T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

YENİ İLM-İ KELAM DÖNEMİNDE İNKÂRCI CEREYANLAR KARŞISINDA ULÛHİYET TASAVVURU: ELMALILI HAMDİ YAZIR VE SAİD NURSİ ÖRNEĞİ

Abdulbaki ÇİFTÇİ

ŞANLIURFA -2021

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

YENİ İLM-İ KELAM DÖNEMİNDE İNKÂRCI CEREYANLAR KARŞISINDA ULÛHİYET TASAVVURU: ELMALILI HAMDİ YAZIR VE SAİD NURSİ ÖRNEĞİ

Abdulbaki ÇİFTÇİ

Danışman

Doç. Dr. Veysel KASAR

ŞANLIURFA -2021

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ONAY SAYFASI

Doç. Dr. Veysel KASAR'ın danışmanlığında, Abdulbaki ÇİFTÇİ'nin hazırladığı **"Yeni İlm-i Kelam Döneminde İnkârcı Cereyanlar Karşısında Ulûhiyet Tasavvuru: Elmalılı Hamdi Yazır ve Said Nursi Örneği"** konulu bu çalışma 10/12/2021 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

☑ Oybirliğiyle / ☐ Oy çokluğu ile

İmza

Danışman	Doç. Dr. Veysel KASAR	
Üye	Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN	

Bu tezin Temel İslam Bilimleri (Kelam) Ana Bilim Dalında yapıldığını ve enstitümüz kurallarına göre düzenlendiğini onaylarım.

Prof. Dr. Şevket ÖKTEN
Enstitü Müdürü

Bu çalışma: ……. Tarafından Desteklenmiştir.

Proje No : ……

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

	T.C. **HARRAN ÜNİVERSİTESİ** **TEZLİ YÜKSEK LİSANS** **ORİJİNALLİK RAPORU** **VE BEYAN FORMU**	Doküman No : HRÜ-KYS-FRM-015 Yayın Tarihi : ..../…./.20… Revizyon No : RevizyonTarihi : Sayfa No : 1/ 1

ÖĞRENCİNİN	
Öğrenci No	185230007
Adı / Soyadı	Abdulbaki ÇİFTÇİ
Anabilim Dalı/Programı	Temel İslam Bilimleri / Tezli Yüksek Lisans
Tez Konusu	Yeni İlm-i Kelam Döneminde İnkârcı Cereyanlar Karşısında Ulûhiyet Tasavvuru: Elmalılı Hamdi Yazır ve Said Nursi Örneği

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Yukarıda başlığı belirtilen Yüksek Lisans çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 100 sayfalık kısmına ilişkin, 12/11/2021 tarihinde şahsım/ danışmanım tarafından **Turnitin** adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, benzerlik oranı %14'tür. Ayrıca Yüksek Lisans çalışması hiçbir blok kopyalama içermemektedir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
2- Kaynakça hariç
3- Alıntılar hariç/dâhil
4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Harran Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesini ve Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans çalışması Orijinallik Raporu alınması ve kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Etik ihlal tespiti halinde, Enstitü yönetim kurulunca, diplomamın iptal edilmesini kabul ediyorum.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

22/12/2021
Abdulbaki ÇİFTÇİ

Yukarıda yer alan raporun ve beyanın doğruluğunu onaylarım. 22/12/2021

Doç. Dr. Veysel KASAR
Danışman

ÖZET

YENİ İLM-İ KELAM DÖNEMİNDE İNKÂRCI CEREYANLAR KARŞISINDA ULÛHİYET TASAVVURU: ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR VE SAİD NURSİ ÖRNEĞİ

ÇİFTÇİ, Abdulbaki

Yüksek Lisans Tezi

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Veysel KASAR

Aralık, 2021, 110 sayfa

Osmanlının son dönemi dünyada ve İslâm ülkelerindeki inanç, kültür ve siyasi yapılarda ortaya çıkan ve yüz yılı etkisi altına alan değişim ve oluşumların da zorlaması ile fikri alanlarda tecdit hareketleri ve siyasi temayüllerin farklılaştığı bir dönem olmuştur. Bu dönem, İslâm düşünce mecrasına yön verme açısından büyük bir öneme sahiptir. Batının bilimsel ölçüleri genelleştirmesi, materyalist fikirlerin farklı ilimlerin mihenk taşı haline getirilmesi başta İslâm inanç esasları olmak üzere teist ilâhî anlayışı büyük bir yıkımla karşı karşıya bırakmıştır. Böyle bir ortamda ortaya çıkan yenilik fikirleri de İslâm âlimleri, özelde kelâm âlimleri tarafından kabul görmüştür. Yeni ilm-i kelâm da İslâm düşüncesindeki yenilik fikrinin Anadolu'daki temsil ayağını oluşturmaktadır.

Bu tezde, Yeni ilm-i kelâm dönemi müellifleri arasında yer alan Muhammed Hamdi Yazır ile Said Nursî'nin ulûhiyet anlayışları incelenmektedir. Ulûhiyet konusu, İslâm inanç esaslarında usûl-i selâse diye ifade edilen asıllardan biri olması açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamızda İslam inanç esaslarının aslı olan ulûhiyet konusunun Muhammed Hamdi Yazır ile Said Nursî'deki yansımasını inceledik. Her iki müellif yeni dönemde ulûhiyetle ilgili konuların anlatılmasında metot farklılığını benimseyen ve bilimsel veriler neticesinde İslâm inanç esaslarını açıklayan âlimler arasında yer almışlardır. Bilimsel veriler ışığında ulûhiyet tasavvuru inşâ eden müelliflerimiz, yaşadıkları zamanın inanç buhranına açıklık getirmeleri açısından görüşleri önem arz etmektedir.

Her iki müellif de Yeni ilm-i kelâm sistematiği dışında olması görüşlerini önemli kılmıştır. Müelliflerin kelâm konularına ve bilhassa ulûhiyete ilişkin ifadeleri aynı zamanda sistematiğin dışındaki müelliflerin görüşlerine ilişkin ipucular barındırması açısından önemlidir. Zira yenilik faaliyetlerinin kabullenilmesi ve icrası konusunda yalnızca kelâm âlimleri başat bir faktör gibi görünse de metotları dâhilinde bu harekete bağımsız bir şekilde destek veren âlimler de olmuştur. İşte bu âlimler arasında Elmalılı Hamdi Yazır ve Said Nursî'yi saymak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Yeni ilm-i Kelâm, Nursî, Muhammed Hamdi, Ulûhiyet, İnkâr, Pozitivizm, Materyalizm, Hudûs, İmkân

ABSTRACT

THE CONSIDERATION OF DIVINE AGAINST DENIAL FLOWS IN THE NEW PERIOD OF SCIENTIFIC KALAM: THE CASE OF ELMALILI MUHAMMED HAMDI YAZIR AND SAID NURSI

ÇİFTÇİ, Abdulbaki

Master's Thesis

Department of Basic Islamology Sciences

Advisor: Assoc. Prof. Veysel KASAR

December, 2021, 110 pages

The last period of the Ottoman Empire was a period in which the changes and formations that emerged in the belief, culture, and political structures in the world and in Islamic countries, which took a century, became a period in which the transformation movements and political tendencies in intellectual fields differed. This period is of great importance in terms of directing Islamic thought. The generalization of scientific measures by the West and the turning of materialist ideas into the cornerstone of different sciences have left the theist divine understanding, especially the Islamic belief principles, faced with great destruction. The idea of innovation that emerged in such an environment was accepted by Islamic scholars in general and kalam scholars in particular. The New Scientific kalam also constitutes the representative leg of the idea of innovation in Islamic thought in Anatolia.

In this thesis, the understanding of the divinity of Muhammed Hamdi Yazır and Said Nursi, who are considered among the representatives of the New Scientific Kalam period, is examined. The subject of divinity is important in that it is one of the principles expressed as usûl-i selâse in the principles of Islamic belief. Therefore, in this study, we examined the reflection of the subject of divinity, which is the basis of Islamic belief, in Muhammed Hamdi Yazır and Said Nursi. Both authors were among the scholars who adopted the difference of method in explaining the issues related to divinity in the new period and explained the principles of Islamic belief because of scientific data. The opinions of our authors, who built a vision of divinity in the light

of scientific data, are important in terms of clarifying the belief crisis of the time they lived.

The fact that both authors are outside of the New ilm-i kalam systematic made their views important. The expressions of the authors about kalam and especially on divinity are also important in terms of containing clues about the views of the authors outside of the systematic. Because although only kalam scholars seem to be a dominant factor in the acceptance and execution of innovation activities, there have been scholars who independently supported this movement within their methods. It is possible to count Elmalılı Hamdi Yazır and Said Nursi among these scholars.

Keywords: New Science Kalam, Nursi, Muhammad Hamdi, Divinity, Denial, Positivism, Materialism, Hudûs, Opportunity

YENİ İLM-İ KELAM DÖNEMİNDE İNKÂRCI CEREYANLAR KARŞISINDA ULÛHİYET TASAVVURU: ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR VE SAİD NURSİ ÖRNEĞİ

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZ ONAY SAYFASI II

ORİJİNALLİK RAPORU ve BEYAN FORMU III

ÖZET IV

ABSTRACT VI

İÇİNDEKİLER VIII

KISALTMALAR XI

GİRİŞ 1

A. TEZİN AMACI 1

B. TEZİN ARAŞTIRMA METODU 1

C. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ 1

BİRİNCİ BÖLÜM: YENİ İLMİ KELÂM DÖNEMİ VE TEMSİLCİLERİ

1.1. YENİ İLM-İ KELAM DÖNEMİ VE TEMSİLCİLERİ 3

1.1.2. Yeni İlmi Kelâm Dönemi Kronolojisi 12

1.1.2.1. Sırrî –i Girîdî (1844-1895) 12

1.1.2.2. Hilmi Bey (Şehbenderzâde Ahmet Hilmi Bey) (1865-1914) 13

1.1.2.3. Abdullatif Harputî (1842-1916) 13

1.1.2.4. İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) 14

1.1.2.5. İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946) 14

1.1.2.6. Mehmet Şerafettin Yaltkaya (1880-1947) 15

İKİNCİ BÖLÜM: ULÛHİYET KAVRAMI VE ÇEŞİTLİ ULÛHİYET ANLAYIŞLARI

2.1. ULÛHİYET KAVRAMI 17

2.1.1. Diğer Düşünce Yapılarında Ulûhiyet 21

2.1.2. İslam İnancında Ulûhiyet 22

2.2. FARKLI ULÛHİYET ANLAYIŞLARI 27

2.2.1. Deizm 27

2.2.2. Teizm 28

2.2.3. Ateizm 28

2.2.4. Panteizm 29

2.3. ULÛHİYETİ İNKÂR EDEN CEREYANLAR 31

2.3.1. Pozitivizm 31

2.3.2. Materyalizm 33

2.3.3. Darwinizm 36

2.3.4. Freudizm 39

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR VE SAİD NURSİ'NİN ULÛHİYET ANLAYIŞLARI

3.1. ELMALILI HAMDİ YAZIR 41

3.1.1. Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hayatı 41

3.1.2. Elmalılı Hamdi Yazır'ın İlmi Kişiliği ve Eserleri 43

3.1.3. Elmalılı Hamdi Yazır Hakkında Yapılan Çalışmalar 47

3.1.4. Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Ulûhiyet Anlayışı 48

3.1.5. Elmalılı Hamdi Yazır'da İspat Delilleri 51

3.1.5.1. Gaye ve Nizam Delili 52

3.1.5.2. Kozmolojik Deliller 54

3.1.5.3. Fıtrat Delil 58

3.2. SAİD NURSİ 59

3.2.1. Said Nursi'nin Hayatı 59

3.2.2. Said Nursi'nin İlmi Kişiliği ve Eserleri 64

3.2.3. Said Nursi Hakkında Yapılan Çalışmalar 67

3.2.4. Said Nursi'ye Göre Ulûhiyet Anlayışı 69

3.2.5. Said Nursî'de Ulûhiyet Delilleri 77

3.2.5.1. Gaye - Nizam ve İhtira' Delili 77

3.2.5.2. Kozmolojik Deliller 79

3.2.5.3. Fıtrat Delili 84

3.3. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR İLE SAİD NURSİ'NİN ULÛHİYET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI 86

SONUÇ 91

KAYNAKÇA 93

KISALTMALAR

a.s	Aleyhissselâm
b.	Bin, İbn
Bs.	Basım
c.	Cilt
c.c	Celle celaluhu
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicri
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
m.ö.	Milâttan Önce
ö.	Ölüm Tarihi
r.a.	Radiyallahu Anh
s.	Sayfa
(s.a.v.)	Sallallahu aleyhi vesellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik Eden
trc.	Tercüme
ts.	Tarihsiz

GİRİŞ

A. TEZİN AMACI

Tezimizin amacı Yeni ilm-i kelâm döneminde yaşayan Muhammed Hamdi Yazır ile Said Nursî'nin inkârcı akımlara karşı ulûhiyet anlayışını nasıl savunduklarıdır. Bu maksatla her iki müellifin yöntemini, konulara vukûfiyetlerini ve önemsedikleri delillere dair nasıl bir yol izlediklerini belirlemeye çalıştık. Müelliflerin önce Yeni ilm-i kelâm dönemi içindeki rollerini tespit etmeye çalıştık. Bilahare her iki müellifin dönemin şartlarını dikkate alarak ulûhiyeti nasıl anlattıklarını inceledik. Döneme ait çalışmaların devam etmesi, çalışmaların günümüzü de kapsaması konunun ve dönemin ehemmiyetini artırmıştır. İtikadın aslı olan bu konunun her iki müellifteki yansımalarının anlaşılmasını literatür için önemli olduğu kanaatindeyiz.

B. TEZİN ARAŞTIRMA METODU

Tezimizde müellifleri ve fikirlerini, akımları ve savunucularını zaman ve şartlar bakımından objektif değerlendirmek suretiyle ele aldık. Tezimiz kapsamındaki olay ve olguları betimleme ve karşılaştırma metodunu takip etmek suretiyle ifade etmeyi uygun gördük. Müelliflerin itiraz ettiği hususlar ile muhataplarının görüşlerini bilimsel verilerle desteklemeyi uygun gördük.

C. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

İslam düşünce tarihinde zirve dönemler yaşandığı gibi buhranlı dönemlere de rastlamak mümkündür. İslam düşüncesinin her iki döneminde de kelâm ilmi İslam inanç alanının sözcüsü konumunda olmuştur. Kelâm ilmine verilen bu rol vesilesiyle İslam düşüncesindeki herhangi bir sorunda ilk müracaat edilenlerden biri de kelâm ilmi olmuştur. İslam düşüncesinin fikri tasavvurunu sunan ilimlerden biri olan kelâm ilmi, düşüncenin zirve dönemine öncülük ettiği gibi buhranlı zamanında da ilk hareketin beklendiği ilimlerden olmuştur.

Yeni ilm-i kelâm dönemi beklentilerin karşılanması ve buhrandan çıkmanın bir yolu olarak kelâm âlimlerinin çoğu tarafından kabul gören bir harekete dönüşmüştür. Yeni ilm-i kelâm âlimleri, mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimlerin kendi

dönemlerinde ifade ettikleri inanç konularını tekrardan ele alma ihtiyacı hissetmişlerdir. Değişen şartlar ve anlayışlar bu değişikliği dinamik bir İslam anlayışı adına gerekli kılmıştır.

Yeni ilm-i kelâm âlimlerinin tekrar izah etme gayretine girdikleri konular arasında ulûhiyet bahsi de yer almaktadır. Biz bu çalışmamızda yeni dönem itibariyle ele alınan ulûhiyet anlayışını Muhammed Hamdi Yazır ile Said Nursî'nin görüşleri çerçevesinde değerlendirdik. Ulûhiyet bahsinin iki müellifteki yansımaları ve günümüze etkilerini araştırdık.

Yeni ilm-i kelâm dönemi günümüzü de kapsaması hasebiyle önem arz etmektedir. İslam düşünürlerinin günümüz şartlarında itikat konularına getirmiş oldukları izahlar, insanın iç âleminden başlayarak toplumun inancının şekillenmesine büyük katkılar sunabilmektedir. Ulûhiyet, inanç kaidelerinin temel konusu olmasıyla önem arz etmektedir Toplumun din ve bilim taraftarları şeklinde bölündüğü bir zamanda, konumuz, her iki müellifin din ile bilimin birbirine zıt olmadığını ve farklı mecralardaki olgular olduğunu ifade etmesi açısından önemlidir. Müellifler, bilimin kabul şartları arasında dinî bir ilkenin ön kabul için şart koşulmadığını ifade ettikleri gibi; dini ilkelerin kabul şartları arasında da bilimsel ilkeleri öngörmenin mümkün olmayacağını ifade etmişlerdir. Bu bakımından da konumuz önem arz etmektedir.

Tezimizi, Muhammed Hamdi Yazır'ın *"Hak Dini Kur'an Dili*" eseriyle Said Nursî'nin Nur külliyatını esas almak suretiyle yazmayı uygun gördük. Her iki müellifin Allah'ın varlığına ilişkin kullanmış oldukları delilleri dikkate alarak ulûhiyet hakkındaki fikirlerini tespit etmeye çalıştık. Klasik kaynakların yanı sıra günümüzde bu iki müellife dair eserlerden de istifade ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM: YENİ İLMİ KELÂM DÖNEMİ VE TEMSİLCİLERİ

1.1. YENİ İLM-İ KELAM DÖNEMİ VE TEMSİLCİLERİ

Yeni ilm-i kelâm çabaları Osmanlının son yıllarından başlayıp günümüze kadar gelen dönemi kapsamaktadır. Bu yeni anlayış önceki dönemlerin bir devamı niteliğinde olup vesâil[1] konularının zamana uygun bir şekilde ifade edilmesiyle birlikte yeni bir isimlendirmeye ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle ilkelerin değişmesi neticesinde Yeni ilm-i kelâm döneminde maksatlar da önceki dönemden farklı bir izah metoduyla yazılmıştır. Adudüddin Îcî (ö. 756/1355) kelâm ilminin meselelerinin maksatlar olduğunu kelâm ilminin ilkelerini ise bu maksatlara ulaştıran vesileler olarak tarif etmiştir.[2] Yeni ilm-i kelâm döneminde de maksatlar değişmemiş, şartlara uygun bir şekilde sadece vesileler ve savunma araçları değişmiştir.

Kelâm ilmi, tarihi boyunca çeşitli tarifleri yapılmış bir ilim dalıdır. Ancak bu ilmin araştırmamız itibariyle ele aldığımız konusuna göre tarifinin asırlar sonra tekâmül ettiğini görmekteyiz. Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) yapmış olduğu tarif kelâm ilminin usûl-i selâse olarak isimlendirilen ilâhiyât, sem'iyyât ve nübüvvât konularını içine alacak şekilde yapılmıştır. Bilmen, "İlm-i kelâm, Allah teâlâ'nın zatından ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete dair meselelerden, mebde' ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir."[3] Şeklinde tarif etmiştir. Bu tarifin öncekilere kıyasla daha kapsamlı olması hasebiyle tekâmül ettiğini ifade edebiliriz.

Yeni ilm-i kelâm dönemine geçmeden önce, kelâm ilminin tarihsel sürecinden bahsetmek istiyorum:

Hz. Peygamber döneminde müslümanların karşılaştığı inanç sorunlarına ilişkin problemler eş zamanlı olarak vahyin muhatabı vesilesiyle çözüm buluyordu. Halifeler döneminde de peygamberlik nurunun devam etmesi vesilesiyle inanç konularının çoğuna dair bir birlik sağlanmıştır. Ortaya çıkan ilk sorun ise kader meselesi olmuştur.

---

[1] Kelâm ilminde dinin asıllarını oluşturan itikadî konuları)mesâil= temellendirmek, gerçekliklerini savunmak ve karşıt görüşleri çürütmek için ihtiyaç duyulan bilgilere vesâil denilmiştir.

[2] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 150.

[3] Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 50.

Kader meselesi dâhilî bir sebep olarak ortaya çıkmıştır. Müslümanların fetihler yapması sonucunda karşılaştıkları kültürler inanca dair yeni sorunların hâricî sebeplerinden biri olurken, Hz. Osman'ın şehadetiyle birlikte İslam dünyasında siyasi, sosyal ve dini başka problemler de dâhilî sebepler olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Osman'ın katillerinin bulunup yargılanması talebi üzerinden gelişen söylemler savaşlara neden olmuştur. Cemel Vak'ası (36/656) ve Sıffin Savaşı (37/657) İslam inancında büyük günahın (Mürtekib-i Kebîre) durumunu tartışılır hale getirmiştir. Büyük günahla ilgili insanlar farklı görüşlere sahip olmuştur Böyle bir ortamda tartışılan bu meselenin farklı isimler tarafından yorumlanması da kaçınılmaz olmuştur. Kelâm ilminin doğuşuna da sebep olan bu mevzunun Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) hocası Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) ayrılmasına yol açmıştır. Bu süreç akaidle ilgili meselelerin akıl ile izah edilmesine sebep olmuştur. İşte zaten kelâm ilminin çekirdeği budur. Bu yeni metot kelâm ilminin Mu'tezile vasıtasıyla İslam ilimlerine dâhil olmasına vesile olmuştur

Kelâm ilminin ilk dönem serüveni bu şekilde olurken yeni gelişmeler karşısında Selef akidesinin söylemi yetersiz kalmıştır. Bu yetersizlik Ehl-i sünnet kelâmının da teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Ehl-i sünnet kelâmının ortaya çıkışı Basra da Ebü'l Hasen el-Eş'arî (324/936) önderliğinde Eş'ari ekolü, Mâveraünnehir bölgesinde de Hanefi ekolü temelinde imam Mâtürîdî önderliğinde Matürîdîyye ekolü ortaya çıkmıştır. Bu iki ekol Ehl-i sünnet kelâmını oluşturmak suretiyle ehl-i sünnetin mutekaddimîn dönemini başlatmış oldular. Ehl-i sünnetin kelâm metodunu ele alması zamanın ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır. İmam Gazzalî (ö. 505/111) ile başlayan muteahhirîn dönemi de metot itibariyle bir ihtiyaç vesilesi olup mantık ilminin İslam ilimlerine katılmasını sağlamıştır. Akaid konularıyla ilgilenen İslam âlimleri her çağda dinamik bir kelâm anlayışının sağlanması adına çağın gereklerini ele alıp mücadeleler vermişlerdir.[4]

Mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimleri yaşadıkları çağın sorunlarını ele alarak çözüm üretmeye gayret etmişlerdir. Yeni eserler telif etmek suretiyle özgün bir muhteva oluşturmuşlardır. Zamanın gelişmelerini takip eden âlimler, İslam felsefesi başta olmak üzere diğer bütün ilimlerde ilerlemişlerdir. İmam Gazzali'den itibaren

[4] Recep Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji* (Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2021), 12.

felâsifenin eleştirilmesi aksi bir harekete dönüşerek kelâm eserlerinin felsefe ile mezcedilmesi geleneğini ortaya çıkarmıştır. Kelâmcıların kimi konulara -metafizik ve bürhânî delillere- filozoflardan daha çok vâkıf olmaları bir üstünlükmüş gibi değerlendirilmesi felsefenin kelâma dâhil edilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Müteahhirîn kelâm âlimlerinin bu üslubu felsefenin kendi başına yol almasına engel olmakla birlikte, felsefenin rolünü üstlenir gibi yaparak felsefeyi kelâma dâhil etmişlerdir[5]. Bu mezc geleneği Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile zirve noktasına gelmiştir.

İslam kelâmında 10. Yüzyıldan 14.yüzyıla kadar muteahhirîn; 14.yüzyıldan 20.yüzyıla kadar geçen sürece de cem' ve tahkik dönemi denir. Cem' ve tahkik dönemini bir duraklama olarak yorumlayan oryantalistler olmuştur. Montgomery Watt'ın (ö. 2006) öncülük ettiği bu anlayışın iddiası şerh ve haşiyelerin tekrardan ibaret olduğudur. Robert Wisnovsky ise şerh çalışmalarının kendi başına birçok işlevsel gerekliliğe haiz olduğu, dolayısıyla böyle bir çalışmanın tekrardan ibaret sayılmayacağını ifade etmiştir.[6] İslam düşüncesi açısından uzun süren cem' ve tahkik dönemi, kendi içinde nizâmî ve tutarlı bir dönem olarak algılanmıştır. Ancak gerileme olarak ifade edilmesinin ana sebeplerinin harici olduğunu unutmamak gerekir.

Cem' ve tahkik döneminin son dört asrında kelâm ilminin istifade ettiği Yunan felsefesinin birçok teorisi itibarını kaybetmiş yerine yeni metotlar çerçevesinde gelişen felsefe ve bilim teorileri oluşturulmuştur.

Önceki dönemlerde kelâm ilmi inkârcı muhalif fikirlere göre kendini geliştirmiş ve İslamın inanç esaslarının müdafaa edilmesini amaç edinmiştir. İnkârcıların İslama saldırıları değiştikçe kelâm da metot değiştirmiştir. Kelâm ilminin inanç konularını ihtiva etmesi İslam'ın başka din mensuplarına anlatılması noktasında dikkat çekmiştir. Ancak cem' ve tahkik diye isimlendirilen dönemin son dört asrında kelâmın mücadeleci kimliğinin yetersizliğinden dolayı geride kalmışlığına kanaat getirilmiştir.[7]

---

[5] İsmail Hakkı (İzmirli), *Yeni İlmi Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 39.

[6] Yusuf Daşdemir, "İslâm Mantık Geleneğinde Şerh ve Hâşiye: Tarih ve Literatür", *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, ed. Mesut Kaya - Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 13.

[7] Veysel Kasar - Recep Ardoğan, "Kelâm İlminde Araştırma Yöntem ve Teknikleri", *İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (İstanbul: KLM Yayınları, 2018), 128.

Cem' ve tahkik dönemi, hacimli kitapların yazılıp şerhlerinin yapıldığı bir süreç olmuştur. Âlimler, geçmişe dair sorunların işlendiği risaleleri ve kitapların şerhini yapmak suretiyle kelâmın dinamikliğini ayakta tutmaya gayret etmişlerdir. Bu durum hacimli kitaplarının telif edildiği ve Mu'tezile'den kalan gelenek olan füru mevzuların (ayrıntılı konular) temel inanç meselesi cinsinden yorumlandığı ve izah edildiği bir dönem olmuştur. İslâm dünyası, siyasi yapısı güçlü olmasına rağmen Müslümanların inanç boyutunu klasik dönem itibariyle dikkate alabilmiştir. Aynı sâikten dolayı batının fikrî hareketleri takip edilememiştir. Fakat ilginçtir ki, aynı dönemde batıda bilimsel faaliyetlerle İslam medeniyetini geride bırakmanın temelleri inşâ edilmekteydi.

İslam ilimlerinin geri kalmasına yönelik farklı tespitler olmuşsa da yenilik hareketinin öncüllerinden kabul edilen İzmirli'nin şu tespiti dikkate değerdir: "klasik ilimlerin inşa sürecine bağlı kalmaya çalışarak Avrupa'daki gelişmelerden habersiz kalan İslam âlimleri yaşadıkları asrın sorunlarına çözüm üretmede gecikmişlerdir. Bu durum İslam'ın nüfuzunu kaybedip yeni teorilerin bakış açısının dışında kalmasında etkili olmuştur."[8]

İslam medeniyetinin geride kalmışlığı cem' ve tahkik döneminin ilk üç asrından sonra daha çok anlaşılmıştır. Ancak yeniliğin faaliyetlerine olan ihtiyaç anlaşılmış olsa da gerekli çalışmalar zamana yayılmıştır. Kanaatimizce İslâm ilimlerindeki yeniliğe geç kalınmışlık askerî ve bürokrasi alanlarındaki yenilik hareketlerine öncellik tanınmasından kaynaklanmaktadır. Zira devletin gerilemesindeki baş etkenlerden biri olan muharebelerdeki başarısızlık askeri alandaki yenilik hareketlerini gerekli kılmıştır. Ancak ilmî çalışmaların içe dönük olması ve klasik dönemin basit ihtilaflarının devamından ibaret olması ilmî çalışmalardaki yeniliğin arka planda kalmasına neden olmuştur. İslâm ilimlerindeki ihyâ hareketine paralel olarak önceki kelâmcıların muârızlarının farklı olduğunu ifade etmek suretiyle kelâmın yenilenmesi ile ilgili ilk fikri tecessüsü Anadolu Coğrafyasında Abdullatif Harputî'de (ö. 1916) görmek mümkündür.[9]

[8] Hakkı (İzmirli), *Yeni İlmi Kelâm,* 16.

[9] M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 87; Abdullatif Harputi, *Kelâm İlmine Giriş*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 284.

Kelâm ilmi, İslam ilimleri içinde güncellenebilir olmasıyla dikkat çekmektedir. Bünyesinde inanç konularını barındıran kelâm ilmi, bu unsurları çağa uygun ve anlaşılır kılmayı da kendine vazife edinmiştir. İzmirli İsmail Hakkı'nın "Kelâm ilmi, görevinin bir gereği olarak düşmanların, inatçıların ve aydınlatılmak istenilen kimselerin değişmesiyle birlikte değişir"[10]şeklindeki ifadesi yenilik hareketinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Filibeli Ahmet Hilmi de (ö. 1914) her çağın farklı bir zihniyete ve mantığa sahip olduğunu, çağı anlamak, anlamlandırmak ve bu çağda gelişim sağlamak için fikri yeniliklerin gereğine vurgu yapmıştır.[11]

Yeni dönemde tabiat kanunları ekseninde temellendirilen yeni felsefe ve bunun ürünü mahiyetindeki bilim söylemi Müslüman toplum düzeninin inancını tehdit eder hale gelmişti. Başta İslam dünyası olmak üzere dini olgularla temellendirilen toplumların anlayışı bilim düzeyine indirgenen bir inanç tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. İslam medeniyetini hâricî bir tehlike olarak etkileyen bu fikir hareketleri, yenilik hareketiyle birlikte, İslâm'ın müdafisi konumunda olan kelâm âlimlerini de İslam ilimlerinin müdafaasına sevk ekmiştir.

Yenilik faaliyetleri ilkin tefsir ile başlayıp fıkıh ile devam etmiştir.[12] İslam inançlarının müdafii konumundaki kelâm ilminin de bir metot değişikliğine ihtiyacı kaçınılmaz hale gelmiştir. Değişikliğin olması gerektiği âlimler tarafından dile getirilmekle birlikte bunun nasıl olması gerektiği konusunda fikir ayrılıkları meydana gelmiştir. Osmanlı imparatorluğunun ve İslam dünyasının temsil edildiği merkezlerin hemen hemen her birinde farklı isimler tarafından yeni metoda şekil verilmeye çalışılmıştır. Yeni yöntemin isimlendirilme aşamasında dahi farklı isimlerin olması yenilik faaliyetlerindeki bakış açısının farklı olduğunu göstermektedir. Örneğin yenilik hareketleri Reşid Rıza'da (ö. 1935) "tecdid", Fazlurrahman'da (ö. 1988) "modernizm" Hasan Henefi'de "İslâmî Sol" Câbirî'de (ö. 2010) "Arap-İslam aklı" Hasan el Benna (ö. 1949), Seyyid Kutub (ö. 1966), Mevdudi (ö. 1979), Muhammed Kutub (ö. 2014) ve Ali Şerîatî'de (ö. 1977) ise "gerçek İslam, öze dönüş, tevhidi

[10]Hakkı (İzmirli), *Yeni İlmi Kelâm*, 15; Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, 41.

[11] Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, haz. Saliha Çetinkaya (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 8.

[12]M. Sait Özervarlı, "Yeni İlm-i Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/427-428.

düşünce, İslam tasavvuru, İslam düşüncesi" gibi isimlendirmelerle kendini göstermiştir.[13]

Osmanlı'nın Anadolu coğrafyasında Batının ileri seviyedeki biliminden faydalanma konusunda farklı öneri ve uygulamalara sahip aydınlar çıkmıştır. Kimi aydınlar batının medeniyet tasavvurunun zirvesinde olduğunu, örfün geçersizliğini ve gelecekte ferdiyetçiliğin hâkim olacağını savunmuştur. Bu düşüncenin öncülüğünü materyalist fikirlere sahip Baha Tevfik (ö. 1914) yapmıştır[14]. Bu harekete Abdullah Cevdet (ö. 1932) yaptığı yayınlarla katkı sağlamıştır.[15] Kimi aydınlar da batının felsefi düşüncesi ile İslam anlayışının uyuşmayacağından hareketle batı biliminin topyekûn alınmasına karşı çıkmışlardır. Bu fikrin savunucuları arasında Filibeli Ahmet Hilmi ile Said Halim Paşa (ö. 1921) yer almıştır. Paşa'ya göre batının müesseseleri batının ihtiyacı esas alınarak kurulmuştur. Değiştirilse bile İslam medeniyetine uygun olmayacaktır.[16] Yeni ilm-i kelâm temsilcileri ise batı felsefesinden gerektiği ölçüde faydalanmayı ve hakikat tarafının yanında durmayı tercih etmişlerdir. Zira başta Harputî ve İzmirli olmak üzere birçok müellif Batı felsefesini tümüyle İslam felsefesinin yerine ikame edilemeyeceği kanaatini taşımaktaydılar. Batıya nazaran geride kalan İslam medeniyetinin ilerlemesi için Batı felsefesinin uyumlu fikirlerinin alınması gerektiği eğilimler çıkmıştır. Zira Batı fikirlerini olduğu gibi taklit etmek İslam medeniyetinin silinmesine sebep olacağıdan geçmişe bir ihanettir.[17]

İslam ilimlerindeki evrensel tecdit hareketinin öncüsü bir araştırmaya göre, Cemaleddin Efganî (ö. 1897) olmuştur. Efganî ile birlikte yerel çaptaki yenilik hareketleri evrensel boyut kazanmıştır.[18] Anadolu'da ise Yeni ilm-i kelâma doğrudan etki eden ilk yenilik fikrini Abdullatif Harputî'de görmek mümkündür. Harputî, Kelâm ilmi derslerini vermekle görev aldığında zamanın bid'atçıları ve çağdaşı olan dinsiz akımlara cevap olacak kitap arayışına girdiğini ancak ihtiyacına cevap verecek bir eseri bulamadığını belirtir. Böyle bir eserin yokluğunun yanı sıra mütekaddimîn ve

[13] Mehmet Salih Geçit, "Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi (Anadolu Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 931-944.
[14] Abdullah Uçman, "Bahâ Tevfik", *Temel İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/452-453.
[15] Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, 69.
[16] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020).
[17] Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, 73.
[18] Geçit, "Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi (Anadolu Örneği)".

müteahhirîn âlimlerin kendi dönemlerinde ortaya çıkan ihtilaflara cevap vermek için yazdığı eserlerin devrindeki ihtiyacı karşılayamadığını ifade etmiştir. Bu nedenle o günün sorunlarını ihtiva etme iddiasıyla yeni bir eser olarak "Tenkihu'l Kelâm fî Akaidi Ehli'l İslam" adlı eserini yazmıştır.[19] Harputî, İslam dininin kaidelerinin Avrupa'daki bilimsel gelişmelerin neticesinde astronomi, fizik ve tabiat kanunları açısından zor duruma düşmeyeceğini de belirterek sonraki çalışmalar konusunda İslam âlimlerini teşvik etmiştir.[20]

XIX. yy itibariyle İslam dünyasında başlayan yenilik hareketleri Anadolu'da da "Yeni ilm-i kelâm hareketi" isimiyle görünür hale geldi. Hareketin fikri temellerini Harputi atmışsa da İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1946) "Yeni İlmi Kelâm" adlı bir eser vermesi ve adlandırmayı da onun yapmasıyla hareketin onun adıyla anılmasını sağlamıştır.

İzmirli, Yeni ilm-i kelâm düşüncesini Fahreddin er-Râzî'nin (606/1210) Bakıllanî'nin (ö. 403/1013) kelâm anlayışına getirmiş olduğu yenilikten hareketle savunmuştur. Râzî'nin mantığı bağımsız bir ilim olarak ele alması ve felsefe konularının kelâm konularıyla birleştirip memzuc bir dönem başlatması[21] İzmirli'nin Yeni ilm-i kelâm hareketine ilham kaynağı olmuştur. İzmirli bu sefer Yunan felsefesinin geçersizliğinden hareketle Râzî'nin kelâma mezcettiği Yunan felsefe anlayışını modern felsefe anlayışıyla değiştirmeyi hedeflemiştir.[22]

İzmirli, müteahhirîn âlimlerin düşmüş olduğu hataya düşmeyerek Yunan felsefesinin kelâma karıştırılması gibi bir metot izlenmeyeceğini, gerektiği ölçüde Batı felsefesi ile hareket edileceğini beyan etmiştir. Bu anlayış, batının taklidi konusundaki ölçüyü ifade ederek ifrat-tefrit dengesinin korunmasında önemli bir ilke olmuştur.[23]

Yeni ilm-i kelâm âlimlerinin faaliyetleri tekrardan kaçınma ve Batının yeni felsefisinin inkârcı akımlarına cevap olacak eserlerle başlamıştır. Eserlerin muhtevası hacimli olmaktan ziyade yalnızca temel inanç konularından oluşturulmuştur. İzmirli'nin *Yeni İlmi Kelâm* kitabı dönemi tanıtmak için örnek bir eserdir. Eserde,

[19] Harputi, *Kelâm İlmine Giriş,* 20.
[20] Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, 87.
[21] Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Razî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (1995), 12/89-95.
[22] Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, 90.
[23] Hakkı (İzmirli), *Yeni İlmi Kelâm,* 20.

felsefe ve bilime dönük atıf ve açıklamaların yoğunluğu yeni dönem kitaplarının içeriğine kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla Râzî ile başlayan mezcetme anlayışı "Yeni ilm-i kelâm"da da devam ettirmiştir.[24]

Yeni dönemin kelâm âlimleri Avrupa'nın felsefesi ve ürünlerinden haberdar olduklarında hacimli bir inkâr manzumesiyle karşılaştılar. Yeni döneme damgasını vuracak mevzulardan başlayan âlimler, yeni kelâm yöntemine uygun olarak İslam akaidiyle çelişmeyen verileri birer kaynak olarak kabul etmişlerdir. Kelâm âlimleri, yeni dönem anlayışını Descartes (ö. 1650), Spinoza (ö. 1677), Malebranche (ö. 1715), Leibniz (ö. 1717) ve Kant (ö. 1804) gibi düşünürleri referans göstermek suretiyle açıklamışlardır. Bu düşünürler kimi zaman referans kabul edilirken kimi zaman da eleştiri konusu olmuştur. Yeni ilm-i kelâm müellifleri Bacon'un (ö. 1626) tümevarım anlayışıyla başlayıp John Locke'nin (ö. 1704) tecrübî (ampirik) bilgi anlayışıyla belirginlik kazanan modern felsefe anlayışının metodunu uygulamak suretiyle başta metafizik olmak üzere diğer kelâm konularına yorumlar getirmişlerdir. Müelliflerin bu yeni dönem faaliyeti kelâmın üçüncü defa yorumlanmasını sağlamıştır.[25]

Kelâm âlimlerinin, ilmin muhtevasında yer alacak konuları yapmış oldukları kelâm tanımlamalarında da görmek mümkündür. Bu dönem âlimleri, bu ilme hareketlilik getirmek ve savunusunu yapmak amacıyla pozitif ilimlerin verilerinden yararlanmışlardır. Müellifler, pozitif bilimlere cevap vermekle birlikte pozitif bilimlerden olmadığı kaydını da düşmeyi ihmal etmemişlerdir. Zira yapılan tanımlardaki "mebde' ve mead" vurgusu kelâm ile felsefenin ayrıştığı temel noktalardan biri olmuştur. Bu kayıtla kelâmın hareket noktası "nakil" olurken felsefenin hareket noktasının "akıl" olduğu dikkatlere sunulmuş olmaktadır.[26]

Ömer Nasuhi Bilmen ile Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin[27] (ö. 816/1413) yapmış oldukları tariflerin farkı da kelâm ilminin savunmacı boyutuyla kapsamını ifade etmesi açısından önem arz etmektedir. Bilmen'in kelâmın tanımına "nübüvvet" mevzuunu da eklemesi Yeni ilm-i kelâm döneminde bu mevzuun inkârcılar tarafından tenkit

[24] Özervarlı, "Yeni İlm-i Kelâm", 43/427-428.
[25] Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, 88.
[26] Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, 51.
[27] Seyid Şerif'in kelâm tanımı: İlm-i kelâm Allah'ın ıından, sıfatlarından, mebde' ve mead itibariyle yaratılmışların hallerinden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir. Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, 50.

edildiğinin işareti sayılır. Kısacası kelâm ilminin tanımının zamanla değişmesi ve vurguların farklı olması, inkârcıların varlığı kadar, inkâr edilen konuların çeşitlerine göre değişmiştir.

Yeni ilm-i kelâmın izah edilmeye çalışıldığı zeminde İslam'ın temellerinden vazgeçmemek kaydıyla günün şartlarını yorumlama fikri de önemli bir hareket noktası olmuştur. Kelâm ilmi konularının ilk dönemden beri toplumsal hayatın ittifaklarını ve ayrılıklarını belirlemiş olması bu ilmin toplum nezdinde itibar görmesine vesile olmuştur. Dolayısıyla İslam toplumunun muhtaç olduğu sosyal açılımın kelâm ilminden bekleniyor olması ihtiva ettiği konular ve tarihi itibarıyla üstlendiği üstün vazife çerçevesi bu beklentinin daha da yükselmesini sağlamıştır.

Yeni ilm-i kelâm hareketiyle birlikte klasik eserlerde yer alan usul-i selaseye ilişkin açıklamalar modern felsefe ekseninde yapılmaya devam edilmiştir. Mevzular taassuptan uzak, daha anlaşılır ve kısa tutulmuştur. Yeni ilm-i kelâm kitaplarının içeriği toplumsal hayatın ana konularıyla zenginleşmiştir. Klasik kelâmda rüya, keşif ve Şia'nın iman konusu haline getirdiği hilafet konusu günümüzde de güncelliğini korurken Yeni ilm-i kelâm ile birlikte evrimcilik, darwinizm, sekülerizm, demokrasi, pozitivizm, diyalektik materyalizm, deizm, spiritüalizm gibi konular da kelâma dâhil edilmiştir. Ancak araştırmacılar Yeni ilm-i kelâmın gelişmesine bağlı olarak ideolojiler, terör, fundamentalizm, despotizm, insan hakları, kadının toplumdaki yeri ile estetik ve sanatın tezahürü gibi konuların da bu ilme dâhil edilmesi kanaatindedirler.[28]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bilimlerin tabiat eksenli açıklamalarının metafizik hakikate uymayan yönlerini tenkit etmek ve düzeltmek için kelâm ilmi büyük bir rol üstlenmiştir Yeni ilm-i kelâmın bu anlayışı ve barındırmış olduğu tecdit fikri hareketin kabul görmesini sağlamıştır. Yeni ilm-i kelâm hareketinin en önemli faaliyeti İslam dünyasındaki metafizik olguların canlı kalmasını sağlamak olmuştur. Batının tecrübî (ampirik) ilkelere indirgeyerek hedef aldığı metafizik anlayışa karşı materyalist akımların direncini kırmak suretiyle zaferini ilan etmiştir. Ancak yukarıda ifade edilen konuların günümüzde bile Yeni ilm-i kelâma dâhil olmamış olması Yeni ilm-i kelâm sürecinin eksik kalmasına sebep olmaktadır.

[28] Kasar - Ardoğan, "Kelâm İlminde Araştırma Yöntem ve Teknikleri", 150.

İslam coğrafyasının farklı yerlerinde kelâm ilminde yoğun yenilik faaliyetleri dikkat çekmektedir. Yukarıda izah edilen bu çalışmalar genellikle müelliflerin yaşadığı toplum nezdinde kabul görecek hareketlerdir. Bunlar farklı isim ve metotlar çerçevesinde başlamış olsa da her biri farklı coğrafyalarda ilgi gören yenilik hareketleri olmuştur. Biz çalışmamızda, bunlar arasından sadece Anadolu'daki yeni ilmi hareketi esas almayı uygun gördük.

1.1.2. Yeni İlmi Kelâm Dönemi Kronolojisi

Yeni ilm-i kelâm dönemi günümüze kadar devam etmekle birlikte biz hareketin birinci dönemi itibariyle müelliflerin ulûhiyete bakış açılarını dikkate aldık. Bununla birlikte çalışmamızın birisi daha çok müfessir kimliği ile tanınan Elmalı'lı Hamdi Yazır, diğeri de ömrünü inkârcı akımlar karşısında İslam imanının ispat ve telkinine hasreden, aksiyoner kişiliği ile öne çıkan Said Nursi olarak iki müellifle sınırlı tuttuk. Şimdi, bu iki âlimin çalışmalarına girmeden dönme ve Yeni ilm-i kelâma damgasını vuran müelliflerin döneme katkılarını inceleyeceğiz.

1.1.2.1. Sırrî –i Girîdî (1844-1895)

Yeni ilm-i kelâm müellifleri arasında kabul edilmektedir. Müellifin *Sırr-ı İstivâ* isimli tefsir çalışmasında Fahreddin er-Râzî'yi esas alması daha sonra gelen kelâmcıların metoduna ilham kaynağı olmuştur.[29] *"Nakdü'l-Kelâm fî Akâid-'l-İslâm"* isimli eseriyle kelâm ilmine ilişkin görüşlerini ifade etmiştir. Müellif, eserini şu şekilde tarif etmektedir: "Akaid-i İslâmiyye'nin Ayat-ı Kerime-i Kur'aniyye, Ahadis-i Serife-i Nebeviyye, İcma-ı Ümmet, Akval-i Eimme-i Müctehidin ve Asar-ı Ecille-i Müfessirin ile müsbet olduğunu bir suret-i hakimanede şerh ve izah ve sûfestâiyye, mu'tezile vesaire gibi mu'tarızların akaaid-i mezkure hakkındaki zan ve zehablarının butlanını, delail-i kaviyye-i akliyye ile isbat eder bir eser-i hakikatkusterdir"[30] Müellifin, kapsamlı bir ilim anlayışından hareketle yazmış olduğu eserini çağdaşlarından ayıran ve yenilikçiliğini ortaya koyan en önemli unsur konuları akil-nakil ilişkisi çerçevesinde özet halde vermiş olmasıdır.[31]

---

[29] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, thk. Mehmet Ali Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 2/673.
[30] Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm fî Akâid-'l-İslâm* (Konstantiniye: Ebu Ziya Matbaası, 1302).
[31] Geçit, "Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi (Anadolu Örneği)".

1.1.2.2. Hilmi Bey (Şehbenderzâde Ahmet Hilmi Bey) (1865-1914)

Mutedil bir Osmanlı aydını olarak günün şartlarına uygun bir metot uygulayarak ne batıcı bir zihniyet ile geçmişi yok saymış, ne de günün şartlarına derman olacak yolları klasiğin taklitçiliğinde aramıştır! O, her iki medeniyet birikiminden faydalanarak günün şartlarında Müslüman topluma hitap edecek bir yol benimsemiştir. *"Yeni Akâid"* isimli eseriyle fikirlerini ifade etmiştir. Müellif, batı felsefesi ile İslâm tasavvufu alanındaki ihtisası ile dikkat çekmiştir.[32] Felsefe ihtisasına rağmen İzmirli'de olduğu gibi batıyı ne tümüyle yok saymış ne de tümüyle varlığını kabul edebilmiştir. Ancak İslam dairesi içinde olması koşuluyla fikirleri ve ürünlerini kabul edebilmiştir. Ahmet Hilmi, tenkitlere önem vermekle birlikte tenkitlerin neticesinde ilimlerin tekrara düşmesine engel olmak suretiyle karşı çıkmıştır. Müellif, duraklama dönemindeki tek tip anlayışın tekrarlanmaması gerektiğini zira bu tekrarın duraklamaya sebebiyet verdiğine işaret etmiştir.[33]

Ahmet Hilmi, Yeni ilm-i kelâm çerçevesinde "Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?",[34] "Huzur-i Akl ve Fende Maddiyûnun Meslek-i Dalâleti"[35] kitaplarını da yazmak suretiyle yeni döneme katkı sağlamıştır.

1.1.2.3. Abdullatif Harputî (1842-1916)

Yeni ilm-i kelâm döneminin ilk şahsiyetlerinden biri kabul edilmekle birlikte ismi İzmirli'den sonra anılmaktadır. *"Tenkihu'l Kelâm fî Akaidi Ehli'l İslam"* adlı eserini zamanının inkârcı akımlarına cevap vermek amacıyla yazmıştır. Eser, Yeni ilm-i kelâm müelliflerine kaynaklık etmesi bakımından önemlidir. Müellif, eserinde yeni bir dönemden bahsetmemiş olsa da yazdığı eserle birlikte klasik dönem olarak ifade edilen Mütekaddimîn ve müteahhirîn kelâm eserlerinin ihtiyacı karşılamadığını ifade etmiştir. Harputî'nin bu tespiti Yeni İlmi kelâm dönemine kaynaklık etmesi bakımından önemlidir.[36]

---

[32] Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/581.
[33] Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür ?*, 22.
[34] Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür ?*, 25.
[35] Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti* (İstanbul: Çizgi Yayınevi, 2012).
[36] Harputi, *Kelâm İlmine Giriş*, 20.

1.1.2.4. İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946)

Yeni ilm-i kelâm cereyanın en önemli temsilcilerinden biri olan İzmirli, Osmanlının son dönemlerini tahlil etmesi neticesinde metot değişikliğinin zorunluluğunu dile getiren ilk âlimlerden olmuştur. Zamanın anlayışına uygun bir kelâm ilminin geliştirilmesi gerektiğini ifade etmekle birlikte bu minvalde gelen talepler üzerine *'Yeni İlmi Kelâm'* eserini yazmıştır. Eserinde giriş ve ulûhiyet bahislerine yer verirken ikinci kısım ve sonuç bölümü eksik kalmıştır.

İzmirli, kendisinin de nakilci olduğunu ancak nakil konusunda delile dayanmayan bir fikrin de kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir. Taklitçiliğinde delile dayalı düşüncelerin kabulünden yana olmadığını, delile dayanmayan fikirler konusunda da taklitçi olamayacağını ifade etmek suretiyle bu konudaki hassasiyetini göstermiştir.[37]

İzmirli, kendisiyle özdeşleşen "Yeni İlmi Kelâm" döneminin metodunu eserinde tatbik etmek suretiyle döneme öncülük etmiştir. Geçmişe küsmeden batıyı da tümüyle reddetmeden günün sorunlarına çözüm olabilecek fikirlerin ifadesi için her iki cenahtan da yararlanılması fikrini savunmuştur. İzmirli, yeni metodun benimsenmesi ile ilgili açıklamalarında 'kelâm' metodunun başlangıcında olduğu gibi Yunan felsefesi ile iç içe bir metodun benimsenemeyeceğini, düşünürlerin İslam dairesine uygun görüşlerinin alınacağı, uygun olmayanların ise delilleri ile reddedilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[38]

1.1.2.5. İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)

İsmail Fenni, Materyalizm akımına karşı vahdet-i vücut düşüncesini savunan Yeni ilm-i kelâm âlimi olmuştur. Vahdet anlayışının panteist anlayıştan farklı olduğunu ısrarla savunan müellif, varlıkların ilâhî sıfatların bir tezahürü olduğuna dair fikri savunmuştur.

Ludwig Büchner'in (ö. 1899) 1855'te yayımlamış olduğu *Kraft und Stoff* adlı eserindeki materyalist iddialarını tenkit etmek üzere *Maddiyun Mezhebinin İzmihlâli* isimli eserini kaleme almıştır.

---

[37] M. Sait Özervarlı - Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/530-535.
[38] Hakkı (İzmirli), *Yeni İlmi Kelâm,* 20.

İsmail Fenni, vahdeti vücut anlayışını tekrar canlandırmaya çalışmış, vahdet-i vücudun panteizmden ayrı olduğunu, karıştırılmaması gerektiğini ısrarla savunmuştur. Materyalizme karşı durarak yeni deliller öne sürmüştür. Müellif, bu çalışmalarıyla bir nevi Ahmet Hilmi'nin eksik yanlarını tamamlamıştır.[39]

1.1.2.6. Mehmet Şerafettin Yaltkaya (1880-1947)

Türkiye'de yapılan Yeni ilm-i kelâm çalışmalarına alternatif metot ile destek veren isim olmuştur. İzmirli'nin öncülüğünde yürütülen 'Yeni ilm-i kelâm' çalışmalarına alternatif olarak sunmuş olduğu projeye '*İctima-i İlmi Kelâm'* ismini vermiştir.[40]

Yaltkaya, Batı düşüncesine olumlu yaklaşımı neticesinde dönemin sosyoloji temelli düşünce akımlarının etkisinde kalarak alternatif bir kelâm metodu sunmuştur. Modernist bir eğilim de sergileyen Yaltkaya, Osmanlının son dönemi ile cumhuriyet döneminde etkili olmayı başarmıştır. Kelâmın yorumlanmasının modern felsefe yerine içtimaiyat ilmi dâhilinde yapılmasını teklif etmiştir. Yapılacak olan fikir tartışmalarının İslam inanç esaslarının içinde olmaması gerektiğini yazdığı yazılarla beyan etmiştir.[41]

İçtima-i ilmi kelâm projesi çerçevesinde kelâm ilminin felsefeden tamamen arındırılması gerektiğine vurgu yaparak asrısaadetten örnekler vermiştir. Ona göre şayet peygamber efendimizin göndermiş olduğu davet mektupları kelâm mantığıyla yazılmış olsaydı, bütünüyle teslis ve iki tanrılığa reddiyeler ile dolu olması gerektiğini savunmuştur. Ancak mektupların ehl-i kitap toplumları ortak bir noktada buluşabileceğine vurgu yaptığını beyan etmiştir.[42]

Fikir hayatında felsefeden uzak kalmaya çalışmışsa da felsefe temelli sosyoloji akımlarını benimsemekten kendini alıkoyamamıştır. M. Asım Köksal, (1998) Yaltkaya hakkında "özü, sözü bir büyük ilim adamı, olduğu gibi görünen, göründüğü

[39] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 426.
[40] İsmail Kara, "M. Şerefettin Yaltkaya", *Temel İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/308-310.
[41] Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, 95.
[42] Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, 100.

gibi olan biri idi. Akidesi sağlam olup peygambere bağlılığının çok kuvvetli olduğunu, hastalığına rağmen son anına kadar namazlarını bırakmadığını ifade etmiştir."[43]

[43] M. Asım Köksal, *İmandan İhsana* (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2018), 238.

İKİNCİ BÖLÜM: ULÛHİYET KAVRAMI VE ÇEŞİTLİ ULÛHİYET ANLAYIŞLARI

2.1. ULÛHİYET KAVRAMI

İlah kelimesinin sözlükte "tapınmak, kulluk etmek" anlamına gelen uluhet, "hayret etmek, gönülden bağlanıp sığınmak" manalarına gelen Veleh veya "gizli olup duyu idrakinin üstünde bulunmak" anlamındaki leyh kökünden türemiş olabileceği kabul edilir. Buna göre ilâh "tapınılan, yüceliği karşısında hayrete düşülen, gönülden bağlanılıp sığınılan, duyularla idrak edilemeyen varlık" demektir[44].

Ulûhiyet, "ilâhlık" anlamına gelen uluheden yapma masdar[45] olup kendisine tapınılan, ibadet edilen veya tapınılmaya layık olan kimse için kullanılır.[46]

Tarifleri üzere ulûhiyet, gönülden bağlanılıp itaat edilen, kendisine köle olunan ve kişinin kendi hissettiği duygular çerçevesinde inanılan ve bu inancın şiddetinin kişiden kişiye değişebildiği bir iman olup idraki söz konusu değildir.

İlahi dinlerde ve diğer insanlık dinlerine baktığımızda -buna cahiliye arapları da dâhil-[47] ilâh, kâinatı yaratan, düzenini veren, insana rızkını veren, kişi ve toplum nezdinde itibar edilmesi gereken bir zattır. İbadet edilmeye yaraşır olduğundan kendisine ibadetlerin yapılacağı mekânlar da inşa' edilmiştir.

Bazı âlimler ilâh kelimesini ibadet edilen, tapınılan her şeye isnat etmiş olsalar da kelimenin manası daha sonra yalnızca hakkıyla ibadet edilen Allah'a hamledilmiştir. Feyyûmi (ö. 770/1368-1369), ibadet edilen ilâhın yalnızca Allah olduğunu ancak müşriklerin daha sonra Allah dışında taptıkları putlara ulûhiyet atfetmek suretiyle kavramın genişlediğini ifade etmiştir. Bu da bize gösteriyor ki insanlar, nesneleri ve insanları daha sonra ilâhlaştırmışlardır. Zira Kur'an-ı Kerimde, müşriklerin tapınmalarına dair âyetlerde ilâhtan bahsederken tapınılacak olanın

[44] Yusuf Şevki Yavuz, "İlâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/64.
[45] İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 328.
[46] Rağıb İsfahani, *Müfredat* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), 83.
[47] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Mehmet Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 159.

yalnızca Allah olduğu beyan edilmiştir.[48] Kur'an-ı Kerim'de Allah dışında hiçbir nesne veya şahıs için lafzi de olsa tapınma fiilinden bahsedilmemiştir[49].

İnsanlarda din temelli inanç olgusu ve inanma biçimi her çağda var olup inkârcıların inanma biçimlerine karşı tevhid anlayışının savunuculuğunu yapmışlardır. Bu durumda tevhid anlayışını temellendirme çabası her daim varlığını korumuş olsa da tevhidin temellendirmesinin çağlara göre farklılık arz ettiğini ifade edebiliriz. Bazen inkâra karşı temellendirme ihtiyacı zuhur ederken bazen de daha iyi bir şekilde inanma gayreti içinde olan kimselerin geliştirmiş oldukları varlık anlayışı yüce yaratıcının varlığına dair delil olmuştur.

Ulûhiyet anlayışı insanlık tarihi boyunca her daim insanın zihninde ve gönlünde yer edinmiştir. İnsan, yaratılış itibariyle inanma ve kabul etme üzerine bir amaca sahip olduğundan hiçbir zaman inançsız kalmamıştır[50] İlk çağlardan itibaren insanların ilâhî değer atfettikleri melekler, çocuklar, nesneler, hayvanlar, tabiattaki olay ve olgular veya kendilerince sahip oldukları inançlar olmuştur. İnsanların inanma güdülerinin mitoloji tasavvuruna kaynaklık ettiğini ifade eden Etine Gilson (ö. 1978), insanların kavrayamadıkları ilâhî inanç yerine inançlarına tekabül edecek mitolojik yapıyı oluşturmayı tercih ettiklerini ifade etmiştir. Gilson, insanlığın yahut toplumların mitolojik inançlarının kökenlerini iyice araştırmak gerektiği kanaatindedir. [51]

İlk insan Hz. Âdem'den bu yana insanlığın ihtiyaç duyduğu en isabetli inanç sistemi tevhid olmuştur. Tevhid anlayışının karşısında ise madde eksenli inançlar yer almıştır. Bu maddeci akımlar, insanın kişisel ve toplumsal olarak gelişmesi neticesinde Allah'ın varlığına ve birliğine olan imanı fizik kurallarına indirgemek suretiyle dalalete düşmüşlerdir. Dinî inançların insanoğlunun doğaya olan ihtiyacından ötürü ortaya çıktığını ifade etmek suretiyle doğayı tahakkümü altına alan insanın dine ihtiyacı kalmadığını iddia etmiştir. Bu düşünceler günümüz materyalist akımlarının fikri temellerini oluşturması bakımından önemlidir.

---

[48] Kur'an Yolu (Erişim 10 Kasım 2020) Tâhâ 20/97, el-Câsiye 45/23, et-Tevbe 9/31,
[49] Ebu Bekr İbn Cemâa, *Derecu'l-Meâ'lî* (Tarablus: Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 2011), 26.
[50] A. Hamdi Akseki, "Allah ve Din Fikri", *İlim-Âhlak-Îman,* haz. M. Rahmi Balaban (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 3.
[51] Êtienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 95.

İnsanlık kimi zaman korkusundan kimi zamanda aldanmışlığından ya da Gilson'un ifade ettiği gibi kimi zaman da idrak zafiyetinden dolayı[52] düştüğü dalaletten çıkmak/çıkarılmak için mistik bir müdahaleye ihtiyaç duymuştur. Buna rağmen insanın kendi zamanındaki doğa koşullarına güç yettirebilmesi ve zamanının parlak devrini yaşama lütfunu elde etmiş olması kendisini vehme götürerek inkâr etmesine sebep olmuştur.

Pozitivizm örneğinde olduğu gibi inandığı inanç üzere bir sistem oluşturma çabasına giren kimi filozoflar ile geçmişte kendini ilâh ilan eden kimi hükümdarlar olmuştur. Bu kimseler ilâhî tecellilerden yoksun bir toplumsal yapı oluşturma gayesi içinde olmuşlardır. Ancak insanın fıtri yapısındaki inancın varlığı bu tür yapıların kurulmasına ve uzun süre hayatta kalmasına müsaade etmemiştir. Tarihte insanlığın tümüyle tevhid dışı bir inanca sahip olması da aklen muhaldir. Zira insanların kulluk vazifelerinin başı olan tevhid anlayışının yokluğu yüce yaratıcının kendisine ibadet edilmeyen bir an doğurmuş olacaktır ki bu da imkânsızdır.

İnsanın maddeye ilâhlık derecesinde değer atfetmesi gönderilen peygamberlerin tebliğlerinin zamanla unutulması neticesinde ortaya çıkmıştır. Gönderilen peygamberlerin insanlara olan hitaplarından ve değişmeyen kaide olarak var olan Allah'ın varlığı ve birliği inancını sürekli hatırlatmış olmaları insanların zamanla inançlarında bir sapma olduğunu bize göstermektedir. Dolayısıyla yüce bir varlık inancı kadar eski bir şirk tasavvuru tarihi bir gerçektir. İnkâr zaman zaman geniş çevrelere yayılmış olsa da yüce bir varlık inancı hiç eksik olmamıştır. Zamanın şartlarıyla insanın inancını göz önüne aldığımızda Hz. Musa'nın kavminde olduğu gibi insan,[53] doğaya hükmettiğinde veya hükmeder gibi olduğu her devirde Allah'ı inkâr için kendine bir kapı aralamıştır. Doğaya mahkûm olduğu zamanda ise Allah'ın varlığını kabul edip O'na yalvarıp yakarıp kendisini feraha kavuşturması adına dualar etmiştir.

İnsanlık tarihinde Allah inancının peygamberlere rağmen benimsenmediği zamanlar da olmuştur. Kimi zamanlarda da gönderilen peygamberlerle birlikte görülen tevhid anlayışı peygamberin vefatından sonra tebliğinin unutulması neticesinde

[52] Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 96.
[53] Kur'an Yolu (Erişim 5 Nisan 2021) el-A'râf 7/131

ataların yaşamış olduğu tevhid anlayışı göz ardı edilerek tapınma fiili atalara izafe edilmeye başlanmıştır. Bu durum yeni gönderilecek peygamberin gelişine kadar devam etmektedir. Peygamber, tevhid ehline kuvvet, dalalet ehline de kurtarıcı olma sadediyle gönderilmiştir.

Peygamberlerin gönderildikleri topluma tebliğ ettikleri şeriat ve barındırdığı fiili emirler farklı olsa da tevhid inancı boyutundaki tebliğin ölçüsü ve ölçütü değişmemiştir. Nebi olsun, resul olsun vahye muhatap bütün elçiler yüce bir yaratıcının varlığını ve birliğini tebliğ etmişlerdir. Buradan hareketle toplumların farklı yaşam alanlarına yahut külfetlerine göre şeriatlar şekil alsa da değişmeyen bir ölçü yüce yaratıcının varlığı ve birliği olmuştur.

İnsanların yaşamış oldukları coğrafi şartlar insanların ilâhtan sapmalarının yönüne etki eden en önemli olgulardan biri olmuştur. İnsanlık tarihinde birçok dini anlayışa sahne olan Hint alt kıtasında insanlar doğa olaylarından hareketle ilâhlaştırma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Daha önce bahsettiğimiz üzere insanın doğaya hükmedemeyişi doğayı tanrılaştırma fikrine sürüklemiştir. Doğa olayları insanlar tarafından büyük değerlerle ilişkilendirilip ibadet edilecek bir olguya özdeş hale getirildikten sonra lütuf beklercesine tapınılmıştır. Bu durumda insanların doğadan hareketle doğayla sınırlı bir ulûhiyet anlayışı oluşturmaya gayret ettikleri görülmüştür.[54]

Eski kavimlerin inançlarındaki benzerlikler de dikkat çekmektedir. İnsanların ticaret, savaş yahut seyahatler neticesinde kültür alışverişi yaptıkları göz önüne alındığına bâtıl inançlardaki benzerlik aradaki kaynaşmayı, inançların baskınlığını ve insanlığın inanç boşluğunun ne denli çabuk doldurulabileceğini anlamamıza yardımcı olacaktır.[55]

Filibeli Ahmet Hilmi, bâtıl inançlara sahip kimselerde din hissinin esasta görülemeyeceğini ancak yaşantıda ve fikirde izhar edileceğini ifade etmiştir.[56] Bu durum inançlarında takiyye yapmak isteyenlerin özelliği olmuş olsa da genel manada

[54] C.A. Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", çev. Kürşat Demirci, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Miyân Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 1/35-36.
[55] Hayreddin Kizil, "Rig Veda ve Avesta Tanrı Panteonundaki Benzerlikler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (01 Nisan 2013), 29-52.
[56] Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür ?*, 29.

insanın ilâh tasavvurunu fiillerinde ve söylemlerinde aşikâr etmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir.

Mitolojiler ve bilhassa Yunan mitolojisi, insanların ve şeylerin varoluşlarına ilişkin sebepleri açıklamak üzere kurgulanmış[57] olması ise çok manidardır. Tarihi süreç içerisinde insanı metafiziğe götüren "niçin" sorusu mitolojilerde dahi sorulmuştur. Bu da gösteriyor ki insan tabiatı gereği varoluşun sebebini ve idarecisini sorgulama yetisine sahip olarak varlık sahasındaki yerini almıştır. Ancak bu soru pozitivist mantıkla "nasıl" sorusuna indirgenerek insanın metafizik bağları kesilmiş oldu. Burada nasıl sorusunun sorulmasının uygunluğuna hükmetmek aynı zamanda denenmesi mümkün olmayacak olguların inkârına da kapı aralamıştır. Dolayısıyla bilimin ölçütü, metafizik bir olguya isnat edilemeyeceği gibi, metafiziği bilimin ölçütlerine indirgemek de kabul edilebilir bir anlayış değildir.

Gilson, pozitivizm'in bu indirgemeciliğini metafiziksel soruların cevaplarının bilimden beklenilmesi neticesinde bir şaşkınlığın ortaya çıktığını ve de kimilerine göre evrenin esrarengiz kaldığını ifade ederek yöntemsel yanlışlığı eleştirmiştir.[58] Zira metafizik inancın deneyden başka kabulü olmayan bir düşünce sistemi tarafından îzah edilmesi mümkün olmamıştır. Bu durum, pozitivist düşüncenin açıklama yetersizliğinden dolayı metafizik olaylar eleştirel biçimde esrarlı kalmıştır.

2.1.1. Diğer Düşünce Yapılarında Ulûhiyet

Semavi dinlerden olan Yahudilikte tanrı aşkın bir varlıktır. Metafizik bir olgu olup birdir, ezelidir, ebedidir, yaratıcıdır, maliktir ve her şeye şahit olandır.[59]

Yahudilikte farklı tanrı yorumlamaları olsa da burada Yahudilerin esas aldıkları unsur ibadetin nasıl yapılacağı hususudur. Tanrıya farklı isimler verilmiş olsa da onlar için en özel isim Ahd-i Atîk'te geçen Yahova ismi olmuştur.[60]

Günümüzde, Yahudi filozof İbn Meymûn'nun (ö. 601/1204) tespit ettiği iman esasları büyük oranda geçerliliğini korumaktadır. Meymûn'un tespit ettiği iman unsurları şu şekildedir: Tanrı yaratandır, tanrı bir olandır, cisim değildir, ezeli ve

[57] Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 97.
[58] Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 100.
[59] Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 43/187-197.
[60] Gürkan, "Yahudilik", 43/187-197.

ebedidir, ibadete yalnızca layık olandır, peygamberler haktır, Hz. Musa'nın peygamberliği haktır, mevcut Tevrat tanrının indirdiğiyle aynıdır, Tevrat değişmeyecek ve başka şeriat gelmeyecektir, tanrı her şeyi bilir, tanrı ceza ve mükâfat verendir, mesih gelecektir.[61]

Yahudilikte tanrıyı tanıtmada antropomorfik (teşbihî) ifadelere çokça yer verilmektedir. Yahudiler, tanrıya atfettikleri baba rolünün bir sonucu olarak Uzeyr'i (a.s) tanrının oğlu olarak kabul etmişlerdir. Bu durum Yahudiliğin özünden olmayıp mitolojik özentiden kaynaklıdır; yahut tanrıya atfedilen baba vasfının zamanla tenzihten uzak halinin unutulmasının bir sonucudur.[62]

Hıristiyanlıkta da tanrı anlayışı Yahudiliğin bir devamı olup iman konularında eski ahide itibar etmeleri hasebiyle çok fark yoktur. Semâvî dinlerde olduğu gibi tanrı burada da aşkın bir varlıktır. Hıristiyanlık, teslis inancına rağmen teologlar tarafından monoteist bir din olarak kabul edilmiştir.[63]

2.1.2. İslam İnancında Ulûhiyet

İslâm'da ulûhiyet, akide olarak ifade edilen ve inanılması gereken inançlar olarak yer almıştır. Bu durum, akidenin tevil edilmemesine, hakikatine inanılıp keyfiyetinin Allah'a bırakılması kanaatini geçerli kılmıştır. Ancak farklı kültürlerle etkileşimin olması ve yeni Müslüman olanların sorularına cevap verilebilmesi açısından akidenin tevil edilmesini gerektirmiştir. İşte bu tevil edilen akideye de kelâm ismi verilmiştir. Biz öncelikle akide anlayışını yani tevile gitmeden İslâm inanç esaslarını kabul eden selef anlayışından bahsetmek istiyoruz.

2.1.2.1. Selef Anlayışı

Selef, fazilet bakımından ashap ve tâbiîn devrinde yaşayanlar için kullanılır. Ayrıca "Ehl-i sünnet-i hâssa, ehlü's-sünne, ehlü'l hadis ve's-sünne, ehlü'l-hak" gibi isimlendirmeler de yapılmıştır. Bu isimlendirmelerden bazılarını kendileri yapmış olsalar da bazıları da muhalifleri tarafından yapılan isimlendirmeler olmuştur. İslâm coğrafyasının genişlemesi neticesinde muhalefet edilecek dinlerin ve fırkaların

[61] Gürkan, "Yahudilik", 43/187-197.
[62] Ömer Faruk Harman, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/201-207.
[63] Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/345-347.

anlayacakları akli cevapların verilmesine itiraz etmişlerdir. Ashabın ilgilenmediği konular hakkında akli cevap verme taraftarı olmayıp bu uygulamayı eleştirmişlerdir. Selef akidesi sıfatların tevili, felsefî deliller ve mantığın kullanılmasına itiraz etmişlerdir. Daha önce kullanılmayan terimlerin İslâm inancına dâhil edilmesine karşı çıkmışlardır.[64]

İslam kelâmındaki ilâh ve ulûhiyet anlayışı Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin uygulamaları çerçevesinde şekillenmiştir. Selef anlayışı bu iki kaynağı esas almakla birlikte müteşâbih sayılabilecek her türlü ifadeyi kabul etmek suretiyle yorumlamamayı tercih etmişlerdir. Selef anlayışı, felsefe-kelâm ve mantığa karşı olmakla birlikte yeni bir sentezle birlikte İslâm literatürüne yabancı kavramların dâhil edilmesine karşı çıkmıştır. Dolayısıyla din dışı gördükleri ve temel kaynaklarda ifade edilmeyen konular hakkında konuşulması uygun görülmemiştir.[65]

Selefin akidesi akıl nakil çatışmasını kabul etmemektedir. Bundan dolayı nassı temel alarak dinî hayatın yalnızca nakille şekillenebileceğini ifade etmişlerdir. Ancak itikadî birçok konuda daha sonra oluşacak olan Ehl-i sünnet kelâmıyla aynı minval üzere oldukları ifade edilebilir.

İmam Gazzâlî, Sahâbe ve tabiîn devrinin selef devri olduğuna işaret etmiştir. Gazzâlî İslam inanç esaslarının ana unsurunu oluşturan selefiyyeye ilişkin tespit ettiği yedi esas bulunmaktadır:[66]

1. Takdis: Allah'ı cisimden ve cisme dair her türlü nitelikten tenzih etmektir.

2. Tasdik: Kur'an-ı Kerim'de ve nebevi sünnete yer alan ilâhî sıfatlara ve ulûhiyet tasavvuruna iman etmektir.

3. Aczi İtiraf: Allah'ın sıfatlarının idrak edilmeyeceğini ve bu konuda yapılması gereken şey, işi Allah Teâla'ya bırakmak suretiyle acziyeti itiraf etmektir.

---

[64] M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-402.
[65] Özervarlı, "Selefiyye", 36/399-402.
[66] Muhammed b. Ahmed Gazzalî, *İlcâmü'l-ʿAvâm ʿan ʿİlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Darü'l Minhâc, 2017), 49.

4. Sükût: Müteşâbihler hakkında soru sormamak, araştırma yapmamak ve bu konudaki soruların bit'at olduğunu bilmektir. Bu konudaki araştırmanın kişiyi küfre götürme ihtimali yer almaktadır.

5. İmsak: Müteşâbihlerin lafızlarında tasarrufta bulunmamak, başka bir dil de olsa da tasarruf ve değişiklikte bulunmamak.

6. Keff: Müteşâbihler hakkında kalbi araştırma ve tefekkürden uzak tutmak.

7. Mârifet Ehline Teslim: müteşâbihlerin kendine acziyeti itibariyle gizli kaldığına ancak peygamberlere, Sıddıklara ve evliyalara gizli olmadığına inanmak.

Selef ehline dair bu tespitler genel olmakla birlikte istisna olabilecek yorumlara rastlamak da mümkündür. Ancak yapılan yorumların kelâm metodu çerçevesinde yapılan yorumlar kadar tutarlı olduğunu söyleyemeyiz. Bu esaslar, kelâm metodunun Ehl-i Sünnet fırkasındaki doğuşuna kadar istisnalar hariç yazılı olmayan bir anlayış olarak hâkim olmuştur. Bu esasların yeni gelişmelere karşı yetersiz kaldığından daha önce Mu'tezile'nin elinde zuhur eden "kelâm metodunu" Ehl-i sünnet âlimleri tarafından hicri ikinci yüzyılda resmen benimsenmiştir.

2.1.2.2. Kelâm Metodu

İslam düşünce tarihinde hakikatin bilgisine ulaştıracak üç farklı metot ortaya çıkmıştır; Rivayet, istidlal ve riyâzet; bu üç farklı metot kapsamında müellifler hakikatin bilgisine ulaşmaya çalışmışlardır. Rivayet yöntemini dilciler ve hadisçiler kullanırken, istidlal yöntemini ise fakihler ve kelâmcılar, riyâzeti ise zâhitler tercih etmişlerdir. Bu yöntemler İslâm düşüncesindeki ulûhiyet olgusuna da farklı bakış açıları getirmiştir; özellikle istidlal yöntemini savunan kelâmcılar ile riyâzeti savunan sûfîler arasındaki yöntemsel sorun her iki ekolün farklı sonuçlara ulaşmasına neden olmuştur.[67]

İslam düşünce tarihinde Mu'tezile ile ortaya çıkan kelâm metodu istidlal yöntemini kullanmak suretiyle mevzulara seleften farklı bir bakış açısı getirmiştir. Ehl-i Sünnet tarafından Mu'tezile'den iki yüz yıl sonra İmam Eş'arî (ö. 324/936) ile İmam Mâtürîdî (ö. 333/9444) öncülüğünde kelâm metodu kabul edilmiştir. Gazzâlî'ye kadar

[67] Ömer Türker, "Meşşâîlik Ekolü", *İslam Düşüncesinde Teoriler I Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/67.

felsefeye mesafeli bir şekilde gelişen kelâm ilmi, Gazzâlî'den sonra felsefe ile ilgili mevzuları içermek suretiyle yeni bir merhaleye geçmiştir.

Mütekellimin başta ilâhî sıfatların yorumlanmasında akıl nakil ilişkisini kurmak suretiyle inanç esaslarını tekrardan izah etmişlerdir. Mârifetullah, ilâhî varlığın delilleri, tevhid anlayışı, ilâhî sıfatlar ve daha birçok inanç konusunu zamanın gerekleri çerçevesinde yorumlamışlardır. İslam inanç esaslarında ulûhiyet bahsinin şekil bulduğu ana mevzu sıfatlar konusu olmuştur. Mu'tezilenin beş ilkesini işlediği Ş*erhu'l-Usûli'l-hamse* isimli eserinde Kadî Abdulcabbâr (ö. 415/1025) ilâhî sıfatların ikiye ayrıldığını zâtî sıfatların ilâhî zatla aynı olduğunu ve zattan ayrı düşünülmeyeceğini, fiili sıfatların ise hâdis ve ilâhî zatın gayrında olan sıfatlar olduğunu ifade etmektedir. Mu'tezile, müteşabih âyetleri Allah Teâla'yı hâdis varlıklardan tenzih etmek kaydıyla yorumlamıştır.[68]

Ehl-i Sünnetin Mâtürîdî ekolüne göre Allah, kemal sıfatlara sahip noksan sıfatlardan da münezzehtir. Mâtürîdî ekolü düşünürleri, Mu'tezile'nin aksine Sıfatları birbirinden ayırmadan ezeli ve ebedi olarak kabul etmişlerdir. Eş'arîyye ekolü düşünürleri ise ilâhî sıfatları fiili ve zâtî olarak ikiye ayırmışlardır. [69] Zâtî sıfatların ezeli, fiili sıfatların ise hâdis olduğu kanaatindedirler. Eş'arîyye, fiili sıfatlardan tekvinin ezeli kabul edilmesi halinde mükevven bir varlıktan söz edilmesinin zorunlu olacağı gerekçesiyle tekvini ve diğer fiili sıfatları hâdis kabul etmiştir. [70]

Mu'tezile temel görüşlerini Usûli'l Hamse şeklinde sistemli hale getirirken Ehl-i Sünnet ekolü ise usûl-i selâse, Allah'a, nübüvete ve ahirete iman, adı altında izah etmiştir.

Kelâmcılar, Gâibin şahide kıyası yöntemini kullanmak suretiyle mârifetullaha ulaşmaya çalışmışlardır. Eşyanın sabit olduğunu ve insan zihninden bağımsız bir şekilde var olduğunu iddia etmişlerdir. Eşyanın bilgisine ise insanın idrak ve nazar imkânı çerçevesinde ulaşılabileceğini ifade etmişlerdir. Kelâmcılara göre insan, idrak ettiklerinden hareketle nazar yoluyla bilinmeyenlere ulaşabilir. Bu yöntemle

---

[68] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 32.

[69] Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 26.

[70] Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-İ'tikâd el Hâdî ilâ Sebîli'r Reşâd*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 19, 22.

Mârifetullahı hedefleyen kelâmcılar, nazar sahibinin de hâiz olması gereken şartların olduğunu ifade etmişlerdir; nazar sahibinin akıllı olması, delili bilmesi, medlülü bilmesi ve delil ile medlül arasındaki bağlantıyı kurabilmesine bağlı olarak yaptığı nazarın sonucunu kabul etmişlerdir.[71]

Kelâm metodunda fırkalar, ulûhiyetin tesisi ile vahdaniyetin tesisi konusunda bir denge oluşturmayı amaç edinmişlerdir. Ehl-i sünnet kelâmında ulûhiyet merkezli ilah anlayışı kabul görmüştür. Ulûhiyeti esas alan Ehl-i sünnet, vahdaniyeti ve ehadiyeti ulûhiyetten hareketle yorumlamıştır. Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatını kabul eden ekoller bu sıfatın yorumlanması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile, sıfatların ezeliliğini reddetmek suretiyle bu sıfatı en yalın haliyle kabul etmiştir. Mu'tezile'nin bu kabulü ilahi sıfatların tatiline sebep olduğundan eleştirilmiştir. Zira ezeli sıfatları kabul etmemek kâinattan bağımsız bir ilâh tasavvuruna sevk etmektedir. Ehl-i sünnet kelâmında ise sıfatların ezeliliğini kabul etmekle birlikte bu kabulün teaddüdi kudemaya sebep olmayacağını iddia etmişlerdir. Ancak Ehl-i sünnet, sıfatların ezeliliğini kabul etmekle vahdâniyyet sorununa kapı aralamıştır. Her iki ekolün kabulleri ulûhiyet-vahdâniyet kabullerinin birine daha fazla meyledilmesine ve diğerinden taviz verilmesine sebep olmaktadır.

Ehl-i sünnet, "sıfatlar, ilahi zatın ne aynısı ne de gayrısı" ifadesinden hareketle çözüm bulmuştur; aynı değildir sözü ile sıfatların zata özdeş olmadığını ve ulûhiyetin işlevselliğinin devam ettiğini ifade etmeyi amaçlarken, gayrı değildir sözü ile ilahi vahidiyette sıfatların ezeli kabul edilmesine bağlı olarak kesretin oluşmayacağını ifade etmiştir. Mu'tezile ise ulûhiyet sorununa Ebû Haşim el-Cubbaî'nin (321/933) ahval teorisinden hareketle çözüm getirmiştir. İlahi zattaki sıfatların bir anlam olarak bulunmayacağını ancak ulûhiyet vasfının bir hal olarak ilahi zatta bulunduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ulûhiyet bir hal ve bu halden tevellüd eden hallerin ilah-âlem ilişkisini sağladığını ifade etmek suretiyle sorunu açıklığa kavuşturmuştur.[72]

---

[71] Ömer Türker, "Kelamî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)", *İslam Düşüncesinde Teoriler I Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/271.

[72] Ömer Türker, "Abdulkâhir el-Bağdâdî, Usûli'd-Dîn, 3.Ders", *YouTube* (25 Aralık 2019), 1.00.00-1.15.00.

2.2. FARKLI ULÛHİYET ANLAYIŞLARI

2.2.1. Deizm

Deizm, tanrı tanımayan ateizmin zıttı, teizmden ise farklılıklar göstermek suretiyle akılcı tanrı anlayışını savunan bir inançtır. İslam ülkelerine yayılmakla birlikte daha çok batıda görünmüştür. Tecrübî (empirik) bilimlerin gelişmesi neticesinde ortaya çıkan tanrı anlayışının sonucu olan dini bir öğretidir. Dinin bir dogma olduğu algısına karşı ortaya çıkmıştır. Reddettiği fikirlere baktığımızda akılcı olmasını gerektirecek unsurların varlığı aslında batı toplumunda suistimal edilen dini öğretilerdir.[73] Dolayısıyla dinin varlığını kabul edip yanlış uygulamalardan dolayı hurafeye dönüşen olguların saf dışı edilmesinin neticesi deizm olmuştur. Deizm politeizme, ateizme ve agnostisizme karşı bir anlayıştır. Tek tanrının varlığı konusunda teist bir anlayışa sahiptir. Ancak dini teizmin temel görüşlerinden olan vahiy ve vahyin sonucu olan peygamberlik makamını reddetmiştir. Buna karşın deizm, tanrının evreni yaratıp kanunlarını koyduktan sonra evrene herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmadığını savunur. İnsan aklının ahlâkî ve dini bir hayat oluşturabilmeye yeterli olduğunu ifade edip olaylar karşısında aklın dünyanın her yerinde aynı sonucu verebileceğini iddia eden ilâh tasavvurudur.[74]

Deizm Batıda, teist ilâh anlayışından uzak ancak ateist düşünceye sahip olmayan Lord Herbert (ö. 1648) Spinoza ve Hobbes (ö. 1679) gibi filozoflar tarafından savunulmuştur. İslam dünyasında ise deist tanrı anlayışının izlerini Zekeriya er-Razî'de (ö. 313/925) görmek mümkündür. Natüralist olması, ezeli beş ilke teorisi ve aklı yeter sebep görmesi suretiyle peygamberlik makamına ihtiyaç olmadığı yönündeki iddialarına çağdaşları tarafından eleştiriler getirilmiştir.[75]

---

[73] Muhammed Kutub, *Çağdaş Fikir Akımları*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 314.

[74] Ahmet Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 1/502; Recep Ardoğan, *Delillerden Temellere Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları* (Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2017), 46.

[75] Mahmut Kaya, "Ebû Bekir er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007); Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2015), 220; Hasan Ocak, "Erken Dönem İslam Felsefesi (Tabiat Felsefesi)", *İslam Felsefesi* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 83.

2.2.2. Teizm

Âlemin yaratıcısı bir tanrının varlığını savunan felsefi teoriyi ifade etmektedir. İlahi dinlerin âlemi yaratan, idare eden, ezeli ve ebedi tanrı anlayışını ifade etmektedir. Teizm geleneksel tanrı tanımaz akımlara ve felsefi açıdan tanrı tanımazlara karşı tanrının varlığını ifade eden inançtır. İlahi dinlerin tanrı tasavvuruna mutabık olmasıyla güç kazanmıştır. Teizmi ikiye ayırmak mümkündür; İlkçağda maddi dünyanın ötesinde bir aşkın varlığın mevcudiyetini ve kutsallığını kabul eden mutlak teizm anlayışının yanında felsefi temelli teizm anlayışı da savunulmuştur. Felsefi temelli anlayışta, bilinçli bir inanç söz konusu olmakla birlikte tanrının aşkın, şuurlu, iradeli ve yaratıcı bir varlık olduğu kabulü yer almaktadır. Tanrının vahiy aracılığıyla insanlara peygamber göndermesi şeklinde kabul edilen ilkçağ anlayışı ise teizmin dini kisveye bürünmüş halini ifade etmektedir.[76]

Teizm, tanrının aşkınlığını ve içkinliğini savunarak deizm ile panteizm arasında bir denge olmuştur. Aşkın olmayan varlığın tanrılık vasfını kabul etmeyen teizm, evrendeki herhangi bir varlığın ulûhiyetine karşı çıkmıştır. Teist tanrı anlayışı aşkınlığı temel ilke kabul edip tanrıya kimi sıfatları atfetmesi ve bunların tecrübe edilememesine ilişkin eleştirilerle karşılaşmıştır. Özellikle kötülük probleminden kaynaklı eleştiriler teizmin en çok eleştiri aldığı mevzu olmuştur. Teizm kendine özgün bir inanca sahip olmasının yanında deizm, ateizm, agnostisizm, antropomorfizm ve panteizmi reddetmek suretiyle ilâh tasavvuruna açıklık getirmektedir.[77]

2.2.3. Ateizm

Tanrıtanımazlık olarak ifade edilmiştir. Yunancadaki olumsuzluk bildiren a önekiyle kullanılmasıyla teizmin zıttı bir anlayışa sahip olduğu anlaşılmaktadır[78]. Oluşumun bir ilâh tarafından takdir edildiği ve idare edildiği fikrini savunan teizme karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Kendi kendine var olan bir madde anlayışını savunmak suretiyle materyalist anlayışı savunan bütün akımları içinde

[76] Aydın Topaloğlu, "Teizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/332-334.
[77] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 218.
[78] Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1/201.

barındırmaktadır. Materyalizmin ve pozitivizmin iddiaları ateizm için bir eleştiri olurken ateizmin de ayakta kalmasını sağlayan akımlar olmuştur.[79]

Ateizm, teorik ateizm ve pratik ateizm olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Teorik ateizm mücadeleci, inkârcı ve tanrının yokluğuna dair tezler öne süren ve de ateizmin aksiyon tarafı diye ifade edebileceğimiz çeşididir. Pratik ateizm ise, tanrının varlığının ve yokluğunun anlam ifade etmediği, yaşamın dünya hayatı ile sınırlı olduğu ve insanın tanrıya dair bir bilgisi ve eleştirisinin olmadığı ateizm türüdür.[80] Said Nursî pratik ateizm taraftarlarının bu durumlarını başka inançlara saygılarından ya da ilâhî dinlere dair bilgi eksikliğinden kaynaklanıyor olabileceğini ifade etmiştir.[81]

Ateizm, başta kötülük problemi olmak üzere evrenin maddeden oluştuğu, düşüncelerin aslında duyuların bir eseri olduğu, sonsuz varlık inancının olmayacağı, doğadaki düzenin evrim sonucunda oluştuğu, öznenin insan olduğu ve içkinliğin temel olması gerektiği gibi iddialarla teist tanrı anlayışını eleştirmektedir.[82]

İslam Dünyasında ateizmin izlerini melahide, dehriyye ve muattıla gibi isimlerle anılan kişi ve mezheplerde görmek mümkündür.[83] İslam düşünce tarihinde bu isimlerin izafe edildiği şahıslar arasında İbn Ravendi veya Rivendi (ö. 301/913-14)[84], Zekeriya er-Razî, gibi şahsiyetlerin yanında batini fırkalar[85], ihvan-ı Safa[86] ve yer yer taassuptan kaynaklanan ifadelerden dolayı diğer mezheplere de bu tür isimlendirmelerin yapıldığı görülmüştür.

2.2.4. Panteizm

Panteizm terim olarak ilk defa 18. Yüzyılda John Toland (ö. 1722) tarafından kullanılmıştır. Doktrinin temelinde tanrı ile evrenin bir olduğu anlayışı bulunmaktadır. Tanrı'nın maddi âlemden aşkın olmadığını aksine madde âlemiyle içkin olduğunu ve organik bir bağın bulunduğunu savunmuştur. Dolayısıyla buradan deizm'in aksine bir

[79] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1990), 167.
[80] Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1/201.
[81] Said Nursi, *Lem'alar* (İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016), 79.
[82] Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1/201.
[83] Kenan Gürsoy, "İlhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).
[84] Mülhid fikirleri ve müfrit bir şii olmasıyla tanınan kelâm âlimi ve filozofudur. Şia ile Mu'tezile arasında kalan ve hakkında pek çok muhtelif rivayetin olduğu ender şahsiyetlerden biridir.
[85] Nassların zahirini kabul etmeyip hakiki manalarının ancak Allah ile münasebeti sağlayan imamlar tarafından bilinebileceğini savunan fırkaların genel adıdır.
[86] Ansiklopedik rivayetlerle genel isimleri bilinen ve kim oldukları hakkında yeterli bilgi bulunmayan felsefe toplumudur.

fikir olduğunu ifade etmek isabetli olacaktır. Ancak yine de panteizm deizm'e karşı değil teizme karşı ortaya çıkan felsefi bir düşüncedir. Zira panteizm, teizmin deizme dönüşme eğilimi iddiasıyla sonlu ve sonsuzun birbirinden bu kadar uzak tutulmasına karşı bir fikirdir. Dünyanın ilâhî varlığın bir parçası olduğunu, evreni meydana getiren unsurların birlik olduğu ve bu birliğin tanrısal bir yapı oluşturduğunu iddia etmiştir.[87]

Panteizmi "Tanrı; her şeydir ya da her şeydedir" şeklinde ifade etmek isabetli olacaktır. Dolayısıyla tanrı-âlem ilişkisini düalist bir anlayış olarak değerlendirecek olursak düalist anlayışın burada monoteist bir tanrı anlayışına dönüştüğünü görmek mümkündür.[88]

Batı felsefesinde tanınan en ünlü panteist Spinoza olmuştur. Filozof, tanrıyı tek bir cevher olarak kabul etmiştir. Tanrısal cevherden başka bir cevherin varlığını reddetmiştir. Evren, zorunlu tanrısal varlığın bir parçası olup tabiatın varlığını ilâhî zatın varlığı olarak kabul etmiştir. Spinoza'nın panteist anlayışındaki maddi unsurların ilâh olarak algılanmasının yoğunluğu filozofun bazen materyalist bazen de ateist biri gibi anlaşılmasına sebep olmuştur. Spinoza, mevcut olmayı kudret olarak algılamış ve bu kudretin neticesinde kâinat vesilesiyle gerçeklik kazanan bir ilâh tasavvurunda bulunmuştur. Dolayısıyla ontolojik delilin otonomluğuna karşı mutlak surette var olan ve varlığını bizâtihi ifade eden tanrının varlığını kabul etmiştir.[89]

İslam düşüncesinde Panteist anlayışa en yakın düşünce Muhyiddin İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) tarafından savunulan Vahdet-i Vücûd teorisinde görmek mümkündür. Ancak vahdet anlayışının Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve Mevlana Celâleddin-i Rûmî'ye (ö. 672/1273) atfedilmese bile bu iki şahsiyetin bu anlayışla anıldığı kaynaklar söz konusu olmuştur.[90] Vücut terimiyle varlığın ifade edildiği kabul edildiğinde, vahdet-i vücud terimini "Varlığın birliği" şeklinde anlamak mümkündür. İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücûd ifadesini bizzat kendisinin kullanmadığı da rivayet edilir. Biz burada panteizm'den ayrılan yönleri itibariyle teoriyi ifade edeceğiz: öncelikli olarak panteizm ilâhı içkin kabul ederken vahdet anlayışında ise ilâh aşkın

[87] Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 2/1494; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 1256.
[88] Aydın, *Din Felsefesi*, 152; Ardoğan, *Delillerden Temellere Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları*, 49.
[89] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 230.
[90] Aydın, *Din Felsefesi*, 145.

kabul edilir. Vahdet-i vücud anlayışında varlığın birliği ile kast edilen "her şeyin tanrı" olduğu değil, her şeyin ardında ilâhî bir güç olduğudur. Dolayısıyla, buradaki vahdet anlayışı materyalist bir anlayış değildir.[91] Vahdet anlayışında mistik anlayış hâkim iken panteist anlayışta felsefi anlayış hâkim olmuştur. Bu farklılık teorilerin ortaya çıktığı kültürlerden kaynaklanmaktadır. Panteizm ile vahdet anlayışının ayrıldığı noktalardan biri de âlem ile içkinliğin izafe edildiği noktadır. Vahdet anlayışında tanrı aşkın ancak sıfatları itibariyle içkin olduğu kabul edilirken panteist anlayışta "yalnız âlem hakikattir"(pankozmist) yahut "yalnızca tanrı hakikattir"(akozmist) yorumlarıyla içkinliğin kaçınılmaz olduğu ifade edilmiştir.[92]

2.3. ULÛHİYETİ İNKÂR EDEN CEREYANLAR

Aşağıda ele alacağımız inkârcı cereyanlar, Yeni ilm-i kelâmın fikrî mücadelede bulunduğu ana cereyanlardır. Ulûhiyeti inkâr faaliyetleri tarihi süreç içerisinde karşılaşılan farklı akımlar olarak görülse de son yüzyıllarda metot değiştirmiştir. Bu metot değişikliği nedeniyle kelâm âlimleri bu metodu takip etmek suretiyle akaid konularını yeni metot ile tekrar açıklamışlardır.

İnkârcı cereyanların özüne baktığımızda hepsinin temelinde metafizik karşıtlığını görmek mümkündür. Aynı zamanda insan algılarını madde ile sınırlandırmak suretiyle bilimin açmış olduğu çığırı bir hakikat olarak kabul edip genelleştirmişlerdir.

2.3.1. Pozitivizm

"Gerçek, kesin, kanıtlanmamış, olumlu" gibi manalara gelen pozitif kelimesinden türetilmiş bulunan pozitivizm, geçerli bilgiyi sadece tecrübe ve olgularımıza dayandıran ve onların bilgisinden ibaret gören, metafizik olguları ve dini bilgileri imkânsız bulan felsefi bir akımdır.[93]

Modern bilimi esas alarak metafizik olayları reddeden, metafiziğin bilim anlayışının ortaya çıkmasına ve ilerlemesine engel olduğunu savunan, sezgisel ve aşkın hiçbir bilginin kabul edilmeyeceğini, bilginin geçerliliğinin yalnızca gözlem ve

[91] Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, 723.
[92] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 232.
[93] Çelebi - Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 257.

deney vasıtasıyla mümkün olabileceğini savunan görüştür. Bu görüş ilkin Francis Bacon daha sonra John Locke ile sistemli hale getirilmiştir.[94]

İnsan duyularının ötesinde bir varlığın aranamayacağını savunan pozitivizm, ilkçağ ve ortaçağ felsefe dünyasında fenomenlerin ardındaki erek, öz, ide vb. fizik ötesi arayışlara karşı çıkmıştır. İnsanın varlık anlayışına dair bilgilerinin deneyimlerinin ötesinde aranmayacağını savunmuştur. İnsanın elde edebileceği bilgilerin doğa tarafından sunulacağını dolayısıyla doğanın ötesinde bilgi kaynağının varlığından söz etmek mümkün değildir.[95] Bu da gösteriyor ki Pozitivizm, tecrübî (ampirik) yöntemle elde edilmeyen bilgiyi kabul etmemektedir.

Pozitivizm, İnsanın elde edebileceği bilgilerin insan zihninden bağımsız olduğunu ve bilimin hiçbir merhalesinde insan zihninin bir katkısı olmadığını iddia etmiştir. Dolayısıyla burada insan zihnini tabiatın bir aynasıymış gibi kabul etmiştir.[96]

Pozitivizm, Augusto Comte (ö. 1857) tarafından sosyoloji alanına da dâhil edilmiştir. İnsanlığı üç aşamadan ibaret olduğu değerlendirmesini yapan Comte, sosyolojiyi bir fizik ve kimya bilimine kıyaslamak suretiyle sosyolojinin de bilim olduğunu ifade etmiştir. Comte'nin bu düşüncesi onun sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilmesini sağlamıştır.[97]

Comte üç hal yasasında dini inancın insanlığın çocukluk ve gençlik evrelerinde ait olduğunu insanlığın olgunluk döneminde ise bilimin yeterli olacağını savunmuştur. Düşünür, modernizmin ve insanlığın gelmiş olduğu düzey neticesinde dindarlığın, yüce bir kudrete iman etmenin artık ilkel bir faaliyet olduğunu, insanlığın ilk devrelerinde muhtaç oluşu sebebiyle böyle bir duyguya kapıldığını iddia etmektedir.[98] İnsanın kendi gücü nispetinde muazzam işler başarabilmesi, refahının yükselmesi ve kimseye ihtiyaç duymayacak derecede imkânlar elde etmesi kimi fikir akımlarına ilham kaynağı olmuştur. Bu durumun dindarlığın bir ilkel hayat şeklinde yorumlanmasına sebep olmuştur.

---

[94] Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1557.
[95] Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1556.
[96] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Atlas Kitap, 2018), 194.
[97] İlhan Kutluer, "Pozitivizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).
[98] Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, 42.

Pozitivizm, Avrupa'da sanayi devriminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İslam coğrafyasında ise ilerlemenin ve geride kalmışlığın telafisinin pozitivizmle mümkün olacağı düşüncesi vardı. Bu nedenle İslam coğrafyasındaki pozitivizm, Avrupa'nın aksine hareket noktası olarak kabul edilmiştir. İslam ilimlerinin temel kaynaklarıyla ilgilenen müellifler arasında pozitivizm savunucusu çıkmamıştır. Ancak edebiyat dergisi editörü olan Beşir Fuad (ö. 1887) gibi edebiyatçılar ve sosyal bilimlere ilgili olan Ziya Gökalp (ö. 1924) , Ahmet Rıza (ö. 1930) ve Rıza Tevfik (ö. 1949) gibi sosyologlar müspet bilime dair tercümeler yapmak suretiyle pozitivist akımın yayılmasına katkı sağlamışlardır. Ancak İslami ilimlerin müelliflerinden pozitivist biri çıkmamış olsa da akıl ile nakil ilişkisinin ele alınması ve naklin yeniden gözden geçirilmesi hususunda felsefi pozitivizm İslam ilimlerinin güncelliği için bir ihtiyaç olmuştur.[99]

2.3.2. Materyalizm

Materyalizm sözlükte "maddecilik" (özdekçilik) anlamına gelmekte olup Latince materia (madde) kelimesinden türetilmiştir. Bu düşünce sistemi var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın (metafizik) bulunmadığını, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını, olup biten her şeyin sadece maddî sebeplerle açıklanabileceğini, sonuç olarak tabiatüstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren, özünde tanrıtanımaz bir anlayışın yer aldığı doktrinler bütününe verilen addır.[100]

Maddeci anlayışın tarihsel süreç içinde her çağda güçlü savunucuları olmuştur; antik çağda Heraclitus (m.ö. 535), Leukippos (m.ö. 5.yüzyıl), demokritos (m.ö. 460), Epikür (m.ö. 270) ile başlayan süreçte Thomas Hobbbes, Leibniz, Feuerbach, Karl Marx (ö. 1883) ve Engels'in (1895) faaliyetleri neticesinde günümüze kadar etkisi devam etmiştir.[101]

---

[99] Kutluer, "Pozitivizm"; Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 218.

[100] Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/137-140.

[101] Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbat-i Vacib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1992), 151.

Materyalist anlayış, varlık sebebini tek bir maddeye izafe ettiğinden monist (tekçilik) bir çizgi takip etmiştir. Ancak yine aynı şekilde sonsuz atom varlığını kabulünden dolayı da plüralist (çokçuluk) bir felsefî çizgi takip etmiştir.[102]

Materyalizm, maddeden hareketle varlığın, maddenin enerjisine izafe etmek suretiyle vücut bulduğunu iddia etmiştir. Bütün bir evreni maddeye indirgeyerek fizikötesi âlemin yokluğunu inkâr eden bir anlayış olmuştur. Dolayısıyla bu anlayış bizim beş duyu organı ile idrak edilmeyen varlıkları inkâr etmektedir. Bu inkârın sonucu olarak Allah'ın da yokluğunu iddia edip ateist bir zihniyete bürünmüştür.

Maddeci anlayışa sahip olanlar maddeyi temel varlık unsuru olarak kabul etmişlerdir. Madde, şekil ve boyut değiştiriyor olsa da özündeki kuvvet sayesinde insanın duyularına hitap edebileceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre Maddenin yokluğu asla düşünülemez. Madde üstlendiği görevi tamamlayınca sadece tasavvur âleminden kaybolur. Fakat onun varlığı sonsuza dek devam etmektedir. Maddenin bürünmüş olduğu şeklin yok olan suretine bağlı olarak o sureti anımsatan tarafıyla yok olur, zamanı ve mekânı uygun olduğunda tekrardan insanın duyularına hitap edecek bir suret alacaktır.[103] Madde, yalın haliyle sebep olarak kabul edilmekte ve aşkın bir varlığın tesiri materyalistlerce reddedilmektedir.

Maddeci anlayışta fizikötesindeki bütün olgular yok hükmündedir. İnsan, görmüş olduğu maddenin enerjisine bağlı olarak hareket eder. Dolayısıyla Allah, Peygamber, vahiy, melek, cin, şeytan vb. bütün tabiatüstü inançlar ve olgular yok hükmündedir.[104]

Dolayısıyla maddecilik yahut başka bir ifadesiyle madde temelli düşüncenin varlığı her zamanda var olmuş olsa da sistemli bir şekilde ifade edilmesi ve savunulması antik yunan ile başlamıştır. Eskiden beri maddeye atfedilen ilâhlık Antik Yunanda sistemli bir inanç şeklini alarak fizikötesi âlem tasavvuruna sahip toplumların zihnini işgal etmiştir. Demokritos ile başlayan sistemli atomcu anlayışın inkârcı yönü günümüze kadar farklı şekillerle varlığını sürdürmeyi başarmıştır.

---

[102] Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2008), 41.
[103] Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2016), 52.
[104] Topaloğlu, "Materyalizm", 28/137-140.

Maddeci akım taraftarları zamanın şartlarına uygun madde tasavvuru yaparak bu inanç sisteminin varlığının devamını sağlamışlardır.

Maddeci anlayışta madde, özü itibariyle varlığı var edecek bir kuvvete sahip olup barındırmış olduğu enerjiyle de evreni yaratmıştır. Düşünce melekesine sahip olmayan bir maddenin muazzam bir düzen var etmesini maddeciler makul bulmuşlardır. Maddecilerin en büyük dayanaklarından birisi de maddenin tesadüfler neticesinde varlık sahasında yer bulabileceği iddiasıdır.[105]

Maddeciler, maddeden hareketle aşkın varlığı reddetmek suretiyle inanç olgularının içkinliğini kabul etmişlerdir. Bu kabul ile birlikte materyalizm; spiritüalizm, rasyonalizm ve idealizm gibi akımların fikirlerine ters düşmüştür.[106] Ancak maddeden hareketle aşkın bir varlığın olması gerektiği konusunda deliller getiren akımlar ve filozoflar da olmuştur.[107]

Maddeci anlayış kendi müspet ilim çalışmalarının yanında dini inançları zedeleyecek bir teori geliştirmiştir. Yukarıda izahını yaptığımız bu teori dinî inançlar için sorun teşkil etmeye başlamıştır. Zira maddeci anlayış metafizik olguları kendine rakip görerek onlara karşı tavır almakla birlikte hücumunu her çağda yenileyerek devam ettirmiştir.[108]

İzmirli, materyalist anlayışın İslam dinine zarar verebileceği noktayla ilgili olarak "maddenin mahiyeti hakkındaki anlayış tarzı kelâm ilminde önemli değildir. Ancak nitelik yönünden, kadim veya hâdis olması bakımından maddenin bu ilimde önemi büyüktür. Madde hâdis olsun da mahiyeti ne olursa olsun kelâm ilmine zarar vermez."[109] İfadeleriyle her türlü maddeci anlayışla mücadele edilmemesi vurgusunu yapmıştır. Zira mücadele edilmesi gereken anlayışın dikkate değer olması yeni metodun gerektirdiği bir ölçü olmuştur.

Bilimsel çalışmalar ve yapılan araştırmalar neticesinde ortaya konan izahlar Maddeci anlayışın etkisini azaltmış olsa da maddeci anlayışın revaçta olduğu dönemler itibariyle sahip olduğu anlayışın İslam inanç hayatına yansıması olumsuz

[105] Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 2/1293.
[106] Topaloğlu, "Materyalizm", 28/137-140.
[107] Harputi, *Kelâm İlmine Giriş*, 126.
[108] Başgil, *Din ve Laiklik*, 46.
[109] Hakkı (İzmirli), *Yeni İlmi Kelâm*, 239.

olmuştur. Müslüman toplumun inanç hayatındaki prensiplerle çelişen bakış açısının varlığı ve bu prensiplerle çelişki içinde olması İslam âlimleri tarafından tehlike olarak algılanmıştır.

Maddeci akım, maddenin varlığa sonradan müdahalesini mümkün görmemekle birlikte icat için maddeyi illet kabul etmişlerdir. Kâinattaki estetiği ise atomların farklı şekil ve boyutlarından kaynaklı olduğunu iddia etmişlerdir. Maddenin evrende yok olmadığı yalnızca form değiştirdiğini ifade ederek maddenin ezeli oluşu yanında ebedi bir tarafının olacağını savunmuşlardır.[110]

Materyalizmin yeni ilm-i kelâm dönemi evresine hâkim olan anlayışı "Tarihi Maddecilik" olmuştur. Tarihi maddecilik bütün olay ve olguları maddi unsurlara bağlamakla birlikte insanın hayatındaki tekâmül evrelerinin hepsinin temelinde maddi ihtiyaçlar olduğunu iddia etmiştir. İnsanı sırf bir maddi varlık olarak kabul eden bu anlayış, insanı şuurdan yoksun, düşünemeyen biri olarak kabul etmiştir. Marx ve öğrencisi Engelsin çabaları ve materyalizmin siyasi ayağını oluşturan komünizmin iktidar gücünü kullanmasıyla birlikte dünya genelinde şöhret bulmuş, taraftar toplamıştır. Materyalizm zamanla siyasi bir oluşuma dönüşerek varlığını komünizmin varlığına bağlı hale getirmiştir.[111]

Maddeci anlayışa İslam geleneği içinde de rastlamak mümkündür. Maddeciliğin bir türü İslam literatüründe dehriyyun olarak ifade edilmiştir. Dehriler, her şeyin sahibinin zaman olduğu ve şimdiye kadar yapılanın ve bundan sonra yapılacak olanın yalnızca zamanın kudretince olacağını iddia etmişlerdir. Ancak İslam düşünce tarihinde kime dehr denileceği konusunda farklı görüşlere yer almaktadır. Câhız (ö. 255/869) Dehriliği çevre ve taklit faktörüne bağlarken ihvan-ı safa ahlaki zaafa, Abdulkadir el-Bağdadî (ö. 1093/1683) ile İbn Hazm (ö. 456/1064) ise düzenin ezeli anlayışından kaynaklandığını ifade etmişlerdir.[112]

2.3.3. Darwinizm

Sözlükte "tamamlanmak, mükemmelleşmek" anlamındaki kemâl kökünden türeyen tekâmül, günümüz bilim ve felsefe dilinde Batı dillerindeki "évolution"

[110] Başgil, *Din ve Laiklik,* 53.
[111] Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 63; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbat-i Vacib),* 155; Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 2/1805; Kutub, Çağdaş Fikir Akımları, 291.
[112] Hayrani Altıntaş, "Dehriyye" (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 107-109.

karşılığı olarak kullanılmaktadır. Modern Arapçada istihâle, tahavvül, tatavvur, tebeddül gibi kelimelerle de ifade edilir. Tekâmül nazariyesi, canlılar dünyasında basitten karmaşığa veya ilkel olandan mükemmele doğru bir oluşum ve gelişim meydana geldiğini kabul eden ekol tarafından ileri sürülmüştür[113]

Evrim teorisi tarihsel süreç içinde çeşitli varlıkların evrildiğine dair fikirlerle temellendirilmiştir. Evrim teorisi bir anda ortaya çıkmış bir teori değildir. Aksine yüz yıllar süren bir hazırlık aşaması ve birikimin neticesinde ortaya çıkmıştır.

Darwinizm, değişiklik, kalıtım ve var olma savaşı ilkelerine dayanmaktadır. Değişiklik bütün canlılarda var olup serbestleştirici bir etkendir. Kalıtım, benzer organik formların ileri kuşaklara aktarılmasını sağlayan diğer bir etkendir. Var olma savaşı ise, organizmaların çevreye uyumunu sağlayacak değişiklikleri belirleyen etkendir. Dolayısıyla bu anlayışa göre var olma ve değişiklik durumu organizmaların mücadelesinin kuvvetine bağlıdır. Burada tesadüfi bir var oluşla birlikte zayıf olanın güçlü olanın hayatta kalma vesilesi olduğu öne sürülmektedir. Bu anlayış, vahiy temelli din anlayışlarının ilâhî inançlarını yok saymakla birlikte ilâhî bir nizamı da yok sayarak maddenin içinde bulunan organizmaların yüz yıllar boyu şekil alarak kendiliğinden değiştiğini savunmuştur.[114]

Darwinizm, insanın ilkel bir yaşamdan başlayarak doğayı tanıma, doğaya alışma ve en sonunda doğaya hükmetme şeklinde sıralayabileceğimiz bir zincirin olduğunu savunmaktadır. Ancak bu üç aşama ile birlikte Darwin'in yaptığı incelemeler doğrultusunda o güne kadar hayat bulmuş olup varlığını sürdüren her varlığı evrime tabi tutmaktadır. Bu akım, hayvanı, insanı, insanın inanç kaidelerini, insanın insanla ve insanın toplumla olan münasebetinin de bir evrim geçirdiğini iddia etmektedir. İlk etapta ortaya çıkan sınırlı sayıdaki bitki ve hayvanların çevreye uyumu neticesinde yeni türlerin varlığına temel oluşturduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla insanın da tekâmülünün serüvenini hayvanlardan başlatmak suretiyle bir tekâmüle tabi tutmuştur. Ancak insanın, tekâmülü bununla bitmeyip insanın metabolizma açısından

[113] Mehmet Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/337-339.
[114] Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1/486.

tekâmülünden sonraki ilk evrelerini ilkel ve vahşi bir şekilde geçirdiğini ve tabiata alışmasından sonra geliştiğini iddia etmektedir.[115]

Darwinizm, insan varlığını biyolojik evrime bağlarken Herbert Spencer'in (ö. 1903) öncülüğünü yapmış olduğu sosyal darwinizm de insanların ve toplumların kendi aralarında rekabetin sosyal darvinizmi ifade ettiği iddiasında bulunmuştur.[116]

Tekâmül nazariyesi o güne kadarki bütün olguları evrime tabi tutmuştur. Bunların arasında dini kaidelerin de evrim geçirdiği iddiası yer almaktadır. Ancak Ömer Nasuhi Bilmen'e göre din hiçbir çağda eksiklikleri muhatapları tarafından tamamlanmak üzere gönderilmemiştir. Tam aksine insanın doğru düşünmesini ve fıtratı gereği inanma kuvvetini doğru yöne kullanmasına yardımcı olmak için gönderilmiştir. Dolayısıyla tekâmül zincirine insanı ve insanın inancını dâhil etmek doğru olmayacaktır. Zira din kâmil bir şekilde gelmekte olup insanlığın medeniyet çağrısına katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla tekâmülü insanın biyolojisinde ve inanç boyutunda aramak yerine insan mahsulü kurum, kuruluş ve aletlerde aramak daha doğru olacaktır. Ancak yine de her medeniyetin çağını aşan yapılarla sonraki çağların insanını hayrette bırakabildiğini de ihmal etmemek gerekir. Zira bir yerde tekâmül yaşanmakta iken dünyanın diğer bir yerinde dağılma yaşanıyor olabilmektedir.[117] Dolayısıyla insan tecrübesi açısından tekâmülün zirve noktasını bulunduğumuz çağda görmek mümkün olmakla birlikte her medeniyetin kendi zirvesini yaşadığı ve her çağın da bir zirveye sahip olduğu da ihmal edilmemesi gereken bir gerçektir. Bu nedenle müellifin evrimin doğru yerde aranması gerektiği ve mevcut durumun kâinat düzlemindeki en mükemmeli olmadığı uyarısının dikkate değer olduğu kanaatindeyiz.

Evrimin biyolojik tarafına dönecek olursak bu fikirde olan nice tarihi şahsiyetin varlığını görmek mümkündür. Dolayısıyla evrim fikrinin kendisi de bir tekâmül yaşamıştır. Ancak iddia ettiği şekliyle insanın da biyolojik tekâmülünü kabul etmek mesnetsiz bir inanç olmaktadır.

Binlerce yıl önceye ait hayvan fosillerinin araştırılmasıyla o hayvanların günümüzün insanını oluşturduğu evrimciler tarafından ifade edilmektedir. Ancak

[115] Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyyesi", 40/337-339.
[116] Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 2/1733.
[117] Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2015), 58.

Hüseyin Cisr (ö. 1909), bir hayvanın insana illet olduğu yönündeki iddiaların doğru olmayacağı kanaatini taşımaktadır. Zira bu fosillere ait varlıkları ve üreme zincirine tabi olmaksızın her türlü varlığı yaratabilecek yüce bir kudret vardır. Ayrıca Cisr, evrimin herhangi bir amacı ve faydası olamayan uzuvlar üzerinden temellendirilmesine karşılık, bilimin gelişmekte olduğunu dolayısıyla yüz yıl öncesinde gereksiz görülen bir unsurun günümüzde faydalı ve gerekli bulunduğunu-bulunabileceğini ifade ederek bu tarz bir inanca sahip olmanın doğru olmadığını ifade etmiştir.[118]

Darwinizm, biyolojik temelli bir düşünce olmasının yanında inanç kaidelerini temelden sarsan tezleri de barındırmaktadır. Varlığın metafizik bir müdahaleye gerek kalmadan geliştiğini iddia etmek tanrıtanımazlığın biyolojik tarafını aşikâr etmektedir. Tekâmül nazariyesi materyalist akımların ve tanrıtanımaz fikirlerin biyolojik temelli halkasını temsil etmektedir.

Oryantalistler, İslam düşünce tarihinde evrime temel oluşturduğu iddiasıyla öncü saydıkları bazı isimlere yer vermişlerdir: bunlar, Nazzâm (ö. 231/845), Câhız İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Bîrûnî (ö. 453/1031)'dir. Bu âlimlerin yanı sıra evrimci düşünürler tarafından evrime öncü kabul edilen İslam âlimleri de olmuştur. Bu isimler arasında Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Muhyiddin İbnü'l Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî yer almaktadır. Ancak bu isimlerin metafizik anlayışa sahip olmaları ve varlık mertebelerini Allah Teâla'ya ulaştırma gayelerinin olması bu yöndeki iddiaları geçersiz kılmıştır.[119]

Darwinizmin Türk aydınları savunucuları arasında Âsaf Nefî, Ahmed Şuayb (ö. 1910), Bedii Nuri (ö. 1913) ve Rıza Tevfik gibi isimler yer almaktadır.[120]

2.3.4. Freudizm

Bir psikolog olan Sigmund Freud'un (ö. 1939) hastalarına çare bulmak amacıyla kendi çalışmalarını temellendirirken kullanmış olduğu yöntemlerden hareketle bütün bir insanlığa şamil kıldığı fikirlerin barındığı bir akımdır.

[118] Hüseyin Cisr, *Risale-i Hamidiyye*, çev. İsmâil Hakkı Manastırlı (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), 210.
[119] Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyyesi", 40/337-339.
[120] Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyyesi", 40/337-339.

Freud, insanın inanç duygusunun tedaviye muhtaç bir şekil aldığını, yüce bir varlık inancının nörotik kalıntı olduğunu, metafizik inancın kişinin kendini görmek istediği şekilde ifade etmesinden ibaret olduğunu iddia emiştir. Freud'dan önce ahlakçı filozof Feurbach (ö. 1872) ise ilâh hakkındaki konuşmaları insana indirgemek suretiyle tartışmaya açarak tanrı inancını reddetmiştir. İnsandaki tanrı inancını bir yansımadan ibaret görmekle insanın iç âlemindeki inanç duygusunu maddeye has kılarak yüce bir zatın varlığını yok saymıştır.[121]

Freud tanrı inancını toplumun uydurmasından ibaret olduğunu, ilkel hayat yaşayan toplumlardan başlayarak insanoğlunun geçmişten günümüze miras aldığını iddia etmektedir. Tanrı inancını totemden ibaret gören Freud, tanrı inancının tartışılmasına dair çok sert bir tavır alarak tanrı fikrini yok saymıştır.[122]

Freud kişinin bastırılmış duyguları olduğunu ve bu baskının sebebi toplum ve toplumun değerleri olduğunu iddia emiştir. Kişinin baskın çevresi olmadığı takdirde daha özgür olacağını ve tanrı fikrini benimsemeyeceğini iddia etmektedir. İnsanın duygularını cinsiyet temelinde şekillendirilmesi gerektiğini ifade ederek insanın fıtri inanç yetisini dolaylı yönden reddeden Freud, ateizmin argümanlarını zenginleştirmekle birlikte günümüze kadar gelen cinsiyet temelli küresel sorunlara da kapı aralamıştır.[123]

Feuerbach ve Freud yukarıdaki ulûhiyet bahsinde geçtiği üzere insanın doğaya hâkimiyetinin artması, gizemlerin azalması ve kendi gücüyle büyük başarılara sahip olmasıyla tanrı fikrinin kendinden soyutlanacağını iddia etmişlerdir. Onlara göre insan bilmediği doğa olayları ve başına gelen musibetleri hayatının yanlışlarına yorumlamak suretiyle kendine totemler edinmektedir. Ancak bunca olayın ardındaki esrarı metafizikten uzak bir şekilde yalnızca maddeyle yorumlandığında insan duyularına gizemli hiçbir şeyin kalmayacağını iddia etmektedirler.[124]

---

[121] Aydın, *Din Felsefesi*, 221.
[122] Recep Ardoğan (ed.), *Günümüz Kelâm Problemleri* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 77.
[123] Recep Ardoğan (ed.), *Günümüz Kelâm Problemleri,* 51.
[124] Aydın, *Din Felsefesi*, 221.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR VE SAİD NURSİ'NİN ULÛHİYET ANLAYIŞLARI

3.1. ELMALILI HAMDİ YAZIR

3.1.1. Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hayatı

Muhammed Hamdi, miladi 1878 yılında Antalya iline bağlı Elmalı ilçesinde dünyaya gelmiştir. Soyadı kanunu ile birlikte babasının köyünün adına nispetle Yazır soyadını almış olsa da daha çok kendi doğduğu yere nispetle Elmalı diye şöhret kazandı. İlköğrenimini Elmalı ilçesinde yaptıktan sonra on beş yaşındayken dayısı ile birlikte İstanbul'a gelerek Ayasofya medresesine yerleşerek hoca arayışına başladı. Beyazıt Camiinde müderris olan Mahmud Hamdi Efendide (1914) ilim tahsiline başlayıp buradan icazet aldı.1905 yılında girmiş olduğu "ruus"[125] imtihanında başarılı olduktan sonra ilim okutma icazetini de elde ederek 1906 yılında Bayezit Camiinde ders vermeye başladı. 1907 yılında da devam ettiği mekteb-i Nüvvâb'ı[126] da birincilikle bitirdi.[127]

Muhammed Hamdi, meşrutiyeti savunmak suretiyle ittihat ve terakkî cemiyetine üye oldu. 1908 yılında II. defa ilan edilen Meşrutiyet yönetiminde Antalya mebusu seçilerek Meşrutiyet Meclisine dâhil olmuştur. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinde büyük bir rol oynayarak hâl' fetvasının müsveddesini kaleme almıştır. [128] Ancak yeğeni Dr. Fatma Paksüt, konuyla ilgili yapmış olduğu sempozyum tebliğinde dayısının fetvanın yazılışında yalnız olmadığını ifade etmiştir. Paksüt, tebliğinde dayısının hal fetvasını yazma teşebbüsünü fetva emini Nûri Efendi ile birlikte yaptıkları istişare sonucunda yazdığını ifade etmiştir. Fatma Paksüt araştırmasında hal fetvasının verilmesindeki mecburiyete dikkat çekerek günün şartlarının bunu gerektirdiğini ifade etmiştir. Aksi bir durumda memleketin karışacağına dikkat çekmek suretiyle şartların göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmiştir.[129]

---

[125] Osmanlı bürokrasisinde tayin işleriyle uğraşan kalemin adı.
[126] Nâib denilen şer'i hâkimlerin yetiştirilmesi amacıyla kurulan mekteb.
[127] Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/57-62.
[128] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", 11/57-62.
[129] Fatma Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8.

Muhammed Hamdi, sınırları zorlayan ve merak ettiği ilmi öğrenen kişiliğiyle dikkat çekmiştir. Zira Kur'an makamını iyi anlamak için musikiyle ilgilenmiş, batıyı öğrenmek istediğinden dolayı da mebusluk yıllarında çeviri yapacak düzeyde kırk günde Fransızcayı öğrenmiştir.[130] Zira batıya olan merakından hareketle öğrenmiş olduğu Fransızcadan çevirmiş olduğu "Metâlib ve Mezâhib" adlı eseri günümüze ulaşmıştır.

1915-1917 yılları arasında huzur derslerini[131] verdi. 1918 yılında kurulan "Dar'ül-Hikmeti'l-İslamiyye"[132] azalığına 1919 yılında da bu müessesenin reisliğine tayin edildi. Damat Ferit Paşa hükümetlerinde Evkaf nâzırı olarak görev almıştır. 1919 yılında Süleymaniyye Medresesi müderrisliğine yükseltildi. 1924 yılında medreselerin lağvedilmesi neticesinde bir süre açıkta kaldı. Ancak milli mücadele esnasında İstanbul Hükümeti ile birlikte olması nedeniyle gıyabında dava açıldı ve idama mahkûm edildi. İstanbul Fatih'te kaldığı evinden alınarak Ankara'ya götürülüp kırk gün gözaltında tutuldu. Daha sonra ittihat ve terakki cemiyetine üye olması, nazırlığa zorlanmış olması, milli mücadeleye karşı gelinmemesi gerektiğini ifade etmiş olması ve Sevr Anlaşmasına imza atmamış olması gibi nedenlerden hareketle beratına karar verilmiştir. Berat sonrası Muhammed Hamdi İstanbul'a döndü.[133]

Muhammed Hamdi'nin medreselerin lağvedilmesi neticesinde resmi görevinin ve gelirinin olmaması sebebiyle başlamış olduğu "Metâlib ve Mezâhip" adlı tercüme faaliyetine Ankara'daki tutukluluk sürecinden sonra tamamlayabilmiş ve 1925 yılında etrafındakilerin destekleriyle basılmıştır.[134]

Muhammed Hamdi İstanbul'a döndükten sonra vefatına kadar inziva hayatı yaşadı. 1925 yılında Diyanet İşleri Reisliği tarafından kendisine tevdi edilen tefsir yazma çalışmasını –Hak Dini Kur'an Dili- ve Mehmet Akif'in meal çalışmasını teslim

[130] Mesut Okumuş, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 11.
[131] Osmanlılar'da 1759 yılından 1924 yılında hilafetin kaldırılmasına kadar ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan tefsir dersleridir.
[132] 1918-1922 yılları arasında şeyhülislâmlığa bağlı olarak faaliyet gösteren, İslam akademisi niteliğinde ilmi bir kuruluştur.
[133] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır"; Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", 12; Okumuş, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri*, 21.
[134] Okumuş, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri*, 21.

etmemesi üzerine meal yazım vazifesini de vefatından önce tamamlayarak teslim etmiştir.[135]

Muhammed Hamdi 1942 yılında kalp yetmezliği nedeniyle Erenköy'deki damadının evinde vefat etmiştir.[136]

3.1.2. Elmalılı Hamdi Yazır'ın İlmi Kişiliği ve Eserleri

Muhammed Hamdi, son dönem Osmanlı medreselerinin yetiştirmiş olduğu önemli âlimlerden birisidir. İlmi birikimi yalnızca medrese tahsilinden ibaret olmamakla beraber pozitif ilimlerle ilgilenmiş ve bu ilimlerin İslam düşüncesindeki yerlerine dair fikir beyan etmiştir. Medresede öğrendiği Arapça ve Farsça ile birlikte pozitif ilimlere açılan kapı niteliğinde görmüş olduğu Fransızcayı da şahsi çabası neticesinde kısa bir sürede öğrenmiştir.[137]

Muhammed Hamdi, sahip olduğu geniş ilim yelpazesi arasında kelâm ilmini de saymak mümkündür. Yaşadığı dönemde pozitif ilimlere ve batıya açılan bir âlim olarak İslam'ın inanç esaslarına ilişkin yıkıcı faaliyetlere cevap verme ve pozitif ilimler nezdinde inanç esaslarının şekillenmesine yönelik çaba sarf eden âlimler arasında yer almıştır.

Muhammed Hamdi, Batı'dan alınan değerlerin İslam toplumunda tatbikinin bir felaket olduğunu Batının değerlerinin İslam dininin temellerinden hareketle reddine, ilminin ise İslami temellere dayanacak şekilde kabulüne karar verilmesi gerektiğinden yana olmuştur. İslam toplumunun Batı'dan ithal edeceği kanunlara ve değerlere muhtaç olmadığını aksine muhtaç olduğu kanunlar manzumesine bizzat kendisinin sahip olduğunu ifade ederek bunun nasıl yapılması gerektiğine dair yöntemi de şu şekilde ortaya koymuştur:

"Biz bugün bu esaslara mâlik olduğumuz cihetle fıkh-ı celil-i İslâmda muteber olan bi'l cümle mezâhibi elimize alarak zamanımızdaki mütehassısından mürekkeb Mecelle Cemiyetinden daha vâsi bir heyet-i ilmiyye teşkil edip bir taraftan Avrupa kavanînini tercüme eder, diğer taraftan milel-i gayr-i müslime erbab-ı iktidarından bir

[135] Okumuş, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri*, 23.
[136] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", 11/57-62.
[137] Okumuş, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri*, 25; Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır".

hey'et-i hukukiye bulundurur ve bi'l cümle hâdisât ve muamelat-ı külliyemizi de tayin eyler ve evvelemirde fıkh-ı Hanefiden tedkik ve tatbik ve cem ve telife başlar ve ihtiyaç-ı nâsa erfak ve evfak olan mesâili herhangi mezhepden olursa olsun alır ve faraza bunlarda bulamayacağımız zarûriyyü'l-hall bir hadiseye tesadüf edersek hallini aynen bulabileceğimiz Avrupa kavânîninden değil, kava'id-i felsefe-i şer'iyemizle hall ü ta'yîn eyler, ve bu suretle öyle bir kanun-ı muhit meydana getiririz ki âlem-i medeniyet parmak ısırır."[138]

İşte müellifimizin Batıdan ithal edilecek kanunlara ilişkin görüşleri bu şekildedir. Dolayısıyla içinde bulunulan buhranın çözümünü yine İslam'ın içinde bulunabileceğine işaret etmiştir. Zira Muhammed Hamdi, "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisi şerifinden[139] hareketle fer'i konularda böyle bir çözüm getirilebileceğini aksi durumda ihtilafın olmaması halinde her şeyin sarahaten Kur'an-ı Kerim'de yazılması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak her şeyin Kur'an-ı Kerimde yazılması halinde ciltler dolusu bir külliyattan bahsedilmesi gerektiğini kanaatindedir. Buradaki hikmetin ise insanların ilim vesilesiyle elde edecekleri hayrın da kapısının açık bırakıldığı şeklinde yorumlamıştır.[140]

Muhammed Hamdi, pozitif ilimlerin öğrenilmesini teşvik etmiş ve bu ilimlerin öğrenilmesine herhangi bir engel konulmaması gerektiğine dair çaba sarf etmiştir. Zira ona göre din, insanların hür iradeleri neticesinde kemale erebilecekleri bir müessese olmasının yanında tabiatta müşahede edilen zorunluluğu aşarak insana hürriyetini idrak etme kabiliyeti kazandıran bir yol olarak görmüştür.[141]

Muhammed Hamdi, yaşadığı dönemin yalnızca bir hocası değil aynı zamanda dergi ve gazetelerde yayımladığı yazılarla toplumun buhranına nefes, İslami ilimlerin durağanlığına da bir hareket olabilme adına çaba sarf etmiştir. Zira müellif o günün şartlarında kendisinin ihtiyaç duyabileceği bütün ilimleri öğrenmiştir. Mesela, farsça şiirlere dair tamamlanmamış divanının olması, mantık ilmine dair basılmamış eseri ve

[138] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler,* haz. A. Cüneyd Köksal, Mahmud Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 80.
[139] Kaynaklarda bu sözün hadis olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Ancak bu sözün asılsız olması itibariyle hadis olmadığı kanaatini taşıyanlar daha fazladır.
[140] Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler,* 80.
[141] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", 11/57-62.

fıkha dair müktesebatının bulunması müellifimizin geniş entelektüel kapasitesinin idraki için yeterli olacağı kanaatindeyiz.[142]

Muhammed Hamdi, yazmış olduğu tefsir ile kendisinden sonraki nesle kendi ilmi birikimini miras bırakması açısından çok önemli bir çalışma olmuştur. Yaşadığı dönem itibariyle bir durağanlığın fark edildiği, batının İslam medeniyetindeki tatbiki konusunda çeşitli fikirlerin ve bazen de birbirine zıt fikirlerin ortaya çıktığı bir dönemde kendi çağının ihtiyaçlarına uygun bir şekilde tefsir yazarak İslami İlimlerin yön tayinine ve çağın gereklerine cevap verebilmesi konusunda katkı sağlamıştır.

Muhammed Hamdi, tefsirinde çağın hafızasını meşgul eden fikirlerin nassa uygun olanını belirlemeye çalışmış, bilimin gelişmesi neticesinde keşfedilen kimi olay ve olguların zorlama yorumlar neticesinde çağdaş tefsirlerde yer almasını eleştirip bu durumu bir tahrif olarak değerlendirmiştir. Muhammed Abduh'un (1905) ebabil kuşları hadisesini tevil ederken kuşların sinek, taşların ise çiçek yahut kızamık mikrobu olabileceği yönündeki teviline ve yer verdiği rivayetlere karşı çıkmıştır. Zira Abduh'un çiçek ve kızamık hastalığına dair dikkate aldığı bu rivayet Osmanlı Tarihçisi olan Hammer'de (1774-1856) bir ihtimal olma olasılığını dahi geçmemişken, Abduh'un bunu mütevâtir bir rivayet şeklinde ele alıp sureyi bu yönden tevil etmesini Muhammed Hamdi bir tahrif olarak değerlendirmiştir.[143] Ancak müellifimiz kendi tefsir çalışmasında bilimin verilerinden hareketle kimi âyetlerin anlamının biraz daha izahat kazandığına işaret ederek ilmi tefsirin önemine de vurgu yapmayı ihmal etmemiştir. Zira rüzgâr vasıtasıyla çiçeklerin aşılanmasının mümkün olması çiçeklerin de dişilik, erkeklik türlerinin olduğunu ifade etmek suretiyle Kur'an-ı Kerim'in ilmi yönünün aynı sıra ilâhî bir kitap olduğuna vurgu yapmıştır.[144]

Muhammed Hamdi, müçtehit olma vasfını ortaya koyarcasına seferi namazı ile ilgili görüşlerinde geleneksel görüşten farklı yorumlarda bulunmaktadır: Âyette geçen "kasr"[145] ifadesindeki maksadın rekâtları kısaltmak-nicelik-, ima ile kılmak-nitelik- veya kazaya bırakmak gibi üç farklı yorumun ortaya çıktığını ifade etmektedir. Mezheplerin görüşlerini ifade ettikten sonra savaş halinin bulunmadığı seferi

[142] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", 11/57-62.
[143] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2020), 9/517.
[144] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/225.
[145] Kur'an Yolu (Erişim 15 Mayıs 2021) en-Nisâ 4/101

durumlarda kısaltmanın niceliksel değil, niteliksel olması gerektiğini ifade etmiştir.[146] Ayrıca seferilik hükmünün mesafeye tatbik edilmesinin günün şartlarına uygun olmadığını belirterek tren vb. araçlarda yolculuk yapanlara seferilik hükmünün uygulanmaması gerektiğini, uygulanacak olsa da kişinin üç gün seferi olması halinde seferilik hükümlerini uygulayabileceğini ifade etmiştir. Zira tatbik edilen haliyle seferilikte mesafenin dikkate alınması içtihat edilen mesafeyi yaya haliyle iki gün yürüyebilen olduğu halde seferilik hükmünün uygulanmaması günahtır. Muhammed Hamdi, bu görüşünden dolayı dönemin Diyanet Başkanı Ahmed Hamdi Akseki tarafından kendisine reddiye yazılmış, kendisi de bu görüşündeki ısrarına devam etmiştir[147]

Muhammed Hamdi, yalnızca deneysel verilerin dikkate alınmasının doğru olmadığı aksine deneylerin dahi gözle görülmeyen -fizik ötesi- olguların varlığına işaret etmekte olduğunu ifade etmektedir.[148] Kanaatimizce pozitivizm, insanın aşkın varlık inancını zedeleyip bir nevi insanın varlık sahasındaki arayışını kör sokak niteliğindeki maddeye indirgemiştir. Bu durum insanî bir bunalıma sebep olmuştur. Zira Comte'un ilerleyen yaşamında mistik havaya bürünmesi ve hayalindeki insanlık dini çabasının boşa çıkması neticesinde intihar etmesi deney yasasının insanın aşkın varlık ihtiyacını karşılamadığının bir şahididir. Bu nedenle Muhammed Hamdi'de de "deney" yasasını dini ritüeller için kabul şartı olarak görmek dini sisteme aykırıdır.[149]

Eserleri

Hak Dini Kur'an Dili: Muhammed Hamdi'nin Türkçe tefsir çalışmasıdır. 1936 yılında ilk baskısı yapılmıştır.

Metâlib ve Mezâhib: Pol Jane ile Gabriyel Seay ortak çalışması olan felsefe tahlilinin Türkçeye tercüme edilmesiyle ortaya çıkan bir çalışmadır. Dibace kısmı eser kadar çok önemli bir muhteviyata sahiptir.

İrşadü'l Ahlaf fi Ahkâmi'l Evkâf: Mülkiye mektebindeki ders notlarını içermektedir.

---

[146] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/71.
[147] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 20/257.
[148] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", 11/57-62.
[149] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", 11/57-62.

Muhammed Hamdi bu eserleri dışında birçok dergide yazısı çıkmıştır. Müellifin kimi makaleleri A. Cüneyt Köksal ve Murat Kaya tarafından derlenip basılmıştır.[150]

3.1.3. Elmalılı Hamdi Yazır Hakkında Yapılan Çalışmalar

Nazif Öztürk, *Elmalılı Muhammed Yazır Gözüyle Vakıflar* (Ahkâmü'l Evkaf), (TDV, Ankara 1995)

Sıtkı Gülle, Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh Istılâhları Kamusu, I-V,* (Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1997)

Şadi Eren, *Elmalılı Hamdi Yazır'dan Tefsir Nükteleri (*Zafer Yayınları, İstanbul 1998)

Mehmet Türkeri, *Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi* (İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2006)

Elmalılı Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler,* Hazırlayan: A. Cüneyd Köksal- Murat Kaya (Klasik Yayınları İstanbul 2011)

Büyük Kur'an Müfekkiri Elmalılı M. Hamdi Yazır (DİP Yayınları, İstanbul 2017)

Asım Cüneyd Köksal, *Elmalılı M. Hamdi Yazır, (*İlke Yayıncılık, İstanbul 2017)

Elmalılı Hakkında Yapılan Doktora Tezleri

Mustafa Özel, *Elmalılı ve Mevdudi'nin Tefsirine Karşılaştırmalı bir yaklaşım* (Dokuz Eylül Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü,1999)

Ahmet Faruk Güney, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Süresi Felsefesi Tefsir Geleneği Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlas Sûresi tefsiri* (Marmara Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008)

Aladdin Sultanov, *Fahreddin er-Razi ve Elmalılı'nın Yeryüzü ile ilgili ayetlere yaklaşımlarının Mukayesesi* ((Marmara Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017)

Serkan Ünal, *Elmalılı Muhammed Yazır ve Tenkitçi yönü* (Basılmış) (Kökler Derneği Yayınları, İstanbul 2017)

---

[150] Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*.

Recep Bilgin, *Bir Müfessirin Hadisçiliği: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği* (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019)

İlk çalışmanın 1990 yılında yapıldığını tespit ettiğimiz toplamda yetmiş üç yüksek lisans tezi çalışması bulunmaktadır.

3.1.4. Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Ulûhiyet Anlayışı

Muhammed Hamdi'ye göre din fıtrî bir olgudur. Buradaki fıtrattan maksadın insanın cüz'î yaratılışı olmayıp bütün insanların insan olmaları bakımından hepsinde bulunan yaratılıştır. Dolayısıyla bir insanın doğuştan âmâ olması o insanın fıtratında bir eksikliğin olduğu anlamına gelmez. Buradaki fiziksel engel şahsi olup varlığı ve yokluğu fıtratını etkilememektedir. Müellif, göz örneğini vererek ilahi âyetleri görmeye vesile olan bir gözün bu âyetleri görememesi o gözün sonradan hastalandığına işaret olduğunu, insanın da uzuvlarının her birinin bir fıtratı olduğunu bu fıtratları üzere hareket halinde bulunduklarını aksi durumda hareket eden yahut işlevsiz kalan uzuvların fıtratlarının bozulmuş olduğunu ifade etmektedir. İnsanın da insan olması bakımından fıtratının gereği yaratıcısını tanıyıp emirlerine boyun eğmektir. [151] İnsanın fıtrat üzere nasıl olması gerektiği de "O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel!"[152] emriyle açıklığa kavuşturulmuştur.

Muhammed Hamdi, Allah'ın kendi varlığına kanıt olarak tecellilerini vesile etmesinin yanında insana bahşettiği akıl, düşünce, idrak ve uyarıcı kimselerin olmasıyla fıtratın barındırdığı bilgiyi harekete geçirme ve ona temel sağlama yönüne dikkat çekmektedir. İnsanın kendini ve etrafındakileri tanıma kabiliyeti ilâhî varlığı tanıyabildiği kapasitenin ötesinde değildir. Dolayısıyla ona göre fıtrat, insanın sahip olduğu yakînî bilgi; Allah'ın varlığına dair bilgisinin bir eseri, hatta bizzat kendisi denilebilir.[153]

Muhammed Hamdi'ye göre dine bir bilim gözüyle bakmak eksiklik olduğu gibi dini metinlere edebi bir metin gözüyle bakmak da eksikliktir. Dolayısıyla yalnızca akıl

[151] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/281.
[152] Kur'an Yolu (Erişim 28 Mayıs 2021) er-Rûm 30/30
[153] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/362.

yahut his temelli bir din anlayışı ve ilâh tasavvuru mümkün değildir.[154] İnsanın fıtratındaki ilâhî temenni ile fizik âlemdeki varlıkların neden sonuç ilişkisinin incelenmesi ilâhî bir varlığın hakikatine ulaştıracaktır. Ancak ilâhî bir varlık hedefi olmaksızın yapılacak her türlü açıklamanın sonucu teist varlık anlayışından uzak kalacaktır.

Muhammed Hamdi, fıtrî olan ilâhî varlık inancının ortaya çıkarılabilmesi için "fıtratın" uyarılması gerektiğini ifade etmektedir. Zira dünyada ilâhî varlığa delalet edecek her türlü istidlalin amacı fıtrî olan inancın diri kalmasını sağlamaktır. Süje ile obje ilişkisi neticesinde ortaya çıkan ilâhî varlık hakikatinin de illeti Allah'tır. İlahi varlığın delaletine süje ile objenin ilişkisi müellife göre yeterli değildir. Burada her ikisinin de kemâl durumdan uzak olduğu düşünüldüğünde imkân dairesindeki nesnenin ve fikrin kâmil bir varlığı işaret etmesi mümkün değildir.[155]

Muhammed Hamdi, insanlığın temel hastalığının şüphe olduğunu ifade etmiştir. Bu hastalığın atılması gerektiğini, kurtuluşun da hakikatle sağlanacağı kanaatindedir. Elmalı'ya göre hakikate doğru giderken gayb ile şehadet muvazenesini ihlal etmemek gerekir, zira şehadet (eşya) gaybın (Allah'ın) idrak edilmesine vesiledir. Ancak bu ilişkide ne eşyanın varlığı ne de delalet edeceği illetin inkâr edilmemesi gerekir.[156] Buradaki dengenin bozulmasının sonucunda insanın materyalizm ile spiritüalizm gibi iki zıtlıktan birine gitme gibi tehlikeli bir durum da söz konusu olabilmektedir.[157]

Muhammed Hamdi, insanların bilhassa Avrupa toplumunun ve Hıristiyan dünyasının geçmişten edindikleri inançlar, adına kurban kestikleri mitoloji kahramanları ve işlerine başlamadan önce bir ilâh edasıyla andıkları isimleri birer küfür alameti olarak yorumlamıştır. Buradaki küfrün her daim âşikâr olmayacağını, felsefe adı altında benimsenen bu tür inançların reddedilmesi ve üzerinde durulmaya değer olmadığını ifade etmiştir. Ancak bu tür inançların felsefesi din adı altında

[154] Paul Janet - Gabriel Sêailles, *Metâlib ve Mezahip*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 41.
[155] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", 11/57-62.
[156] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* 1/200.
[157] Varlığın temelinde bir ruhun olduğunu, fizik âlemin aslında zihin olmayan bir tinden(ruh) ibaret olduğunu, dünyadaki varlıkların aslında tinlerin bir yansıması olduğunu ve ruhun da ölümsüzlüğünü iddia eden felsefi görüştür.

yapılması durumunda bir tehlike arz ettiğini ve İslam dinini bu tür tehlikelerden korumak gerektiğini ifade etmiştir.[158]

Muhammed Hamdi, müteşâbih âyetlerin yorumlanması konusunda çaba içinde olan bazı kimseler ile kimi sofilerin Allah'ı cismanî olarak algıladıklarını ifade etmektedir.[159] Ancak burada bahsedilen sofilerin ve diğerlerinin kim oldukları hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak *Metâlib ve Mezâhib* kitabının dibacesinde Hallâc-ı Mansur'a yaptığı atıf dikkate değerdir: "Vicdan ile vücudu karıştırıp ene'l hak diyenler olmuş. Dolayısıyla ene'yi yok etmeden sana varanlar vicdanlarının farkına varamamışlar. Zira vucûden varanlar vücutlarını yok edenlerdir. Rüya dahi olsa vicdanî vuslata kâfidir. Şayet Mansur sana gelmişse ene'l hak dediği zaman değil, ene'den tam anlamıyla kurtulduğunda sana kavuşabilmiştir" ifadeleriyle ilâhî müşahede yoluna atıfta bulunmuştur.[160]

Müellifimize göre Allah, zâtî sıfatların bir gereği olmayıp aksine zâtî sıfatlar, varlığının bir gereğidir.[161] Zatın gereği olan sıfatların varlığı ilâhî varlıkta bir bölünmeye sebep olmayacağından sıfatların ezeli olabilme konusunun da anlaşılır olabileceği ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde ilâhî zatın sıfatlar gereği olması sıfatların ezeli olma ihtimalini tartışmaya açacaktır.

Müellifimiz, ulûhiyet tasavvurunda illiyet ilkesinin esas alınabileceğini ifade etmiştir. Varlık âlemine gelen ve gelecek olan her şeyin mevcudiyetini ve yokluğunu dileyen bir ilâh vardır. Zira varlığın sebebine dair yapılacak araştırmalarda varlık sebebinin zorunlu bir varlık olduğunun ortaya çıkacağı kanaatindedir.[162] Ancak burada ilâhî bir varlığa ulaşabilmenin şartı metafizik olgunun varlığına inanmaktır. Materyalist bakış açısıyla hareket edildiği takdirde fizik dünyanın ötesine gidilemeyeceğinden ilâhî bir varlık anlayışına ulaşmak mümkün olmayacaktır.

Müellifimiz, vahdet-i vücut teorisini eleştirmiş ve kimi zaman Hıristiyan dünyasındaki teslis inancıyla karşılaştırmıştır. "Âlemde Allah'tan başka hiçbir şey yoktur" ifadesinin doğru olduğunu ancak "her varlık Allah'tır" anlayışının kabul

[158] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/563.
[159] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/317.
[160] Janet - Sêailles, *Metâlib ve Mezahip*, 24.
[161] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", 11/57-62.
[162] Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", 11/57-62.

edilemez olduğunu, Allah'ı âlemin içinde yok eden bir vahdet anlayışının bâtıl ve küfür olduğunu ifade etmiştir. Her türlü hulûl iddiasını küfür gören müellifimiz, Hıristiyan dünyasının teslis anlayışına cevap niteliğindeki "Mesih de, Allah'a yakın melekler de, Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler. Kim Allah'a kulluk etmekten çekinir ve büyüklük taslarsa, bilsin ki, O, onların hepsini huzuruna toplayacaktır."[163] âyetinin yalnızca Mesihi ilâh kabul edenlere cevap olmadığını ifade etmiştir. Hamdi yazır bu ayetin aynı zamanda Mesih'in annesi ve sonra da yeryüzündekilerin hepsine yönelik atıf olması gerektiğini zira âlemdeki hiçbir şeyin ilâhlığa yaraşır vaziyette olmadığını ifade etmiştir. Muhammed Hamdi, vahdet-i vücut anlayışının bu tarz sakıncalı inançlara dâhil olduğu kanaatindedir. Müellif, Vahdet-i vücûdu panteizm ile özdeşleştirmek suretiyle ifade etmiştir. Teslis inancına sahip olmasına rağmen panteizmden uzak kalan Hıristiyan mezheplerine atıfta bulunarak teslise inanmalarına rağmen her şeyi tanrı olarak kabul etmediklerine dikkat çekmiştir.[164]

Muhammed Hamdi'ye göre tekâmül nazariyesi felsefeye ve vahdet anlayışına uygundur. Hayvanlar da kendi aralarında bir silsile oluşturmak suretiyle eksiklikten kemâle doğru zincir oluşturmaktadırlar. Bütün canlıların tek bir asıldan meydana geldiği de doğru olup o da topraktır. Ancak bu tekâmül zincirindeki hayvanların doğum yoluyla birbirinden çıkmış olma ihtimali bilimin kendi temel ilkelerine aykırıdır. Öyle bir şeyin varlığı mümkün olmuş olsaydı günümüzde de balıktan kurbağa, maymundan insanın doğması gibi tekâmül anlayışına destek olacak tecrübelere rastlamamız gerekirdi. Vahiy yoluyla, helâk mu'cizesinin bir tezahürü olarak insanın maymuna çevrildiği bildirilmiştir.[165] Fakat maymunun insana evirilmesi söz konusu değildir. Bu da gösteriyor ki insanın bu tür evrimsel zincire dâhil edilmesi doğru değildir. İnsanın var oluşu ihtiyârî olmayıp ilâhî iradenin bir eseridir.[166]

3.1.5. Elmalılı Hamdi Yazır'da İspat Delilleri

Muhammed Hamdi Yazır ile karşılaştırmalı olarak inceleyeceğimiz Said Nursî'de en çok dile getirdikleri delillere yer vereceğiz. Çalışmamızı bu delillerle sınırlı tutmamızın diğer bir sebebi her iki müellifin ortak değindiği deliller olmasıdır.

---

[163] Kur'an Yolu (Erişim 30 Mayıs 2021) en-Nîsâ 5/171
[164] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* 3/221.
[165] "Yasaklandıkları şeylerden vazgeçmeye yanaşmayınca da onlara "aşağılık maymunlar olun" dedik" Kur'an Yolu (Erişim 16 Aralık 2021) el-A'râf 7/166
[166] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* 1/343.

Müellifimiz bu delillere daha çok önem vermesi ise zamanın şartları ve toplumun ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Biz bu bölümde gaye ve nizam, Hudûs, İmkân ve Fıtrat delillerinden bahsedeceğiz.

3.1.5.1. Gaye ve Nizam Delili

Muhammed Hamdi'ye göre ilâhî kudreti ifade eden iki çeşit âyet (delil) vardır: birincisi, icat ve yaratılış kitabındaki fiili âyetler. İkincisi, indirmiş olduğu kitabın sözlü âyetleridir. Sözlü kitabın âyetlerini okuyan insanın okuduklarını yaratılışın zemini olan kâinatta görmesi mümkündür. Bu görme olayı insanın iman etmesini sağladığı gibi iman sahibi kimselerin imanını da sağlamlaştırmaktadır. Her iki kitabın birbirine uyumlu olması ve sözlü âyetlerin yaratılanların özeti şeklinde olması nizamın ilâhî kudret vesilesiyle sağlandığının teyidi olması bakımından önemlidir. Tüm bu yaratılanların genel ifadelerle Kur'an-ı Kerim'de yer alması da insanın aydınlatılmasını sağlamak içindir. Ancak buna rağmen ilâhî bir tecellinin kimi insanlar tarafından fark edilemiyor olması akılların kimi zevkler uğruna işlevsiz kaldığını gösterir.[167]

Muhammed Hamdi, hikmetin anlamlarından birinin icat olduğunu ve burada asıl hikmet sahibinin Allah olduğunu ifade etmiştir. Zira mutlak anlamda yaratmak ilâhî kudrete hastır. Kâinatta yaratılanların varlıkları esnasında sebep olacakları illet ve kendilerine taalluk edecek sebeplerin nizamî bir şekilde olması ancak Allah'ın iradesiyle mümkün olmaktadır.[168] Ayrıca ulûhiyetin tecellisi olan eşyanın tabiata mahkûm olması ve gayri akıl olmasına rağmen tabiatın iradesine bırakılması söz konusu değildir. Hikmet dairesinde hayat bulan eşyanın âkıbeti yine hikmet sahibi ilâhî kudretin iradesinde olacaktır. Aksi durumda bir defa yaratılanın ikinci bir defa yaratılması mümkün olmayabilir.[169]

Muhammed Hamdi, bilimin, kâinattaki her zerrenin bir vazifesi ve özelliği olduğunu kabul ederek, bilimin onları araştırdığını ifade etmektedir. Ancak yapılan araştırmalarda zerrelerin yaratılmasının bir gayeye mutabık olduğu ve her hâl-ü kârda âlemin bir cüz 'üne fayda sağlamak üzere yaratıldığına dikkat edilmediğini

[167] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/558; Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 52.
[168] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/231.
[169] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/272.

söylemektedir. Buradaki sebebin incelenmesi konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür; bazı materyalistler kâinatın asıl illetini varlığın içinde arayıp bunun cisim, cevher ve bir kuvvet olduğunu ileri sürmektedir. Ancak yaratıcıyı maddeden hareketle araştıranlar varlığın sahibi hakkında teşbih ve tecsimden uzak kalamamışlardır. Müellifimize göre, "iki satırlık bir yazının bile bir müessire ihtiyaç duyduğu bir yerde o iki satırlık yazıyı yazdıranın varlığını akılsız bir maddeye irca etmeyi nasıl düşüneceğiz? Bu sorunun cevabı verildiğini varsayacak olursak, eşyayı meydana getiren maddenin ilim sahibi olmasını nasıl açıklayacaklar?" Buradan anlaşılıyor ki pozitivist bilim anlayışının hâkim olduğu yerde metafizik kaidelerden bahsetmek mümkün değildir. M. Hamdi, insanın ve maddenin varlık sebeplerinden bahsedilmemesini, Allah'ın yaratıcı olarak kabülünün, pozitivistlere güç geldiğine ve tahammül edememelerine bağlamaktadır.[170]

Müellif, nizam delilini Bakara suresin 164. ayette[171] geçtiği üzere akıl sahibi kimselerin idrak edebileceğini ifade etmiştir. İlahi varlığa delil isteyen kimselerin gök cisimlerine, hava boşluğuna, ışığa, denize, karaya, dağa, dereye, çöllere, ağaçlara ve insan iradesi dışında işlev gören her türlü yaratılmışın varlığına dikkat etmeleri gerekir. Çünkü bütün bunlar ilâhî kudretin varlığına işaret etmektedir. Hamdi Yazır'ın açıklamalarına göre ayrıca insanın kendi mikro dünyasını incelemesi durumunda, nerden gelip nereye gideceği, yaptıkları ve yapacaklarının tefekkürünü ilâhî varlıktan bağımsız yapması halinde bir sonuca ulaşması mümkün değildir. Fakat sebepler zincirini madde ile sınırlı tutanların dayanacakları olgunun akılsız bir nesneden başkası olamayacaktır.

Bu âyet aynı zamanda sözlü âyetlerin fiili âyetleri özetleyip ifade etmesine örnek teşkil etmektedir. Kâinatın sınırsız değişkenleri, insan idrakini zorlayan yapısı ve makro düzeyde mükemmel bir düzenin olması, insanın zihnen mükemmel varlık anlayışına zemin olması bakımından çok önemlidir. Müellife göre bu âyet birçok bilimin konusunu içeren ve amacını veciz ifadelerle barındıran bir delildir.[172]

---

[170] Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, 55.

[171] Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır. Kur'an Yolu (Erişim 1 Haziran 2021) el-Bakara 2/164

[172] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/558.

Bir başka âyette ise "Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım."[173] ifadesiyle insanın dünya hayatındaki gayesi dile getirilmiştir. Bu gayeye göre insanın kulluk vazifesini ifa edecek kolaylıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla nizamî durum, insanın dünya hayatını yaşanabilir kılmakla birlikte kulluk vazifesini diri tutmak üzere var edildiğini ifade edebiliriz. Buradan da anlaşılıyor ki, dünya nizamının hizmet ettiği hedef, üstün bir şekilde yaratılan insandır.

3.1.5.2. Kozmolojik Deliller

Kozmolojik deliller sıradan bir insan ile filozofun hareket noktasının birleştiği deliller olması bakımından önemlidir. Felsefe alanında ontolojik delil apriori (deneyimsel olmayan) bilgi olması hasebiyle zor anlaşılır bir delil olmuştur. Ancak aposteriori (duyu deneyi ile elde edilen) bilgi içerikli kozmolojik delillerin inancı kolay yönden idrake sunması geçmişten günümüze kadar en çok tercih edilen deliller olmalarını sağlamıştır.[174]

3.1.5.2.1. Hudûs Delili

Muhammed Hamdi, hudûs delilini En'âm suresindeki[175] Hz. İbrahim'in (as) kıssasından hareketle izah etmiştir. Hz. İbrahim'in "ben kaybolup gidenleri sevmem" diyerek vardığı sonuç aynı zamanda İslam felsefesi ve kelâmında hudûs deliline bariz bir örnek olarak kabul edilmiştir. Hz. İbrahim (as) o sözüyle kaybolan yıldızların, kamerin ve güneşin sonradan yaratıldığını, sonradan yaratılanların da ilâh olamayacağı sonucuna varmıştır. Dolayısıyla varlığı bir başkasının elinde olan, hareketi iradesinde olmayan ve kaybolup gitmekten kendini alıkoyamayan bir şeyin tapılmaya değer olmadığını göstermiştir.[176]

Bir varlığın yok iken kendi kendine var olması mümkün değildir. Özellikle de varlık âlemindekilere kıyasla mükemmel bir varlık olması hasebiyle insanın kendi başına varlığı imkânsızdır. Bu nedenle bütün canlıları bir hücrenin mârifetine teslim ederek varlık âlemindeki oluşlarını illetsiz göstermek müellifimize göre imkân

[173] Kur'an Yolu (Erişim 1 Haziran 2021) ez-Zâriyât 51/53
[174] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 40.
[175] Kur'an Yolu (Erişim 1 Haziran 2021) el-En'âm 6/76.
[176] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/500.

dairesinin dışındadır. Zira böyle bir şeyi savunmak çocuğu yaratan ve yaşatanın annesi ve babası olduğunun zannı gibi bir cahilliktir.[177]

Louis Pasteur'un (ö. 1895)[178] yapmış olduğu deneyler sonucunda "jenerasyon spontane" yani bizzat üremenin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Yapılan çalışmalar neticesinde hücrenin yüz derecelik ısıya bile dayanmadığı gözlemlenmiştir. O halde diyor Elmalılı, jeoloji ilminin sonradan var olduğunu ispat ettiği ve bir zamanlar yüksek dereceli ısıya maruz kalan yeryüzünde ezeli bir hücrenin var olması nasıl mümkün olacaktır? Ezeliliği konusunda karşı tarafı ikna ettiğimizi düşünecek olursak da bu sefer ilk hücrenin kendi kendine var oluşu mümkün olmadığından onu varlık âlemine çıkaran bir yaratıcının var olduğunu ve buna bu hücrenin şahit olduğunu ifade etmemiz gerekecektir.[179]

Yukarıda sayılan yaratma ve ortaya çıkarma gibi bütün fiiller düşünüldüğünde herhangi bir örneği olmayan ve örnek üzere yapılmayan icatların gerçek illeti vardır ki o da Allah'tır. Hiçbir varlık yoktur ki O'nun iradesi dışında var olmuş olmasın ve hiçbir varlık yoktur ki yine kendi iradesi dışında yokluğa karışmış olmasın. Bu nedenle varlık sahasındaki illet sebep aynı zamanda yokluğa da illet sebep teşkil etmektedir. Bu durumu Hıristiyanların da bildiğini ifade eden müellifimiz buna rağmen ilâha bir çocuk atfederler. Ama doğmanın da bir icada tabi olduğu hatta ilkin icadın gerçekleştiğini akıl etmezler.[180]

Muhammed Hamdi'ye göre yaratılan her varlık imkânı, hudûsu ve kendisine lütfedilen nizamı itibariyle eksiklikten münezzeh ve yüceliğin sıfatlarına sahip ilâhî varlığı işaret etmektedir.[181]

3.1.5.2.2. İmkân Delili

Muhammed Hamdi, Abdullatif Harpûtî'nin teselsül deliline dair ifade ettiği çıkmazlara rağmen bu delilden hareketle imkân deliline açıklamalar getirmeyi tercih etmiştir; bir yaratılmış bir yaratan olmadan ne kendini var edebilmekte ne de kendisi bir şeyi var edebilmektedir! O yaratık akl-ı evvel olması halinde bile kendisinin eseri

[177] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/422.
[178] Kuduz aşısını bulan Fransız mikrobiyolog ve kimyager.
[179] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/423.
[180] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/534.
[181] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/457.

olmayan bir başlangıca muhtaç olacaktır. Ancak her şeye rağmen illet sebepten ayrı tutulacak olan zincirin kendi içinde var olabileceği ihtimalini ele alacak olursak bile bu silsilede bir yaratıcıya rastlamak mümkün olmayacağı gibi bu zincirin halkalarının herhangi birine bir yaratıcı vasfı izafe edildiğinde o halkanın da yaratılmış olduğu görülecektir. Bu nedenle bu zincirin varlığını zorunlu bir illete dayandırmadan açıklamak mümkün olmayacaktır.[182]

Varlık âlemindeki şeylerin var oluşuna baktığımızda müstakil bir varoluş olmadığından varlığın isnat edileceği bir zorunlu illetin hakikati ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla yaratılmışları birbirlerine paradoksal bir illet teşkil etmeleri varlıkların var olma hikmetini idrak etmekten uzak bir anlayışa sebep olacaktır. Paradoksal illete düşmeden "teselsül-i muhal"[183] diye ifade edilen illetin zorunlu varlığa isnat edilmesi varlık âleminin imkânını ortaya çıkaracaktır.

Muhammed Hamdi'nin imkân deliline dair en çarpıcı tespiti ise varlığın yoktan var edilmesinin doğru olmadığını ifade etmesidir. Böyle bir ifadenin mümkün varlığın bir özelliği gibi anlaşılması ihtimali olduğu görüşündedir. Zira mümkün varlıklar ne bir yoktan ne de yokluk özelliği bulunan bir mümkünden gelmektedir. Dolayısıyla buradaki yokluk mümkün varlıklar cihetinden bir var olmamayı ifade ettiği taktirde doğru ifade olacaktır. Ayrıca mümkünlerin varlığının, bir gereklilikten ziyade hikmet çerçevesinde değerlendirilmesi durumunda mümkünlerin varlığından önceki safhaya ilâhî cihetten yokluk isnat etmek de mümkün olmayacaktır.[184]

İmkân deliline dair görüşlerini esmâ-i hüsnâ'dan olan "Kayyûm" ismiyle de izah eden müellifimiz, Allah Teâla'nın kâim diğerlerinin ise mukîm olduğu, eşyanın ayakta durmasını eşyanın ilâhî kıyamda fânî olduğunun işareti olduğu görüşündedir. İbn Sînâ'nın (428/1037) vâcibü'l vücûd kavramıyla ifade ettiği zorunlu varlık anlayışına müellifimiz, külli mucit ve külli müdebbir gibi kemâl kavramlarının dâhil olduğunu ifade etmiştir.[185]

---

[182] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/526; Bülent Akdaş, *Elmalılı Hamdi Yazır'da İmanın Temellendirilmesi* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 87.

[183] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/528.

[184] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/529.

[185] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/170.

Müellifimize göre varlıklar meşhut ve gayr-i meşhut olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birçok bilginde olduğu gibi müellifimizde de hakikatın, varlıkların görülmeyen tarafında olduğu kabul edilmiştir. Tabiat ise görülen âlem olması bakımından hareket tecellisinin bir hayalidir. Görülen ve hissedilen şeylerin beş duyu ile algılanması bir sonuç olmakla birlikte beş duyu da kendi içinde hakikatin algılanmasına vesiledir. Zira ışık normal şartlar altında dışımızda mevcut olan bir unsur değildir. Işık bilimine göre ışığın kendisi titreşimlerden meydana gelmektedir. Gözümüzün titreşimlere teması sonucunda görüntü ortaya çıkmaktadır. İmam Gazzâlî ışığın güneşten çıkıp gözümüze gelen harici bir unsur olmayabileceğini belki de güneş ile gözümüzün karşı karşıya gelmesi neticesinde ilâhî kudret vasıtasıyla yaratılan bir olgu olabileceğini ifade etmiştir. Bu izahlardan sonra müellifimiz, beş duyunun hepsinin birer titreşimden meydana geldiğini ve bu duyuların işlevselliğinin hareketle mümkün olduğunu, duyuların bizdeki yansımalarının ise hareketin özel görünümleri olduğunu ifade etmiştir. Buradan anlaşılıyor ki hareketten önce yokluk mesabesinde olan varlıkların hareketle var olabilmeleri onların mümkün varlıklar olduğunu göstermektedir.[186]

Müellifimiz, gerçek imanın görülen âlem ile görülmeyen âlemin birleşiminden meydana gelebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla görünen ile görünmeyenin birbirinden bağımsız bir şekilde kabul edilmesi de mümkün değildir. Böyle bir kabulün varlığı insanı deist bir tanrı anlayışına götürmesi kaçınılmaz olacaktır.[187]

Muhammed Hamdi'ye göre kâinat mümkündür; bu imkânda görülen ve görülmeyen her şey ilâhî kudrete taalluk etmektedir. İlahî kudretin karşısında ortaya atılan çelişkiler bile ilâhî kuşatıcının ötesinde değildir. Kâinatta olup biten olaylar zinciri ilâhî iradenin tecellisi neticesinde var olabilmektedir.[188] Allah her şeyin yerini tutmakta ancak hiçbir şey, O'nun yerini tutacak güce ve kudrete sahip değildir. Allah'tan gayrı bir zaman ve mekânın yahut işleri devredecek bir merci arayışı muhaldir.

Muhammed Hamdi'ye göre imkân, varlığın kâinat hayatındaki varlığıdır. Bir insanın ölmesiyle ortaya çıkan durum, onun ecelinin geldiğini ve o insanın imkân

[186] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/208.
[187] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/209.
[188] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/100.

hayatının son bulduğunun ifadesidir. Ayrıca imkân dairesindeki yok oluş bir süreçtir. Her mümkünün imkân dairesindeki yeri farklıdır. Bir insanın ihtiyarlaması helak etmenin bir eseri -sonucu- olurken tabiatın da devamlılığı kendi imkânının gereğidir.[189]

3.1.5.3. Fıtrat Delil

Muhammed Hamdi, Allah'ın insanlardan, ibadete ve kulluğa layık görecekleri yegâne varlığın kendi zatı olacağına dair aldığı misakı "insanlığın dindarlığının başlangıç noktası" olarak ifade etmiştir. O bu durumu aynı zamanda hukukun, ahlakın, sosyal hayatın ve medeniyetin başlangıç noktası olarak görmüştür. O halde insanlığın temellerinin atıldığı bu misakla birlikte, insanlar fıtratları ile ilâhî varlığın inancıyla donatılmış ruhlara sahip kılınmışlardır. Fakat imkân dairesinde var olup, bunca uyarıcıya rağmen aklın ve vicdanın yapması gereken arayışın ihmal edilmesi, misakın da fıtrî yapısının da unutulmasına sebep olmuştur.[190]

İnsanın yaratılışıyla varlığının Allah inancına delil olduğunu ifade eden müellife göre, bazı insanlar, Allah inancını söz ve eylemleriyle ifade etmemiş olsa bile varlıkları ilâhî bir zata işaret etmektedir. İnsanın ilâhî varlığı tanıma ve birliğine inanma konusunda bilimsel bir bilgiye gerek kalmadan kendi kendini gözlemlemesi ve iç dünyasındaki aşkın varlık fikrinin açığa vurulması, kendisini yaratıcıya götürebilir. Ancak bu aşkın varlık fikri, insanın kendi dışından gelen bir uyarıcı ve koruyucunun varlığına ihtiyaç hissetme aşamasından sonra meydana gelmektedir. Aksi durumda ihtiyaç hissi duymayan bir insanın imanında eksiklik ve sapkınlığın bulunması doğal bir durum olacaktır. [191]

Fıtrattan kastın Allah'ı sezmek ve muhtaçlığını hissetmek yahut insan nefsinde bir içgüdü olduğunu ifade eden müellif, fıtrî hissin ilâhî zatın insan varlığındaki merkezi bir hal alması gibi olmadığını aksine ilâhî zatın etki itibariyle bir numune mesabesinde anlaşılması gerektiği kanaatindedir. Aksi durumda zatın merkezileşmiş

[189] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/426.
[190] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/182.
[191] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/183; Muhammet Necati Berberoğlu, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Kelamî Görüşleri* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 30.

halini kabul etmek hulûl ifratına yahut insan-tanrı birliğine inanmak gibi bir hataya sürükleyeceğinden doğru bir tasavvur değildir.[192]

Auguste Comte'nin[193] insanın/insanlığın üç hal geçirdiğine dair dönemlerin ilkinin ilâhî olmasını doğru bulan müellif, bu durumu Comte'nin kendi nefsinde hissettiğinden hareketle teoriyi öne sürdüğünü ifade etmiştir. Comte'nin diğer halleri insanın kat ettiği bir gelişme gibi söylemesini ise kendi fıtratının bozulduğuna işaret şeklinde yorumlamıştır. Dolayısıyla Comte'nin kendi fıtratının bozulması neticesinde bütün insanları kendi fıtrî yapısı üzerinden kıyasa tâbi tutmak suretiyle insanlığa inanç yönü tayin etmeyi müellif, haksızlık olarak görmüştür.[194]

Buraya kadar M. Hamdi Yazır tarafından bahsedilen fıtratın, insanî bir kabiliyet cihetinden, insanın ilâhî zatı tanıma ve emirlerini yerine getirebilme gücü diye ifade edebiliriz. Ancak hayvanların fıtratından bahsedecek olursak onların kendi yapıları itibariyle güdülenmiş oldukları, işi yapabilme gayretlerinin, fıtratlarının gereğini yerine getirmek olduğu söylenebilir. Dolayısıyla insanın fıtratı kulluk, hayvanın fıtratı ise imkân dünyasındaki vazifesi olduğunu ifade edebiliriz.

3.2. SAİD NURSİ

3.2.1. Said Nursi'nin Hayatı

Said Nursî, İstanbul'a geldiğinde almış olduğu ve Sadık Albayrak tarafından yayımlanan belgelerde yer alan mazbataya göre rûmî 1293 hicrî 1295'e tekabül eden miladi 1878 yılında Bitlis'e bağlı Hizan kazasının Nurs köyünde dünyaya geldi.[195] Molla yetiştiren ilim ehli bir aileye mensup olan Nursî'nin, babasının kullanmış olduğu "mirza" lakabından anlaşılacağı üzere soylu ve bölge halkı tarafından itibar edilen bir aileye mensup olduğunu ifade edebiliriz.[196] Said Nursî erken yaşta ilk eğitimini abisi Abdullah'tan aldı. Daha sonra bölgedeki çeşitli medreselerde ilim tahsiline başladı. Ancak sahip olduğu ilim heyecanı onun birçok medrese değiştirmesine sebep oldu. Zira o zekâsının ve kabiliyetinin eseri olarak uzun yıllar

[192] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/184.
[193] Bknz: Kutluer, "Pozitivizm", 34/335-339.
[194] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/184.
[195] Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 207.
[196] Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 110.

okunan kitapları üç aylık kısa bir sürede bitiriyordu. İcazetini on dört yaşında iken Doğubayazıt'ta bulunan şeyh Muhammed Celalî'nin ders halkasından aldı.[197]

Said Nursî'nin hocaları arasında Nakşi üstadı Seyit Nur Muhammed, Kadiri üstadı Nureddin, Kur'ân üstadı Nuri,[198] dönemin büyük ulemasından Şeyh Abdurrahman-ı Tağı, Şeyh Fehim, Şeyh Mehmed Küfrevî ve ders halkalarında bulunduğu Molla Abdulkerim, Şeyh Mehmed Emin ve Molla Abdullah ve Molla Fethullah'ı sayabiliriz.

Said Nursî ilim icazetini aldıktan sonra bölge halkı tarafından daha çok tanınmasını sağlayan vaizlik görevinde bulundu.

Said Nursî gördüğü rüya üzerine Cizre'ye (Mardin) gitti. Cizre'de tebliğ görevini ifa ettikten sonra bölge halkıyla ilmi münazaralar yaptı. Cizre'de bulunduğu sırada Cemâleddin Efgânî ve Libya'da modern ulus devlet oluşturma girişimi içinde olan Sünüsi tarikatına mensup biriyle görüşmüştür.[199] Bu iki kişiyle görüşmesinde takip ettikleri yola ilişkin bilgi edinmesini sağladı. Şerif Mardin, Said Nursî ile Efgani'nin fikir aksiyonlarının ortak yönlerine işaret ederek her ikisinin de Müslüman ülkelerin liderlerini ikna etmek yahut Müslüman halkın derin dini duygularını ortaya çıkarma seçenekleri arasında kaldıklarını ifade etmiştir. Ancak Şerif Mardin, bu kararsızlığı Said Nursî'nin de yaşaması onun da Efgani'den etkilendiği anlamana gelmeyeceğini ifade etmiştir. Zira Said Nursî'nin takip etmiş olduğu yol Nursî'yi 1921'lere kadar getirmiş olup bu tarih itibariyle eski Said dönemini kapatıp yeni Said dönemine girmiştir.[200]

Said Nursî'nin görüştüğü bu şahıslara ilişkin iddiaları diri tutacak ipucu Said Nursî'nin resmi biyografisindeki ayrıntıya dayandırılmaktadır. Zira Said Nursî Cizre'deki yaşantısından bahsederken siyasi yaşamının Cizre'de başladığını ifade etmektedir. Şerif Mardin'e göre buradaki siyasi hayattan kastın Müslüman halkı harekete geçirmek için yapılacak ilk faaliyetlerin olabileceğini ifade etmektedir.[201]

---

[197] Alparslan Açıkgenç, "Said Nursî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2018), 35/565-572.
[198] Said Nursî, *Barla Lâhikası* (İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016), 260.
[199] Said Nursî, *Tarihçe-i Hayat* (İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016), 42; Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 125.
[200] Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 125.
[201] Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 125.

Said Nursî'nin Cizre'deki faaliyetleri valinin dikkatini çekmesi ve onu tehlikeli görmesi üzerine Bitlis'e sürgüne gönderdi.[202] Bitlis valisinin yanında yaklaşık iki yıl kaldı. Bu iki yılda valinin çocuklarının eğitimiyle ilgilenmesinin yanında İslam klasiklerini detaylı bir şekilde inceleme fırsatı buldu.[203]

1896 yılında Van valisi Hasan Paşa'nın daveti üzerine Van'a gitti. Said Nursî'nin zahmetli ve eksik bulduğu medrese müfredatına ilişkin fikrinin burada kemal bulması açısından Van'daki hayatı önemlidir. Zira burada tarih, kimya, jeoloji, astronomi, coğrafya, riyaziyat ve felsefe gibi ilimlerin esaslarına ilişkin malumat elde etmiştir.[204] Bu okumaları sayesinde hayal ettiği Medresetü'z Zehra adıyla bilinen üniversitenin müfredatına ilişkin taslak zihninde oluşmuş oldu.

Van'ın idari reformun ilk vitrini olması hasebiyle Said Nursî Van'da kaldığı süre içinde üst düzey okulların kitaplarını da okuma fırsatı buldu. Logaritma, telefon, kozmografya, sınai kimya, geometri, evrenin oluşumu, inorganik kimya analizi, beslenme, zooteknoloji, doğa tarihi, fiziki antropolojiye ilişkin kitapları ve fizyolojiye ilişkin teknik incelemelerden biri olan ve insanın ruhun değil de biyolojik yapısının bir fonksiyonu olduğu tezini savunan "Beşer" adlı kitabı okumuş olma ihtimali vardır.[205]

Said Nursî'nin Bediüzzaman lakabını Van ve Bitlis seyahatlerinden birinde aldığı tahmin edilmektedir. Said Nursî'nin Van'da iken mütalaa ettiği kitapları bir günde hıfzetmek suretiyle ilzam ettiği kaynaklarda yer almıştır. Çok kısa sürede inorganik kimyaya dair malumat elde edip ilmin hocasıyla münazara yapması, Harîrî'nin Makamat'ından verilen bir metni bir defa okumak suretiyle ezberlemesi onun sahip olduğu ilmin yüceliğine binaen hafızası ile ün yapan Bediüzzaman el-Hemedanî'ye (ö. 398/1008)[206] nispetle ona Bediüzzaman lakabı verilmiştir.[207]

Said Nursî, 1907 yılında doğu illerine (o günkü tabirle Kürdistan) okullar açtırma talebini ulaştırmak üzere İstanbul'a geldi. Said Nursî bu okulların fikri

---

[202] Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 126.
[203] Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 44; Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 126.
[204] Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 45; Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 126.
[205] Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 127.
[206] Arap edebiyatında makâme türünün ilk örneklerini veren şair ve kâtip.
[207] Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 45; Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî* (İstanbul: Nesil Yayınevi, 2019), 62; Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 128; Açıkgenç, "Said Nursî".

projesine vâkıf bir şekilde yola çıkmıştı. Zira bunalımdan kurtulmanın çaresini medreseler yoluyla çağdaş ilimlerin öğrenilmesinden geçtiğine inanmakta idi.[208] Dolayısıyla İslam ilimlerinin içinde bulunduğu fetret devrine dair çözüm üreterek İstanbul'a gitmişti. Ancak sultanla görüşme planları başarılı olamamıştır. İstanbul'da bulunduğu sırada birçok önemli görüşmelerde bulunmuş ve Volkan, Rehber-i Vatan, Tanin, İkdam, Serbesti, Mizah, Misbah gibi çeşitli gazetelerde Müslümanların içinde bulundukları halden kurtulmaları amacıyla yazılar kaleme alıp fikirlerini yaymaya çalışmıştır.[209]

Said Nursî, otuz bir mart vakası neticesinde tutuklananlar arasında idi; 1 Mayıs 1909 da tutuklandı. Daha sonra "Divan-ı Harb-i Örfî" adıyla yayımladığı savunmasını yaptıktan sonra beraat etmiştir. Bu olayla birlikte Said Nursî'nin birinci İstanbul serüveni Van'a gitmek üzere son bulmuş oldu.[210]

Said Nursî, Van'a ulaştıktan sonra İslami mevzular hakkında bölge halkını aydınlatmak üzere birçok ziyaretler gerçekleştirerek hayalindeki çağdaşlaşmaya yönelik temeller atmıştır. Daha sonra Şam'a geçerek oranın âlimleriyle hayalindeki darülfünun projesiyle ilgili istişarelerde bulundu. Şam'da Emeviyye Camisinde hutbe irat etti. Şamdan ikinci defa İstanbul'a geçerek Sultan V. Reşad'ın Rumeli seyahatine katıldı. Said Nursî, balkanlarda açılması planlanan darülfunün projesine ayrılan bütçenin 1912 yılında birinci balkan harbinden dolayı aksaması üzerine bütçenin kendi projesine tahsis edilmesini teklif etti. Teklifi sultan V. Reşad (ö. 1918) tarafından kabul edilmesi üzerine Van'a döndü ve 1913 yılında Van valisinin katılımıyla Medresetüzzehra'nın temelleri atıldı. İlk etapta kış şartlarından dolayı inşaatı duran medresenin daha sonra birinci dünya savaşının çıkmasıyla çalışmalar tamamen aksadı.[211] Said Nursî, 1915 yılında Kafkas cephesinde öğrencilerinin de dâhil olduğu gönüllü milis alayını kurarak Ruslara karşı mücadele etmiştir. Bu sırada bir numune şaheser olarak günümüze gelen *İşârâtü'l-İcâz* isimli tefsir çalışmasını arapça olarak kaleme almıştır[212]

---

[208] Said Nursî, *Divan-ı Harb-i Örfî* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2007), 29.
[209] Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, 108.
[210] Açıkgenç, "Said Nursî", 35/565-572.
[211] Açıkgenç, "Said Nursî", 35/565-572.
[212] Eşref Edip, *Risale-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı-Eserleri-Mesleği* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 33; Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, 138; Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 147.

Said Nursî, Bitlis savunmasında yaralanarak Ruslara iki yıl boyunca esir düşer. 1918 yılında esir kaldığı yerden firar ederek Varşova, Viyana ve Sofya üzerinden İstanbul'a geri dönmüştür 1922 yılına kadar İstanbul'da çeşitli faaliyetlerde bulunan Said Nursî, Ankara'dan gelen davetlere icap ederek Ankara'ya gitmiştir. 1923 yılında meclis konuşması yaparak İslami hassasiyetleri dile getirir. Medresetüzzehra ile ilgili kanun teklifinin kabulüne rağmen tatbik edilmemesi üzerine Ankara'dan da ümidini keserek Van'a dönerek İstanbul'da başlayan değişim sürecini nihayete erdirmiştir. Kendisi için züht ve takva halinde geçecek "Yeni Said dönemine" de başlamış oldu.[213]

Said Nursî, Van'da iki yıl kaldıktan sonra uzun süre devam edecek olan sürgün ve yargılanma dönemi başlamış oldu. Şeyh Said isyanı (1925) üzerine bulunduğu yerden alınarak ilkin Erzurum'a daha sonra İstanbul ardından Burdur'a ve son olarak Isparta'nın Barla köyüne sürgün edildi. Barla'da kaldığı sekiz yıl boyunca eserlerinin büyük bir kısmını oluşturacak olan Sözler, Mektubat ve Lem'aları yazma imkânı buldu. Barla hayatı Said Nursî'nin bir nevi esaslı eserlerini telif ettiği dönem olmuştur.[214]

Said Nursî'nin 1935 yılında başlayan tevkif dönemi sırasıyla Eskişehir (1935), Kastamonu (1936), Denizli (1943) ve 1944'teki Afyon Emirdağ yargılanması ile devam etti. Kimi zaman yapmış olduğu savunmalar neticesinde beraat ederken bazen de hapis yatmak suretiyle beraat etmiştir. Said Nursî'nin bu tevkifler ve hapislerle dolu hayatı 1950 yılına kadar devam etti. "Gençlik Rehberi" adlı eseriyle ilgili kendisine açılan davada yapmış olduğu savunma, mahkemelerde bizzat yapmış olduğu son savunması olarak tarihe geçmiştir. İstanbul'daki bu mahkemeden sonra yargılandığı Samsun davasına (1953) sağlık sorunları nedeniyle katılamadı. Hastalıkları sebebi ile almış olduğu raporla birlikte müdafaasını göndermek suretiyle görevini ifa edip bu davadan da beraat etmiştir.[215]

Said Nursî'nin yargılanma hayatı bitmiş olsa da sekiz yıl boyunca eserleri üzerine yapılan incelemeler 1956 yılında karara bağlandı. Diyanet İşleri Başkanlığının

---

[213] Edip, *Risale-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı-Eserleri-Mesleği*, 35; Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, 244; Açıkgenç, "Said Nursî".

[214] Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, 264; Edip, *Risale-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı-Eserleri-Mesleği*, 36; Vehbi Vakkasoğlu, *Maneviyat Dünyamıza İz Bırakanlar* (İstanbul: Cihan Yayınları, 1987), 92.

[215] Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, 366; Vakkasoğlu, *Maneviyat Dünyamıza İz Bırakanlar,* 110.

müspet raporundan sonra Afyon Mahkemesi'nin vermiş olduğu kararı ile toplatılan kitaplarının iadesi sağlanmış oldu. Bu durumla birlikte Said Nursî ve talebeleri kendilerini serbestçe ifade etme imkânlarına kavuşmuşlardır.[216]

Said Nursî 1956 yılından sonra çeşitli şehirlere giderek ziyaretlerde bulunmuştur. Son olarak 21 Mart 1960 yılında geldiği Şanlıurfa'da 23 Mart 1960 yılında vefat etmiştir.[217]

3.2.2. Said Nursi'nin İlmi Kişiliği ve Eserleri

Osmanlının Anadolu coğrafyasında İslâm ilimlerinin yenilenmesi ve Kur'ân-ı Kerîm'in işaretleri doğrultusunda bir bilim dilinin geliştirilmesi fikrini savunan âlimlerden biri olmuştur. İhyâ hareketinin vazgeçilmez olduğunu savunarak Müslümanlar üzerinde plan yapan batılı ülkelerin planlarını aşikâr bir şekilde dillendirmeye başlaması üzerine Sait Nursi, İslâm davasında yenilikle birlikte İslâm ilimlerinde Kur'an metodunu ve kuranın emirlerini Müslümanların zihninde diri tutmayı kendisine görev olarak telakki etmiştir.[218]

Doğunun medrese kültürüne vâkıf bir âlim olarak İslâm ilimleri adına söz söyleme gayreti içinde olan Said Nursî, Van'da kaldığı süre içinde fen ilimleriyle ilgili okumalar yapıp fen ilimlerini inceleme imkânına sahip oldu. Yaptığı incelemeler neticesinde İslâm ilimlerinin fen ilimlerinden ayrı kalmaması gerektiği kanaatine varmıştır. Bu düşünce Said Nursî'yi doğu illerinin birinde "Medresetü'z Zehra" adı altında bir üniversite kurması gerektiği fikrine sevk etmiştir.[219]

Said Nursî, Yeni ilm-i kelâm sistematiğinin gerektirdiği ölçü dışında makul bir metot tercih etmek suretiyle ihyâ hareketinin gerekliliğini fiili bir şekilde göstermiştir. Bu durum Said Nursî'nin halkın ihtiyaç duyduğu çözümleri dikkate aldığı ve bu minval üzere eser vermek suretiyle ihyâ hareketine destek olduğunu göstermektedir.

Said Nursî, Yeni ilm-i kelâm sistemini takip etmemiş olsa da Yeni ilm-i kelâmda gündeme gelen toplumsal olaylar, insan psikolojisi ve Yeni ilm-i kelâma dâhil

---

[216] Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, 380; Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 384; Vakkasoğlu, *Maneviyat Dünyamıza İz Bırakanlar*, 111; Edip, *Risale-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı-Eserleri-Mesleği*, 39.
[217] Edip, *Risale-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı-Eserleri-Mesleği*, 40.
[218] Said Nursî, *İman ve Küfür Muvazeneleri* (İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016), 9.
[219] Açıkgenç, "Said Nursî", 35/565-572.

olan birçok konudan hareketle imanî konulara açıklık getirmeyi ihmal etmemiştir. İnsan psikolojisinin müsaade ettiği ölçüde anlaşılabilen konuları insan psikolojisi üzerinden anlatarak eserlerinde inanç boyutundaki aşamaları kolaylaştırmak istemiştir.

Materyalist akımlarla da mücadele eden Said Nursî, onların elinde önemli bir koz olarak bulunan ve kendilerince ilâhî bir varlığa inanmamak için yeterli sebep olarak kabul edilen mevzular hakkında nakilden hareketle sunmuş olduğu delillerle ilâhî varlığın hakikatini kanıtlamıştır.

Said Nursî, tefsirin tek bir kişi tarafından hakkıyla yazılmasının mümkün olmadığını ancak Kur'an'ın içeriğinden hareketle bir heyetin oluşturulması ve bu heyette bulunan kimselerin uzmanlık alanı çerçevesindeki tefsir çalışmaları neticesinde bir tefsir külliyatının oluşturulabileceğini de ifade etmiştir.[220]

Eserleri

Said Nursî'nin yazmış olduğu eserleri kronolojik sırayı gözetmek suretiyle şöyle ifade edebiliriz:

Kızıl Îcâz: Abdurrahman Ahdarî'nin (1576) *Süllem'ül Münevrak* adlı eserine şerh olarak kaleme aldığı eseridir.

Divan-ı Harb-i Örfî: 1907 yılında aleyhinde açılan davada yapmış olduğu müdafaasını içermektedir. 1911 yılında neşredilmiştir.

Ta'likât alâ Burhani'l –Gelenbevî Fi'l Mantık: Gelenbevî'nin (1791) *el-Burhan*'ına yapmış olduğu talikatı içermektedir.

Sözler: otuz üç bölümden oluşmaktadır. İman, Ahlak, Mebde ve mead konularını işlediği ve 1926-1933 yılları arasında kaleme aldığı eseridir.

Mektûbat: Said Nursî'ye sorulan sorular ve cevapları içeren eseridir. 1929-1934 yılları arasında telif edilmiştir.

Lem'alar: her bölümün bir Lem'a olarak isimlendirilen eser ulûhiyet, sıfatlar, kötülük problemi, kıyamet ve ahlak konularına dair bilgiler içermektedir. 1932-1936 yılları arasında telif edilmiştir.

[220] Açıkgenç, "Said Nursî", 35/565-572.

Şualar: İman, küfür, şirk, kıyamet ve ahiret hayatının toplumsal etkilerinin işlendiği eseridir. Her bölümün bir Şua'dan oluştuğu toplamda on beş şua'nın yer aldığı eser, 1936-1949 yılları arasında telif edilmiştir.

İşârât'ül –İ'câz: Bakara süresinin ilk otuz âyetini içeren arapça yazmış olduğu bir eseridir. Kafkasya cephesinde savaş ortamında oluşturulan bu eser Said Nursî'nin tefsir anlayışına dair bir numune eser olması bakımından önemlidir.

Mesnevî-i Nuriye: Tevhid konularının özü niteliğindeki bir eser olup Arapça olarak 1926 yılında neşredilmiştir.

Barla Lahikası: 1926 yılından itibaren sekiz yıl boyunca zorunlu ikamete tabi tutulduğu Barla'da kendisine yazılan mektuplara verilen cevapları ihtiva eden eseridir.

Kastamonu Lahikası: 1935'te Eskişehir hapishanesine gönderildikten sonra kendisine gönderilen mektuplar ve cevaplarının yer aldığı eserdir.

Emirdağ Lahikası: 1948-1953 yılları arasında talebeleri tarafından gönderilen mektuplar ve cevaplarının yer almış eserdir.

Asay-ı Musa: Küfür, şirk ve tabiatçı anlayışa karşı kaleme alınan eserdir. 1958 yılında neşredilmiştir.

Tarihçe-i Hayat: Talebeleri tarafından 1958 yılında yazılan biyografisi kendisinin de kabulü alındıktan sonra yayımlanmıştır.

Müellifin yukarıdaki eserlerinden derlenen ve ayrı basımı yapılan eserler şunlardır:

Nur'un İlk Kapısı, Latif Nükteler, Nur Âleminin Bir Anahtarı, Münacat, Beyanat, el Huccetü'z Zehra, Hakikat Nurları, Ramazan İktisat Şükür Risaleleri, Hizmet Rehberi, Hastalar Risalesi, Zühretü'n Nur, Sünnet-i Seniyye Risalesi, İhlas Risalesi, Uhuvvet Risalesi, Miftahü'l İman, Küçük Sözler, Haşir Rissalesi, Meyve Risalesi, İhtiyarlar Risalesi, Hanımlar Rehberi, Gençlik Rehberi, İman Hakikatleri, Tabiat Risalesi, Âyetü'l Kübra, Otuz üç Pencere.[221]

[221] Musa Koçar, *Eleştirel Açıdan Said Nursî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 20; Edip, *Risale-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı-Eserleri-Mesleği*, 28.

Said Nursî'nin Osmanlı döneminde basılan daha çok siyasi ve sosyal içerikli eserleri ise şunlardır: Divan-ı Harb-i Örfî, Rumûz, İşârat, Tulûat, Hutuvat-ı Sitte, Sünûhat, Muhâkemât, Münazarât ve Hutbe-i Şamiyye.[222]

3.2.3. Said Nursi Hakkında Yapılan Çalışmalar

Said Nursî hakkında yapılan çalışmaları kronolojik sırayı gözetmek suretiyle aşağıdaki haliyle ifade edebiliriz:

Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*: ilki 1974 yılında basılan eser 2019 yılı itibariyle 67. Baskısını yaparak büyük ilgi görmüştür.

Eşref Edip Fergan, *Risale-i Nur Müellifi Said Nur -Hayatı, Eserleri, Mesleği-* (İstanbul 1958) Hazırlayan: Fahrettin Gün

Said Özdemir ve Tahsin Tola, *Bediüzzaman Said Nursî: Tarihçe-i Hayatı Eserleri Meslek ve Meşrebi* (Ankara 1958)

Seyfi Güzeldere, *Gerçek Bediüzzaman Said-i Nursî ve Doktrinleri* (İstanbul 1966)

Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursî ve Devlet Felsefesi* (İstanbul 1976)

Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case Of Bediüzzaman Said Nursî* (Albany 1989) çev: Metin Çulhaoğlu, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı -Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim-*

Abdulkadir Badıllı, *Bediüzzaman Said Nursî: Mufassal Tarihçe-i Hayatı* (İstanbul 1998)

Mehmet Kileci, *Risale-i Nûr'da Kur'an Mucizesi* (İstanbul 1998)

Niyazi Beki, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Eserleri:Kur'an İlimleri ve Tefsir Açısından* (İstanbul 1999)

Abdulkadir Harmancı, *İlm-i Kelâm ve Risale-i Nur* (İstanbul 2000)

[222] Açıkgenç, "Said Nursî", 35/565-572.

İbrahim M. Abu Rabi, (ed) *Islam at crossroads: On the Life and thought of Bediüzzaman Said Nursî* (Albany 2003)Şükran Vahide, *Islam in Turkey: An Intellectual Biography of Bediüzzaman Said Nursî* (Albany 2005)

Şükran Vahide, *Islam in Turkey: An Intellectual Biography of Bediüzzaman Said Nursî* (Albany 2005) (Bediüzzaman'ın Entelektüel Biyografisi)

Abdullah Mahmud Tantavî, *Bediüzzman'a Göre Değişim ve Yeniden Yapılanma* (İstanbul 2006)

Colın Turner, *The Qur'an Revealed: A Critical Analysis Af Said Nursî's Epistles Of Light* (Durham 2013) Çevirmen: İbrahim Kapaklıkaya, *Kur'anı Said Nursî İle Okumak*

Said Nursî Hakkında Yapılan Doktora Tezleri

Said Nursî hakkında yapılan tezlerin kronolojik metotla şu şekilde ifade edebiliriz:

Mehmed Refii Kileci, *Said Nursî'nin Eserlerinde İ'caz'ı Kur'an* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995)

Haldun Çancı, *İslam Siyasal Düşüncesi Çerçevesinde Bir Siyasal İdeoloji Olarak Milliyetçilik ve Said Nursî* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998)

Musa Koçar, *Eleştirel Açıdan Said Nursî'nin Kelâmi Görüşleri* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999)

Küçük Ali Kahveci, *Said Nursî'de Ameli Ahlak Meselesi*- (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015)

Ali Ağcakulu, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Said Nursî'de Din Siyaset İlişkisi* (Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016)

Erdal Aydın, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Eserlerinde Din Siyaset İlişkisine Dair Bir İnceleme* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017)

Musa Hub, *Said Nursî'ye Göre Seyr-ü Süluk* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019)

İlk çalışmanın 1995 yılında yapıldığını tespit ettiğimiz toplamda otuz dokuz yüksek lisans tezi çalışması bulunmaktadır.

3.2.4. Said Nursi'ye Göre Ulûhiyet Anlayışı

Said Nursî'nin fikir hayatındaki en önemli konu ulûhiyet olmuştur. Ulûhiyet hakkındaki yanlışların giderilmesi ve doğru bir yöntemle ulûhiyeti temellendirme faaliyeti Risale-i Nur Külliyatının ana ögesi olmuştur. Klasik kelâm kitaplarındaki gibi en çok bahsedilen mevzunun ulûhiyet olması sebebiyle, Nursî'nin kitapları, içinde bulunduğu zamanın şartlarına ayna olduğu gibi, ulûhiyeti reddetmeye yönelik zıt fikirlerin varlığına da işaret etmektedir. Zira ulûhiyet temelli savunma anlayışının ana kaynağını ulûhiyeti inkâr eden fikir akımlarının itirazları oluşturmaktadır. Said Nursî de günün şartlarında inkâr-ı ulûhiyetin temsilcileri konumundaki madde temelli bütün anlayışlara karşı mücadele etmiştir. Ayrıca Said Nursî'nin Kur'ân-ı Kerîm metoduna uygun bir metot takip etmesi eserlerindeki ulûhiyet bahsini daha da anlamlı kılmıştır.

Said Nursî'ye göre ilâhî mârifetin (ulûhiyetle ilgili bilgilerin) dört yolu bulunmaktadır. Birincisi, tasfiye ve işrâk'ı esas alan muhakkik sûfîlerin yolu; ikincisi, imkân ve hudûs esaslı kelâmcıların metodu; üçüncüsü, filozofların takip ettiği bilgilendirme şekli; dördüncüsü de Kur'ân-ı Kerîm'in yoludur.

Said Nursi'ye göre ilk iki yolun dayanağı Kur'ân olmakla birlikte zamanla mevzuların fazlaca detaylandırılması sorunlar oluşturmuştur. İlk iki yol ile beraber üçüncü yolun da şüphelerden ve karşı taarruzlardan uzak kaldığı söylenemez. Fakat Kur'ân-ı Kerîm'in yolu belagat, çabuk kavrama ve umuma hitap eden metoduyla birlikte, ilâhî olması onu ayrıcalıklı kılmıştır.[223] İşte bu ulvi sebepten ötürü Said Nursî Kur'ân-ı Kerîm metoduna uygun hareket etmeyi tercih etmiştir.

Said Nursî'nin Ulûhiyet mevzularına dair dikkate aldığı esaslar arasında biri, "umumi meselelerde nefyin (olumsuzlamanın) pek kıymeti olmayacağı prensibidir". Zira umumi bir mevzuya yapılan bir itirazda nefiy, nefyedenin anlayışına bağlı (nisbi ve izafi) olduğundan bu nefyin dikkate alınması doğru değildir. Burada ispat vakıaya işaret ederken nefiy de meydana gelen durumun reddedilmesi anlamındadır. Mesela Ramazan hilalinin tespiti ve ispatı için bilgili kimselerin şahitliği, bilgisiz binlerce

[223] Said Nursî, *Muhâkemat* (İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016), 98; Said Nursî, *Mesnevi-i Nuriye* (İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016), 214; Koçar, *Eleştirel Açıdan Said Nursî'nin Kelâmî Görüşleri*, 32.

kişinin bilgisinden hilali nefyinden daha kuvvetli bir delil oluşturacaktır. Dolayısı ile ispat için farklı kimselerin kullandığı ifadeler birbirini destekler niteliktedir. Örneğin, hilali görenlerin ispatı "gördüm" şeklinde olurken nefyedenlerin ifadelerinde "zannımca, nazarımda, itikadımca" gibi farklı ifadeleri bulmak mümkün olabilmektedir. Bu durum nefyin dayanağının şahsi inkâr ihtirasından kaynaklandığını göstermektedir. Böyle bir durumda inkâr taraftarlarının çokluğu ispat eden ve iman eden kimselerin itikadına halel getirmemeli. Zira ispat tezleri birbirini desteklerken inkâr taraftarlarının her biri bağımsız bir inkâr vaziyeti içinde oldukları dikkatten kaçmamalıdır.[224]

Ulûhiyet bahsinde inkâr safında olan kimselerde dikkate alınması gereken diğer bir unsurun ise inkârcı şahısların ehliyetleridir. Said Nursi'ye göre din ve ulûhiyet konusunda müzakere etme ehliyetine sahip olmayan birinin inkârı dikkate alınmaması gerekir. Mühendislik ilmini gerektirecek bir mevzuda nasıl ki başka alanda mütehassıs kimselerin sözleri geçersizse aynı şekilde ilâhî mevzulardan uzak kimselerin dünyevileşmiş hayatlarında ulûhiyete dair söz söyleme hakları yoktur. Söyleyecekleri sözlerin de dikkate alınması beklenemez. Burada, dünyevileşmiş insanın zihni yalnızca maddiyattan ibaret olduğundan her şeyi maddi boyuta indirgemek suretiyle yorumlamaktadır. Ancak din alanında mütehassıs bir kimsenin bakış merkezi fizikötesi (gaybi) âlem olduğundan maddi boyutun illetine vâkıf olması ve bu konuda söz sahibi olması daha itibar edilmeye layık bir durumdur. Burada yaşanan durum aslında maddi âlemle ile sınırlı düşünceye sahip kimselerin, fizikötesi âlemi idrakten yoksun olmalarıdır. Onların içinde bulundukları maddi şartlar, bu kişileri, bütün olguların illetini fizik âlemde aramaya sevk etmiştir. Bu durum onların ilâhî varlığa dair bir düşünceye sevk etmezken kimilerini ilâhî inanç kaidelerini eleştirmeye sevk etmiş kimileri de inanmadığı halde sessiz kalma yolunu tercih etmişlerdir.[225]

Said Nursî itikad-ı küfriye'yi ikiye ayırmaktadır. Bu iki grup da tarihi süreç içerisinde küfrün belirgin iki cihetini oluşturmakla varlıklılarını hissettirmişlerdir. Birinci kısım İslam hakikatlerinden bağımsız bir şekilde inanç kaidelerine sahip olup ne İslam âlimleri onlara karışır ne de onlar İslam dinî esaslarına karışmıştır. Bunlar

[224] Said Nursî, *Şuâlar* (İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016), 89.
[225] Nursî, *Şuâlar*, 97.

İslam dininden bihaber olma ihtimaliyle birlikte İslam'ın inanç esaslarına saygılı ve kendi inancını benimserken de İslam eleştirisi üzerine bina etmeyen kimselerin inancı şeklinde açıklanabilir. İkinci bir kısım var ki onlar da ikiye ayırılmakla birlikte ortak noktaları İslam dininin hakikatlerini inkâr etmektir. Bu inkârcı grubun ilki lakayt olup inkârının fikri bir temeli bulunmamaktadır. Burada yalnızca inkâr geçerli olup inkârın fıtri boyutu ve fikri temellerine dair herhangi bir olgu yoktur. Bu grup inkârı iman şeklinde belleyip aksi bir inanca karşı herhangi bir tezi bulunmayan kimselerden oluşur. İkinci grup ise İslam inanç esaslarının müdafaası noktasında dikkate alınan ve inanç esaslarının savunusunun yapıldığı grubu oluşturmaktadır. Bunlar İslam inanç esaslarını kabul etmemekle birlikte İslâm inancının yerine ikame edecekleri alternatif inanca sahip olan kimselerdir. Bu kimseler İslâm inanç esaslarının tam zıddını oluşturmaktadırlar. Bu kimseler yanlış da olsa fikri ve imanî bir aksiyona sahiptirler. Dolayısıyla böylesi bir inkâra sahip kimseler tehlikeli bulunmuş ve İslâm inanç esaslarının müdafaası bu kimselere karşı şiddetli bir şekilde yapılmıştır. Her çağda bu gibi inkârcılara yapılan mücadeleyi görmek mümkündür.[226]

Said Nursî, kendi zamanındaki fikri aksiyona sahip inkâr taraftarlarını şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Onların baktığı maddi gözle bakmayı ihmal etmeyerek göremedikleri yahut görmek istemedikleri ilâhî tecellilere dair örnekleri eserlerinde ve bilhassa ulûhiyet bahislerinde çokça zikretmiştir. Said Nursî, ulûhiyet bahislerini yoğun bir şekilde işlediği yerlerin en başında yedinci şua ile yirmi ikinci söz gelmektedir. Diğer konularla birlikte, muhtelif yerlerde de ulûhiyeti ele almıştır.

Said Nursî'nin kullanmış olduğu Kur'ân metoduna dair yönelimi Fahreddin er-Râzî'de görmek mümkündür. Razî'nin yapmış olduğu ispata dair fikri manevranın günümüz Yeni ilm-i kelâm projesi fikrine ve âlimlerine büyük bir tesiri olduğu görülmektedir. Razî, diğer delillerin felsefi ve kelâmî yönden eleştiriye açık olmasını bir eksiklik görüp nizam deliline yönelmiştir. Zira O'na göre bu delilin Kur'ân delili olması ve insanı kısa yoldan sonuca ulaştırabilecek bir muhtevaya sahip olması delili ayrıcalıklı kılmıştır.[227] Said Nursî de Razî'nin yetersiz gördüğü ve aykırı fikirlerin zuhur edebileceği imkân delili, hudûs delili ve keşf delillerinden feragat ederek, "ihkâm ve itkan" sıfatına sahip olarak gördüğü "gaye ve nizam deliline" yönelmiştir.

[226] Nursi, *Lem'alar*, 79; Nursî, *Şuâlar*, 87.
[227] Yavuz, "Fahreddin er-Razî" (1995), 89-95.

Nursî, nizam delilinin illetten ma'lûle şeklinde bir yol izlemesiyle insanı doğruya ulaştıracak bir sonucu kısa yoldan vereceği kanaatindedir. Ayrıca kozmolojik olgulardan hareketle ilâhî varlığa yönelmenin insanları tedrici bir şekilde ulûhiyet inancını ve tahkiki iman derecesine ulaştıracağını ifade etmiştir. Zira maddi âlemdeki mevcudatı sorgulamadan, varlıklarına dair bilgi edinmeden ilâhî varlık arayışına koyulmak boş bir emek sarfı olacaktır. Bu nedenle ister ulûhiyeti inkâr yolunu benimseyen kimseler olsun ister ispat meyanında bir arayış içinde olsun maddi boyutu temellendirmeden sonuca ulaşmaya çalışmak tekzib edilebilir birçok soruna da neden olacaktır. Hudûs ve imkân delillerindeki sorunları içermemesi kozmolojik temelli delil sistematiğinin tercih edilmesinin ana sebebi olmuştur. Günümüz şartlarında da her iki delildeki müşkül durumun devam etmesi Said Nursî'nin de ağırlıklı olarak bu delile yönelmesini sağlamıştır.[228]

Said Nursî, âlemi ve içindeki varlıkların oluşmasının keyfiyetini değişik ihtimalleri tek tek ele alarak, bu ihtimallerin yanlışlık ve imkânsızlığını açıklamıştır. Bu yaklaşım tarzı kelâm ilmindeki delillendirme şekillerinden sebr ve taksim metodunun bir uygulamasıdır. Lem'alar kitabı (23. Lem'a-Tabiat Risalesi) buna tahsis edilmiştir. Birinci ihtimal, âlemi sebeplerin var etmiş ve yaratmış olmasıdır. Ki bu durum deterministlerin savunduğu anlayıştır. Birinci ihtimalin tenkidini şöyle açıklar: Hayat sahibi her bir canlı, eczanedeki ilaca benzer. Akıl sahibi hiç kimse eczanedeki ilacın orada bulunan farklı maddelerin tesadüfen karışmaları sonucu oluştuğunu mümkün göremez. Yahut rüzgâr vesilesiyle devrilen kavanozların içindeki maddelerin birbirine karışmasının bir eseri olmasını kabul edemez. Farklı ölçülerdeki maddeleri bünyesinde barındıran bir canlının da böyle bir tesadüfle oluşması imkânsızdır.

İkinci ihtimal ise bütün atomların cisimlerde bir araya gelerek canlıların yaratılışında rol sahibi olmasıdır. Halbuki cansız olan atomların şuurlu bir şekilde işbirliğine giderek bir canlının varlığını teşkil etmesi imkânsızdır. Bu örnekten hareketle aşkın bir varlığın iradesiyle ortaya çıkan bu üstün nizamdan başka bir düzene rastlamak mümkün değildir. Maddi nedenler kısmında ise yine aynı şekilde irade sahibinin dilemesiyle atomlar cisim halini alabilmektedir. Dolayısıyla kendi başına olan bir madde ve maddenin sebep olduğu bir cisim yoktur. Zira mükemmel tertip

[228] Açıkgenç, "Said Nursî", 35/565-572.

edilmiş "yaratılmış olduğu halden daha iyi yaratılmayan"(ليس في الإمكان أبدع مما كان) [229] kâinatın bunca ihtimale rağmen bu şekilde var olmasının illetini akılsız, hareketsiz ve kör sebeplere bağlamak imkânsızdır.[230]

İkinci ihtimal, âlemin kendi kendine var olmasıdır. İkinci ihtimalin tenkidi, başta eşref-i mahlûkat olan insan olmak üzere bütün yaratılmışların varlığı kendi kendine teşekkül edecek bir basitliğe yahut kendi kendine oluşabilecek bunca nizama, muazzam bir yapıya asla sahip değildir. Zira varlığı ayakta tutan ve her an bir yenilenme içinde olmasını sağlayan atomların nizâmî hareketlerini yüce bir yaratıcının kanunlarının eseri şeklinde görmemek eblehlik alametlerindendir. Çünkü bunca atomun akılsız ve iradesiz olduğu halde ancak yüce bir aklın ve iradenin eseri olabilecek mevcudatı meydana getirmesi mümkün değildir.[231]

Üçüncü ihtimal, varlık, tabiatın eseridir. O halde tabiat hem müreccih hem de müreccah bir konumda olacaktır. Gücü, kudreti ve iradesi olan bir tabiattan söz edilmektedir. Bunca mevcudatı var edecek ve etmesi gereken bir yaratıcıya inanmakla birlikte bu varlığın metafizik âlemde değil de fiziki âlemde-görülen âlem- olması gerektiğine inanılmıştır. Üçüncü ihtimalin tenkidi, şayet âlemin varlık sebebini yüce bir vacibu'l vücûd varlığa değil de akılsız ve iradesiz bir tabiata isnat edecek olursak, o halde, tabiatın bunca varlığı inşa edecek bir meziyete ve bu meziyete ipucu niteliğinde birçok işareti kendisinde bulundurması icap ederdi.

Nursi, yukarıda ifade edilen her bir ihtimalin İslâm inancında yeri olmadığı ve mevcudatın varlık sahnesine çıkmasının başka bir varlığa dayandırma imkânı olmadığını ifade etmektedir. Said Nursî'ye göre bu ihtimaller hayret verici olup reddedilmesi gerekmektedir. Ayrıca bunların reddi sapkınlığın sonuçlarını ortaya çıkarması bakımından önemlidir.[232] Zira ilâhî olmayan bir illet sebepler zincirinin ilk halkasını oluşturacak kadar ne akıllı ne de güçlüdür! Dolayısıyla şüphelerden arınık ve kesin yol, Said Nursî'nin takip ettiği yol olan Kur'ân yoludur. Zira Kur'an'da çokça ifade edilen ve düşünmeye sevk eden ifadelere baktığımızda –tefekkür, tedebbür,

[229] Muhammed Emir Senebâvî, *Şerh Cevherü't Tevhid* (Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2021), 1/85. Bknz: Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 193.
[230] Nursî, *Şuâlar*, 98.
[231] Nursî, *Şuâlar*, 98.
[232] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 105.

taakkul- insanın kalbi ve aklıyla kâinatı düşünmesi, okuması gerektiğini anlamaktayız. Burada tefekkür yoluyla ilk illete ulaşılmayacak olunsa dahi, illetin yukarıda ifade edilen ihtimallerine ulaşmanın da tefekkür eden birine yaraşmayacağı kanaatindeyiz.

Said Nursî'nin izlediği yola ilişkin yapmış olduğu kıyas, Kur'ân yolunun cazibesini nazara almak bakımından çok önemlidir. Onun tercih etmiş olduğu Kur'ân yolu, kendi verdiği örnekle Âsâ-yı Mûsaya benzetilebilir. Musa aleyhisselamın asası taştan mucizevi şekilde su fışkırttığı gibi Kur'an'ın izlediği metot da, her şeyde, her canlıda, her varlıkta Allah'ın varlık ve kudretine dikkat çekmekte ve eşyayı yaratıcıya nispet etmektedir. Said Nursi'ye göre akıl yolunu izleyen kelâmcılar ve felsefe yolunu tercih eden düşünürler de Allah'ı ispat etmeye gayret etmişlerdir; ancak, onların metotları Kur'an metoduna göre daha uzun bir düşünce silsilesini gerektirmektedir. Nursî'nin bu açıklamasına göre kelâm, Felsefe yolu dağlardan künk (su borusu) içinde su getirmeye benzer. Kur'an'ın Allah'ı ispat yolu ise sondaj vurarak toprağın derinliklerinden su çıkarmak gibidir. Bu kıyas kâinatın açıklayıcısı mahiyetinde bulunan Kur'ân'ın, daha önce ifade etmiş olduğumuz, ilâhî mârifete teşebbüs eden birinin yolunun daha kısa ve anlaşılır olduğunu göstermektedir.[233]

Said Nursî, kâinatı kaplayan, ilâhî varlığı ve birliği apaçık bir şekilde en çok ortaya koyan şu dört hakikat üzerinde durmaktadır:[234]

1) Ulûhiyet-i Mutlaka
2) Rubûbiyyet-i Mutlaka
3) Kemâlât
4) Hâkimiyet

Bu hakikatler ilâhî varlığı soran ve O'nu arayan bir kimseye hakka'l-yakîn derecesinde burhanlar sunmaktadırlar. Birinci hakikat, kâinatta başta insan olmak üzere her hayat sahibinin fıtri olarak meşgul olduğu bir ibadet vardır. Cansız sayabileceğimiz her mümkün varlığın da bir görevini ibadet mesabesinde karşıladığımız takdirde, ihsan edilen her nimetin mükâfat yahut mükâfata vesile olmaları açısından düşünüldüğünde hepsi ilâhî varlığın isim ve sıfatlarının tecellisi ve

[233] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 95.
[234] Nursî, *Şuâlar*, 127.

ispatı niteliğini taşıyacaklardır. Said Nursî, bu hakikati herhangi bir şarta bağlı kalmaksızın ilâh olma anlamında "ulûhiyet-i mutlaka" şeklinde tarif etmiştir.

İkinci hakikat, kâinatta bilhassa hayat sahibi her varlığın rızık ve ahlak bakımından görünmeyen bir el tarafından idare ve sevk edilmesidir. Bu da çeşitli şekillerde kendini hissettiren rubûbiyyete dair kesin bir delildir. Zira bunca varlığın rızkını veren ve evrensel sayılabilecek ahlak kurallarını bir his mahiyetinde eser bırakan ilahi bir zat mevcuttur. Bu hissin algılanabilmesini sağlamak ve idrak etmek de yaratılan insana yaratıcısı tarafından kendisine yaşayabilme meziyetinin bahşedilmesiyle olur. İnsana bahşedilen bu his insanın özgürlüğü adına tutarlı bir hayat sürdürebilmesini de sağlamaktadır. İnsanın sağlayabileceği tutarlılığın sonucu olarak şirk asla kabul edilemez. Rubûbiyyet hakikati, hayat sahibi her varlığın ve cansız her bir nesnenin içinde ve üzerinde kendini apaçık göstermektedir. Dolayısıyla hayat sahibi bir varlıkta belirecek olan şirk alâmeti rubûbiyyet hakikatinin varlık üzerindeki incelik ve maksatlarının göz ardı edilmesine neden olacaktır. İnsan, rızkı maddeden, ahlakı ise akıldan hareketle mevcut olduğu vehmine kapılacaktır. Allah Teâla da kat'î bir şekilde şirki kabul etmemektedir. Şirki nefyeden bu hakîkate rubûbiyyet-i mutlaka denmiştir.

Üçüncü hakikat, kâinatın sahip olduğu nizam, güzellik, gaye ve hikmetler kâmil bir yaratıcının varlığına işaret etmektedir. Bu kemâlat bir hâlıkın eseri olan insanın da kâmil olduğuna işarettir. Ayrıca bu hakikatin akli cihetine destek olacak olan "şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yarattık"[235] âyeti celilesi insanın kâmil mahlûk (her açıdan mükemmel ve takdire lâyık bir san'at) olma hakikatine işaret eder. İnsanın kemâlatı yaratıcısından gelmektedir. Ayrıca insanın kâinat düzeninde üstlenmiş olduğu fıtri görevleri de insanın yaratılıştaki önemli fonksiyonları yerine getirmesi açısından kâmil olma niteliğini gösterir. Bunca kemâlat ve yücelik asla sebepler, tabiat kör tesadüf gibi şirklere nispet edilemez. İnsan yaratılışı ile şirki reddetmeye yeter bir neden olarak görülmelidir.

Dördüncü hakikat, kâinatta idrak edebileceğimiz nizamın varlığıdır. Nizam sahipsiz olamaz. Kâinattaki nizam canlı, bitki ve insanlar arasında görülen sürekli menfaat, fayda, eksikleri tamam etme gibi hikmetler ile açıkça bir irade ve kasta işaret

[235] Kur'an Yolu (Erişim 10 Haziran 2021) et-Tîn 95/14.

ediyor. Bu düzenin sahibi akıllı olan, düşünen, tefekkür edenlere mutlak surette var olması gerektiğini hissettirmektedir. Hikmetle yaratılan kâinatın her bir parçası ve daha sonra nizâmî bir şekilde işlev görmesi ancak ilâhî bir gücün varlığı ile olabilir. Bu düzen yıllar, asırlar boyu devam ediyor; her an, her saniye varlıkta hükmünü gösteriyor. Bu durum kâinat düzeninde mutlak bir hâkimiyeti ispat etmektedir. Said Nursî dikkatle bakan için kâinatın muhteşem bir şehri andırdığını söyler; öyle ki bu şehrin aydınlatma, su, gıda ihtiyaçları düzenli ve muntazam olarak gönderiliyor; ayrıca kirli ve süprüntü, zararlı maddeleri de muntazam bir şekilde atılıp yok ediliyor.

Kâinat düzeninde mutlak bir hâkimiyetin idraki müşahede sonucu oluşmakla birlikte, Kur'ân-ı Kerîm de bu düzeni Allah'ın varlığına delil göstermiştir. "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu."[236] âyetinden hareketle de mutlak hâkimiyetin âyetlerine ulaşmak mümkündür. Âyetin ifade ettiği nedenden dolayı mutlak hâkimiyet şirki kabul etmeyecektir. Hâkimiyete zıt ve engel olacak her türlü münasebet muhal görülmektedir.[237]

Yukarıda şirkin muhal oluşu âyet ile izah edildi, şimdi de akıl ile bu muhali kanıtlayacağız: İnsanın kendi cüz'î hâkimiyetini kuvvetli tutmak maksadıyla aile efradından rakip olabilecekleri öldürmesinden anlaşılan o dur ki, hükümdarlık rakip kabul etmez. Bu da gösterir ki, ilâhî hükümranlığın sahibi vâcibü'l vücûd olan zatın hükümranlığına şerik kabul etmesi mümkün değildir. Ayrıca insani yönetimlerin sistematiğine baktığımızda bir ülkeyi nasıl ki iki padişah, beldeyi iki vali, köyü iki muhtar, nahiyeyi iki müdür yönetmiyorsa ve bu ikili yönetim şekli sorunlu görülüyorsa; ilâhî nizamda da ortaklık mümkün değildir. Muhaldir. Said Nursî bu örneklerden sonra şöyle bir kıyas yapmaktadır; beşeri nizamın ikiliğe karşı tepkisel duygularla dahi olsa mümkün görülmeyen bir idare şekli olarak kabul ediliyorsa o halde kâinatın hâkimi ve ubudiyet makamının tek sahibi Allah Teâla'nın nizamında herhangi bir ikiliğin var olması düşünülebilir mi? Asla! Bu kıyas bize insanın nefsine dair kabul etmediği yetki paylaşımını kâinat düzeyinde ilâhî varlığın da kabul etmeyeceğine ve bunun ilâhlığa zıt olduğuna işaret etmektedir. İnsan aklından

[236] Kur'an Yolu (Erişim 10 Haziran 2021) el-Enbiyâ 21/22
[237] Nursî, *Şuâlar*, 129.

hareketle de ortaklığı kabul etmeyen hükümdarlığa vardığımıza göre kâinatta mevcut düzenin sahibi olan Allah Teâla'nın mutlak bir hâkimiyeti kanıtlanmış olmaktadır.[238]

3.2.5. Said Nursî'de Ulûhiyet Delilleri

Bu bölümde ele aldığımız deliller, Said Nursî'nin zamanın şartlarına uygun bir şekilde en çok değindiği deliller olmuştur. Kur'an-ı Kerim metodundan hareketle ifade edilmesi, inancı kolay sağlayabilen deliller olduğuna işaret etmektedir. Bu deliller aynı zamanda Yeni ilm-i kelâm döneminde halkın anlayabileceği üslûbu yakalamak için en çok yer verilen deliller olmuştur. Ayrıca Muhammed Hamdi'nin de bu delillere yer vermiş olması karşılaştırmayı yapma adına bu delillere yer vermemizi cazip hale getirmiştir. Bu bölümde gaye- nizam ve ihtira, hudûs, imkân ve fıtrat delillerine yer vereceğiz.

3.2.5.1. Gaye - Nizam ve İhtira' Delili

Said Nursî, hudûs ve imkân delillerinin Kur'an'ı Kerim temelli olduğunu ifade etmiş olsa da bu iki delilin şüphelerden arınık olmadığını ifade etmiştir. Bu duruma, delillerin zamanla değişmesi, sorunlu hale gelmesi ve mevzuların uzamasını örnek olarak göstermiştir. Bu nedenle ilâhî inanca kısa yoldan ulaştıran ve delillerin uzun olmaması hasebiyle idrak edilmesi kolay olan Kur'ân-ı Kerîm'in metodunu benimsediğini bu metodun da iki temel delile dayandığını ifade etmiştir. Bunlardan biri ihtira diğeri de inâyet delilidir Bu iki delili mahiyetlerinin yakınlığı ve birbirini tamamlar nitelikte olması yüzünden birlikte ele alacağız.

Genellikle nizam delili üzerinde düşünmeye sevk eden Sait Nursi, kâinatın yüce bir yaratıcıyı düşünmeye sevk edecek bir nizama sahip olduğunu ve her yaratılmışın kendi varlığına sebep olan yüce yaratıcının mevcudiyetini büründüğü hal ile ifade ettiğini söylemiştir. Bundan dolayı insanın içindeki inanma kuvvetini hak teâlaya iman şeklinde harekete geçirecek açıklamanın ilâhî kitaptan hareketle kâinat kitabında mevcut olduğunu ifade etmiştir. Anlaşılması kolay olan bu delil şeklinin inanma kuvvetini daha çabuk harekete geçirdiğini ifade etmiştir. İnsanın Allah'a olan

[238] Said Nursî, *Sözler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 813; Nursî, *Şuâlar*, 10.

imanı erken sağlaması tatmin olmuş bir kalp ile şüpheden uzak ve de her an müşahede edilebilecek unsurlarla sağlandığından kâinatı idrak etmek önemlidir.[239]

Said Nursi'ye göre inâyet, kâinatın nizamı kusursuz bir denge ve mevcudatın yararına dair maslahatlar gözetilmek suretiyle ilâhî nizama işaret eden bir düzen ve teselsül zincirine dair evhamı ortadan kaldıracak bir hikmetle donatılmasıdır. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de eşyanın ibâhî oluşunu ve faydalarını konu edinen bütün âyetlerde yer almaktadır. Bu nedenle kâinatın düzeni ilâhî varlık dışındaki bir varlığa isnat edilemeyecek kadar hikmet ihtiva etmektedir. Dolayısıyla muazzam bir düzeni gayri akıl bir nesneye yahut mevcudatın varlığına vesile olan esbabın meziyetine devretmek mümkün olmayacaktır. Kur'ân-ı Kerîm, insanın öğrenmesine, ibret almasına, akıl etmesine ve yaratılmışlar üzerine tefekkür etmesine sevk ederken insanın nizamı nasıl ve ne şekilde idrak edebileceğini bir nevi öğretmiş olmaktadır.[240] Kâinat düzenindeki intizamın zirve yapmış olması ve herhangi bir abes işin olmaması insana tefekkür cihetinden emirler ve önerilerin çok kere zikredilmesine vesile olmuştur. ilâhî kudretin kendi sanatını akıllara sunması ayrıca bir meydan okuma şeklinde de anlaşılabilir kanaatindeyiz.

İhtira ise kâinat üzerinde yaratılan bütün varlıklarda ilâhî kudretin tecellisini göstermek üzere yaratılmışların sahip olduğu kabiliyetlere has bir vücut verilmesidir. Yaratılanların herhangi bir numune olmadan yaratılmasına ve imkân dünyasındaki uyumlu işlevleri ilâhî kudretin varlığını göstermektedir. Burada iddia edildiği üzere hiçbir yaratılmış geriye dönük ezeli bir zincirin eseri değildir. Bunun da ispatı bütün yaratılmışların tercih edici bir varlık vasıtasıyla mümkün olması ezeli zinciri imkânsız kılmaktadır. Aynı şekilde bazı yaratılmışlar var ki müşahede yoluyla sonradan var olduğu apaçık görülmektedir.[241] Maddenin değişken ve hareketli olması ve bu iki özelliğin âraz olup bu âraz durumundan yoksun olamaması temelde maddenin genelde bütün yaratılmışların hudûsunu bir hakikat olarak ortaya çıkarmaktadır.[242]

Said Nursî'ye göre kâinata bakıldığında mevcut düzenin ilâhî iradeye uygun ve hikmetli bir sistemin eseri olduğu apaçık görülecektir. Bunca düzen ilâhî iradeyi işaret

[239] Açıkgenç, "Said Nursî", 35/565-572.
[240] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 219; Nursî, *Muhâkemat*, 98.
[241] Nursî, *Muhâkemat*, 99; Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 220.
[242] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 220.

etmekle sebepler dünyasına dair varsayımları da reddetmiş olmaktadır. Dolayısıyla var olan bütün mevcudatın kendi meziyetlerine uygun özelliklere sahip olmaları da yine ilâhî kudret vesilesiyle var olmuştur. Buradan hareketle teselsüle dair bir zincirin ortaya çıkması mümkün olmayacaktır. Yaratılmışların meziyetleri ölçüsünde sahip oldukları kabiliyetle kâinata olan uyumları ise ihtira delilinin kaidelerini oluşturmaktadır.[243]

Said Nursî, kâinata dair delillerin ilâhî tecellileri idrak etme meziyeti kazandırdığından ve herkesçe anlaşılabilir olduğundan tecellilerden hareketle delil getirmeyi daha uygun olduğunu düşünmektedir. İmkân ve hudûs delillerinin tarihsel süreç içindeki serencamları ve zamanın şartlarını göz önünde bulundurmak suretiyle müşahede metodunu savunmuştur.[244]

Said Nursî'ye göre yaratılmışlara bakıldığında sahip oldukları özellikler ile kâinat düzenindeki rolleri karşılaştırıldığında birbirine uyumlu oldukları kanaatindedir. Bir incir ağacının meyve verme meziyeti varsa muhakkak ki o ağaca meyve verme kabiliyetinin de verilmesi gerekecektir ki ortaya bir meyve çıkabilsin. Aksi takdirde meyve rolü verilmeyen bir ağaçtan meyve beklemek muhaldir. Aksi halde ağacın kendi başına meyve verebilme yetisine sahip olacağı düşünülebilir. Bu da ağacın kendi başına ağaç ve yine kendi başına meyve ağacı olduğu şeklinde anlaşılıp ilahi kudretti redde götürebilir. Bundan dolayı insanın sorumluluğunu kabiliyeti çerçevesinde değerlendirmek insan iradesinin ve özgürlüğünün anlam kazanmasını sağlayacaktır[245]

3.2.5.2. Kozmolojik Deliller

Kozmolojik deliller ilâhî tecellilerin gözlemlenmesi ve üzerinde tefekkür edilmesi sonucunda ulaşılabilen delillerdir. Düşünce tarihinin en eski delili konumundadır. Kâinattan hareketle ilâhî varlığı kanıtlamaya çalışan bu delili Said Nursî "Kâinat kitabı" şeklinde isimlendirmiştir. Müellifin bu delile ilişkin farklı isimlendirmeleri söz konusu olsa da kâinat kitabı şeklindeki ifadesi delilin kelâmî ve felsefi açıdan bir muhtevayı anımsatması açısından önemlidir. Said Nursî'nin bu delile

[243] Nursî, *Muhâkemat*, 100.
[244] Nursî, *Muhâkemat*, 100.
[245] Nursî, *Muhâkemat*, 100.

şümullü bir isim vermesindeki asıl sebebin, kullanmış olduğu metot ve esas aldığı Kur'an yönteminin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Said Nursî "kâinat kitabı" ifadesindeki kastı şöyle ifade etmiştir;

"Öyle kitap ki, kaideleri ile hilkat-i âlemin kitabından dest-i kader ve kalem-i hikmet ile mektup ve cari olan kavanin-i amika-i dakika-i ilâhiyeyi izhar ettiğinden; ahkâmı adilanesiyle nev'i beşerin nizam ve muvazenet ve terrakisine kefili-i mutlak ve üstad-ı küll olmuştur."[246] Bu cümleleri günümüz Türkçesi ile şöyle ifade etmek mümkündür: Kâinat kitabının kaideleri, kader ve hikmet eli ile yazılmıştır. Öyle ki, bu kitap, ilâhî, derin, ince hakîkatları göstermek ve adaletli hükümleri ile insanlık âleminin düzeni, dengesi ve terakkisini temin etmeye de mutlak kefildir. Ve aynı zamanda bu kâinat kitabı, üzerindeki ince, derin hakikatlar ile insanlığın önünde umumi bir öğretici (üstat) olmuştur.

Burada yalnızca tek bir delilden bahsetmek mümkün değildir. Kozmolojik deliller birden fazladır. Bunlar, hudûs ve imkân ile ilk neden delilleri olmak üzere birçok delilden oluşmaktadır. Biz bu çalışmamızda her iki müellif tarafından ele alınması münasebetiyle yalnızca hudûs ile imkân delillerini ele alacağız.

3.2.5.2.1. Hudûs Delili

Said Nursî, hudûs delilini mütekellimlerin delili şeklinde takdim ederek onların ilâhî varlığa dair inançlarını bu delil üzerinden temellendirdiklerini ifade etmektedir. Bu delili ifade ederken mütekellimlerin Kur'an'ı Kerim'den beslendiklerini, ancak bu ifadelerin zamanla uzaması ve ifadelerin sorunlu hale gelmesi yüzünden delilin yapısının değişmiş olduğunu söyler. Bu nedenle ona göre hudûs delili şüphelere ve taarruzlara maruz kalmıştır.[247]

Yenilik çalışmalarının olmazsa olmazlarından olan önceki dönemi eleştirme ve onun yerine yeni bir anlayış tesis etme fikri burada da varlığını göstermiştir. Said Nursî, kelâmcıların hudûs deliliyle devir ve teselsülü iptal etmeye çalışırken zor bir yol seçtiklerini ifade ederek Kur'ânî bir yöntem izleyerek Kur'ân'ın içeriğinden faydalanılması gerektiğini ifade etmiştir. Said Nursî, tabiata ve varlıklara yaptığı 'kitab-ı kâinat' isimlendirmesi ile gaye ve nizam delilini öne çıkarmış; insanların

[246] Nursî, *Muhâkemat*, 21.
[247] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 219; Nursî, *Muhâkemat*, 98.

somut bir varlıktan hareketle görünmeyen yüce varlığa iman etmelerinin daha sağlıklı ve anlaşılır olabileceğini izah etmiştir.[248]

Said Nursî, hudûsu madde temelinde ele almıştır. Ona göre madde değişkendir ve sonradan olmuştur. Madde bu nitelikten ayrı ve azâde değildir. Bu nedenle hâdislik (sonradan olmuşluk) madde için bir hakikattir.[249] Zira maddeyi istila eden ve kuşatan hâdis olma durumuyla birlikte bu hudûsu idare eden ve var eden yüce bir yaratıcının varlığı zorunlu olmaktadır.[250] Hudûs delili görebilme yetisiyle göze ve akla hamledilerek de açıklanabilir. Zira göz, bahar mevsiminde gördüğü birçok nebatat ve haşereler güz mevsiminde yok olur ki onlar kendi başlarına bir âlem niteliği taşımaktadırlar. Ancak bunca ölümün hemen öncesinde ilâhî kudret vesilesiyle kendi numunelerine dair çekirdek, tohum yahut yumurtacıklar bırakmak suretiyle ölürler. Bu da gösteriyor ki ilâhî nizamın devamlılığı ve güzün ölen nebatat ve haşerelerin programları olan numuneleri vasıtasıyla bahara intikal etmektedir. Bu da sürekli bir var oluşun ve ahengi bozulmayan bir düzenin işareti olması bakımından önemlidir. Bu da kâinatın değişken olduğuna ve bu değişken yapının hâdis olduğu sonucundan hareketle bir mucidinin varlığına ulaşılabilir.[251] Bunca ölüm ve var oluştan sonra ilâhî nizamın hikmetini, ahengini ve kudretini açık bir şekilde insan aklına sunan Allah Teâla^dır. Bu da kâinatın yaratıcısının Allah olduğunu ispatlamaktadır.

Said Nursî, yer bilimi (jeoloji), hayvan bilimi (zooloji) ve bitki bilimine (botanik) dair sayıları yüz binleri aşan çeşitliliğin her birinin var oluşunun yokluk mesabesinde olduğunu ifade etmektedir. Bunca hâdis varlığın esrarı, nizamı ve hikmeti ise ilâhî kudreti işaret etmesi bakımından önemlidir. Müellife göre her şeyde hudûs ve imkân damgasını görmek mümkündür. Bu damgayı irade eden de Allah Teâla'dır.[252]

3.2.5.2.2. İmkân Delili

Said Nursî, hudûs delilinde olduğu gibi imkân delilini de mütekellim âlimlerin tercih ettiği metot olarak ifade etmiştir. Âlimlerin delile ilişkin izahlarında Kur'an'dan

[248]Açıkgenç, "Said Nursî", 35/565-572.
[249] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 220; Nursî, *Muhâkemat*, 102; Colın Turner, *Kur'ân'ı Said Nursî İle Okumak*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Nesil Yayınevi, 2020), 127.
[250] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 53.
[251] Nursî, *Sözler*, 848.
[252] Nursî, *Muhâkemat*, 100.

beslendiklerini ifade eden Said Nursî, ancak mevzuların uzaması, değiştirilmesi ve sorunlu hale gelmesiyle birlikte imkân delilinin şüphelere maruz kaldığını ifade etmiştir.[253]

Mütekellim âlimlerin izahını esas alan Said Nursî, imkânı "mütesâviyü't-tarafeyn" tarifinden hareketle varlık ile yokluğa eşit bir şekilde bulunan, dolayısıyla varlık sahasındaki izharı için bir tercih ediciye muhtaç olan varlık şeklinde tarif etmiştir. Burada bir yaratıcının gerekli olduğunu aksi takdirde mümkünlerin birbirini yaratması şeklinde bir teselsül veya devir meydana geleceğini ifade etmiştir. Ancak bu teselsül ve devir muhaldir. Teselsül ve devir iddiası mümkün olmadığına göre bunca varlığın sebebi ve tercih edicisi yüce bir zat vardır, O'da Allah'tır.[254]

Mütekellim âlimler, devir ve teselsülü on iki kesin delil göstermek suretiyle iptal edip muhal göstermişler. Burada uzayıp giden zinciri süllemi ve arşî gibi delillerle sonsuza uzamayacağını izah edip vacip zatın varlığını ispat etmişlerdir. Ancak Müellifimiz buradaki delil metodundan farklı olarak teselsülün yokluğuyla Allah Teâla'nın varlığını ispat etmek yerine her varlıktaki ilâhî emareyi göstermenin daha kesin delil olacağını ifade etmiştir. Bu yöntemi birçok yerde kullandığını ifade eden Nursî, imkân derecesindeki varlığın Allah Teâla'yı işaret etme konusunda teselsülü iptal etmekten çok daha fazla bir delil sunduğunu ifade etmektedir.[255]

Said Nursî, imkân dairesindeki ispatın teselsüle münhasır olmayacak şekilde yapılabileceğini zira birçok mümkün varlığın Allah Teâla'nın varlığına işaret ettiğini ifade etmektedir. Her bir varlık, imkânında, sıfatında ve imkân dairesindeki süresinde birçok cihete yönelme ihtimali varken sahip olduğu imkâna baktığımızda diğerlerine kıyasla gayet nizâmî bir cihete yöneldiğini görebiliyoruz. Aynı zamanda yapılan değişikliklere binaen sıfatlar kazanıyor veya sıfatların zuhuru o cihetten oluyor. O halde birden çok ihtimal içerisinde en nizâmî olanı bütünüyle tahsis eden ve o yolu tercih etmesini sağlayan ardından tercihe uygun sıfatlar bahşeden bir ilâhî zat olduğu hakikati ortaya çıkacaktır. Bu ilâhî zat sonsuz seçenek arasında nizâmî olanı tercih etmektedir. Bu tercihlerin sonucunda meydana gelen nizâmî durum bir başka varlığa cüz olabilmekte ve kendine has cisim haliyle kâinatın da bir cüz'ü olabilmektedir.

[253] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 219.
[254] Nursî, *Sözler*, 849.
[255] Nursî, *Sözler*, 849.

Dolayısıyla diğer irtibatlı cüz'lerde ortaya çıkabilecek aksi durumlardan etkilenmemek mümkün değildir. Bu nedenle birbirine muhtaç ve mürekkep cisimlerin birbirini yaratması yahut yaratmasına sebep olması da mümkün değildir. [256]

Said Nursî, mümkün varlıkların kâinattaki yapıları ve görevleri bir diğer delil olan inâyet deliline zemin oluşturması bakımından da önemsemektedir. Zira buradaki mümkünlerin varlığı bir nizama sahip olmalarıyla birlikte bunca mümkünün idaresini temin edecek ve hikmete tabi tutacak bir varlığa işaret etmektedir ki bu da Allah'tır.[257]

Said Nursî'ye göre eşyanın var oluşundaki illet vacip ve vahîd bir zat ya da mümkün ve kesin bir faildir. Bunların arasındaki fark ise failin vacip olması halinde tuhaflığa dair bir emare görünmeyecektir. Görünse dahi bu bir hayalden ibaret kalacaktır. Ancak failin sebeplere isnad edilmesi durumunda hayal olan tuhaflık kesin olacaktır. Çünkü burada imkân dairesinde var olan bir nesnenin müsebbip olma vasfını taşıması mümkün değildir. Ayrıca bir icadın mümkün varlığa isnat edilmesi halinde ortaya çıkması beklenen varlık için sonsuz sayıda sebeplerin bir araya gelmesi gerekecektir. Bu da kesretten BİR'in ortaya çıkması olacaktır ki bu durum zor olmakla birlikte imkânsızdır. Ancak BİR'den kesretin ortaya çıkması düşünüldüğünde bu durum bir öncekine kıyasla daha kolay olup ilâhî düzene uygun olan da bu minvaldedir.[258]

Varoluşun sebeplere isnat edilmesi halinde ortaya çıkabilecek sorunlara gelince; Öncelikle varlığın her bir zerresinde illet olan zatın tecellisi gerekmektedir. İlletin ilâh olma vasfına sahip, ebedi varlık olması icap etmektedir. Meydana gelen varlığın hem hakîm hem de mahkûm olması, her zerresinin akıl sahibi olması ve bütün zerrelerin irade sahibi olması gibi muhal durumlar gerektirmektedir. Müellif bu muhallere cevap olarak az ile çok, büyük ile küçük olma durumuna bakılmaksızın bütün varlıkların vahîd olan Allah'a isnadı mümkün ve pek tabiî telakki edilmesi kanaatindedir. Dolayısıyla bir sineğin yaratılışı ile güneşin yaratılması arasında Allah Teâla için bir fark yoktur. Kâinata bakıldığında kâinatın varlık emarelerinden çok Allah Teâla'nın varlığına işaret eden delilleri görmek mümkündür. İlâhî kudreti işaret eden bunca varlığın ahengini ve hikmetini sebeplere devretmek mantığa aykırıdır.

[256] Nursî, *Sözler*, 850.
[257] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 220.
[258] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 241.

Ayrıca sebeplerin buna güç yettiremeyeceği de aşikârdır. Zira bunca varlık kendilerine az vecihle işaret ederken yaratıcılarına hem aklî hem de aynî bir şekilde işaret etmektedirler. Bu nedenle bizâtihi kendine işaret edemeyen cismin sebepler vasıtasıyla meydana gelip bir mevcudiyete sahip olması muhaldir. Ayrıca sebeplerden talep edilecek olan herhangi bir nesnenin meydana gelmesi bütün sebeplerin varlığına rağmen mümkün değildir.[259]

3.2.5.3. Fıtrat Delili

Said Nursî, fıtrat delilini İlahi varlığa işaret eden külli deliller arasında zikretmiştir. Fıtratı ilâhî varlığın şuuruna varıldığı yer olarak tarif etmektedir. Buradaki şuurdan kasıt ise şuur sahibi kimselerin sahip olduğu meziyettir ve o da vicdan-ı beşerdir.[260] Dolayısıyla şuursuz ve vicdanî hassasiyete sahip olmayan kimselerin fıtrattan hareketle iman etmesi beklenemez. Aynı şekilde fıtrattan hareketle insanın küfre gitmesi mümkün değildir. Zira fıtrat aksi inançları reddeder[261]. Müellif insan fıtratında herhangi bir israfın olmadığını ifrat ve tefrit dengesinin fıtratla sağlanmasının mümkün olduğundan kişinin muvaffakiyetini de fıtratı ile sağladığı uyuma bağlamaktadır. Bu nedenle insan fıtrattan uzak kaldığı ölçüde ilâhî rızaya da uzak kalmış olmaktadır.[262]

İnsanın yaratılışı itibariyle iman gayesi üzerinde olduğunu ifade eden Said Nursî, Allah Teâlâ'nın peygamber ve Kur'ân Kerîm ile birlikte tabiat nizamındaki denge vesilesiyle kendisini bizlere tanıttığını ifade etmiştir. Dolayısıyla yazdığı eserlerin Kur'an ilimleriyle mündemiç bir şekilde olması Allah'ı tanımanın yine ilâhî metin vesilesiyle olabileceği düşüncesinin icrasıdır.[263]

Said Nursî'ye göre bu delil enfüsi bir delil olup insanın bulunduğu fizik âlemi ile ilâhî varlık âlemi olan gayb âleminin bir araya gelebildiği yerdir. İnsanın ilâhî varlığa inanma kuvvetinin merkezi burası denilebilir. Zira aklın gördüklerini yorumlamada ve gördüklerinin haline ve akıbetine dair çıkarımlarını ilâhî zatın iradesi

[259] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 81; Turner, *Kur'ân'ı Said Nursî İle Okumak*, 155.
[260] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 214.
[261] Nursî, *Sözler*, 429.
[262] Nursî, *Muhâkemat*, 122.
[263] Açıkgenç, "Said Nursî", 35/565-572.

ve inâyeti cihetinde bulunduğunu kavrayabilmesi açısından fıtrat önemli bir sevk edici melekedir.[264]

Fıtrat bahsinde dikkat çekici dört unsurdan bahseden Said Nursî, evvel emirde fıtratın yalan söylemeyeceğini ifade etmiştir. Zira bir canlı yahut bir nesnenin sahip olduğu meyil doğrultusundaki hareketi onun fıtratını göstermektedir. Bir ağacın budaklanıp çiçeklenmesi meyve verme meylinden kaynaklandığı gibi diğer bütün canlılar ve nesneler de meyli üzere hareket edip vazifelerini eksiksiz yerine getirmeleri fıtratlarının gereklerindendir. Bu nedenle vazifesi gereği canlıların ve nesnelerin tabiatındaki değişimi kendi meziyetleri gibi görmesi halinde insanın dehşete düşmesi kaçınılmaz olacaktır. İkinci husus, İnsanın beş duyu organı dışında gayb âlemine açılan birçok yolu varken bunlardan altıncı his olan sâika ile yedinci his şâika ile gayb âleminden malumat sahibi olması mümkün ve de yanlışa sevk etmeleri olanaksızdır. Zira şevk ve sevk yalan söylemez. Üçüncü husus, varlığı vehmi olan bir şeyin dış âlemdeki hakikatler için bir delil olması da mümkün değildir. Bundan dolayı vicdanın sahip olduğu istinat ve istimdat kuvvetleri insanın doğruyu bulmasını sağlar. İnsan, fıtratı gereği bu iki kuvveden uzak değildir. İnsanın sonsuz istekleri karşısında bir dayanak noktası olacak ki arzuları gerçekleşebilsin. Aksi takdirde insanın dayanak ve yardım talep etmesi gerektiği varlıktan habersiz olması insanı zelil bir varlık yapacaktır. Said Nursî'nin dikkat çektiği dördüncü husus da insanın aklını kullanmaması ve tefekkürü ihmal etmesine rağmen vicdanın fıtratı gereği ilâhî zatı unutmayacağı gerçeğidir. Vicdan, ilâhî zatı hads (tahmin) yoluyla algılamaktadır. Bu algılama yolunun akıl ve tefekkürle desteklenmesi halinde ilham, arzu, iştiyak ve aşk-ı ilâhî mertebelerine kavuşulacaktır ki bunlar insanı ilâhî zata sevk eden mertebelerdir.[265]

Müellife göre insanın ilâhî nizamın hikmeti ve takdir ettiği nizam çerçevesinde hayat sürdüğüne inanmayıp kâinatı talihsiz tesadüflerin eseriymiş gibi kabul etmesi halinde buhranın, telaşın ve elem verici durumlara dûçar olması kaçınılmaz olacaktır.[266] Bu nedenle fıtrata uygun bir şekilde ilâhî bir inanca sahip olan kimselerin buhrandan kurtulmakla birlikte iki cihan saadetini elde etmesi mümkün olacaktır.

---

[264] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 222.
[265] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 221; Nursî, *Muhâkemat*, 98.
[266] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 223; Turner, *Kur'ân'ı Said Nursî İle Okumak*, 156.

3.3. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR İLE SAİD NURSİ'NİN ULÛHİYET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Muhammed Hamdi Yazır ve Said Nursî yaşadıkları zamanın temel konularından biri olan ulûhiyet konusuna bigâne kalamamışlardır. Muhammed Hamdi'nin ulûhiyet bahsine ilişkin müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Görüşlerini daha çok âyetlere yapmış olduğu tefsirde bulabilmekteyiz. Yazmış olduğu makalelerde dînî konulara yer vermiş olsa da ulûhiyet bahsine ilişkin müstakil bir makaleye rastlayamadık. Yazmış olduğu Kur'an-ı Kerim tefsiri *"Hak Dini Kur'an Dili"* eseri ve dibace eklemek suretiyle ulûhiyet ve metafizik bölümlerinin çevirisini yaptığı "Histoire da la philosophie. Les Problêmes et les êcoles" *(Metâlib ve Mezâhib)* isimli eserle ulûhiyet anlayışını temellendirmeye çalışmıştır. Said Nursî'de ise ulûhiyet bahsinin müstakil işlendiği tabiat risalesi ile yirmi üçüncü sözle birlikte farklı risalelerde ulûhiyet bahsine sık rastlandığı görülmüştür. Başta ulûhiyet konusu olmak üzere zamanını ilgilendiren mevzulara dair görüşlerini Nur külliyatında ifade etmiştir.

Muhammed Hamdi'nin görüşlerini daha çok âyetlere yapmış olduğu tefsirde bulabilmekteyiz. "Metâlib ve Mezâhib" adlı eserinde ise ulûhiyet ve metafizik konulara yazmış olduğu dibace ile dipnotlar konumuza kaynaklı etmiştir.

Ulûhiyet bahsinde her iki müellif de nakli esas almakla birlikte bilimden ve felsefeden istifade etmişlerdir. Her iki müellif de dikkate alınması gereken inkârın felsefe yoluyla gelen inkâr olduğu konusunda hemfikir olmuşlardır.[267]

Muhammed Hamdi, ulûhiyet tasavvurunu fıtrî olarak[268] değerlendirirken Said Nursî ise var olan bir şeyin inkârının mümkün olmayacağını bir ispatın yüzlerce nefiyden daha çok kabul göreceği mantığıyla[269] ulûhiyet inancını temellendirmeye çalışmışlardır.

İslam âlimlerinin fıtrat delili adı altında, Hıristiyan âlimlerin ise ontolojik temelli olarak ifade ettikleri varlık tasavvuruna her iki müellifimiz de değinmiştir. Muhammed Hamdi, insan fıtratının ilâhî zatı bildiğini ancak bu bilme olgusunu

[267] Nursi, *Lem'alar*, 79; Nursî, *Şuâlar*, 87; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/563.
[268] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/281.
[269] Nursî, *Şuâlar*, 97.

harekete geçirmesi halinde hakiki imana varılabileceği kanaatindedir.[270] Said Nursî ise insanın inkârı söz konusu olsa bile fıtratının ilâhî zat hakkındaki tasavvurunun her daim mevcut olduğu kanaatindedir. Müellif, Fıtratın yalan söylemeyeceğini ve ilâhî tasavvura kavuşması adına fıtratın insanda bir kuvvet olarak bulunduğunu ifade etmiştir.[271]

Bilimin tecrübî (ampirik) ilkesi, tabiatı varlık için yeterli illet olarak görmesine karşılık, aynı durumu dikkate alan Muhammed Hamdi, evreni "icat ve yaratılış kitabı" şeklinde tanımlamıştır. Bu durum, Said Nursî'nin de varlık âlemindeki yaratılışı "kâinat kitabı" şeklinde tarif etmesine vesile olmuştur. Bilimsel metodun tümevarım ilkesinden hareketle pragmatist anlayışa bürünmüş olması, müelliflerimizin doğadan hareketle ilâhî zatın varlığını temellendirme tarzındaki bir delillendirmeye ağırlık vermelerine sebep olmuştur.[272]

Muhammed Hamdi'nin akaid konularında felsefeyi de ele almasını çağının bir gereği olarak görmek mümkündür. Batının felsefe adı altında ilan ettiği inkârcı fikirlere karşı felsefeyi bilmek gereklilik arzetmiştir. Ancak M.Hamdi, genel olarak İslam medeniyet havzasında bulunan ilimlerin tetkiki neticesinde, Avrupa'dan ithal edilecek kanunlardan daha münasip kanunlar manzumesinin oluşturulabileceği kanaatindedir. Dolayısıyla müellif, kendi dönemi itibariyle felsefeyi batı kaynaklı inkârcı akımların reddiye ameliyesi olarak görmüştür. Ancak köklü çözümler için "İslam ilimleri felsefesinin" oluşturulması gerekliliğini savunmuştur.[273] Said Nursî ise felsefeye hikmet gözüyle bakmıştır. Ancak müellif yeni ve eski felsefenin ifrat-tefrit dengesini korumadığı gerekçesiyle kutsi hikmete yönelmeyi tercih etmiştir. İslam düşünce tarihindeki kelâm ve muhakkik sûfilerin metodunun eleştirilebilir ve yanlışlanabilir olmasından kaynaklı olarak bu metotları esas almaktan ziyade, yalnızca istifade etmeyi tercih etmiştir. Müellif, ilâhî olması, beliğ olması ve idrakinin kolay olması hasebiyle Kur'an-ı Kerim'in metodunu benimsediğini ifade etmiştir.[274] Bu metot vesilesiyle Said Nursî eserlerinde kâinattaki varlıklardan ve hikmetlerinden bahsetmek suretiyle ulûhiyete dair bir tasavvur geliştirmiştir.

---

[270] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/281.
[271] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 221; Nursî, *Muhâkemat*, 98.
[272] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/558; Nursî, *Muhâkemat*, 21.
[273] Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, 80.
[274] Nursî, *Muhâkemat*, 98; Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 214.

Muhammed Hamdi, delil konusunda imkân, hudûs ve nizam delilinden istifade etmiştir. Müellif bu delilleri ele alırken bilimin verilerinden de yararlanmayı ihmal etmemiştir. Yazmış olduğu tefsirin ilmi bir tefsir olması bu delillerin de bilimsel verilerle temellendirilmesini sağlamıştır. Said Nursî ise teorik idrakinin zor olması ve uzun gerekçelere dayandırılmak suretiyle ifade edilmesinden dolayı hudûs ve imkân delillerinin yerine, daha çok gaye-nizam deliline vurgu yapmayı tercih etmiştir. Said Nursî, toplum hafızasının sosyal ve siyasi olaylardan kaynaklı meşguliyetinin yanında ulûhiyet tasavvurunun felsefi ve kelâmî önermelerle ifade edilmesini tercih etmemiştir.

İslam düşünce tarihinde İmam Gazzâlî'nin nedensellik ilkesine getirdiği eleştirileri her iki müellifte de görebilmek mümkündür. Müelliflerimiz nedensellik ilkesinin değişmez kanunlar içermediğini ifade etmişlerdir. Zira Gazzâlî'nin eleştirdiği nedensellik ilkesi, tabiat olaylarının sıralı bir şekilde meydana geldiğini ve sebebin varlığı önceden meydana gelen sonucu zorunlu hale getirdiğini ifade etmektedir.[275] Ancak böyle bir kabulün sonucu, kurallı bir tabiat anlayışını izah etmesinin yanında, peygamberlerin eliyle meydana gelen mucizeleri dolaylı olarak reddetmektedir. Nedensellik ilkesi aynı zamanda tabiatı esas alan bilimin formüllere dayandırdığı tabiat düzenindeki farklı ilâhî iradeleri de reddetmektedir. Burada müelliflerimiz illet sebebi dikkate almak suretiyle izahlar yapmışlardır. Belli bir tabiat kanunundan ziyade meydana gelen her olayın tabiata uygun olup olmamasına bakılmaksızın, ilâhî zata hamledilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Maddelerin tohumlar vesilesiyle meydana geldiğini bunun insan eliyle de mümkün olabileceğini ifade eden Muhammed Hamdi, peygamberlerin ellerinde vücut bulan mucizeler ile insanların icat ettikleri kimi nesnelerin hakiki illetinin ilâhî zat olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle müellif, tabiata dair bilgilerin ilâhî illeti yok saymak yerine tabiatı ve oluşumundaki hareketliliği ilâhî zata dair bir delil olarak kabul etmemiz gerektiğini ifade etmiştir.[276] Said Nursî de illet kanununun dayandırıldığı unsurları tek tek ele almak suretiyle illetin varlığını kabul etmiş fakat hakiki illetin ancak ilâhî bir zat olduğunu ifade etmiştir. Varlıkların mümkün sebeplerini ele alan Said Nursî, varlıkların kendi başlarına var olamayacağını, sebeplerin eseri olamayacağı ve kendi başlarına buyruk bir halde var

[275] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, ts.), 123.
[276] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/233; Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır".

olamayacaklarının izahını yaptıktan sonra buradaki hakiki illetin ilâhî zat olduğunu ifade etmiştir.[277] Dolayısıyla her iki müellifte olduğu gibi diğer İslam düşünürlerinde itiraz edilen unsur olayların ardı sıra gelişinin birbirine illet olmasıdır.

Muhammed Hamdi yazmış olduğu tefsirle İslam toplumunun buhranına çözüm olabilecek bir tefsir külliyatını eser olarak bırakırken Said Nursî de yazmış olduğu *İşarat'ül-İ'caz* adlı eseriyle emsal teşkil edecek kısa bir Kur'an tefsirini sonraki nesle bırakmıştır. Said Nursî, tefsir yazımının bir komisyon işi olduğunu ve her bir üyenin uzmanlık alanından hareketle âyetleri tefsir emesi gerektiğini savunmuştur. Ancak Muhammed Hamdi'nin eserine baktığımızda yoğun bir çalışma neticesinde ilmi bir tefsirin yazılabileceğini bir örneği olması bakımından önem arz etmektedir.

Muhammed Hamdi'de olduğu gibi Said Nursî de aklın varlığını kabul etmek suretiyle fikirlerini beyan etmişlerdir. Aksi bir durumda pozitif ilimlerin kendi deneysel ilkeleriyle kıyaslanma garabetinde olduğu dînî olguları fideist[278] bir anlayış ile savunmak icab eder ki bu da mümkün değildir. Bu nedenle her iki müellif akla hitap etmek suretiyle ulûhiyet tasavvurunda bulunurken, inkârcı akımları kullandıkları akıl ve aklın malzemelerini dikkate almışlardır.

Muhammed Hamdi, süje-obje ilişkisinin delaleti ile yokluktan var etmenin söz konusu olmadığı fikriyle farklı bir düşünce ortaya koymuştur. Müellif, süje-obje ilişkisi neticesinde zorunlu bir varlık fikrinin kendiliğinden ortaya çıkmasını mümkün görmemektedir. Her iki tarafın da bir illetin müdahalesiyle birlikte ilişki kurmaları o illetin zorunlu bir varlık olduğuna delalet etmesi için yeterli değildir. Buna rağmen zorunlu bir varlığa delalet ediyorlarsa da bunun sağlayıcısı zorunlu varlık olan Allah'tır.

Muhammed Hamdi'nin diğer bir görüşü "yoktan var etme" mevzusudur. Müellif, Mümkün varlığın yokluktan var olmadığını, yokluk vasfına sahip mümkün bir varlıktan da var olmadığını bizâtihi var olan ilâhî bir varlığın illeti neticesinde imkân âleminde bulunduğunu ifade etmiştir. Yoktan ifadesi bir numune ve benzerlik

[277] Nursî, *Mesnevi-i Nuriye*, 81; Nursî, *Şuâlar*, 98.
[278] İnancılık. Dini öğretilerin akıl ile kanıtlanamayacağını, yalnızca inanç yoluyla kanıtlanabileceğini savunan görüştür. (Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1/807; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 2/57.)

ifade etme ihtimaline ve mecazî bir kullanım olmasına rağmen müellif, yoktan ifadesinin hakiki bir yokluk ifade etme ihtimalini düşünerek reddetmiştir.[279]

Muhammed Hamdi ve Said Nursî, ateist akımların öncelikli olarak tartışmaya açtığı ve her daim gündemde tuttuğu evrendeki kötülük yasasıyla ilgili görüşlere de yer vermişlerdir: Muhammed Hamdi, "Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir. Seni insanlara elçi gönderdik; şahit olarak da Allah yeter."[280] âyeti ile "Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir; kaldı ki Allah birçoğunu da bağışlar"[281] âyetlerine yapmış olduğu tefsirde iyiliğin Allah'tan kötülüğün ise kuldan kaynaklı olduğunu ifade etmiştir. Hakikatte ise "hepsi Allah'tandır"[282] âyeti mucibince ilâhî iradeye irca edilebilir olsa da mevzunun inceliğini anlamak bakımından şöyle izah edilebilir: hakikatte iyilik ile kötülük Allah'tandır. Ancak mutlak anlamda iyilik Allah'tan gelmekteyken izâfî olan kötülüğün sebebi ise kulun kendisidir. Allah, kuluna yalnızca iyilik ihsan etmekte kötülük ise iyiliğin yokluğunda peyda olmaktadır. Kulun ilâhî tecellileri celbedecek fiillerden bilerek veya bilmeyerek uzak kalması kötülüğün kendi nefsinde zuhûr etmesine neden olmaktadır. Bu durumda Allah kuluna cimri davranmadığından fiili yapabilme kuvvetini ihsan eder. Burada Allah'ın vermiş olduğu bir kötülük olmamakla birlikte kul kendi isteği ve fiili doğrultusunda kötülük yapar ve kötülüğe karışmış olur. Dolayısıyla burada kötülüğün Allah Teâla'ya izâfe edilmesi yalnızca fiili yaratma gücüyle sınırlı olmakla birlikte buradaki asıl sorumluluk kötülük fiilini hür iradesiyle gerçekleştiren kula aittir.[283] Said Nursî yukarıda izahı yapılan kötülük mevzusunu kader risalesinde "kesb-i şer, şerdir; halk-ı şer, şer değildir" vecizesiyle kötülüğün doğasını ifade etmiştir.[284]

[279] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/529.
[280] Kur'an Yolu (Erişim 1 Temmuz 2021) en-Nisâ 4/79
[281] Kur'an Yolu (Erişim 1 Temmuz 2021) eş-Şûrâ 42/30
[282] Kur'an Yolu (Erişim 1 Temmuz 2021) en-Nisâ 4/78
[283] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/33.
[284] Nursî, *Sözler*, 615.

SONUÇ

"Yeni İlm-i Kelâm Döneminde İnkârcı Cereyanlar Karşısında Ulûhiyet Tasavvuru: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Said Nursi Örneği" adlı tezimizde ulûhiyet müdafaası konusunda dönemin gerektirdiği metodu uygulayan iki müellifin görüşlerine yer verdik.

İslam düşüncesinin içinde bulunduğu girdap ve bâtıl inançlara karşı yeterli-yetersiz tartışmaların yapıldığı dönemde, konunun her iki müellifin temel ilgi alanlarına giren bir sorun olduğunu görmekteyiz. Müelliflerimiz inkârcı cereyanlara karşı fikri mücadeleyi esas alırken, taassup ve mezhep anlayışlarından uzak kalmaya çalışmışlardır.

Her iki müellifin yaşadıkları tarihler, İslam medeniyetinin çağın gerisinde kaldığına dair tespitlerin yapıldığı bir dönemi temsil etmekte; bu dönemlerde siyasi ve toplumsal sorunlara deva olması bakımından Batıdan birçok fikir ve müessesenin ithal edildiğini görmekteyiz. Bir sonuç olarak, Batı dünyasının elinde ortaya çıkan görüşlerin bir kısmı, İslam dünyasındaki kimi aydınlar tarafından bir ilke ve başlangıç teşkil etsin diye savunulmuştur. Ancak her iki müellif de Batıdan top yekûn bir şekilde fikir ve müessese ithaline karşı çıkmışlardır. Yazır ve Nursi, Batının ilim ve teknolojideki müspet fikirlerinin alınması, inkârcı felsefeden beslenen sefâhet ve zevke düşkünlük gibi bayağı, menfi fikirlerinin ise eleştirilmesi ve reddedilmesi gerektiğini izah etmek suretiyle İslam düşüncesine hareketlilik kazandırmayı hedeflemişlerdir.

Muhammed Hamdi'de bir kelâmcıya göre, görüşlerinde kelâma dair teferruat bulmak mümkün değildir. O, âyetlerin izahında yer verdiği kelâm konularını bilimsel bilginin verileri ışığında yorumlamasıyla dikkat çekmiştir.

Said Nursî'de kelâm konuları toplumun anlayabileceği örneklerle zenginleştirilmek suretiyle açıklanmıştır. Ulûhiyet bahsinde, Allah'ın varlığının ispatı, isim ve sıfatlarının açıklanması konularında, bilimsel verilerden yararlanması mevzuların idrakini kolaylaştırmıştır.

Her iki müellifte de kelâma dair sistemli bir içerik bulmak mümkün değildir. Çağdaş kelâmcılardaki kelâm konu sıralamasını içerecek eserler telif etmemişlerdir. Muhammed Hamdi'de sistemli bir içeriğe rastlanmamasının nedeni eserin tefsir

niteliğinde olmasından kaynaklanmaktadır. Said Nursî'de ise sistemli bir içeriğin olmaması, müellifin kullanmış olduğu Kur'an-ı Kerim metodundan kaynaklanmıştır. Bununla birlikte Nursi, soru cevap tarzındaki eserleri ile kelâmla ilgili konuları farklı yerlerde zikrederek geniş temsiller ve kıyaslamalarla anlatma yolunu tercih etmiştir. Dolayısıyla her iki müellifin, birbirinden farklı mecralarda çalışmalar yaparken, içerik bakımından benzer yolu takip etmelerini sağlayan unsur aynı şartlar olmuştur.

Müellifler, Batı kaynaklı pozitif akımlar ve inkârcı felsefi cereyanlara olan hâkimiyetleriyle dikkat çekmektedirler. Her ikisi de felsefeye hikmet gözüyle bakmakla birlikte ilhâd teşebbüsünde olan bir anlayışı felsefî hikmetin dışında değerlendirmeyi ihmal etmemişlerdir. Aklı ihmal etmeyen müellifler, inancın akıldan hareketle izahını yapmak suretiyle pozitif bilimler karşısında ilâhî varlığın konumunu ifade etmişlerdir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki her iki müellif de ulûhiyet konusunda aynı fikirleri paylaşmaktadırlar. Ancak önemsedikleri yöntem, kullandıkları izah şekli ve olaylara bütünlük açısından bakmalarında farklılıklar dikkat çekmektedir. Müellifler, yaşadıkları çağa uygun tespitlerde isabetli olup halkın ihtiyaç duyduğu dini inançların ihyâsı hareketinde büyük katkılara sahip olmuşlardır.

KAYNAKÇA

Abdulcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l Usûli'l Hamse*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.

Açıkgenç, Alparslan. "Said Nursî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/565-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2018.

Akdaş, Bülent. *Elmalılı Hamdi Yazır'da İmanın Temellendirilmesi*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Akseki, A. Hamdi. "Allah ve Din Fikri". *İlim-Âhlak-Îman*. haz. M. Rahmi Balaban. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 1984.

Albayrak, Sadık. *Son Devrin İslâm Akademisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2014.

Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ardoğan, Recep. *Delillerden Temellere Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları*. Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2. Basım, 2017.

Ardoğan, Recep (ed.). *Günümüz Kelâm Problemleri*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.

Ardoğan, Recep. *Kelâm İlminde Metodoloji*. Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2021.

Atay, Hüseyin. *İslâm'ın İnanç Esasları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.

Aydın, Mehmet. "Hıristiyanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/345-347. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 11. Basım, 1990.

Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2016.

Bayrakdar, Mehmet. "Tekâmül Nazariyyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Berberoğlu, Muhammet Necati. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Kelamî Görüşleri*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 1. Basım, 2015.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atlas Kitap, 2018.

Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 5. Basım, 2008.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2020. Basım, 2020.

Cevizci, Ahmet. *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2020. Basım, 2020.

Cisr, Hüseyin. *Risale-i Hamidiyye*. çev. İsmâil Hakkı Manastırlı. İstanbul: Bahar Yayınları, ts.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.

Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Çelebi, İlyas - Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.

Daşdemir, Yusuf. "İslâm Mantık Geleneğinde Şerh ve Hâşiye: Tarih ve Literatür". *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*. ed. Mesut Kaya - Sezai Engin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Edip, Eşref. *Risale-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı-Eserleri-Mesleği*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.

Gazzalî, Muhammed b. Ahmed. *İlcâmü'l-ʿAvâm ʿan ʿİlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Darü'l Minhâc, 2017.

Geçit, Mehmet Salih. "Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi (Anadolu Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 931-944.

Gilson, Êtienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.

Giridî, Sırrı. *Nakdü'l-Kelâm fî Akâid-'l-İslâm*. Konstantiniye: Ebu Ziya Matbaası, 1302.

Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/187-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.

Gürsoy, Kenan. "İlhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/96-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Hakkı (İzmirli), İsmail. *Yeni İlmi Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Harputi, Abdullatif. *Kelâm İlmine Giriş*. haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

Hilmi, Şehbenderzade Filibeli Ahmed. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür ?* haz. Saliha Çetinkaya. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Basım, 2019.

Hilmi, Şehbenderzade Filibeli Ahmed. *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*. İstanbul: Çizgi Yayınevi, 2012.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. Mehmet Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 7. Basım, 2019.

İbn Cemâa, Ebu Bekr. *Derecu'l-Meâ'lî*. Tarablus: Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 2011.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Lüm'atü'l-İ'tikâd el Hâdî ilâ Sebîli'r Reşâd*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.

İsfahani, Rağıb. *Müfredat*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2020. Basım, 2020.

Janet, Paul - Sêailles, Gabriel. *Metâlib ve Mezahip*. çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2019.

Kadir, C.A. "İslam Öncesi Hint Düşüncesi". çev. Kürşat Demirci. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. Miyân Muhammed Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1990.

Kara, İsmail. "M. Şerefettin Yaltkaya". *Temel İslam Ansiklopedisi*. 43/308-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kasar, Veysel - Ardoğan, Recep. "Kelâm İlminde Araştırma Yöntem ve Teknikleri". *İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: KLM Yayınları, 1. Basım, 2018.

Kaya, Mahmut. "Ebû Bekir er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kizil, Hayreddin. "Rig Veda ve Avesta Tanrı Panteonundaki Benzerlikler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (01 Nisan 2013), 29-52.

Koçar, Musa. *Eleştirel Açıdan Said Nursî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.

Köksal, M. Asım. *İmandan İhsana*. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2018.

Kutluer, İlhan. "Pozitivizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/335-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kutub, Muhammed. *Çağdaş Fikir Akımları*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Nursî, Said. *Barla Lâhikası*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016.

Nursî, Said. *Divan-ı Harb-i Örfî*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2007.

Nursî, Said. *İman ve Küfür Muvazeneleri*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016.

Nursi, Said. *Lem'alar*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016.

Nursî, Said. *Mesnevi-i Nuriye*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016.

Nursî, Said. *Muhâkemat*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016.

Nursî, Said. *Sözler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Nursî, Said. *Şuâlar*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016.

Nursî, Said. *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 2016.

Ocak, Hasan. "Erken Dönem İslam Felsefesi (Tabiat Felsefesi)". *İslam Felsefesi*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2. Basım, 2018.

Okumuş, Mesut. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Özervarlı, M. Sait. *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2017.

Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özervarlı, M. Sait. "Yeni İlm-i Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özervarlı, M. Sait - Birinci, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/530-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Paksüt, Fatma. "Merhum Dayım Hamdi Yazır". *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Sâbûnî, Nûreddin es-. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 17. Basım, 2017.

Said Halim Paşa. *Buhranlarımız*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

Senebâvî, Muhammed Emir. *Şerh Cevherü't Tevhid*. Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2021.

Şahiner, Necmeddin. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*. İstanbul: Nesil Yayınevi, 67. Basım, 2019.

Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. thk. Mehmet Ali Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Mahya Yayınları, 3. Basım, 2015.

Topaloğlu, Aydın. "Materyalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/137-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Topaloğlu, Aydın. "Teizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı (İsbat-i Vacib).* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1992.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2. Basım, 2012.

Turner, Colın. *Kur'ân'ı Said Nursî İle Okumak.* çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Nesil Yayınevi, 2020.

Türker, Ömer. "Abdulkâhir el-Bağdâdî, Usûli'd-Dîn, 3.Ders". *YouTube*. Yayın Tarihi 25 Aralık 2019. https://www.youtube.com/watch?v=WgSI6eqv8Tc&list=PLADMQ9VgSO5l0tA8Afptxunc3R0BwAE5l&index=6

Türker, Ömer. "Kelamî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)". *İslam Düşüncesinde Teoriler I Metafizik*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Türker, Ömer. "Meşşâîlik Ekolü". *İslam Düşüncesinde Teoriler I Metafizik*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Uçman, Abdullah. "Bahâ Tevfik". *Temel İslam Ansiklopedisi*. 4/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, ts.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 16. Basım, 2019.

Vakkasoğlu, Vehbi. *Maneviyat Dünyamıza İz Bırakanlar*. İstanbul: Cihan Yayınları, 1987.

Van Bruinessen, Martin. *Ağa, Şeyh, Devlet*. çev. Banu Yalkut. İstanbul: İletişim Yayınları, 10. Basım, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/57-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Razî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1995

Yavuz, Yusuf Şevki. "İlâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/64. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2020.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. haz. A. Cüneyd Köksal, Mahmud Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2019.