. Diyanet İşleri Reisliği, Ankara, 1944, 4-13.

²¹⁸ Mehmet Sait Özervarlı, “Yeni İlm-i Kelam”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, 43/427-428.

²¹⁹ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, Din Akli Değil Makuldur, III/28, İstanbul, 1333, 653.

²²⁰ M. Şerefeddin Yaltkaya, İntikada cevap, *İslam*, 2(14), 1 İstanbul, 330, 428, 429.

²²¹ M. Şerefeddin Yaltkaya, “*İctima-i İlm-i Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir*”, *İslâm Mecmuası*, c. 2, S.15, İstanbul, 1330, 434-436.

Yeni İlmî Kelam kadrosunundan farklı olarak Yaltkaya'nın kelâmcıların geleneksel olarak başvurdukları delillerini eleştirmesi aslında onun kelâm ilminin yenilenmesine yönelik kendine has bir geliştirdiği özel tutumuyla açıklanabilir. M. Şerefeddin, Kur'an'ı referans alarak inayet ve ihtira burhanını dile getiren İbn Rüşd ve aynı kaynağa dayanarak akıl ve nakil arasında çatışmanın söz konusu olamayacağını belirten İbn Teymiyye ile ilgili makale yazmıştır. Yaltkaya, özellikle İbn Teymiyye'nin ısrarla savunduğu yaratılışça insanın bir ilâh fikrine sahip olduğu için dışarıdan aklı burhanlara ihtiyacı duymadığı fikrinin altını çizer. Ayrıca kendi döneminde konuşulan mezheplerin birleştirilmesi fikrine paralel olarak Yaltkaya, mezhep farklılıklarını terk edip Kur'an'ın mantık-ı husussiyyesinden çıkarılan selef mesleğine dönmenin önemine değinmiştir. Çünkü ona göre “*nükûl-i sahîha-i islâmiyye 'ukûl-i sarîha-i insaniyyeye*” birbiriyle uyum içindedir. Yani Kur'an'ın ortaya koyduğu deliller deliller naklî olmanın yanında aynı zamanda aklîdir.²²² Bu sebeple Yaltkaya kelam ilminde yenilenme düşüncesi bağlamında geleneksel delilleri eleştirdiği ve sadece Kur'an'ı referans alan yeni bir usul önerisi için gayret ettiği ifade edilebilir.²²³

5.Yaltkaya'nın Uluhiyyet Telakkisi

M. Şerefeddin'in “*Uluhiyyetin Suret-i Telakkisi Eşkal-i İctimaiyyeye Göre Değişir*” isimli makalesinde cahiliye, asrı saadet ve itikadi ekollerin teşekkül dönemlerinde inançların şekillenmesinde toplumun rolünü ve tesirini ele alır. Yaltkaya, cahiliye döneminden sahabe dönemine, kabileler arası inanç sisteminden umumi bir inanca, tevhide geçişte yaşanan sosyal değişime dikkat çekerken günün sosyoloji birikiminden faydalanmaya çalışır.²²⁴

Yaltkaya, “*Resulullah'ın Tanıttığı Uluhiyyet Anlayışı*” başlıklı makalesinde, tarif ettiği şekliyle Hz. Peygamber'in bahsettiği ulûhiyyet yaklaşımına yeniden dönülmesini ister. O'na göre Hz. Muhammed, kabilelerin özel rabler edinmesinin temelinde, cahiliye bağınazlığının onların akıl ve kalplerini daraltması olarak tespit etmiştir. Bu tespitinden dolayı o, çatışma ve kan davalarına sebep olan asabiyet duygusunun izalaesi ile din kardeşliğini esas alan bir anlayışın tesisine çalışmıştır.²²⁵ Yaltkaya'ya göre Peygamber, öncelikle Araplardaki kabile yönetimine dayalı feodal yapıyı değiştirip, fertlerin özgür iradelerinden kaynaklı gayret ve

²²² Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, “*Mesel-i A'la*”, Mihrab, c.1, S.6, İstanbul, 1340, 81.

²²³ İbrahim Bayram, “*Şerefeddin Yaltkaya'nın İsbât-ı Vâcib Anlayışı*”, MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi c.16, S.3, Manisa, 2018, 622.

²²⁴ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, “*Uluhiyyetin Suret-i Telakkisi Eşkal-i İctimaiyyeye Göre Değişir*”, İstanbul, 506-507.

²²⁵ Ramazan Altıntaş, *Türk Kelamcıları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017, 244-245.

çaba ile ortaya konulan ve sosyal sözleşmeye bağlanan genel bir ortak bir yönetim anlayışına dikkat çeken Yaltkaya, bunu uluhiyyetle, tevhid anlayışı ile izah eder. Zira Yüce Allah, bir kabile, kavim, milletin değil, bütün âlemlerin rabbidir.²²⁶

M. Şerefeddin, ulûhiyet anlayışının hukuka yansımalarını da ele alır. Ona göre, nasıl ki kamu hukukunun teşekkülü insanların sosyal yapısında özelden genele yönelik olan değişimle gerçekleşiyse aynı şekilde, Arapların küçük kabilelerin kendi örf ve âdetine göre şekillenen son derece kapalı hukuktan hızla dış dünyaya yapılan açılımla örnek bir hukuk oluşumu sağlanmıştır. Yaltkaya'ya göre, hukukun evrensel ve tüm âlemi kuşatan zenginliğinde en önemli hareket noktası “*âlemlerin rabbi*” vasfına sahip bir ilaha olan imandır.

Yaltkaya'ya göre, ulûhiyet fikrinin dağınık olduğu topluluklarda tam bir hukuk anlayışı tesis edilemez. Ulûhiyetteki ferdiyet (tevhid) ve mutlakiyet İslam düşüncesinde Kelam ve Fıkıhın temelini teşkil eder. Hakikatte tek ve mutlak bir ilah anlayışı kabul edilmeyince, mükemmel bir hukukun teşekkülü de imkânsızdır. Ona göre kâmil bir hukuk sistemi, sağlam bir ulûhiyet inancını hissettirdiği gibi, evrensel ulûhiyet düşüncesi de mükemmel bir hukukun oluşumuna götürür. Yaltkaya, ulûhiyette birlik düşüncesinin çağdaş ve kapsayıcı bir hukuk anlayışını beraberinde getireceğini dile getirir.²²⁷

Yaltkaya, ictimaî kelâm önerisinin izah ve temellendirmesinde Kelâm ilminin tarihsel tecrübesini sürekli olarak eleştirmektedir. Ona göre dinin başta gelen ve en kuvvetli burhanı Kur'an-ı Kerim varken, İslâm'a dış âlemden bir kuvvet ve delil aranmasına ihtiyaç yoktur. Müminlerin ruhlarını doyuracak ve tatmin edecek bütün burhanlar Kur'an'da vardır. Kelâmcıların tarihi süreçte akla dayanan burhanlar, fen ve felsefeden destek alarak dini kuvvetlendirme gayretleri faydadan çok zarar vermiştir.²²⁸ Ahmed Cevdet Paşa'nın bahsettiği tarzdaki değerlendirmelerini esas alan Yaltkaya'nın din ile bilim arasına koymak istediği mesafenin ne gibi neticelere yol açacağını dikkate almadığı iddia edilebilir. Bilim ile dinin yaklaşımlarında benzerliklerin olduğu gibi farkların olması da son derece doğaldır; ancak ikisi

²²⁶ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, ““Resulullah'ın Tanıttığı Uluhiyyet Anlayışı”, İstanbul, 604.

²²⁷ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, ““Resulullah'ın Tanıttığı Uluhiyyet Anlayışı”, İstanbul, 605.

²²⁸ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, “Dinin Fen ile Tevfiki”, İstanbul, 1110-1111.

dinî ve bilim ayrımının genelleştirilmesi ve derinleştirilmesinin sekülerleşmeye alan açabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.²²⁹

M. Şerefeddin'in kelimada yenileme çalışmalarına ictimai kelim önerisi ile destek verme çabası içerisinde bir anlamda kelâm tarihinden bağımsız, yalnızca Kur'an'ı referans alarak temelinde batılı birçok ismin katkısının olduğu sosyoloji kavramlarıyla bir uluhiyyet tasavvuru oluşturma çabaları dikkatle değerlendirilmelidir. Zira İslami ilimlerde yenilenme çabaları içinde olan ve bu anlamda sosyoloji ile de alakadar olan âlimlerin birçoğu dinin akide ve uygulamalarının sosyal hayata etkisini ele alırken M. Şerefeddin Yalrkaya bunu onların yaptığının zıddına bir ilişki ile yorumlamıştır. O, iman ilkelerinin fert ve toplum üzerindeki etkisinden daha ziyade, Durkheim'cı bir anlayışla "*Bütün kudsiyetlerin ruhu mevlîd-i içtimadır*" cümlesiyle sosyal hayatın dini inanç ve uygulamalardaki etkisine yoğunlaşmıştır.²³⁰ Ayrıca, uluhiyyeti izah ve ispatta "*meçhuliyet içinde malumiyet*" gibi tamamen soyut bir tanrı yaklaşımı²³¹ ve bu görüşleriyle Kılıçzade Hakkı (1872-1960)²³² ve Celal Nuri İleri (1882-1936)²³³ gibi Batıyı seçmeden olduğu gibi benimseyen aydınlarla aynı çizgiye düşmüştür.²³⁴

Yalrkaya'nın Ulûhiyyet yaklaşımının daha iyi anlaşılması için, onun sezgi ve din-bilim ilişkisine dair görüşlerinin de ele alınması gerekmektedir.

Yalrkaya, "*Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir*"²³⁵ başlıklı makalesinde ulûhiyyetin ispatına dair kendi yaklaşımını ortaya koyar. Önce kelim ilminin tarihçesine değinir. Yalrkaya'ya göre gelinen noktada Kelâm'ın mevcut konuları bugünü anlama konusunda yeterli birikimi sunamamaktadır. Dolayısıyla Kelâm'ın hem yöntem ve hem de muhtevada yenilenmeye ihtiyacı vardır. Bilindiği üzere kelim ilminin iki kadim konusu arasında Allah ve insan vardır.

²²⁹ Nevzat Güle, *Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerafeddin Yalrkaya Örneği*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2002, 79.

²³⁰ Büşra Küçükkayış, *Sosyoloji Olarak İlahiyat: M. Şerafeddin Yalrkaya*, F.S.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014, 13.

²³¹ M. Şerafeddin Yalrkaya, *İslam Mecmuası*, "*İctimai İlmî Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir*", İstanbul, 436.

²³² Celal Pekdoğan, "*Kılıçzade Hakkı*", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2022, 25/414-416.

²³³ Recep Duymaz, "*Celal Nuri İleri*", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, 7242-245.

²³⁴ M. Said Özervarlı, "*Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı*", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 3/1999, 170.

²³⁵ M. Şerafeddin Yalrkaya, "*Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir*", *İslam Mecmuası*, İstanbul, 1330, 434-436.

Yaltkaya, öncelikle “*Allah’ı bilmede usul ne olmalıdır?*” sualine, kelamcılarının akli ve felsefi delillerine alternatif olarak “sezgi” önerisini koyar.

Yaltkaya’nın yaşadığı dönem, sadece kelâmla değil birçok İslami ilimle sosyal bilimler arasında sentezin kurulmaya çalışıldığı bu doğrultuda Kelâm’ın Sosyoloji ekseninde değerlendirilmeye çalışıldığı bir dönemdi. Bu dönem âlimlerinin fikirleri, onları savunan tarafta da, reddeden tarafta da olsa, bir şekilde Batı’daki görüşlerden etkilenmiştir. Batı hayranlığına düşmüş seçme olmaksızın her geleni aynen kabul edenlerin ve batıdan gelenlere tepki gösteren, eleştiren aydınlarının gündeminde de hep aynı problemler vardı. Batı’da ki gelişmeler neticesi Allah inancının sarsılıp her şeyi maddeye ve tabiata bağlama düşüncesiyle dünyanın teşekkülü ve insan varlığının teolojik olarak izahına karşılık, bilimsel bilgilerin ışığında yeni bir dünya ve insan tasarımı; hakikatin sezgiyle değil, yalnızca akılla kavranabileceğini öngören bir bakış açısı; hayatın, manevi bir süreçten ziyade, maddesel değişimin deney yoluyla kavranabilir gerçekliği olduğu ilkesi, Osmanlı dönemi Materyalizmin temelini oluşturmuştu.²³⁶ Batı’nın maddeyi bu kadar ön plana çıkarıp, mana ve maneviyata dair her şeyi geri plana atması ve her şeyin salt akılla kavranabileceği iddiasına karşı Yaltkaya, “*Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir*” adlı makalesiyle cevap verir. M. Şerefeddin, Batı’nın bu katı maddeci düşüncesini reddeder ve Allah’ın idrakinin sadece aklın verileriyle değil insanın iç dünyası olan sezgi metoduyla da bilinebileceğini iddia eder.

Bu yaklaşımıyla Yaltkaya, geleneksel kelamda Allah’ı bilmede kullanılan delillerin anlamsız olduğu düşüncesinin yanında batının herşeyi akılla çözebiliriz yaklaşımına tepkinin de etki olduğu düşüncesindeyiz. Bu düşüncesinde benzer çerçevede geliştiğini düşündüğümüz Henri Bergson’un (1859-1941) sezgiciliğinin büyük payı vardır. Bergson, yirminci yüzyıl metafiziğini derinden etkilemiştir ve bu etkiden Yaltkaya’da nasibini almıştır. Bergson’un sezgiciliğinde, nihai gerçeğin bilgisini direkt anlamamızı sağlayacak sezgiden dışında bir yol yoktur. Burada sezgi demek, insan aklında ve kalbinde tanrısal ışığa ve kavramanın gerçekleşmesidir.²³⁷ Yaltkaya’nın “*Allah’ın kutsal varlığını insan kavrayamadığı halde, insan vicdanı her zaman O’nu hissetmektedir*” cümlesi ve “*Allah bilinmezlik içinde bilinendir*” ifadeleri sezgiye bakış açısını özetlemektedir. Allah’ı tanımda sezgiyi bit metod olarak benimseyen düşünürlerden farklı olarak Yaltkaya, sezgiye duygu boyutunu da ilave eder.²³⁸

²³⁶ Ekrem Işın, “*Osmanlı Moderleşmesi ve Pozitivizm*”, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, c.2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, 363–365.

²³⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975, 75.

²³⁸ Ramazan Altıntaş, *Türk Kelamcıları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017, 241.

Yaltkaya'nın ictimai kelimeler önerisinde üzerinde durduğu ve bilgi sistemleri içerisinde “*irfani bilgi*” başlığı altında değerlendirilebilmesi mümkün olan sezgi; dolaysız, aracısız, akıl yürütme ve muhakemeye ihtiyaç duymadan hakikatin birden kişinin içine doğması olarak tarif edebiliriz. Direkt ulaşılan bilgi, tecrübi sezgi, nesnelere arasında ilişki kuran sezgi gibi alt başlıkları vardır. Bugünkü sezgi anlayışına yakın bir anlayışı Gazali'nin dile getirdiğini ifade edilebilir.²³⁹ Gazali'nin bilgi edinme sisteminde sezginin merkezi kalp insana ait en üstün organdır. Zira ona göre bütün organları kalp idare eder. Allah nezdindeki sırları keşfeden de kalptir.²⁴⁰ On dokuzuncu yüzyılda Bergson Metafizik'i, aşırı maddeciliğe ve nasılcılığa bir tepki olarak ileri sürmüştür. Bergson ile Gazali'nin sezgi yaklaşımları arasından örtüşen taraflar bulunabilir. Bergson'un çerçevesini çizdiği sezgicilik, Osmanlı son döneminde Yaltkaya gibi âlimleri etkilediği gibi, Cumhuriyet döneminde de aydınlar arasında taraftar bulmuş Necip Fazıl ve Nureddin Topçu gibi isimlere de tesir etmiştir.²⁴¹

Kelam âlimlerinden ziyade tasavvufçularının sık başvurduğu sezgi Yaltkaya tarafından yoğun başvurulan bir bilgi yöntemi olmuştur. M. Şerefeddin'in akideye dair delil tercihinde sezgi en öndedir. Yaltkaya, İctima-i İlm-i Kelâm önerisini ortaya koymaya çalıştığı İslam Mecmuası'nda seri halde yayımlanan dört makalesinin birincisinin ilk cümlesine “*Allah ziyayı ebediyetiyle her şeye muayyeniyet veren bir meçhul-ü mutlaktır*” diyerek başlar. Yaltkaya'ya göre, görmemizi sağlayan ışığın kendisini görmediğimiz halde aydınlattığı herşeyden onun varlığını nasıl anlayabiliyorsak, her şeye hayat veren varlığı da üzerinde tecelli ettiği²⁴² eşyadan sezebiliriz. M. Şerefeddin, “*Allah meçhuliyet içinde bir malumiyettir. Yani biz O'nu gerçek anlamda tanımamız mümkün olmadığı halde biz O'nun varlığını kabul ederiz*” cümlesiyle sezgi anlayışının çerçevesini çizer.²⁴³

Yaltkaya, sezgi yöntemini delillendirirken; “*Allah nuruyla her şeyi aydınlatan ebedi bir varlıktır bu kutsi varlığı insan bilemediği halde her şeyde onu sezer ve her şeyin O'nunla kaim olduğunu bilir*” cümlesini kurar ve güneşi misal getirir. Nasıl ki güneş olmasa her şey karanlıklara gömülürdü, hiçbir şeyin şekli sureti bilinemezdi, aynı şekilde Allah olmasa hiçbir

²³⁹ Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *Mukaddes Merdivenler* (Mearicül'Kuds), çev. Yaman Arıkan, Eskin Matbaası, İstanbul, 1971, 109-110.

²⁴⁰ Gazali, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyau' Ulumi'd-Din*, çev. Mehmet A. Müftüoğlu, Çelik Yayınları, İstanbul, 2008, 3/7.

²⁴¹ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2008, 405-406.

²⁴² A'raf, 7/143.

²⁴³ M. Şerefeddin Yaltkaya, “*Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir*”, İslam Mecmuası, İstanbul, 1330, 434-436.

şey var olmaz, her şey yokluk karanlığında hiç olurdu. Eşyanın şekil ve suretini gösterebilmesi güneş sayesinde olduğu gibi her şeyin varlığının sebebi de Allah'ın nurudur. Yaltkaya, tevhisî izah ve ispat metodunun sezgi olduğuna Kuran'dan da burhan getirir.²⁴⁴

Yaltkaya'nın, Henri Bergson'un sezgiciliğinden etkilendiğini açıklar,²⁴⁵ ancak sezginin bir delil olarak tercihi Bergson'dan önce Gazali tarafından dile getirildiği de unutulmamalıdır.²⁴⁶ Bergson'un sezgiciliği materyalizmin derinden etkilediği düşünce dünyasında bir alternatif çözüm olarak görülmüş ve yirminci yüzyıl metafiziğine oldukça tesir etmiştir. Bergson, hakikatin bilgisini ulaşma konusunda sezgiyi tek yol olarak kabul eder. Onun sisteminde bunun tarifi, insan kalbinde ve zihninde tanrısal ışığa ve kavramadır. Binanenaleyh Yaltkaya'nın "*Allah'ın kutsal varlığını insan kavrayamadığı halde, insan vicdanı her zaman O'nu hissetmektedir*" sözü ve "*Allah, bilinmezlik içinde bilinendir*" cümlesi Bergson ile aynı çizgide durduğunu gösterir.

Yaltkaya'nın ulûhiyetin izah ve ispatı sadedinde başvurduğu sezgi yöntemini, Batı'dan doğup dünyaya yayılan aşırı pozitivist ve materyalist akımlara tepki anlamında çok ön plana çıkardığını söyleyebiliriz. M. Şerefeddin, pozitivism ve materyalizm gibi ideolojilerin tek bilgi edinme kaynağı olarak deney ve akli koymalarının karşısına sezgiyi alternatif olarak yerleştirmiştir. Yaltkaya'nın bir proje olmaktan uzak, ancak bir öneri olarak değerlendirilebileceğimiz ictimai kelam yaklaşımında sezgiyi çok öne çıkarıp kelamcılarının kullandığı kadim delilleri ihmal etmesi yaklaşımın en önde gelen zaafıdır diyebiliriz.

M. Şerefeddin, kaynak itibarıyla nelerin vahye ve akla dayandığı hususları üzerinde durur. Aslında o, ilahi vahyin, hidayet olduğu, Kur'an'ın bir bilim kitabı olmadığını altını çizer. Yaltkaya'ya göre, itikat ve ibadetin temeli vahiy; fen ve iktisadın dayanağı ise, akıldır. Bazı ayetlerin içeriği günün bilimsel verilerine uygun olsa da, bu uygunluk, objektif bir amaç gözetmez. Çünkü bilim, sübjektif sonuçlar verebilir. Eğer Kur'an'a dayalı olan dinimizin esası vahiy olmayıp salt akıl ve fen olsaydı ilahi varlığın isbatı dünyada hiçbir akıl sahibinin inkâr edemeyeceği surette bilimsel ve akla uygun olması gerekirdi ki bu sonuç imtihan sırrını ortadan kaldırır ve dinin temel esaslarından olan "gayba iman"²⁴⁷ ilkesiyle çelişir. M.

²⁴⁴ İbrahim, 14/10.

²⁴⁵ Ramazan Altıntaş, *Türk Kelamcıları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017, 241.

²⁴⁶ S. Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2008, 405-406.

²⁴⁷ Bakara, 2/2.

Şerefeddin'e göre, Kur'an'ın bilimsel bir amacı olmamasının delili ay'ın hallerinden soran sahabelere cevaben nazil olan ayettir.²⁴⁸

Yaltkaya, temeli vahiyden gelen ve temeli akla dayanan bilimi bir araya getirme çalışmaları içerisinde olan âlimlerimizin bu arzularını gerçekleştirirken bu iki farklı alanın biri içerisinde bazı fedakârlıklarda bulunmak zorunda olduğunu düşünmektedir. Aynı zamanda bilimin sürekli olarak güncellenmesi vahiy ile aynı düzeyde incelenmesi açısından bazı mahzurlar doğuracağını söylemektedir. İslam'ın inanç sistemini ispat zımında Kelam'da pozitif bilimlerden deliller sunma da aynı uygunsuzluklara sebep olmaktadır iddiasını ekler. Ona göre, gerek Mutezile, gerek Eş'arilerin dayanak noktaları Kur'an olmakla beraber, ortaya koyduğu görüşler, salt kendilerine özgü değil, kadim Yunan ve Süryani kitaplarından alınmadır. Mutezile ve Eşariler Yaltkaya'ya göre, Yahya en-Nahvi (490-570)'nin Arapçaya çevrilmiş kitaplarını seçici olmadan benimsediler. M. Şerefeddin'in bilim-din ilişkine kanaatinde öncelik vahye aittir, sonrasında vahyin onayladığı ve çizdiği çerçevede rey devreye girebilir.²⁴⁹

Yaltkaya'ya göre, din insanların inanç ve ibadetlerini konu edinir. Bilimler akla dayalı iken din direkt olarak vahye dayalıdır. Her ne kadar Kur'an'da bir takım ilmî izahlar varsa da bunlardaki amaç bilimsel izahat değil, imana yol açmak içindir. Eğer İslâm'ın kaynağı Kur'an değilse sadece akıl ve bilim olsaydı "*onlar gayba iman ederler*"²⁵⁰ şeklinde bir ifade kullanılmazdı. M. Şerefeddin, Kadı Beyzavi ve Fahreddin Razi tefsirlerinden misallerle onların ayetleri bilime uygun gösterme gayretlerini tenkit eder.²⁵¹

M. Şerefeddin'in hafız olması ve dile olan hâkimiyeti (Arapça, Fasça, Fransızca biliyordu) sayesinde beyana (lafza) hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber sezgiye yüklediği yorum anlamında beyanın yanında irfani bilgiyi tasvip ettiğini kabul etsek; bilgi edinme yöntemlerinden olan saç ayağını²⁵² tamamlayan burhan konusuna Yaltkaya'nın yukarıda aktardığımız bakışı eksik kalması yönüyle eleştirilebilir. Bilgi edinmede sezgiyi önemseyip burhanı ihmal eden bakış açısının oluşumunda M. Şerefeddin'in ictimai kelam önerisinde çok müracaat ettiği sosyoloji disiplininin önce felsefenin içerisinde bir alt başlıkta

²⁴⁸ Bakara, 2/188.

²⁴⁹ M. Şerefeddin Yaltkaya, "*Din Akli Değil Ma 'kuldür*", *İslâm Mecmuası*, c.3, 28, İstanbul, 1331, 653.

²⁵⁰ Bakara, 2/3.

²⁵¹ M. Şerefeddin Yaltkaya, "*Din Akli Değil Ma 'kuldür*", *İslâm Mecmuası*, c.3, İstanbul, 1331, 652.

²⁵² Bkz. Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

ele alınırken sonrasında müstakil bir bilim dalı olması ve felsefeden kopmasının bir etkisi olduğu düşünülebilir. Zira sosyolojinin burhanın en geniş anlamda ele alındığı felsefeden ayrılıp ayrı bir disipline dönüşürken kendi özgün bilgi sistemini kurmak için bir geçiş dönemine ihtiyaç duyması son derece doğaldır. Ziya Gökalp'in başını çektiği birçok Osmanlı aydınını derinden etkileyen sosyoloji teorilerinin bu geçiş döneminde ortaya konulmuştur. Yaltkaya'nın burhanı ihmal ederek, hatta eleştirerek irfani başlık altında ele alabileceğimiz sezgiye yoğunlaşmasında bu geçiş döneminin etkisinden bahsedebiliriz.

M. Şerefeddin'in din-bilim ilişkisi anlamında ictimai kelim önerisini değerlendirebilmek için beyan, irfan ve burhan başlıklarında ele alabileceğimiz bilgi edinme sistemleri içerisinde ki burhana dair bilgi vermek gerekir. İslam düşüncesinin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in ilme bakışı olumludur. Kur'an'a açık ifadesiyle, âlem bilgi, kudret, iyilik ve rahmet sahibi olan Allah'ın sanatlı bir eseridir. Mademki âlem yaratıldı; o halde o, zorunlu (vacip) değil, mümkündür. Mümkünlerin kavranmasında takip edilecek usul ise a priori bir hareket değil, empirik bir faaliyettir. Kur'an'ın bilgiye ulaşmak için teşvik ettiği asıl yol, tecrübi endüktif yoldur. Ve mademki âlem her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir Yaratıcı tarafından yaratılmıştır; o halde mükemmel bir düzen, kaosu değil, kozmosu zorunlu kılar. Kur'an'a göre âlemde hiçbir şeye boş ve manasız değildir. Her şey O'nun varlığına işaret eden bir karinedir. Dünyada müşahade ettiğimiz düzenin teminatı bizzat Allah'tır. Mademki âlem "mahlûk" tur; o halde orada bulunan hiçbir şeyde ilahi güç bulunmaz. Dolayısıyla hiçbir şey duaya, ibadete layık değildir. Tabiat, incelenmek, araştırılmak, yararlanmak ve bilim faaliyeti yapmak için oradadır; tapınma konusu olarak değil.²⁵³

Kur'an'ın bu yaklaşımı, bilim, felsefe, ahlak ve estetik üzerinde çok tesir etmiştir. Bu yolun sonunun tahkiki imandır. Fakat nihai amacın tahkiki iman olması, ilmi, felsefi, ahlaki ve bedii tecrübelerin, hedefe varıldıktan sonra ihmal edilebileceği manasında değerlendirilemez. İslam düşünce tarihinde felsefenin ve diğer akli bilimlerin erken denilebilecek bir dönemde süratle gelişmesinde Kur'an'ın yaklaşımın büyük tesiri olmuştur. Bu yüzden İslam âlimleri Allah'ın tekvini şeriatı olan âlemi okumaya, araştırmaya ve incelemeye Kur'an'ın işaret ettiği çerçevede devam edeceklerdir.²⁵⁴

M. Şerefeddin, vahiy-bilim ilişkisinde yukarıda bahsettiğimiz gibi, bir taraftan akli bilimlere oldukça mesafeli bir yaklaşım sergilerken; ictimai kelim projesinin çerçevesini

²⁵³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1992, 280.

²⁵⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1992, 281

çizerken Batı düşüncesinin bir diğer vechesi olan ve o zaman itibariyle ön planında Hristiyanlığın olduğu, arka planda ise bütün dinlere karşı kurumsallaşmış, toplumbilim teorilerine başvurmadan da kaçınmamıştır. O, belli bir geleneği devam ettiren ve İslami ilimler içerisinde özel bir konum ve yeri bulunan kelamı, dini temellendirme, ona kaynak bulma ve kontrol altında tutma gayretiyle yeni toplumbilimlerinin dine karşı duruşlarının muharref Hristiyanlığa münhasır olduğu düşüncesi ve hüsnü zannıyla, te'lif hareketine girişmiştir. Bu te'lif hareketinde İbn Haldun'un sosyoloji bilimine Mukaddime eseri ile yaptığı katkının etkisinin de altı çizilebilir. İslam'ın güçlü bir sosyal yönünün bulunması, iman ve ibadetlerin sosyal hedefler içermeleri hatta nihai hedef olarak toplumsal bir yansıma ve değer olan ahlakı zirve olarak tanımlaması²⁵⁵ muhtemelen söz konusu teorileri M. Şerefeddin'e cazip kılan unsurlar olmuştur. Tabii ki bu sosyolojik teorilerin arka planındaki dine yaklaşımları²⁵⁶, onu beşerileştirme, ilahi vasfını zayıflatma ve sıradan bir sosyolojik olgu ya dönüştürme tehlikesi olabileceği ihtimali de gözden uzak tutulmamalıdır.

5.1.Yaltkaya'nın Nübüvvet Telakkisi

Yaltkaya'ya göre, ilk insan ve peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar tarihin bütün dönemlerinde ve her kavme peygamber gönderilmiştir. M. Şerefeddin'e göre, Kuran, nübüvveti bir kısım deliller getirerek ispat etmiş ve güzel ahlakı tamamlamak²⁵⁷ ve âlemlere rahmet²⁵⁸ olarak gönderdiği Hz. Peygamber'in hayatının tüm insanlar tarafından örnek alınmasını talep etmiştir.²⁵⁹ Yaltkaya, aklını kullanabilenlerin çocukluğundan kırk yaşına kadar aralarında yaşayan ümmi bir yetimin hepsini aciz bırakan bir sözle meydana çıkması elbette O'nun Peygamberliğine en açık ve parlak burhanıdır.²⁶⁰

M. Şerefeddin'e göre, İslam'ın tarif ettiği nübüvvet kurumunda Peygamber sadece bir elçidir ve ilahi mesajı getirir, herkesten daha dikkatli olarak getirdiği kurallara riayet eder ve görev tamamlanınca her fani gibi vefat eder. Yaltkaya, İslam dini Hristiyanların yaptığı gibi Peygamberin havarisinin vekili yakıştırmasıyla papanın hatta direkt Peygamberin dahi baskısına izin vermez. Peygamberlerin görevi sadece tebliğdir.²⁶¹ M. Şerefeddin'e göre,

²⁵⁵ Hucurat, 49/13; Buhârî, Edeb:38; Tirmizî, Radâ:11, No:1162, 3/457; Ebu Dâvud, Sünnet:16, No:4682.

²⁵⁶ John J. Macionis, *Sosyoloji*, "editör", Vildan Akan, Nobel Yayınları, Ankara, 2012, 487.

²⁵⁷ Muvatta, Husnül Halk, 8; Müsned, 2/381.

²⁵⁸ Enbiya, 21/107.

²⁵⁹ Tevbe, 11/16; Ahzap, 33/21; Haşr, 59/7.

²⁶⁰ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Vaazlar*, Diyanet İşleri Neşriyatı, İstanbul, 1944, 62.

²⁶¹ Gaşiye, 88/21, 22.

Kuran'ı herkes okuyup anlayabilir ve ibadette Allah ile kul arasına başkasının girmesi kabul edilemez. Yaltkaya, Peygamberlerinin getirdiği dini tahrif eden Hıristiyanlık'ta ve Yahudilik'te olan mevcut durumu tenkit eder.²⁶²

Yaltkaya, Peygamberlerin Allah tarafından gönderilme periyodunu durgun suya atılan bir taşın oluşturduğu halkalarla izah eder. Ona göre zaman içerisinde farklı şeriatlerden bahsedilse de dinin temel esasları hep muhafaza edilmiş, yeni gelen şeriatlerdeki değişiklikler teferruta yönelik olmuştur. Aslında, bir değişiklik gerçekleşmemiştir. Yaltkaya, insanlığın nübüvvet ihtiyacını ve onların rehberliğini izahı için bir makale kaleme alır.²⁶³

Yaltkaya, nübüvvet konusunda da kelâmcılara yönelik eleştiri yaparken Hz. Peygamber'in uygulamalarına başvurmuştur. M. Şerefeddin, nübüvvet kaynaklı bu eleştirilerinde aklî delilleri önceleyen klasik kelâm yaklaşımından ziyade, ictimâî kelâm önerisini öne çıkaran izahlarda bulunmaktadır. Yaltkaya'ya göre nübüvvet müessesinin sahibi Hz. Peygamber tevhide hayatında öyle yansıtmıştır ki; sahabe hiçbir zaman Hz. Peygamber'den Allah'ın varlığına dair delil sormamışlardır. Zira onlar Hz. Peygamberle bir arada olduklarında öyle bir samimi duygu paylaşımı içerisine giriyorlardı ki, hasıl olan samimiyetten çıkan sinerji ile Allah'ın varlığının tecellisini kalplerinde derinden hissediyorlardı.²⁶⁴ Bununla beraber M. Şerefeddin, Hz. Peygamber'in tebliğ maksadıyla o zamanın devlet başkanlarına gönderdiği mektupların içeriği üzerinden de kelâm ilminin yaklaşımlarını tenkit eder. Yaltkaya'ya göre bu mektuplar günümüz kelâmcılarınca kaleme alınsaydı, muhatap devlet büyüklerine düalist ve teslisî ilâh inançlarını çürütmeye yönelik kelâm ilminin cedel metodu izlenecekti. Ancak mektupların cümlelerine göz atıldığında Hz. Peygamber farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Zira Hz. Peygamber, Kur'an'ın usulünü²⁶⁵ tatbik etmiştir. Ayet, devlet büyüklerini iddialar, faraziyeler ile düalizmi ve teslisi reddederek zorunlu varlığı ispatı temin edecek kelâmî münazaralara değil, direkt tevhide çağırıştır.²⁶⁶

5.2.Yaltkaya'nın Âhret İnancına Yönelik Görüşleri

Yaltkaya, yaşadığı devirde yaygın olan iman zafiyetine yönelik çalışmalar yapmıştır. M. Şerefeddin imanın esas ilkeleinden olan öldükten sonra dirilmenin izah ve ispatı sadedinde

²⁶² M. Şerefeddin Yaltkaya, *Vaazlar*, Diyanet İşleri Neşriyatı, İstanbul, 1944, 56,

²⁶³ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Vaazlar*, Diyanet İşleri Neşriyatı, İstanbul, 1944, 58-59.

²⁶⁴ M. Şerefeddin Yaltkaya, "İctima-i İlm-i Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir", İslâm Mecmuası, c. 2, S.15, İstanbul, 1330, 434-435.

²⁶⁵ Al-i İmran, 7/64.

²⁶⁶ M. Şerefeddin Yaltkaya, "Din Aklî Değil Ma'kuldür", İslâm Mecmuası, c.3, İstanbul, 1331, 650-651.

makaleleler kaleme almıştır. Yaltkaya, ahirete iamanı İslam'ın beş temel rüknünden kabul eder. Ahireti izah ve ispat konusunu işlemeye Kuran'dan ayetleri zikrederek başlar.²⁶⁷

Yaltkaya, Kuran'dan mealini aktardığı ayetlerin yanında Tevrat ve İncil'den de cümleler nakleder. M. Şerefeddin'e göre ikinci kez yaratılış kabul etmeyenler gerçekte ilk yaratılışı da inkâr etmiş olurlar. Zira ayette zikredildiği gibi mantıken ikinci defa yaratma ilk yaratılışa kıyasla²⁶⁸ daha basittir.²⁶⁹

Yaltkaya, dünyada her gün gözümüzle gördüğümüz olaylardan hareketle öldükten sonra dirilmenin ispatına çalışır.²⁷⁰ M. Şerefeddin'e göre Allah, insanı bir damla sudan anne rahminde kana, kıkırdağa ve kemiğe dönüştürülüp belirli aşamalarda geçirerek yaratıyorsa, öldükten sonra da vakit geldiğinde insana yeniden hayat verecektir.²⁷¹ Yaltkaya, ahiret akidesine nakil vasıtasıyla iman ettiğimiz katiyette, aklen de o kesinlikte inanırız der ve devamında teyid anlamında Kur'an-ı Kerim'den ilgili ayetleri²⁷² aktarır.²⁷³

Yaltkaya, Fatiha suresinde geçen “*din günü*”²⁷⁴ tabirinden, Rahim olan zatın huzurunda zerre miskal iyiliğin ve kötülüğün hesabını vermek olarak yorumlar. M. Şerefeddin, “*Ölümden Sonra Ruhlarımız Yaşayacak mı?*” başlıklı makalesinde ahirette ruhun durumunu müzakere eder. Gerçekte ona göre ruhun durumunun tespiti ahiretin varlığının da ispatıdır. Yaltkaya, bizzat Türkçeye tercüme ettiği “*İbni Seb'in Mektupları*” kitabında geçen II. Frederik'in (1194-1250) bilim insanlarına sorduğu ve İbni Seb'in (1217-1270) cevapladığı dördüncü sorunun da öldükten sonra dirilmeye ait olduğunu zikreder. M. Şerefeddin, dördüncü sorunun cevabına atıfla birçok filozofun ruhların ölümden sonra yaşayacağı kanaatinde olduğunu aktarır ve Sokrat'ı misal olarak verir. Yaltkaya'ya göre, Allah'ın varlığını, ruhun ölümsüzlüğünü ve öldükten sonraya inanması Sokrat'ın baldıran zehiriyle idamına sebep olmuştur.²⁷⁵

²⁶⁷ Rum, 31/27; Yasin, 36/77-78; Kaf, 50/15, 21.

²⁶⁸ Lokman, 31/28.

²⁶⁹ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Vaazlar*, Diyanet İşleri Neşriyatı, İstanbul, 1944, 70.

²⁷⁰ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Hatıplik ve Hutbeler*, Maarif Kitabevi, İstanbul, 1946, 216.

²⁷¹ Mu'minûn, 23/12-16.

²⁷² Al-i İmran, 3/59; Kehf, 18/37; Hac, 22/5; Müminun, 23/ 12- 14; Lokman, 31/28.

²⁷³ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Hatıplik ve Hutbeler*, Maarif Kitabevi, İstanbul, 1946, 217.

²⁷⁴ Fatiha, 1/4.

²⁷⁵ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Vaazlar*, Diyanet İşleri Neşriyatı, İstanbul, 1944, 67-69.

Yaltkaya, her semavi dinin öldükten sonra dirilmeden bahsettiğini ifade eder. O'na göre bu kâinat çok hızlı bir şekilde öldürülmekte ve diriltilmektedir. Nasıl bir ışık havada hızla çevrilince kesintisiz çizgi gibi görünüyorsa yaşadığımız kâinat ve içindekiler de buna benzer. Yaltkaya'ya göre, kendi vücudumuz da devamlı değişmekte, tahavvül etmekte ve kendi içinde var-yok oluşu yaşamaktadır.²⁷⁶

Ahiret hayatı M. Şerefeddin'in şiirlerinde de işlediği temel mevzulardandır. “*Benim Dinim*” isimli şiir kitabında çocukların seviyesinde öldükten sonra dirilmeyi izah etmeye çalışır. “*Öldükten Sonra Diriltileceğiz*” isimli bir şiirinde ise ölümü uykuya benzeterek ahirete imanı açıklamaktadır.²⁷⁷ Sonuç itibariyle Yaltkaya'nın ictimai kelim anlayışı neticesinde ahirete iman ve öldükten sonra dirilmeye yönelik klasik kelim âlimlerinden farklı bir düşünceye sahip olmadığını söyleyebiliriz.

6. Tabiatçı Ateislerin Dinin Kaynağına Yönelik Düşünceleri

Tabiatçı ateizm, din ve Allah inancının kaynağını beşerî ihtiyaçlara bağlayanların görüşlerini ifade eden bir kavramdır. Birçok ilkel kabile dinleri ile ilgili olarak, son iki yüzyıldan beri çeşitli araştırmalar ve yorumlar yapılmıştır. XIX. yüzyıldan bu yana özellikle Darwin (1809-1882)'nin evrim teorisinden etkilenen bazı araştırmacılar, Allah inancının kaynağı konusunda Kur'an düşüncesine aykırı görüşler ileri sürmüşlerdir.²⁷⁸

Bunlardan tabiatçı görüşün temsilcisi durumunda olan M. Müller (1832/1900)'e göre Tanrı fikrinin ortaya çıkmasını sağlayan temel faktör, tabiat ve tabiat manzaralarıdır. Özellikle gök cisimlerinin seyredilmesi, insanların bu sonsuz alanda tefekküre dalmaları, çepeçevre ezici ve kahredici bir güce yenilmiş olma duygusunu uyandırmıştır. Bu ezici güç beşer iradesinden tamamen ayrı, boyun eğilmesi gereken ilahî bir güç olarak değerlendirilmiş ve tanrı fikri böyle ortaya çıkmıştır.²⁷⁹

W.S. Jevans (1835/1882)'a göre Tanrı fikri, normal tabiat olaylarından değil; deprem, fırtına, kasırga, güneş ve ay tutulması gibi olaylar neticesinde ortaya çıkmıştır.²⁸⁰

Ruhçu görüşün temsilcisi E. Tylor (1832-1917)'a göre Tanrı inancının kaynağı animizmdir. Atalar tapma, “fetişizm” ve büyü gibi inançlar animizmden doğmuştur. Animizm

²⁷⁶ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Vaazlar*, Diyanet İşleri Neşriyatı, İstanbul, 1944, 72.

²⁷⁷ M. Şerefeddin Yaltkaya, *Benim Dinim*, Başvekâlet Devlet Matbaası, Ankara, 1943, 14-15.

²⁷⁸ Tümer Günay-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1993, 94.

²⁷⁹ Enver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, E.Ü. Yayınları, Kayseri, 1993, 94-95.

²⁸⁰ Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, çev. Bekir Karlığa, Bir Yayıncılık, İstanbul, 2007, 136-138.

şöyle anlatılabilir: Uyku, rüya, nefes alma gibi durumlarda bedeni yöneten ve ölüm ile ondan ayrılan manevi hayat verici cevher vardır. Bu cevher ilkel insan tarafından, hareket eden, canlılık gösteren ırmak, güneş, ay, ağaç vb. varlıklarda da kabul edilmiş ve insan onlara korkusu, saygısı ve ihtiyacı ölçüsünde tapınmaya başlamıştır. Bu teoriye göre önce bedenden ayrı ruh fikrine ulaşan ilkel insan, sonra çevresindeki hayvan ve maddelere, daha sonra da tabii olaylara bu düşüncesini uygulamıştır. Buradan çok tanrıcılık doğmuş, birçok tanrının kuvvetinin bir tanrıya verilmesiyle de tek tanrıcılık fikri gelişmiştir.²⁸¹

H. Bergson (1859-1941) R. Descartes (1596-1620) A. Sabatier (1839-1910) gibi araştırmacılar, dinin kaynağını bazı psikolojik varsayımlar üzerine kurmuşlardır. Sabatier'e göre tanrı inancı insanda doğuştan beri his ve irade arasında öz bakımından farklılığın şuuru ile ortaya çıkmıştır. Hislerle irade arasındaki krizde yenik düşenler, tanrı fikrini oluşturmuşlar ve O'na sığınmışlardır. Ahlâkçı görüşün temsilcisi olan İ. Kant (1724-1804) ahlâkî değerlerin temellendirilmesi açısından tanrı fikrinin ortaya çıktığını savunmuştur.²⁸² E. Durkheim (1853-1917) ise toplum düzeninin emredici hükümlerinin tanrı fikrini doğurduğunu ileri sürmüştür.²⁸³

Özet olarak sunduğumuz yukarıdaki görüşlerin hepsi, insanoğlunun kendiliğinden yahut beşerî faktörlerle tanrı inancına ulaştığını dinlerin bu inançlar sonucu teşekkül ettiğini kabul etmektedir. Konuyu Kur'an'a göre değerlendirdiğimizde, din ve Allah inancının insanlar tarafından ortaya atılmadığını, insanların dine ulaşmadığını, aksine dinin insanlara peygamberler vasıtasıyla ulaştırıldığını ve Allah'ı vahyin ışığıyla tanıdıklarını öğreniyoruz.

Yüce Allah insanlığın atası, Hz. Âdem'i yaratınca, ona ikramda bulunmuş eşyanın isimlerini ve ne işe yaradıklarını ona öğretmiştir. Bu öğrettiği gerçekler arasında Allah'ın, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan varlıkların Rabbi,²⁸⁴ yaratıcısı²⁸⁵ canlıların aynı zamanda rızık vericisi²⁸⁶ olduğuna dair bilgiler de vardır. Bunun içindir ki; O Mevla'ya ibadet ve itaat gerekir.²⁸⁷ Zira insanlar dünyaya geldikleri gibi Allah'a geri ve hesaba

²⁸¹ Tümer Günay-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1993, 90-92.

²⁸² Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, çev. Bekir Karlığa, Bir Yayıncılık, İstanbul, 2007, 150-155, 164.

²⁸³ Ali Şeriatî, Ali, *Dinler Tarihi*, çev. E. Vatanserver, Fecr Yayınları, İstanbul, 2016, 57-58; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1993, 29.

²⁸⁴ Bkz. Bakara, 2/31; Alak, 96/5, 6; En'am, 6/64; Ra'd, 13/16.

²⁸⁵ Bkz. Bakara, 2/29; En'am, 6/1, 73; A'raf, 7/54.

²⁸⁶ Bkz. Enfal, 8/26; Nahl, 16/32; er-Rum, 30/40; Gafir, 40/6.

²⁸⁷ Bkz. Bakara, 2/21; Hicr, 15/89; Taha, 20/14.

çekileceklerdir.²⁸⁸ Yüce Allah Hz. Âdem'e bu bilgileri öğretmiş, Hz. Âdem de bunları soyuna miras bırakmıştır. Zaten insanın fitratı da buna müsait olarak yaratılmıştır. Böyle olunca din ve tevhidi anlamda Allah inancı, insanlığa Hz. Âdem'in mirasıdır.²⁸⁹

*“Biz, (hepiniz buradan çıkıp gidin!) dedikse de size yol göstericiliğimiz devam edecektir. Benim yol gösterici mesajlarıma uyanlar için ne korku vardır ne de üzüntü.”*²⁹⁰

Bu ayet dünyada Hz. Âdem ve Havva ile başlayan hayatın, Allah'tan gelen hidayet üzere şekillendiğini gösterirken, Kurban olayı esnasında Hz. Âdem'in çocukları olan Habil ile Kabil arasındaki konuşmayı haber veren ayetler, onların inançlarından bazılarını gözler önüne sermektedir. Allah'a iman, salih amellerle O'nun rızasını kazanmak, amellerin kabulü için Allah'a karşı muttaki olmak ve onun gereğini yapmak, sahibini cehenneme götüren kötü amellerden dolayı Allah'tan korkmak, dünya hayatındaki işledikleri amellere göre iyiliklere mükâfat, kötülere de azabın bildirilmesi gibi semavi dinlerin hepsinde mevcut olan bu inanç ve ameller, Hz. Âdem'in ilk çocuklarının zihinlerinde mevcut idi.²⁹¹

İnsanlar çoğalıp değişik bölgelere yerleşince tevhid inancından yavaş yavaş sapmalar başladı. Bunun üzerine Allah onları yeniden doğru yola iletmek, inançlarındaki karanlıkları aydınlatmak için peygamberler göndermeye başladı.

*“Her millet için mutlaka bir uyarıcı (peygamber) bulunmuştur.”*²⁹²

*“Bütün insanlık bir zamanlar bir tek topluluktü; (sonra ihtilafa düşmeye başladılar), bunun üzerine Allah, müjdecî ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdi ve onlar aracılığıyla hakikati ortaya seren vahiy(ler) bahşetti ki, bununla insanların farklı görüşler edinmeye başladıkları her konuda karar verilebilsin.”*²⁹³

Din ve Allah inancının kaynağını beşerî zaafiyetlere veya ihtiyaçlara bağlayan Dinler Tarihi araştırmacılarının, daha işe başlarken metot hatası yaptıklarını görüyoruz. Zira onlar, öncelikle ıssız ormanlara, dağ başlarına ve medeniyetten uzak bölgelere yönelmişler ve oradaki insanların yaşantılarını, geleneklerini, kültürlerini dikkate alarak dinin ve Allah inancının kaynağı konusunda fikir yürütmüşlerdir. Metotlarının yanlışlığı, şu yanlış

²⁸⁸ Bkz. Bakara, 2/284; Mü'minun, 23/11; İnşıkak, 84/8.

²⁸⁹ Abdullah Draz, Din ve Allah İnancı, çev. Bekir Karlığa, Bir Yayıncılık, İstanbul, 2007, 129-130, 188.

²⁹⁰ Bakara, 2/38.

²⁹¹ Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenasyonu*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, 15-16.

²⁹² Fatır, 35/24.

²⁹³ Bakara, 2/213.

faraziyelerinden kaynaklanmaktadır: *İnsan, inancını kendi oluşturur ve o inanç, yaşam şartlarına, sosyal hayata ve kültür seviyesine göre gelişir.*²⁹⁴

Hâlbuki risalet bu gelişmemiş topluluklarda başlamadı. Bilakis peygamberler, hak daveti tebliğ için hüküm ve saltanatı elinde bulunduran kişilere gönderildi. Hak-batıl mücadelesi peygamberler ve onlara tabi olanlarla, hevasını tanrılaştıran tağutlar ve şehvetlerine tutsak olan elit kesim arasında²⁹⁵ olmuştur.

*“Gerçek şu ki, biz her toplumun içinden, (Allah’a kulluk edin, şer güçlerden kaçın!) (mesajıyla gönderdiğimiz) bir elçi çıkardık.”*²⁹⁶

Bu gerçeği Kur’an’daki peygamber kıssalarında daha açık bir şekilde görmemiz mümkündür. Hz. Nuh’un tebliği, Kur’an’ın “mele” diye ifade ettiği, taraftarı ve gücü ile göz dolduran, inkârcılara olmuştur. Hz. İbrahim’in tebliği, saltanatı elinde bulunduran Nemrut ve etrafındaki zenginlere olmuştur. Hz. Musa ve Harun’un tevhid mücadelesi de aynı şekilde saltanatı elinde tutan Firavun ve onu destekleyenlere karşı olmuştur. Hz. Yahya, Hz. Zekeriyya ve Hz. İsa’nın tevhid akidesini yayma mücadelesi de bir taraftan Roma yönetimine, bir taraftan Yahudilerin nüfuzlu kişilerine karşı yürütülmüştür. Son peygamber Hz. Muhammed (sav)’e karşı çıkanların da Mekke’nin ileri gelenleri olduğunu dikkate aldığımızda, dini tebliğin öncelikle insanların toplu halde yaşadıkları bölgelerde konuşulup tartışıldığını, bozulmamış hak dinlerin Durkheim ve Karl Marx’ın iddialarının aksine, ileri gelenlerinin menfaatlerini korumak için toplumu uyuşturmadığı, bilakis onları uyandırdığını görüyoruz.

İman-küfür mücadelesinin sonunda hep peygamberler kazanmışlardır. İnkârcılar, bazen toptan cezalandırılıp helak olup gitmişler, bazen de yenilerek parçalanmışlar ve dağılmışlardır. Bunlardan bazıları dağlara, mağaralara, vadilere sığınıp uzun süre medeniyetten uzak hayat yaşamaya mecbur kalınca, fitratlarında mevcut olan Allah inancını değişik varlıklara tapmak suretiyle doldurmaya çalışmışlardır. Daha sonraki dönemlerde hak davetten kaçanların dağlara, ormanlara, vadilere veya mağaralara sığınmalarına gerek kalmamış; yaşadığımız çağda olduğu gibi, onlardan bazıları büyük şehirlerdeki gökdelenlerde,

²⁹⁴ Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, çev. Bekir Karlığa, Bir Yayıncılık, İstanbul, 2007, 27-31; 123; Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenereasyonu*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, 14.

²⁹⁵ Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, Fecri Yayınları, İstanbul, 2009, 27-33.

²⁹⁶ Nahl,16/36.

köşk ve saraylarda yaşasalar da lüks hayat arzusu, para, kadın vb. şeyler en çok sevip bağlandıkları tanrıları haline gelmiştir.²⁹⁷

Batı'da, evrimci görüşlerin yanında Kur'an'dan bağımsız olarak birçok antropolog, psikolog ve biyologun, tevhid inancının fitrî ve asıl olduğunu ortaya koyan çalışmaları da olmuştur. Andrewlang (1840/1920) Avusturalya, Afrika ve Kuzey Amerika'da yaşayan ilkel kabileler arasında, Yüce Tanrı inancının varlığını ortaya koymuştur.²⁹⁸ Aynı şekilde J. Louis Quotre Fages (1810/1892), Carl Brockelman (1824/1905), L. Von Schmidt (1868/1954) gibi araştırmacılar da yaptıkları araştırmalarda aynı sonuçlara varmışlardır.²⁹⁹ Ayrıca Allah inancını beşerin kendisinde gören görüşlerin temel dayanaklarından biri olan evrim teorisinin tutarsızlıkları ve yanlışlıkları her geçen gün daha açık bir şekilde ortaya konmaktadır.

Allah inancının kaynağını insanda arayan görüşler, aslında bu konudaki kendi psikolojik durumlarını yansıtmışlardır. İleri sürdükleri deliller, iç ve dış âlemde yığınlarca mevcut olan ruhî amillerin akıllarda ve vicdanlarda odaklaşmış halleridir. Ne var ki, insanlar bu sayısız delillerin hepsini vahiy bilgisinden mahrum olarak, kavramak ve iknâ olmak için alıcı cihazlarını uyarma konusunda müsavi değildirler. Bazıları içe dönüktürler, dış fenomenlerden fazla etkilenmezler; bazıları da bunun tam aksine dış etkenlerden daha çok etkilenirler.³⁰⁰

Kur'an, dinin kaynağını insana bağlayan görüşlerini ileri sürdüğü fenomenlerin hepsini, Allah'ın varlığının enfüs ve afaktaki delilleri olarak takdim etmektedir.

*“Zamanı geldiğinde insana mesajlarımızı (evrenin) uçsuz bucaksız ufuklarında ve kendi öz benliklerinde (bulduklarıyla) tam olarak anlatacağız ki, bu (Kur'an)” in tartışılmaz bir gerçek olduğu, apaçık ortaya çıksın. Rabbinin her şeye tanık olduğu (nu bilmeleri onlara) hala yetmez mi?”*³⁰¹

Din ve Allah inancının kaynağı konusunda *tabiatçı görüşün delilleri*, Kur'an'ın Kaf, 50/6-9; En'am, 6/99, 95, 96; Kasas, 28/71-72; Fâtır, 35/27-28; Bakara, 2/28; Rum, 30/50 ayetlerinde, dinin kaynağını *tabiattaki olağan üstü olaylara bağlayanların delillerini* Rum, 30/20-26,50; Ra'd,13/12-13; Vâkıa, 56/57-60; A'raf, 7/97-98; Rahmân, 55/9 ayetlerinde,

²⁹⁷ Mustafa Müslim, *Mebahis fi't-Tefsiri'l-Mevzui*, Dar'ul-Kalem, Şam, 1989, 99-101.

²⁹⁸ Mircea Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Foksiyonu*, çev. M. Aydın, KB Yayınları, Ankara, 1990, 50.

²⁹⁹ Wilhem Schmidt, *Ursprung der Gottesidee, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung*, Munster, 1935, I/117,118, IV/658, IV/32, 115, 393; Mircea Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Foksiyonu*, çev. M. Aydın, KB Yayınları, Ankara, 1990, 26, 50.

³⁰⁰ İbn Rüşd, *Fasl el-Makal*, Beyrut, 1986, 34-35.

³⁰¹ Fussilet,41/53.

ruhçu görüşlerin delillerini En'âm, 6/60; Zümer, 39/42; Âl-i İmran, 3/170 ayetlerinde, *psikolojik görüşün delillerini*, Necm, 53/24; Kasas, 28/68; Kalem, 68/38-40; Al-i İmran, 3/24, 103; Enfal, 8/63; 9/40 ayetlerinde, *ahlâki görüşün delillerini* Şems, 91/6-10 ayetlerinde *ahlâk ve sosyolojik görüşün delillerini de* Bakara, 2/170; 5/104; 43/22 ayetlerinde Allah'ın varlığını, birliğini, azametini ve kudretini farklı açılardan gözler önüne seren deliller olarak görmekteyiz.³⁰² Enfüs ve afaktaki bu ayetler, insan ruhunda Allah inancını oluşturan amiller değil; fitratta mevcut olan Allah inancını uyandıran sebeplerdir.³⁰³

6.1Yaltkaya'nın Kutsalın Kaynağına İlişkin Düşünceleri Tabiatçı Ateistlerin İddialarını Meşrulaştırır mı?

M. Şerefeddin'in kutsala yaklaşımı dinin ve Allah inancının kaynağını beşerî ihtiyaçlara bağlayan görüşlerle aynı olduğunu çağrıştırmaya riski olduğunu söyleyebiliriz. Onun kutsalın kaynağına yönelik düşünceleri ilahi kaynaklı kutsallık ile milli/örfî olan eşyaya yüklenen önem ve değeri neredeyse eşit derecede ele almakta, aralarındaki nitelik farkı zaman zaman gözden kaçabilmektedir. Hâlbuki semavi dinlerdeki kutsallıklar zaman içerisinde bir takım sosyolojik yönelişlerle değil ilahi emirlerle, vahiyle geçerlilik kazanırlar.³⁰⁴ Kur'an incelendiğinde ve dinlerin tarihine bakıldığında, insanlar bir kısım tabiat varlıklarının zararlarını savuşturmak ve menfaatlerinden faydalanmak amacıyla, eşyalara, kişilere, dağa, taşta, suya, görünmeyen varlıklara vb. kutsiyet izafe etmiş, onlara insanı aşan vasıflar yüklemiştir. Hayvanlar bile kutsal kabul edilmiş, yıldızlar, ay ve güneşe tapınılmış,³⁰⁵ görülmeyen bir kısım varlıklara (cinler) ilahlık payesi verilmiş,³⁰⁶ meleklere Allah'ın kızları denilmiş,³⁰⁷ Yahudiler Üzeyir (a.s.)'i, Hıristiyanlar Mesîh İsâ (a.s.)'yü Allah'ın oğlu olarak görmüşler ve şirke düşmüşlerdir.³⁰⁸ Bunlardan başka İslâm öncesi cahiliye devrinde Arap kavimlerinin çeşitli putlara -Allah'a yaklaştırmaya vesileler olarak- taptıklarını Kur'an-ı Kerim ifade etmektedir. Başlangıçta Allah'a yaklaştırmaya veya şefaathçi olarak kabul edilen herhangi

³⁰² el-Gazalî, Ebu Hamid muhammed b. Muhammed, *el-Hikmetü fi Mahlukatillahi Azze ve Celle*, Dar'u İhyai-Ulum, Beyrut, 1986/1406, 15-18 vd.; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, DİB Yayınları, Ankara, 1992, 21-25; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi Yayınları, Konya, 2014, 161-182.

³⁰³ Bkz. İbrahim Coşkun, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2014, 241-283.

³⁰⁴ Kâmil Güneş, *İslam Düşüncesinde Kutsallık*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, 135-137.

³⁰⁵ Fussilet, 41/37.

³⁰⁶ Saffat, 37/158.

³⁰⁷ Saffat, 37/149-155.

³⁰⁸ Tevbe, 9/30.

bir varlık zaman içerisinde ilahi/kutsal pozisyonunda değerlendirilmiştir. Cahiliye Arapları, putların sadece şefahtçi olduklarını,³⁰⁹ kendilerini Allah'a yaklaştırdıkları için ibadet ettiklerini³¹⁰ ifade ediyorlardı.

Yaltkaya'nın kutsalın kaynağına yönelik görüşlerini özetleyen "*Bütün kudsiyetlerin ruhu mevlid-i ictimadır*" cümlesi ve bu cümle etrafında yaptığı açıklamalar ve kullandığı misaller ictimai kelam önerisinin eleştirilen yaklaşımlarındandır. O aslında bu görüşleriyle öncelikle toplumsal hayatın dini inanç ve uygulamalar üzerindeki etkisine dikkat çekmeye çalışıyordu.³¹¹

M. Şerefeddin '*ictimai kelam*' projesini izah ederken klasik kelamın Allah'ın varlığını akli burhanlarla açıklama yaklaşımını, başka bir ifadeyle akidenin rasyonel bir temel üzerine inşası gayretlerini müzakare etmeye çalışmıştır. O, insanın fitratında aşkın bir varlığa inanma duygusunun olduğu kanaatini ifade sadedinde ilk makalesinde "*Cenab-ı Hak Bilinmez, Sezilir*" cümlesini kurar.³¹² İnsanın sahip olduğu duyguları ve zihin kapasitesi ile Allah'ın varlığını tam anlamıyla ihataya güç yetiremediği halde, *vicdanında hissettiğine* dikkat çeken M. Şerefeddin bu tespitini "*meçhuliyet içinde bir malumiyet*" ifadesiyle belirtir. Yaltkaya'ya göre biz görmediğimiz halde ışığın görülmesini sağlayan *esir* maddesine benzer, kâinat da sayesinde vücut bulduğu aşkın varlık Allah'ı zahir bir biçimde gösterir, insan da doğal olarak O'nu tanır ve bilir. Kur'an'da bu zuhurat "*Gökleri ve yeri yaratan Allah (ın varlığı) hakkında şüphe mi var?*" ayetiyle³¹³ ifade edilir. M. Şerefeddin, bu yaklaşımına delil olarak sahabenin güçlü imanını misal verir. O, Allah'ın varlığını vicdanlarında apaçık bir biçimde hisseden ve o imanını canlı bir şekilde amellerine yansıtan sahabelerin Hz. Peygamber'e Allah hakkında delil sormaya ihtiyaç duymadıklarının altını çizer.³¹⁴

M. Şerefeddin'in tezimizin konusu olan ictimai kelam projesini ortaya koyarken etkilendikleri kişileri Ziya Gökalp ve Emile Durkheim, topluluk olarak da sosyoloji biliminin teorilerinden etkilenen ve bunlarla İslami ilimleri telif etmek isteyen özellikle İslam Mecmuası etrafında yer alan Osmanlı aydınları olmuştur. Ziya Gökalp, Osmanlı toplumunda

³⁰⁹ Yunus, 10/18.

³¹⁰ Zümer, 39/3.

³¹¹ Büşra Küçükkayış, *Sosyoloji Olarak İlahiyat: M. Şerefeddin Yaltkaya*, F.S.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014, 13.

³¹² M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, İctimai İlm-i Kelam-1, İstanbul, 434.

³¹³ İbrahim, 41/10.

³¹⁴ M. Şerefeddin Yaltkaya, *İslam Mecmuası*, İctimai İlm-i Kelam-1, İstanbul, 434-435.

Batılılaşmasının öncü isimlerindendi. Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak"³¹⁵ başlıklarında ortaya koyduğu fikirlerini fıkıhda uygulamak istemiş ve bu husustaki görüşlerini ictimai usul-i fıkıh projesi çerçevesinde izah etmeye çalışmıştır.³¹⁶

Gökalp, ictimai usul-i fıkıh projesini Comte'un üç hal kanunu³¹⁷, fıkıhın serbest yorumu ve Durkheimci sosyal evrim³¹⁸ yaklaşımları çerçevesinde oluşturmuştur. O'na göre, fıkıhın nakli ve ictimai diye iki tarafı vardır ve ikincisi sürekli olarak değişim ve dönüşüme tabi olup her devrin hayat şartlarına uyum sağlayabilecek şekilde güncellenmelidir.³¹⁹ Ziya Gökalp ve M. Şerefeddin Yalpkaya'nın da aralarında olduğu onu destekleyen aydınların fıkıh ile sosyoloji bilimi arasında bir mutabakat oluşturmaya çalışmaları bazı İslam âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Örneğin; Yeni İlm-i Kelam hareketi denilince ismi ilk akla gelenlerden olan İzmirli İsmail Hakkı fıkıh-sosyoloji mutabakatı çalışmalarına yönelik ciddi eleştiriler yöneltmiştir.³²⁰

Yalpkaya'ya göre kelam ilminin sosyal bilimlerle ilişkilendirilmesi projesinde en önemli katkı sosyolojiden beklenmeliydi. Aydınlanma dönemi sonrasında gelişen modernleşme sürecinde Fransız ihtilalinin oluşturduğu ortamda Hıristiyanlık özelinde dine en büyük muhalefeti yapan katı pozitivist teoriyi yumuşatarak sürdüren Durkheim, sosyoloji disiplinini felsefeden kopararak din de dâhil bütün toplumsal olguların -biri "şey" olarak- bu bilimce incelenip haklarında hüküm verilebileceği iddiasını dile getirmişti.³²¹

Durkheim, din ve toplum ilişkisini ele alırken, toplumu dinin ruhu telakkisiyle dinin gerçekte insani ve ahlaki bir güç olduğu iddiasında bulunmuştur. Ona göre din üzerine bilimsel bir çerçeveye çizebilmek için sosyoloji, psikoloji ve diğer tabiat bilimleri incelemeler yaptıklarında bilimin otoritesi tartışmasız kabul edilip tek ölçü haline gelecek böylece din de önceki konumunda kalamayacaktır. Durkheim'e göre din: *"Toplumun bir değişimi, geçmişin bütün tanrıları da değişen toplumdan başka bir şey değildir. İlkel toplumlardaki totemlerden*

³¹⁵ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2014.

³¹⁶ Ziya Gökalp, *"Fıkıh ve İctimaiyyat"*, İslam Mecmuası, 1/2, İstanbul, 1330, 40-44.

³¹⁷ Uğur Berk Kalelioğlu, *"Auguste Comte'un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu'nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri"*, Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yalova, 2019, 3/535-544.

³¹⁸ Esra Burcu, *"Evrimeci Teorinin Sosyolojik Düşünce Üzerindeki Etkileri ve Sosyobioloji"*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi c.15, Ankara, 1998, 2/175-186.

³¹⁹ *İslam Mecmuası*, "Fıkıh ve İctimaiyyat", II, İstanbul, 1330, 44.

³²⁰ İzmirli'nin eleştirileri için bkz. *Sebilürreşad*, 292, 294-297; 293, 129-132; 294, 134-138; 295, 150-154; 296, 170-175; 297, 190-195; 298, 211-216; Abdülkadir Şener, *"İctimai Usul-i Fıkıh Tartışmaları"*, AÜİİD, V, Ankara, 1982, 231-240.

³²¹ Bkz. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

başlayarak tek tanrılı dinlere varıncaya kadar her toplum ihtiyaç duyduğu bir tanrı tasavvuru oluşturmaktadır.” Bu yaklaşımıyla Durkheim, Comte'un dizayn ettiği "*insanlık dini*"nde ifade etmeye çalıştığı üzere, özü tamamen topluma bağlı, değişip dönüşebilen bir din ve tanrı görüşünü savunmuştur. Ona göre dinler değişen toplumsal şartlara bağlı hareket ederek somut bir realiteye istinad etmiş olabilirler.³²²

Osmanlı'nın son döneminde İslami ilimlerde yenilenme çalışmaları ve sosyolojiyle alakadar olan âlimlerin birçoğu dini inanç ve uygulamaların toplumsal hayata etkisini ele almıştır. Ancak M. Şerefeddin Yaltkaya bu tesiri tersine bir ilişki olarak ele almış Durkheim'in teorisinde belirttiğine benzer "*Bütün kudsîyetlerin ruhu mevlîd-i içtimadır*" cümlesiyle toplumun benimsediği ve yaşadığı dini inanç ve uygulamaların din üzerindeki etkisine yoğunlaşmaya çalışmıştır.³²³ "*İctimâ-i İlm-i Kelam*" başlıklı makalesinde Durkheim'in kullandığı bayrak misalini aynıyla alır. Misal olarak M. Şerefeddin'in kudsîyetin kaynağı konusunda delil olarak dile getirdiği bayrak örneği benzerliği dikkate alındığında Durkheim'den ilham almış olması ihtimal dâhilindedir. Durkheim'in yaklaşımında gelişmiş toplumlarda bayrak hiçbir anlamı olmayan bir bez parçasıdır veya insan diğer hayvanlardan hiçbir temel biyolojik farkı olmayan bir canlıdır. İlkel toplumlarda bir bez parçası olan bayrağa ya da insana yüklenen kutsallık, Avustralya'daki aborjinlerin totemi temsil ettiğini inandıkları "*Churinga*"³²⁴ sembolüne yükledikleri mana gibidir.³²⁵

Yaltkaya'nın kutsallık kavramına yönelik bu yaklaşımı, dinin asıl ve temel kaynağını oluşturan *vahyin (tenzilin) gücünü ikinci plana atma*, vahye dayalı, ilahi kaynaklı olan kutsallık ile milli/örfî kıymet hükmünü aynı kategoride ele alma, ikisi arasındaki nitelik farkını ortadan kaldırma yolunu açabilme riskini barındırmaktadır. Çünkü dinlerdeki "*bütün kutsallıklar insiyaki veya tedrici bir takım ictimai yönelişlerle değil, ilahi emir ve buyruklarla oluşurlar.*"³²⁶

³²² Uğur Berk Kalelioğlu, "*Auguste Comte'un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal, Kanunu'nun Rolü ve Pozitif Dini Nitelikleri*", Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yalova, 2019, 3/532-543.

³²³ Büşra Küçükkeyiş, *Sosyoloji Olarak İlahiyat: M. Şerefeddin Yaltkaya*, F.S.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014, 13.

³²⁴ Wally Carauna, "*Düş Zamanı Anıları: Aborjinler*", Evren ve İnsan Dergisi, 2011.

³²⁵ İctimai vicdanın kutsallaştırdığı sembollere misal olarak Ziya Gökalp da sancağın yanı sıra milli lisan, vatan, hilal ve fesi zikreder bkz. *İslam Mecmuası*, "Fıkıh ve İctimaiyyat", 112, İstanbul, 1330, 41.

³²⁶ Kâmil Güneş, *İslam Düşüncesinde Kutsallık*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, 137.

İslam'da *kutsal* kavramı *Allah'ın her türlü eksik ve noksan sıfatlardan uzak, mübarek, aziz, takdis edilen, saf, temiz*³²⁷ gibi manaları ifade etmektedir. İslam düşüncesinde "*kutsallık*" yaklaşımı diğer dinlerdeki "*kutsallık*" anlayışı gibi değildir. İslamiyet literatüründe *mutlak kutsal olan sadece Allah'ın zâtı* olup, yaratılmışlar Kur'an-ı Kerim ve hadislerle ifade edilen mekân ve zamanlar *ibadetlerin kudsiyet ve bereketi ile ruhaniyet* kesbeder. Kur'an-ı Kerim'de kutsama (takdis) ancak Allah'a nisbet edilmiş,³²⁸ kutsal (mukaddes) sıfatı ise yine yaratıcının işaret ettiği mekânlara yönelik olarak zikredilmiştir.³²⁹ Allah'ın peygamberi Hz. Musa ile konuştuğu vadi için kullanılan kutsallığı o anda vahyin muhatabı olan peygamberin dahi bilmediği için özen göstermediği için ikaz edilmesi, kudsiyetin ancak Allah'ın takdiriyle oluştuğunun açık ispatıdır.

Hz. Ömer'in, Müslümanlar tarafından Kâbe'nin en saygın kabul edilen kısmı Hacerü'l-Esved için söyledikleri yine İslam'ın kutsala bakışının çerçevesini net bir şekilde çizmektedir. O, Hacerü'l-Esved'i için öncelikle diğer bütün taşlardan farklı görmediğini ifade eder, sonrasında ise herkesin onu yüceltmesinden dolayı değil, Allah'tan vahiy alan, vahiyle hareket eden Hz. Peygamber'in ona bir değer yüklemesi ve Müslümanlara da Allaha'a verdikleri sözü tazeleme adına bir sembol olarak görmelerini tavsiye etmesi çerçevesinde kendisinin de aynı davranışta bulunduğunu dile getirmesi³³⁰ *kutsalın kaynağı açısından* toplumun ve toplumsal ortak algının önemine açık bir işarettir. Yine Hz. Ömer, beşeriyetin peygamberlerden sonra en yüce topluluğu olan sahabenin Rıdvan Beyatı'nın altında yapıldığı semure ağacına kutsallık atfetmeye başladıkları duyumları üzerine, hakkında nass olmadığını bildiği için derhal harekete geçerek ağacı kestirmesi³³¹ kudsiyetin tek kaynağının vahiy olduğunu teyid eder.

Yaltkaya her ne kadar konuyu tersine bir ilişki olarak yorumlayıp "*Bütün kudsiyetlerin ruhu mevlîd-i içtimadır*" cümlesiyle toplumun benimsediği dini inanç ve uygulamaların fert üzerindeki etkisine yoğunlaşmaya çalışsa da dinin kaynağını ilahi olandan beşerî alana çekmeye çalışan insanlarla yan yana durmanın ve onların kullandığı misaller üzerinden düşüncelerini açıklamaya çalışmasının sonucu haklı eleştirilerin hedefi haline gelmiştir.

³²⁷ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1863, 4/168.

³²⁸ Bakara, 2/30; krş. Günay Haral, *Kur'an-ı Kerim'de Kudsiyet Kavramı*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1998, 102.

³²⁹ Taha, 20/12; Naziat 79/16; "el-Ardü'l-mukaddese" ifadesi için Maide, 5/21.

³³⁰ Buhari, "Hac", 50, 57; Muslim, "Hac", 248-252.

³³¹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, çev: Musa Kazım Yılmaz ve Hikmet Akdemir, Siyer Yayınları, İstanbul, 2015, II, 103.

Sonuç olarak; M. Şerefeddin'in *ictimai kelim* projesinde toplumun telakkilerine kudsiyet yüklemesi, inançların kaynağını toplumsal bir referansa dayandırma fikrini savunması önerisinin kelam ilim tarihi açısından yeni bir bakış açısı olduğu kabul edilebilir. İslam'ın tevhid ve tenzih prensibini esas alan kelam ilmi kudsiyetin sadece vahiyle tespitini benimser. Çeşitli toplumlarda önceden olan veya sonradan oluşabilen kudsiyet telakkilerine değer vermez ve bu tarz inanç ve düşünceleri şirk, bozulma ve sapkınlık olarak kabul eder. M. Şerefeddin'in dini inançları tamamiyle sosyolojik bir zeminde ele alarak bu inançların beşer ve toplum üstü özelliğini zayıflatmaya gayret eden Durkheim teorisini, vahye dayalı ilahi inancı kalplerde tesis etmeyi amaç edinen kelam ilmine uyarlamaya çalışması ciddi bir tenakuz olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Yaltkaya'nın kelam ilmini felsefi içeriğinden tamamen uzaklaştırıp fikri temellerini ayıklamak istemesi, bunların yerine kelamı sürekli bir sosyal değişkenliği benimsemiş pozitivist bir teori ile birlikte yenileme gayreti, metodolojik olarak da kelam ilmini sınırlamak, basitleştirmek ve sathileştirmek sonucunu verebilir.

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın ictimai kelam önerisi; Kelam ilminin yenilenmesine katkı sunma veya kelamın konuların toplumsal boyutuna temas etme, iman-amel ve iman-ahlak bağlantısı gibi isminde mündemiç olumlu bir açılım niyeti ile ortaya konulduğu kabul edilebilir. Ancak bu öneride serdedilen görüşlerle çizilen çerçevenin kelam ilmini geleneksel mirasından tamamiyle koparma ve akide esaslarını en önemli vasfı olan aşkınlıktan uzaklaştırıp beşerî ve tarihsel bir pozisyona indirgeme riskini de taşımaktadır. Yaltkaya'nın "ictimai kelam" önerisi Ziya Gökalp ve bazı İslam Mecmuası yazarları tarafından desteklense de o dönem diğer kelam âlimlerince benimsenmemiş ve M. Şerefeddin bu konuda yalnız kalmıştır.

Yaltkaya'nın kutsala yönelik değerlendirmeleri ulûhiyet inancını beşerî ihtiyaçlara bağlayan görüşlerle yakınlığı ifade edilebilir ancak; O'nun bu görüşleri ateistlerin iddialarının meşrulaştırılmasını sağlamaz. Bu konudaki kanaatimizi değerlendirme ve sonuç bölümlerinde paylaşacağız.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kelam ilmi, teşekkülünden itibaren günümüze kadar çeşitli aşamalardan geçmiştir. Kelam âlimleri orijinal bir düşüncenin teşekkülüne öncülük etmişlerdir. Kelam ilminin tarihsel gelişim sürecine göz attığımızda kimi zaman duraksama dönemleri yaşamışsa da kelam âlimleri genelde dinamik bir yapı içerisinde olmuşlar zamanında gerekli değişim ve dönüşümü gerçekleştirebilmişlerdir.

En köklü değişimlerden biri 19. Yüzyıldan itibaren yaşanmaya başlanmış Batı modernitesi karşısında Kelam ilminin vesailinde önemli değişikliklere gidilmiştir. İnkârcı akımların hızla yayılması ve Müslümanların inançlarını tehdit etmesi "Yeni ilmi Kelam Dönemi"nin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yenilik talep eden Kelam âlimleri, dönemleri itibarıyla bilim ve felsefenin ilgilendiği konuların son derece farklılaştığını, bilim anlayışının artık deney ve tecrübe dayandığını ayrıca Pozitivist, Nihilist ve Materyalist akımların geçmişteki Sofestaiyye ve Dehriyye gibi fırkaların yerine geçtiğini belirterek, yeni dönemde Kelamcıların antik Yunan felsefesi yerine günümüz Batı bilim ve felsefesini dikkate almaları gerektiğini sıkça ifade etmeye başladılar. Bu arayış sonucu birinci bölümde detaylı olarak açıklandığı üzere Anadolu, Mısır ve Hindistan başta olmak üzere İslam dünyasının farklı yerlerinde Kelam ilminde yenilenme çalışmaları başladı.

Kelam'da yenilenme fikrini savunanlardan biri de M. Şerefeddin Yalpkaya idi. O, sosyolojik bakış açısıyla Kelamın yenilenmesini önerdi. O, bu düşüncesini İctimai İlmi Kelam Projesi adıyla tartıştı.

M. Şerefeddin'in ictimaî kelam projesinde topluma kudsiyet yüklemesi, inançların kaynağını toplumsal bir zemine dayandırma çabası yeni bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Fakat İslam'a göre mutlak kutsal sadece Allah'tır. Allah'ın özel değer verdiği dolaylı kutsallar kudsiyetlerini kendilerinden almazlar. Aksi halde kutsalın kaynağı insan; kutsallaştırılan her varlık puta dönüşebilir. Öyle olunca Yalpkaya'nın projesi, olumlu yönleri olmakla birlikte din ve Allah inancını aşkın bir düşünce olmaktan çıkarma, toplumsal bir ürüne indirgeme riski taşımaktadır. Onun içindir ki Yalpkaya'nın ictimai kelam projesi, Ziya Gökalp ve İslam Mecmuası çevresindeki bir kısım aydınlarca desteklense de dönemin diğer kelamcıları tarafından fazla dikkate alınmamıştır. Ancak son dönemde onun fikirlerine benzer bazı düşüncelerin Hasan Hanefi tarafından savunulduğunu söyleyebiliriz.

Yalpkaya'nın ictimaî kelam projesinde kelam ilmine yönelik eleştirileri sıralarken kelâm ilminin İslâm düşünce tarihindeki misyonunu gözden kaçırdığını ve gereksiz birtakım

eleştirilerde bulunduğunu tesbit etmiştik. Mesela O, Müslüman filozofların ve kelamcıların antik Yunan bilgi ve felsefesinden seçici olmaksızın çokça yararlandıklarını söylemiş ve eleştirmişti. Aynı durumun kendisi için de söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Zira O, A. Comte E. Durkhem ve H. Bergson olmak üzere pek çok Batılı filozofun düşünceleri doğrultusunda fikirler üretmiştir. Yaltkaya'nın cemaatle yapılan ibadetlerde oluşan deruni hissi izah ederken, *Her ictimadan bir ruhaniyet doğar, bir mukaddesiyet zuhur eder*³³² kurduğu cümlesi Durkheim'ın "*kollektif bilinç*" yaklaşımına yakın bir manayı çağrıştırmaktadır. O, cemaatle eda edilen namaz ve hac gibi ibadetlerde ortaya çıkan çoşkun duyguları, ilahî sekinete bağlamak yerine; birlikteliğin etkisine ve bu birliktelikle oluşan durumun kudsiyeti ile izah etme yoluna gider. Aynı şekilde ibadet esnasında ferdin duygularında oluşan kudsiyetin kaynağını toplumda görür.

Yaltkaya, yakın tarihimizin önemli isimlerinden birisidir. Yaltkaya, ölmek istemeyen bir mazi ile hayata doğmak isteyen müstakbeli kendi şahsında, fikirlerinde ve uygulamalarında birleştirmeye çalışmış idealist bir âlimdir. Onun düşüncelerinin genel çerçevesini oluşturan "ictimai kelim önerisi"ni bütün yönleriyle ele almanın dünü-bugünü anlamada ve yarına dair yapacağımız çalışmalara ışık tutacaktır.

Yaltkaya'nın "İctimai Kelam Projesi" bütün yönleriyle ele alındığında sistematik bir kelam projesi olmaktan uzaktır. Ancak onun dinin sosyal yönüne, iman-amel, iman-ahlak ilişkisinin yönelik düşünceleri kıymetlidir. O, bütün bu düşüncelerini kelamcıların toplumun yaşadığı sorunlarla yakından ilgilenmesi gerektiği düşüncesiyle dile getirmiştir.

Her beyan edilen fikir kendi zamanı ve şartları içerisinde ele alınmalıdır. M. Şerefeddin Yaltkaya'nın "İctimai İlm-i Kelâm" önerisi de dile getirildiği devrin şartlarında değerlendirilmelidir. Yaltkaya'nın yaşadığı ve bir akademisyen olarak aktif olduğu dönem, Osmanlı'nın her alanda büyük kayıplar yaşadığı ve devlet ve milletin üzerinde büyük hesapların yapıldığı, büyük savrulmaların yaşandığı bir dönemdir. Biz de Yaltkaya'nın genelde düşüncelerini, özelde ise ictimai kelim önerisini değerlendirirken içinde bulunulan bu zor durum ve şartları dikkate almaya gayret ettik.

Yaltkaya, "ictimai kelim" projesiyle ilk planda İslam'ın sosyal hayata bakan yönüne dikkat çekmek istemiştir. Bu çerçevede birleştiricilik tarafını ele aldığı dinin "sosyolojik" tarafına yoğunlaşmıştır. Projesini açıklarken verdiği örnekler onun Emile Durkheim'ın "dayanışmacı hukuk" ve Ziya Gökalp'in "ictimai fıkıh" yaklaşımlarından etkilendiğini

³³² M. Şerefeddin, *İslam Mecmuası*, "İctimai İlm-i Kelâm", İstanbul, 430.

göstermektedir. Bu kuramlara atıflarda bulunarak dinin birleştirici tarafını ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Sosyal düzen ve kamu güvenliğinin dinin bu sosyal yönünün hayata aktarılabilmesi durumunda tesis edileceğini ifade etmiştir. Yaltkaya, Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet döneminde kelimadan İslam felsefesine, Türk İslam kültür tarihinden, kadın haklarına, sosyolojik meselelerden, eğitim konularına birçok alanda çalışmalar yapmıştır. Yaltkaya akademisyenliği, çok farklı dergilerde yayınlanan yazıları, kitap ve çevirileriyle ülkede münevver bir çevrenin oluşumuna katkı sağlamıştır.

Kelamda yenilenme çalışmaları çerçevesinde bahsettiğimiz âlimlerinin birbiriyle uyuşmayan fikirleri ve çelişkilerinin olması yaşanan siyasi gelişmelerle birlikte değerlendirildiğinde doğal kabul edilmelidir. Yaltkaya'nın Osmanlı döneminde bir teorisyen olarak ictimaî kelimadan önerisi de dâhil ısrarla savunduğu görüşlerini Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri Reis Yardımcılığı ve Reislığı görevleri esnasında uygulama imkânını yakalamıştır. Dolayısıyla Osmanlı döneminde İslam Mecmuası'nda dile getirdiği görüşlerin, Cumhuriyet döneminde kaleme aldığı "Vaazlar" ve "Hatiplik ve Hutbeler" gibi kitaplardaki fikirleriyle karşılaştırıldığında günümüze ışık tutan önemli bilgiler içerdiğini söyleyebiliriz.

Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarına tanıklık etmiş ve bu tanıklığını büyük oranda kalme almış biri olarak M. Şerefeddin Yaltkaya üzerinde daha farklı araştırmaların yapılması gerektiği kanaatindeyiz. M. Şerefeddin Yaltkaya ictimaî kelimadan projesiyle kelamcılarının özellikle sosyal bilimler alanında interdisipliner çalışmalar yapılmasının önemine dikkat çekmiştir. Bu şekilde üretilecek kelami bilginin problemlerin çözümünde kolaylıklar sağlayacağına dikkat çekmiştir.

M. Şerefeddin Yaltkaya, çağdaşı olan birçok âlim gibi Müslümanların içinde bulunduğu zor durumun farkında olan ve bu kriz durumundan çıkış için çözümler üretmeye gayret eden bir İslam âlimidir. O, bu çıkış için yaptığı çalışmalarda Batı'da gelişen sosyal bilimlerini benimsemiş, sosyolojik verileri İslamî ilimlerin yenilenmesi hususunda kullanmaya çalıştığı "ictimaî kelimadan projesi" ile önermiştir.

Dini uygulama ve farklı yaklaşımların arka planını toplumda yaşanan sosyal değişimlerle, bir kısım kutsal değerlerin kaynağını da yine toplumsal birliktelikle oluşan sinerjiyle açıklamaya çalışan Yaltkaya, bu konuda vahiy kaynaklı bütün kutsiyetlerin inkârı riskini gözden kaçırmıştır. Ayrıca onun da içerisinde yer aldığı dini ıslahat beyannamesinin toplum tarafından duyulması ve kamuoyuna ifşası üzerine dile getirdiği izahlar aslında onun İslamî geleneğin ve birikimin bütünüyle reddi gibi bir yaklaşıma sıcak bakmadığının delilidir.

Kutsallığı ilahi olandan topluma indirildiği eleştirilerine muhatap olan Yaltkaya'nın cemaate, topluma aşırı değer yüklemesinin ve bunu örneklerken özensiz davranmasının bir sonucu olarak böyle bir eleştiriye muhatap olduğunu söyleyebiliriz. Bizim kanaatimiz de Yaltkaya'nın ictimaî kelimeler projesi, bütün yönleriyle ele alındığı ve dayandığı sosyolojik veriler dikkate alındığında kutsalın kaynağının ilahi olandan beşerî olana indirgemek gibi bir niyeti olmasa da böyle bir riski barındırdığı yönündedir.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

- Akgün**, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Elis Yayınları. 2014.
 -----*Türkiye'de Klasik Materyalizm Eleştirileri*. Ankara: Elis Yayınları. 2014.
- Albayrak**, Sadık. *Türkiye'de İslamcılık-Batıcılık Mücadelesi*. İstanbul: Risale Yayınları. 1990.
- Alper**, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları. 2013.
- Altıntaş**, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları. 2002.
 ----- *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
 -----*Türk Kelamcıları*. Konya: Çizgi Kitabevi. 2017.
 -----*Sana İtikattan Soruyorlar*. Konya: Kitaparası Yayınları. 2018.
 -----*Sorularla İslam*. Ankara: DİB Yayınları. 2018.
 -----*Gençler İnançtan Soruyor*. İstanbul: DİB Yayınları. 2021.
- Ardoğan**, Recep. *Temellerden Topluma Kelâm İlminde Sosyal Açılımlar*. Ankara: KLM Yayınları. 2016.
 -----*Akideden Kelama Kelam Tarihi* İstanbul: KLM Yayınları. 2017.
- Atay**, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*. Ankara: Atay Yayınları. 2009.
- Ateş**, Süleyman. *İslâm Düşüncesinde Islah (Kur'an'da Allah-İnsan İçinde)*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat. tsz.
- Aydın**, Mehmet S. *Tanrı-Allah İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları. 1991.
 -----*Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları. 1992.
- Aydın**, Ömer. *Türk Kelam Bilginleri*. İstanbul: İnsan Yayınları. 2004.
- Bağdâdî**, Abdülkâhir. el-Fark beyne'l-Fırak, Beyrut: 1393/1973.
 -----*Usul'üd-Din*. İstanbul: 1928.
- Başgil**, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları. 1991.
- Berberoğlu**, Berch. *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş*. çev. Can Cemgil. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2009.

el-Beyazî, Kemaleddin Ahmed. *İşaratu'l-meram min 'ibareti'l-imam*. İstanbul: Daru'l-Kitabi'l-İslamî. 1949.

Bilmen, Ömer Nasuhî. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Ravza Yayınları. 2013.

Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*. Ankara: Nobel Yayıncılık. 2008.

el-Cabiri, Muhammed. *Abid Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Kitabevi Yayınları. İstanbul: 2001.

Cipriani, Roberto. *Din Sosyolojisi, Tarihi ve Teorileri*. Rağbet Yayınları. İstanbul: 2011.

Çağrıci, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak* İstanbul: Dem Yayınları. 2000.

Cevizoğlu, Hulki. *Türkçe İbadet*. İstanbul: Ceviz Kabuğu Yayınları. 1998.

Coşkun, İbrahim. *Atezim ve İslam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2014.

-----“*Mevlana'nın Tasavvufî Kelamı'nda Beyani Burhani Bilginin Uyumu.*” Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu. Şanlıurfa: 2007.

-----*İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*. Konya: Hikmetevi Yayınları. 2014.

-----*İlahi Adalet ve Engelli Bireyler*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları. 2016.

-----*Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları. 2017.

-----*Modern Çağın İnanç Sorunları*. Günümüzde Deizm, Ateizm ve Nihilizmi Doğuran Sebepler. İstanbul: DİB Yayınları. 2019.

Cürcanî, Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-tarifât*. Kahire: Daru'l-Fazile. h.1403.

Çelebi, Kâtib. *Mîzânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk*. sâde. O.Ş. Gökyay. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yay. no. 145. 1980.

-----*Keşfü'z-Zünûn*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. 1971.

Demirci, Kürşat. *Dinlerin Dejenerasyonu*. İstanbul: İnsan Yayınları. 1985.

Dölen, Emre. *Cumhuriyet Döneminde Osmanlı Darulfünun'u 1922-1933* Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul: 2000.

Draz, Abdullah. *Din ve Allah İnancı*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Bir Yayıncılık. 2007.

Durkheim, Emile. *İntihar: Toplum Bilimsel İnceleme*. çev. Ö. Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi. 2002.

-----*Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. çev. C. Saraçoğlu. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları. 2004.

Düzzün, Şaban. Ali. *Sosyal Teoloji*. Akçağ Yayınları, Ankara: 1999.

Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve'l-Müteallim*. nşr. M. Zahid Kevserî. çev. Mustafa Öz. İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları. 1981.

-----*el-Fıkhu'l-ebsat*. neşr. Mustafa Öz. İmam-ı Azamın Beş Eser., İFAV Yayınları. İstanbul: 1992.

Eliade, Mircea. *Dinin Anlam ve Sosyal Foksiyonu*. çev. M. Aydın. Ankara: KB Yayınları. 1990.

Ertan, Veli-**Küçük**, Hasan. *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*. Din Müesseseleri ve Din Âlimleri. İstanbul: Türdav Basın Yayım. 1976.

Gazzali, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Hikmetü fi Mahlukatillahi Azze ve Celle*. Daru İhyai-Ulum. Beyrut. 1986/1406.

-----*El-Munkız-ı min'ed-Dalal*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: MEB Yayınları. 1960.

-----*Mukaddes Merdivenler (Mearicül'Kuds)*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Eskin Matbaası. 1971.

-----*İhyau Ulumi'd-Din*. çev. Mehmet A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik Yayınları. 2008.

-----*Felsefenin temel ilkeleri (Makasıdu'l Felasife)*. çev: Cemaleddin Erdemci. Ankara: Başer Matbaası. 2002.

Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 2014.

Gökdağ, Kamuran. *"Mustafa Sabri Efendi." İslâm Düşünce Atlası*. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları. 2017.

Gölcük, Şerafeddin. *Allah Kur'an İnsan*. Konya: Esra Yayınları. 1990.

-----*Kelam Tarihi*. İstanbul: Esra Yayınları. 1998.

Gölcük, Şerafettin-**Toprak**, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi Yayınları. 2014.

Günay, Enver. *Din Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: E.Ü. Yayınları. 1993.

Günay, Tümer-**Küçük**, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları. 1993.

Güneş, Kâmil. *İslam Düşüncesinde Kutsallık*. İstanbul: İnsan Yayınları. 2010.

Güngör, Erol. *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınevi. 1983.

-----*Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul, Ötüken Yayınları. 1986.

- Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 2007.
- Hançerlioğlu**, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi. 1975.
- Hanefi**, Hasan. "Teoloji mi Antropoloji mi". çev. Sait Yazıcıoğlu, AÜİFD, Ankara: 1979.
- Harputi**, Abdullatif. *Tarih-i İlm-i Kelam*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası. 1332.
- Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*. çev. Fikret Karaman-İbrahim Özdemir. Ankara: TDV Yayınları. 2000.
- Heyd**, Uriel. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları. 2010.
- Işın**, Ekrem. "Osmanlı Moderleşmesi ve Pozitivizm, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. c.2. İstanbul: İletişim Yayınları. 1985.
- İbn Manzur**, Ebul-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Murekkem. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: 1863.
- İbn Rüşd**. *Felsefe, Din ve Tevil*. (Faslu'l-makâl fi takrîr mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl). çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları. 2019.
- İbn Sa'd**, Ebû Abdillâh Muhammed. Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr. çev: Musa Kazım Yılmaz ve Hikmet Akdemir. İstanbul: Siyer Yayınları. 2015.
- İkbal**, Muhammed. *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. Ahmet Asrar. Bir Yayınları. İstanbul: 1984
- İsmail Fenni**, *Mâddiyûn Mezhebinin İzmihlâli*, İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- *Lugatçe-i Felsefe*. İstanbul: 1341.
- İsmail Hakkı**, Manastırlı. *Telhîsu'l-Kelâm fî Berâhini Akâid-i İslâm*. İstanbul: Maarif Nezâreti Yayınları. 1322.
- İzmirli**, İsmail Hakkı. *Mûlahhas İlm-i Tevhid*. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1338.
- Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*. Daru'l-Hilafeti'l-Aliye: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası. 1336.
- Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Umran Yayınları. 1981.
- el-Cevabu's-Sedid fî Beyani Dinî't-Tevhid*. Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339-1341
- Kafadar**, Osman. *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*. İstanbul 2000.
- Karadaş**, Çağfer. *Anahatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları. 2013.
- Karal**, E. Ziya. *Osmanlı Tarihi*, İstanbul: 1987.
- Kefevî**, Ebu'l-Beka Musa el-Hüseynî el-Kırımî. *el-Külliyât mucem fi'l-mustalahati ve'l-furuki'l-luğaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale. 1993.

- Kırbaçoğlu, M. Hayri.** *Üçüncü yol Mukaddimesi (Yenilikçi İslâm Düşüncesine Giriş)*. İstanbul: Otto Yayınları. 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl.** *Hücum ve Polemik*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları. 1998.
- Koca, Fatih.** *Cumhuriyet Dönemi Hafız Musikişinaslar*. Ankara: DİB Yayınları. 1999.
- Korlaelçi, Murtaza.** *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. İstanbul: İnsan Yayınları. 1986.
- Köksal, A. Cüneyd. M. Âsım Köksal-Hayatı.** İzmir: Çağlayan Matbaası. 2007.
- Levis, Bernard.** *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. M.Kıratlı. Ankara: 1970.
- Macionis, John J.** *Sosyoloji*. Editör. Vildan Akan. Ankara: Nobel Yayınları. 2012.
- Macit, Nadim.** *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*. Erzurum: İhtar Yayıncılık. 1995.
- Mardin, Şerif.** *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları. 2012.
- Ma'turidi, Ebu Mansur.** *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları. 2007.
- Kitabu't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları. 2018.
- Müslim, Mustafa.** *Mebahis fi't-Tefsiri'l-Mevzui*. Dar'ul-Kalem. Şam. 1989.
- Nesai.** *Sünenü'n-Nesâi*. İstanbul: Çağrı Yayınları. tsz.
- Nesefi, Ebü'l-Mu'în.** *Tabsıratü'l-Edille fî usûli'd-Dîn*. nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları. 2004.
- Neşşâr, A. Sami.** *Menahicu'l-Bahs 'İnde Müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut 1984/1404.
- Neş'tu'l-Fikri'l-Felsefi fî'l-İslâm* Kahire:1382.
- Özaraslan, Selim.** *Kelam Tarihi*. İstanbul: Nobel Yayınları. 2015.
- Özcan, Hanefi.** *Matüridide Bilgi Problemi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları. 1998.
- Özervarlı, Mehmet Sait.** *Kelâmda Yenillik Arayışları*. İstanbul: İsam Yayınları. 1998.
- "İzmirli İsmail Hakkı."* *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 2001.
- Özler, Mevlüt.** *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*. Ekev Yayınları. Erzurum: 2001.
- Özteke, Fahri.** *Osmanlıdan Cumhuriyet'e Etnosentrik Bir Din Adamı Mehmet Şerafettin Yaltkaya*. Konya: Çizgi Kitabevi. 2020.

Râzî, Fahreddin. *Kitabu'l-Erba'in fi Usuli'd-Din*. Tahk. Ahmed Hıcazî es-Sekkâ Daru'l-Cıyl. Beyrut 2004.

----- *Esassü't-Takdîs fi 'İlmi'l-Kelam*. Beyrut 1995/1415.

Reşâd, M. Muhammed. *Cemâleddîn Efgânî Etrafında Makaleler*. İstanbul: 1996.

Schmidt, Wilhem. *Ursprung der Gottesidee, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung*. Munster. 1935.

Sezer, Baykan. "Ziya Gökalp ve Durkheim", 60. *Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp içinde*, İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları. İstanbul: 1986.

Şafî, Hasan Mahmut. *Medhal ila diraseti 'ilmi'l-kelem*. Kahire: Mektebet'ül-Vehbe. 2013.

Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. İstanbul: Fecr Yayınları. 2009.

----- *Dinler Tarihi*. çev. E. Vatansever, İstanbul: Fecr Yayınları. 2016.

Taftazani, Sa'düddin. *Şerhu'ul- Makasid*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb. nşr. Abdurrahman Umeyre. 1989.

Tiryakian, Edward A.-**Durkheim** Emile-**Bottomore** Thomas Burton-**Uğur** A. (Ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi İçinde*. çev. M. Tuncay ve A. Uğur. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006.

Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı*. Ankara: DİB Yayınları. 1992.

-----*Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları. 1981.

-----*İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacip)*. Ankara: DİB Yayınları. 1970.

-----*İslam'ın İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları. 2002.

----- *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları. 2004.

Toprak, Zafer. "Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu." Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1. Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi. Ed. Tanıl Borat ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim, 2009.

Ülken, Hilmi Ziya. *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul 1981.

-----*Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Yayınları. 2013.

-----*T.C. Düşünce Tarihi*, İstanbul 1985.

Ünüvar, Kerem. "Ziya Gökalp." Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-4. Milliyetçilik. İstanbul: İletişim Yayınları. 2002.

Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Ruhi Fırlalı. Ankara: AÜİF Yayınları. 1981.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. *Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler*. İstanbul: Maarif Matbası. 1940.

-----*Dini Makalelerim*. Ankara: TDV Yayınları. 1944.

-----*Târîh-u Kur'ân-ı Kerîm*. Haz. Ziya Şen. İzmir: Tibyan Yayınları. 2011.

-----*Cenab-ı Hak Bilinmez Sezilir*. İslam Mecmuası: 1914. 15.

-----*Din Akli Değil Makuldür*. İslam Mecmuası. 3/28. 1333.

-----*Dinin Fen İle Teyfiki*. İslam Mecmuası. 5/56. 1336.

-----*İsbat-ı Sani'de (İbn Rüşd)'ün Mesleği*. İslam Mecmuası. 5/58. 1336.

-----*Mebahis-i Diniyye: Vücûd-ı Sâni*. Dersaâdet. 82/5, 1336.

-----*Ulûhiyetin Suret-i Telakkisi Eşkal-i İçtimaiyyeye Göre Değişir*. İslam Mecmuası. 2/19. 1333.

-----*İbn Esirler ve meşâhir-i ulema*. İstanbul: Dersaâdet Matbaası. 1322.

-----*Tarih-i Kur'an-ı Kerim*. İstanbul: Maarif Kütüphanesi. Kader Matbaası. 1332.

-----*Kelam Tarihi-1*. İstanbul: Talebe Neşriyatı. 1924.

-----*Kelam Tarihi-2*. İstanbul: Talebe Neşriyatı. 1925.

-----*Kelam Tarihi-3*. İstanbul: Talebe Neşriyatı. 1925.

-----*Tanrı bu varlığı ne için yarattı?* İstanbul: Bürhaneddin Matbaası. 1933.

-----*Simavne Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin'e dair bir kitap*. Türkiyat. Ankara: 1933.

-----*Mevlana'da Türkçe kelimeler ve Türkçe şiirler*. İstanbul: Remzi Kitabevi. 1934.

-----*İbn Seb'in Sicilya Cevapları*. İstanbul: Bozkurt Matbaası. 1935.

-----*İran folklorunda İbn Sina*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1937.

-----*İbn Sina'nın basılmamış şiirleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1937.

-----*Eski Türklerde dışçilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1937.

-----*Büyük Türk filozofu ve tıp üstadı İbn Sina*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi. 1937.

-----*Molla Lütü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları Milli Mecmua Basımevi. 1938.

-----*Benim dinim*. Ankara: Başvekâlet Devlet Matbaası. 1943.

-----*Dini makalelerim*. Ankara: İdeal Basım Evi. 1944.

-----*Va'azlar*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Matbaası. 1944.

-----*Hatiplik ve hutbeler*. İstanbul: Maarif Kütüphanesi ve Matbaası. 1946.

-----*Solgun Çiçekler*. Düz: Önder Göçgün. İstanbul: 2001.

Watt, W. Montgomery. *İslam Nedir?* çev. Elif Rıza. İstanbul: Birleşik Yayınları. 1993.

----- *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlı. A.Ü.İ.F. Yayınları. Ankara: 1981.

MAKALELER

Artunkal, Gülseren. “*Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken*.” İstanbul: Sosyoloji Konferansları Dergisi. 1979.

Aytaç, Ömer. “*Türk Sosyolojisinde Bir Öncü İsim: Prens Sebahattin*.” Çekmece: İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi. 2018.

Bakırcı, Mustafa. “*II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslam Mecmuası, 1914-1918*.” Konya: Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2004.

Balcı, Orhan. “*M. Şerafeddin Yalpkaya*.” Ankara: Diyanet Dergisi. 1987.

Baloğlu, Adnan Bülent. “*Kelamın İşlevselliği Hususunda Bazı Düşünceleri*.” Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri Sempozyumu. İzmir: D.E.Ü.İ.F.V. Yayınları. 1999.

-----“*İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Yeni İlm-i Kelâm' Anlayışı*.” İzmirli İsmail Hakkı-Sempozyum Bildirileri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1996.

Burcu, Esra. “*Evrimsel Teorinin Sosyolojik Düşünce Üzerindeki Etkileri ve Sosyobiyoloji*.” Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. 1998.

Carauna, Wally. “*Düş Zamanı Anıları: Aborijinler*.” Evren ve İnsan Dergisi. 2011.

Çetin, Rabiye. “*Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları-I*.” Dini Araştırmalar, 16/42, Ocak-Haziran 2013.

-----“*Tanzimattan Günümüze Kelâmı Yenileme Çalışmaları II*.” İstanbul: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi. Temmuz Aralık 2013.

Coşkun, İbrahim. “*Kelam Karşıtı Ehl-i Sünnetin Usulu'd-Din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları*”, Marife Dergisi, 5/3 (2005)

Dilaver, Fatih Mehmet. “*M. Şerafeddin Yalpkaya Hayatı ve Eserleri*.” Ürgüp Dergisi. 2016.

Er, Hamit. “*Dar’ul-fünun İlahiyat Fakültesi Hoca ve Yazarları*”. Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi. İstanbul:1993.

Gökalp, Ziya. “*Dinin İctimai Hizmetleri.*” İslam Mecmuası. “3/34.

-----“*Modernleşme ve Toplum Bilim.*” haz. F. Tuncer. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1982.

-----“*Makaleler-V.*” haz. F. Tuncer. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1982.

Göleç, Mustafa. “*İslâm Mecmuası, “Türkiye Cumhuriyeti’ni Kuran Metinlerden Biri: İslâm Mecmuası Neden Okunmalı?”* İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi KültürYayınları. 2019.

Filibeli, Ahmed Hilmi. “*Yeni Akaid-Uss-i İslâm.*” Daru’l-Hilafe: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi. 1332.

-----“*Allah’ı İnkâr Mümkün Müdür? -Yahut Huzur-i Fende Mesalik-i Küfür.*” Konstantiniyye: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi. 1327.

-----“*Huzur-ı Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti.*” Daru’l-Hilafe: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi. 1332.

-----“*Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*” Konstantiniyye: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi. 1329.

-----“*Tarih-i İslâm I-II.*” Konstantiniyye: Hikmet Matbaası. 1326-27.

-----“*Şark ve Garb Medeniyeti: Avrupa’dan Nasıl İstifade Etmeliyiz?*” Yeni Tasvir-i Efkâr. Sayı: 187. 1327.

-----“*Huzur-ı Akl-ı Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti.*” Daru’l-Hilafe İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi. 1332.

-----“*Yeni Akaid-Uss-i İslâm.*” Daru’l-Hilafe: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332. *Huzûr-i Akl ve Fende Maddiyunun Meslek-i Dalaleti*, İstanbul: 1932.

Hanefi, Hasan. “*Teoloji Mi Antropoloji mi?*” çev. Sait Yazıcıoğlu. Ankara: AÜİFD. 1979.

Işık, Harun. “*Nakdu’l-Kelam İsimli Eseri Işığında Giritli Sırrı Paşanın Peygamberlik Anlayışı.*” Bilimname. 21. 2011/2. 93-116.

Kabakçı, Enes. “*Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi.*” Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi. c.6. S.11. 2008.

Kalelioğlu, Uğur Berk. “*Auguste Comte’un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu’nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri.*” Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi. 2019.

Kara, İsmail. *İslâmcılar, Mucizeler, Bilim ve Pozitivizm*”. Dergâh. C.I. Sayı.6. 1990.

-----“*İslamcı Söylemin Kaynakları.*” İslâmiyât Dergisi. c.4. 2001.

Kaya, Süleyman-Durmuş, Muhammed Emin-Bektaş, İsmail-Akkaya, Arif, “*Muhasebe Kayıtları Işığında 18. Yüzyıl Para Vakıflarının Nakit İşletme Yöntemleri.*” Sakarya: Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi. c.3. 2017.

Kazancıgil, Aykut. “*Mehmet Şerefeddin Yalpkaya, Hayatı ve Eserleri.*” İstanbul: İlim ve Sanat Dergisi. 1989.

-----“*Mehmet Şerefeddin Yalpkaya.*” Felsefe-Bilim-Tarih Dergisi. İstanbul: 1991.

Köksal, M. Asım. “Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla: Eski DİB Başkanlarımızdan Ord. Prof. Dr. M. Şerefeddin Yalpkaya (Merhum).” Ankara: DİB Dergisi. 1964.

Köz, İsmail. “Sezgi’nin Bilgideki Yeri ve Önemi.” Ankara: Kalam Araştırmaları Dergisi. 2005.

Kurşun, Zekeriya. “İslâmcı-İttihatçı Bir Yapılanma: Cemiyet-i Hayriye-i İslâmiye ve İslâm Mecmuası.” İstanbul: 1914-1918. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. Yayın No: 55. 2019.

Kurt, Abdurrahman. “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu.” Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2008.

Kutlu, Sönmez. “Ma’turidi Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarına Çözmeye Katkısı.” Ankara: e-makâlât Mezhep Araştırmaları II. 2009.

Macit, Nadim. “Günümüz Türkiye’sinde Kalam İlmi ve Temel Sorunları.” Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelamın Problemleri Sempozyumu. İzmir: D.E.Ü.İ.F.V. Yayınları. 1999.

Özçelik, Mücahid. “İkinci Dünya Savaşında Türk Dış Politikası”. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Ankara:2010.

Özel, Mustafa. “Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler-I.” İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2002.

Özervarlı, M. Said. “İzmirli İsmail Hakkı’nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri.” İzmirli İsmail Hakkı-Sempozyum Bildirileri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1996.

-----“Son dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerefeddin’in İctimâî Kalam’ı.” İslam Araştırmalar Dergisi. 1999.

Server, Cemal. “Şerefeddin Yalpkaya” Vakit, Sayı: 8623. Ankara: 1942.

Sezer, Baykan. “Ziya Gökalp ve Durkheim.” 60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp içinde. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları. 1986.

Soysaldı, Mehmet. “Kur’an’ın Getirdiği Evrensel Prensipler.” e-Journal of New World Sciences Academy. Elâzığ: 2007.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri.” İstanbul: Milet ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi. 2014.

Şentürk, Recep. “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını.” İslam Araştırmaları Dergisi. 2000.

-----“Oryantalizm ve Sosyal Teori.” Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2003.

Taş, Kemaleddin-**Göksüçukur**, Betül, “Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Adımları ve Din.” Isparta: Dini Araştırmalar Dergisi. c.22, 2019.

Toprak, Zafer. “Psikolojiden Sosyolojiye; Türkiye’de Durkheim Sosyolojisinin Doğuşu”. Toplumsal Tarih Dergisi. İstanbul: Ekim-2013.

Yaltkaya, Mehmet Şerefeddin. “*Zeyd ve Zeynep Meselesi-I.*” Sırat-ı Müstakim. İstanbul: 1325.

- “*Zeyd ve Zeynep meselesi-IV.*” Sırat-ı Müstakim. İstanbul: 1325. 3(60).
- “*El hikmet-i dallet.*” Beyanü'l-Hak. İstanbul: 1326. 77(134).
- “*Hürriyet ve vicdan.*” Beyanü'l-Hak. İstanbul: 1326. 3(77).
- “*Temasil-i Esraftan Gazali.*” Sırat-ı Müstakim. İstanbul: 1326. 6(168).
- “*Hürriyet ve vicdan.*” Beyanü'l-Hak. İstanbul: 1327. 4(149).
- “*İbret Alalım.*” Beyanü'l-Hak. İstanbul: 1327. 5(154).
- “*Haluk'un Defteri.*” Beyanü'l-Hak. İstanbul: 1327. 5(117).
- “*İslah-ı İctimainin Anasırı Asliyesi Nedir?*” Beyanü'l-Hak. İstanbul: 7(173). 1328.
- “*Risale fi fezailü'l-Etrak.*”(el-Cahız'dan kısa çeviri). Türk Yurdu. İstanbul: 1329.
- “*İslâmda İnhitat ve İntibah.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1914.
- “*İctimai İlm-i Kelam-I.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1916.
- “*İctimai İlm-i Kelam-II.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1917.
- “*İctimai İlm-i Kelam-III.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1917.
- “*İctimai ilm-i Kelam-IV.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1917.
- “*Din Akli Değil Makuldur.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1917.
- “*İntikada cevap (İzmirli İsmail Hakkı'ya).*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1330.
- “*Din akli değil makuldür.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1331.
- “*Dinin fen ile tevkifi.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1334.
- “*Ahkâm-ı diniyyede hayat.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1334.
- “*İslam kadınları: Sadr-ı İslam kadınları.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1334.
- “*İslam'da say ve amel.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1334.
- “*İsbat-ı sani'de (İbn Rüşd)'ün mesleği.*” İslam Mecmuası. İstanbul: 1334.
- “*Din.*” İkdâm. İstanbul: Sayı: 8573. 1337.
- “*Şeyhulislâm İbn Teymiyye.*” Mihrap. İstanbul: 1339.

-----“*Mesel-i A'la.*” Mihrab. İstanbul: 1340.

-----“*Türk kelamcıları Osmanlılardan evvel-1*”, Darü'l fûnun İlahiyat Fakültesi Mecmuası. Ankara: Sayı: 23. 1932.

-----“*Kelam savaşları.*” Darü'l fûnun İlahiyat Fakültesi Mecmuası. Ankara: 1932.

-----“*Tanrı bu varlığı ne İçin yarattı?*” Darü'l-fûnun İlahiyat Fakültesi Dergisi. Ankara: 1933.

-----“*İbn Seb'in Sicilya Cevapları'nın tercümesi.*” Felsefe Yıllığı. Ankara: 1935.

-----“*Yat yahut yağmur taşı.*” Gündüz Dergisi. Ankara: 1936.

-----“*Eski Türklerde resim ve dışçılık.*” Ülkü Ankara: Sayı: XLVIII. 1937.

-----“*Eski Türk ananelerinin bazı dini müesseselere tesiri.*” İkinci Türk Tarih Kongresi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi. 1937.

-----“*Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler.*” Tanzimat 1. İstanbul: 1940.

-----“*Dini Makalelerim.*” T.C. Diyanet İşleri Reisliği. Ankara: 1944.

Yetim, Fahri. “*II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülüğe Geçişte Kapsayıcı Formül: “Millet-i Hâkime” Düşüncesi ve Etkileri.*” Isparta: SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi. 2008.

TEZLER

Bayram, İbrahim. *Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2014.

Güle, Nevzat. *Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerafeddin Yalpkaya Örneği.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2002.

Haral, Günay. *Kur'an-ı Kerim'de Kutsiyet Kavramı.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 1998.

Küçükkayış, **Büşra**. *Sosyoloji Olarak İlahiyat: M. Şerafeddin Yalpkaya.* İstanbul: F.S.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2014.

Ovacı, Hüseyin, *Mehmet Şerafeddin Yalpkaya'nın Mezhepler Tarihi ile İlgili Çalışmaları.* Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2010.

Özteke, Fahri. *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Çağdaş İslamcı Bir Aydın: Mehmet Şerafettin Yaltkaya.* Eskişehir: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2017.

Suluoğlu, Muhammed Hanefi. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelam İlminde Yenilenme Girişimleri.* Rize: RTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2020.

ANSİKLOPEDİLER, ORTAK ÇALIŞMALAR VE SÜRELİ YAYINLAR

Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi. Ankara: Elvan Yayıncılık. 2006.

Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları.

İslam Ansiklopedisi. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. 1986.

İslam Ansiklopedisi. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. 2013.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. İstanbul: İletişim Yayınları. 1985.

Türk Ansiklopedisi. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. 1973.

Dinlerin Aşkın Birliği. Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din. ed. Şamil Öçal ve Cevat Özyurt. Ankara: Hece Yayınları. 2013.

Din, Düşünce ve Ahlâk II. ed. Bayram Kanarya, Davut Eşit, Abdulkerim Çelenk, Nurullah Yılmaz, Yusuf Kağanarslan. İstanbul: Nida Yayıncılık. 2022.

Günümüzde Ateizm ve Nihilizmi Doğuran Sebepler. Modern Çağın İnanç Sorunları. ed. Fatih Kurt. İstanbul: DİB Yayınları. 2019.

İslam İnanç Esasları. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları. 2013.

Günümüz Kelam Problemleri. ed. Recep Ardoğan. İstanbul: KLM Yayınları. 2018.

Güncel Kelam Tartışmaları. ed. Mehmet Bulgen-Enis Doku. İstanbul: İFAV Yayınları. 2021.

Kelâm El Kitabı. ed. Şaban Ali Düzgün. Grafiker Yayınları. Ankara. 2013.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. İstanbul: İletişim Yayınları. 1985.

Transhümanizm Posthümanizm. ed. Mustafa Tekin-Muhammed Özdemir. Ankara: Eskiyei Yayınları. 2021.

Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din. Ankara: DİB Yayınları. 2022.

Yeni İlmî Kelam Hareketi. Editör: Ramazan Altıntaş-Ahmet Mekin Kandemir. İstanbul: Rağbet Yayınları. 2023.

Akşam, Anadolu, Atsız, Beyanü'l hak, Bilgi, Büyük Doğu, Cumhuriyet, Darü'l-Fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Dergâh, Diyanet Dergi, Evren ve İnsan Dergisi, Felsefe Arşivi, Felsefe Yıllığı, Hâkimiyeti Milliye, Halkevleri, Hikmet, İkdam, İnsan, İslam, İstikbal, İş, Köroğlu, Mahfil, Mihrap, Milli Mecmua, Milli

Tetebbular, Resimli Ay, Sırat-ı Müstakim, Son Saat, Tanin, Tarih Semineri, Terakki-i Muhadderat, Tercüme, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi, Tedavi Klinik Loboratuvar, Türkiyat, Türk Tıp Tarihi Arkivi, Türk Yurdu, Ulum, Ülkü, Vakıflar, Vakit, Yeni Adam, Yeni Sabah, Yeşil Giresun, Zafer.

EK I-İctimâî İlm-i Kelâm-I

“Cenâb-ı Hak Bilinmez, Sezilir”

Allah, ziyâ-yı ebediyyetiyle her şeye muayyeniyet veren bir mechûl-i mutlakdır. O, bir nurdur ki, vücud onunla kâim ve zerrât-ı vücûd o'nun şua-yı ulûhiyyetinde sâbihtir. Felâsifeden bazıları bu şe'niyyet-i mukaddesenin lehine delil bulamayıp vâdi-yi inkâra sapsmışlar ise de, aleyhine de delîl ikâme edememişlerdir, belki aleyhine delîl bulamamış ve lehine de delîl bulmak istememişlerdir. Bu şe'niyyet-i mukaddeseyi insan ihâta edemediği halde vicdân-ı beşer her zaman onu hissetmektedir. O, mechûliyyet içinde bir mâlûmiyettir. Şuûn-i tabiîyye arasında en bâriz madde ziyâ olduğu halde onun burûz ve işrâkı en görünmeyen esîre muhtaç olduğu gibi, envâ-i şuûn ve havâdisiyle bu kâinât dahi nâmalûm olan bir mechûl-i mutlak ile kâim ve dâimdir ki, vicdân-ı beşer sezdiği bu şe'niyyeti, müsemâmı gibi aslını ta'yîn edemediği “Allah” ismiyle yâd etmektedir.

Kur'ân-ı Celîlü's-şân'da da bu şuûn-i tabiîye istinâden, “e-fi'llâhi şekkûn fâtûri's-semâvât-i ve'l-ard” buyurulmaktadır. Fi'l-hakîka karn-ı evveli teşkîl eden ashâb-ı kirâm arasında ravâbıt-ı ictimâiyye pek hâr ve samîmi olduğundan bu şe'niyyet-i mukaddesenin tecelliyatı her ictimâlarında kendilerini tatmin ediyor ve hiçbir ferd bu şe'niyyet-i mukaddese hakkında Peygamber efendimizden delil sormağa lüzûm görmüyordu.

Ashâb-ı kirâm zamanındaki ihtilâfât, karındaşlar ile ceddin ve kız karındaşlarla peder ve vâlidenin mîrası ve adl ve kelâle ve red ve peder ve valideden kız karındaşların ta'sîbi meselelerinden ibâret idi. İlk iki halife ile Hazret-i Osmân'ın ibtidâ-yi hilâfetinden itibaren altı sene zarfında bu hâl devâm etmiş idi. Ravâbıt-ı ictimâiyye gevşedikçe ihtilâflar baş göstermeye başlamış ve Sahâbe-i kirâm'ın son zamanlarında Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dimakî gibi Kaderiyye rüesâsı zuhûr eylemiş idi ki, Abdullah b. Ömer ve Câbir b. Abdullah ve Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs gibi sahâbe-i kirâmın müteahhirîni bunlardan teberrî etmişlerdi. Havâric dâhi bu sırada ref'-i livâ-yi ihtilâf eyleyip, o tarihte Ehl-i İslâm arasında yek diğerini tekfir eden yirmi kadar fırka bulunuyordu.

Emevîler arasında Havâric, Kaderiyye, Ravâfız ihtilafâtı bâkî olmakla beraber, şekl-i ictimâinin bir mevlûd-i tabiîsi olan Mürcielik zuhûr etti. Emeviyye devletinin birincisi ve halefleri için amel îmân ve niyetten ircâ ve tehîr ve imân ile mâsiyyetin zarar vermeyeceği itikâdı cidden lüzumlu bir teselli idi. Abbâsiler ise Âl-i Resul'ün hukukunu müdafa ve makâm-ı hilâfeti eyâdi-yi gasbdan tahlis esasına istinâd etmiş olduklarından, Emevilerden

daha menfî görünmek ihtiyacı karşısında bulunuyorlar ve binâenaleyh Kaderiliği iltizam ediyorlar idi.

Me'mûn zamanına kadar zuhûr eden fırkaların ekserisi ihtiyâcât-ı ictimâiyeden tevellüd etmiş ve ayrı ayrı efkâr- ı esâsiyyeye istinâd etmekte idilerse de, ulûhiyyet ve nübüvveti inkâr eden Yunan ve Hind'in bazı eşhas ve felsefesi Ehl-i İslam arasında henüz bilinmiyor idi.

Yunan kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesi ve İran'da mezâhib-i muhtelif mensûbînin Abbasiyye devrinde mevâkı-i iktidâra gelmeleri üzerine, mesâil-i ameliyyeden farklı bir mesâil-i i'tikâdiyye, yani fıkıhdan başka bir de kelim ilmi tedvîn edilmek ihtiyacî hâsıl olmuş ve kelâmın en mühim mebbasını isbât-ı vâcib teşkil etmiştir ki, bu halde bugünkü ilm-i kelâmımız "e-fi'llâhi şekkûn" diyen dîn-i İslâm'a nazaran, menşince, dinden ziyâde dinsizlikten almış demektir. Bununla beraber ancak şuûr-i tabîî ile bilinen ulûhiyyeti isbâta kıyâm ettiklerinden, İslâm mütekellimleri dahi bu babda müsbit-i ulûhiyyet olan bazı Yunan felâsifesinin delillerini aynen irâd etmişler ve nokta-i azîmetleri vehm-i mahzdan ibaret olan bu dellilere "burhân-i tabîkî" ve "burhân-i silmî" diye ad vermişler ise de, bunlar başkaları için bir işe yaramadığı gibi kendilerinin dahi bünye-i itikâdiyyelerini sarsmış olduğundan, fukahâ-yi ulemâ tarafından pek muhik olarak "men tekelleme tezendaka" denilmiş ve birçok mütekellimler bu acı hakîkatı kendi nefislerinde duymuş olduklarından, tarsîn-i i'tikâd için kelâm ile iştigali terk eylemişlerdir.

Şe'niyyet-i mukaddeseyi illet-i ûlâ, mebde-i evvel gibi tavsîfler ve vâcibü'l-vücûd gibi tâyinler İmâm Şâfiî'nin dediği gibi Müşebbihelik'tir.

Kelâm yalnız fırak-ı muhâlifeye tedâfüü vaziyetde değil, Ehl-i İslâm'ın takviye-i i'tikâdına hâdim bir mâhiyette olmak lazımdır. Bunun için de "ictimâî ilm-i kelâm"a ihtiyaç vardır. Her ictimâdan bir ruhâniyyet doğar, bir mukaddesiyet zuhûr eder. Meselâ bayrağımız mukaddestir. Fakat bilinir ki ayrı ayrı ne bezinde ve ne direğinde mukaddesiyet yoktur. Mukaddesiyet vicdân-ı umûmînin bayrağımızda tecellisindedir.

Kâbe'deki kudsiyyet ve rûhâniyyet de buradan doğar. Sahabe-i kirâmın namaz, oruç, hac, cihâd gibi pek çok ictimâlarda birleştiklerinden bu ictimâlarında şe'niyyet-i mukaddesenin tecelliyâtını hiss ediyor ve kalpleri ümid ile doluyor, me'yûs ise ümîdvâr, korkuda ise emîn oluyor idi. Gelecek makalemizde "ictimâî ilm-i kelâm"ın nasıl teessüs edebileceğini yazmağa çalışacak ve bu şe'niyyet-i mukaddesenin isbât-ı değil sahâif-i vicdânda tesbâtinden bahsedeceğiz.

EK-2-İctimâî İlm-i Kelâm-II

“Ulûhiyyetin Sûret-i Telâkkîsi Eşkâl-i İctimâiyyeye Göre Değişir”

Zamân-ı câhiliyetde ayrı ayrı Rabb-ı hâslara prestîş eden Arab kabileleri, aynı zamanda yeri, göğü yaradan bir İlâh-ı Zülcelâl hazretleri olduğunu itiraf ediyorlar idi. Demek ki bunlarda iki zihniyyet mevcûd idi. Kendi Rabb-i haslarına prestîş ettikleri hâlde, yeri ve göğü yaratan umûmî bir ilâh olduğunu da mukır ve müterif idiler. Acaba bu seneviyyetin menşei nedir? Yeri ve göğü yaradan Rabb-i âmmin envâr-ı ilhâmı hangi yoldan bunların kalblerine in'ikâs etmiş ve niçin aynı zamanda hazîz-i işrâke düşmüş idiler. Çünkü bunlarda iki muhtelif şekl-i ictimâî var idi.

Mâlumdur ki her kabile kendisine mahsûs bir lisân-ı ictimâî ile yaşıyor ve aralarında pek samimî tezâmun ve tekâfûl bulunuyor idi. Hatta kâtil olan bir kimsenin vermesi lâzım olan diyeti kendi kabiledaşları veriyor ve bu hususda itiraz hatırlarına bile gelmiyor idi. Kendi aralarında bu kadar yek diğerine bağlı olan kabiledâşlar kabileleri hâricindekilere hasm-ı bî emân nazarıyla bakıyorlar ve kabileler hâricinde hukûk-i insâniyyenin ne olduğu bilinmiyor idi.

Yek diğerlerinin kanına susamışcasına aralarında gazveler devam ediyor ve iki muhtelif kabile efrâdından biri diğerini öldürüb de intikamı alınmayacak olursa, maktûlün kabri üzerinde ahz-i sâr edilinceye kadar “hâme” denilen baykuşun öterek ağladığına kanaat olunuyor idi. Her kabilenin dâire-i emânı kendi hudûd-i husûsiyesinden ibâret idi. Böyle olmakla beraber “eşhur-i hurûm” geldiği zaman umûmen mütâreke ediliyor. Ve bütün Arablar Kâ'be-i mükerremeye gelip umûmi bir hayat yaşıyorlar ve hac ediyorlar idi. Bundan başka Zülkade evâilinde Tâif civârında küşâd edilen Sûk-i Ukâz'da dahi her kabile isbât-ı vücûd ediyor ve cümlesi bu ictimâa iştirak ediyorlar idi. Bu ictimâalara Arab kabilelerini kendilerinin dâr-ı muhîtlerinden çıkarıp geniş bir sahaya attığından zihinlerinde başka bir inkişâf hâsıl olur. Ve insanlar arasında umûmi râbitalar olduğunu hakk-ı hayâtın yalnız kendi kabileleri dâhilinde olmadığını da hissediyor ve umûmi bir hayata giriyor idiler. Fakat bu umûmi hayatları senenin ancak dört ayında imtidâd ediyor ve bunu pek şiddetli muhâsebelerde bazan da nazar-ı i'tibâra almıyor idiler.

Binâenaleyh bi't-tab' bu şekl-i ictimâî zihinlerinde her kabilenin kendi husûsi şekl-i ictimâisi kadar yer yapamıyor idi.

Ulûhiyyet mefhûmunu Hâmi, Nâsır, Muîn, Kâhir gibi kendisince korku ve muhabbet hislerinin tevlîd ettiği sıfatlar ile tanıyan ve mevzûumuz olan zamân-ı câhiliyyet Arabları gibi yek diğerlerine hasmolan, husûsi dâire-i ictimâiyyede yaşayan insanların bu şe'niyyet-i mukaddesenin her lütfunu kendilerine has ve daha sarîhi bunu kendilerine mahsûs bir ilâh olarak telâkkî edecekleri tabîidir. Her kabilenin ahvâl-i rûhiyyesi bu merkezde olduğundan Rabb-i hâslara perestiş etmekte bulunmuş idi. Zihinlerinde pek hafif bir iz bırakan umûmi ictimâîlarıyla da, aralarındaki husûsiyyet kalkarak, ulûhiyyet-i mutlakanın, bir Rabb-i âmmin envâr-ı ilhâmını görür gibi olmuşlar idi. Bunun için Allah zülcelâl hazretlerinin vücûd-i mukaddesini dahi uzakdan uzağa müterif idiler.

Müderislerden Şerefeddin

EK-3-İctimâî İlm-i Kelâm-III

“Resûl-i Zîşân Efendimizin Tanıttığı Ulûhiyyet”

Resûl-i zîşân efendimiz, mazhar oldukları vahy-i ilâhiyyeye istinâden kabileler arasındaki Rabb-i hâsları tevlîd eden tazâmun-i husûsi, tâbîr-i diger ile hamiyet-i câhiliyyeyi ref ile, ibtidâ muhtelif kabilelerden müteşekkil Arablar arasında umûmi bir hayât te'sîsine bezl-i mesâî buyurdular.

Asabiyyet sâikasıyla vuku bulan mukâteleleri, kan dâvalarını kaldırdılar, aralarında şiddetle hükümfermâ olan buğz, hased yerine umûmi bir kardeşlik koydular.

Âlemşümûl bir merhamet sahibi olan Allah zülcelal duymak, insaniyyeti ufak ufak dâirelere hasr ile değil, beyne'-l-beşer umûmi bir tekâfûl te'min eden vâsi' bir dâire-i ictimâiyyeye ta'mim ile mümkün olur idi. İşte Resûl-i zîşân efendimiz, ibtîâ Arab kabileleri arasındaki velâyet-i hâssayı kırıp bir velâyet-i âmme te'sîs buyurdular. Ve âlem-i beşeriyyet, enbiyâdan veya milletlerden birine izâfetle yâd edilen ilâhı değil, Kitâb-ı Kerîm'in Fâtihâ'sında zikrolunan “Rabbi'l-âlemin”i tanıttırdılar.

Velâyet-i âmmenin inkişâfına şekl-i ictimâînin, husûsiyyetinden umûmiyyete çıkması bir sebep olduğu gibi, Arab örf ve âdetine göre şer'-i mücmel etrafında günden güne emsile-i hukukiyyenin teşekkülü, yani İslâm'da ilk hukukun teessüsü dahî ayrıca bir sebep olarak kabul olunabilir. Esâsât-ı hukukiyyedeki tenâsüb ve intizâmın menbâi olmak üzere zihinlerde bir Zât-ı Bârî tecellî ediyor idi.

Ulûhiyetteki ferdiyyet ve mutlakıyyet fikri İslâm'da fıkıh ve kelâmın esâsını teşkîl eder. Ve filhakîka ferd ve mutlak bir ilâh tanınmayınca muntazam bir hukukun tessüsü kabil değildir. Muntazam bir hukûk ulûhiyyet-i mutlakayı his ettirdiği gibi, ulûhiyyet-i mutlaka dahî muntazam ve umûmi bir hukukun vücûdunu iktizâ eder.

Tasavvufî bir mâna ile ulûhiyyet-i münteşire tasavvur edilen yerlerde de asla hukuk tessüs edememiştir. Hindistan bunun en sarîh bir misâlidir. Hukuk teessüs eden mahallerde Zât-ı Bârî fikrinin his olunmağa başlamasına dahî, İngiliz kanunlarının en çok müstevli olduğu Bengal kıt'asında âhıran Berâhime Zumajizm mezhebinin zuhûr etmesini zikredebilirim.

Müderresinden Şerefeddîn

EK-4-İctimâî İlm-i Kelâm-IV

“Din Akli Değil Mâkuldur”

Hudeybiye Musalahası'ndan sonra Rûm Meliki, İnan Padişahı vesâire gibi mülûk ve ümerâya irsâl buyurulan da'vetnâme-yi risâletpenâhîyi nazar-ı mütâlaadan geçirelim.

Rûmlar gibi teslîs ve İnanlılar gibi tesniyete zâhib olan dalâlet-i fikriyye erbâbına bu âhir zaman peygamberinin göndereceği dâvetnâme-yi bir kelâmcı zihniyetiyle düşünecek olursak serâpâ teslîs ve tesniyetin butlanı ile dolu olacağına hiç şüphe etmeyiz. Hâlbuki bu dâvetnâme Sahîh-i Buhârî ve sâir kütüb-i ehâdîsede görüldüğü veche üzere bütün hayat ve kuvvetini Sure-i Âl-i İmrân'daki şu “kul yâ ehle'l-kitâbi teâlev ilâ kelimetin sevâün beynenâ ve beyneküm” el-âyeden almaktadır.

Görülüyor ki bu âyet-i kerîme hayatın fevkinde birtakım kuru dâvalar, hayâlî faraziyeler ile isbât-ı vâcib veya onun selâsiyet veya senâiyetini ibtâl gibi münâkaşât-ı kelâmiyyeyi değil, Allah Zülcelâl Hazretleri'nden, mâadâsına arz-ı ubûdiyyet etmemek ve O'na hiçbir ferdi şerik koşmamak ve Allah'dan başka birtakım insanları te'lîh etmemek gibi en mühim avâmil-i hayâtiyye ve ictimâiyyeyi hâvîdir.

Bir ferdde kuvvet-i ulûhiyyeyi mütekâşif görmek veyahutta böyle kuvve-i ulûhiyyeye mâlik müteaddid zatlara kâil olmak istibdâd ve kanunsuzluğun icrâ-yi hüküm etmesine esbâb hazırlamak demektir.

Beyne'l-beşer mütesâviyen tevzî-i adâlet eden umûmi bir kanun muâdelet, ancak umûmi beşerin bir Allah'ı tanınmasıyla yalnız bir Allah'a tahsîs-i ubûdiyyet etmesiyle hükümfermâ olabilir.

İşte din: Hayr-ı mahz olan “böyle bir adalete; dünya ve uhrâ saadetine erbâb-i ukûli sevk eden bir vaz'-i ilâhi ve bir kânûn-i sübhânî olduğu için artık onun vahdet-i ulûhiyyet üzerine müessis bulunduğunu ve sâir esâsâtını kazâda aramamalıdır.

Yukarıda zikrolunan amelî ve hayatî fevâidi daha evvel kelâm kitaplarına geçmiş olsaydı, şimdi elimizde menbaini Kur'ân-ı Kerîm'den almış mükemmel kelâm kitapları bulmak mümkün olur idi. İnsanlara ibâdat, i'tikâdât ve sâire dîn-i celîl-i İslâm'ın istinâd ettiği Kur'ân-ı Kerîm'i gösterir bir kânun-i ilâhi olduğu için esâsen fenniyât, iktisâdiyyat vesâire gibi müesseseler ile münâsebeti yoktur. Din, vahiy esasına müsteniddir, bunlar ise menbâlarını sırf akıldan alır. Bâzı âyât-i kerîmenin mealleri kuvâ-yi fenniyyeye muvâfık olabilir.

Fakat bu muvâfakat maksûd-i zâti değildir. Eğer Kur'ân-ı Kerîm'e müstenid olan dinimizin vesâir edebiyâtın esâsı vahiy olmayıp akıl ve fennî olaydı, vücûd-i ilâhînin isbâtı dünyada hiçbir ferd-i âkılın inkâr edemeyeceği sûretle fennî ve aklî olmak lâzım gelir idi. Din ve Kur'ân-ı Kerîm'in fen ile münâsebeti olmadığına safahât-i kamerin esbâb-i kalbesinden Resûl-i Zîşan efendimize suâl edildiği zaman şerefñüzûl eden şu ‘‘yes'elûneke ani'l-ehille, kul hiye mevâkîtün li'n-nâsi ve'l-hac’’ âyet-i kerîme en vâzıh bir şâhiddir.

Din ile fenni birleştirmek isteyen ulemâmımız yok değildir. Fakat netice bu ikisinin birinden fedâkârlıkta bulunmağa mecbûr kalmaktadırlar.

Sûre-i Bakara'daki “sümme'stevâ ile's-semâi fesevvâhünne seb'a semâvâtin” el-aye yedi gün için Kâdî Beydâvî tefsirinde kendisi i'tiraz edip yine kendisi bu yediye Arş ve Kürsî'yi zam mederek erbâb-i fûnûndan geri kalmak istememiş ise de, keşfolunan seyyâratın adedi on veya on bir olmuş olsa idi, ne söyleyecek idi?

Yine bu nâmdar müfessir Sûre-i Benî İsrâil'de İsrâ mucizesini beyân buyuran âyet-i kerîmenin tefsirinde Resûl-i Zîşan efendimizin bir ân-i gayr-i münkasimda bir... lisâna tay buyurmuş olduklarını dâire-i fenne sokmak isteyip, bunun için “güneşin küre-i arzdan yüz altmış küsür defa büyük olduğu halde bir sâniyeden daha az bir müddet zarfında bir devr-i tâm icrâ eylediğini ve ilm-i kelâmda isbât olunduğu üzere ecsâmın a'râzı kabûlde mütesâvi bulunduğunu” söylemiştir. Cism-i nebevide böyle bir sür'ati halk ve icâda Cenâb-ı hak kâdir ise de buna inanmak îman mertebesini geçmez. Bu mucizeyi sâha-i fenne sokmak, hiç

olmazsa yalnız hava dahilinden geçerken ihtinâk, tahallül vuku bulmak icab etmez mi?! Tefsir-i Kebir’de ise hemen her üç, beş sahîfede bu gibi adem-i tevâfukları pek bâriz sûrette görmek mümkündür.

İ’tikâdat-ı diniyyeyi isbât zimmında kelâmda edille-i fenniyye îradı da aynı uygunsuzlukları tevlîd etmektedir.

Esâsen gerek Mu’tezilî, gerek Eş’arîler’in nokta-i istinâdları Kur’ânî olmamakla berâber kendilerinin mahsûl-i kadîmeleri de değildir. Kadîm Yunan ve Süryân kitaplarından alınmadır. Yahyâ en-Nahvî b. Adî’nin tercüme edilmiş olan kitâblarını mal görmüş Mağribî gibi karşıladılar. Hâlbuki muahhiren bunların çoğu âlet... edilmiş olduğu halde el’ân elimizdeki kitablarda biz bu eski hikâyeler ile uğraşyoruz. Biz, gerek ilm-i tefsir ve gerek ilm-i kelâmın hal fennyât ile bir münâsebeti olmadığına kâniiz ve bu kanaatımız için yukarıda zikrolunan “yes’elûneke an’l-ehille... el-âye”yi tekrar zikredebiliriz. Hz. Alî’nin dediği gibi, “din re’y ile olaydı ayağa giyilen mestin altı mesh hususunda üstünden evlâ olur idi.”

Ya’nî din akıl değil, belki mâkuldur, fiil değil infîâldir. Din ile fenni birleştirmek, her noktada müşkilatâ tesâdüf eden bir hülyâdır. Biz eğer dinimizin ulviyyetini göstermek istiyorsak i’tikâdımızı fenne tevfik birtakım muhâlât ile uğraşacağımıza kendimiz meâniyât-ı İslâmiyye ve insâniyyenin bir nümûnesi olmalıyız ve ulviyyet-i İslâmiyye’yi kendimizde yaşatmalıyız.

Müderislerden Şerefeddin