

HAMDİ YAZIR VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

Recep Kılıç*

HAYATI VE ESERLERİ

hak Dini Kur'an Dili isimli tefsirinin girişinde kendisini 'halis Anadolu', öz 'Oğuz Türkü'¹ olarak tanıtan Yazır, 1877/(1294) yılında Antalya'nın kazası Elmalı'da doğmuştur. Aslen Burdur'un Gölhisar ilçesine bağlı Yazır köyünden olan babası Numan Efendi, Elmalı Şer'iyye Mahkemesi'nde başkâtip olarak çalışmıştır. Hamdi Yazır, Elmalı'da Rüşdiye'yi bitirdikten sonra, öğrenimini sürdürmek üzere 1893/1310 yılında Elmalı'dan İstanbul'a gitmiş, İstanbul'daki on dört yıllık tahsil hayatı sonucu 1907/1324 yılında 'Beyazıt Ders-i âmm'ı olarak icazet almıştır. Beyazıt Camii'nde derslerine devam ettiği ve icazet aldığı Kayserili Mahmud Hamdi Efendi "Büyük Hamdi", kendisi de "Küçük Hamdi" diye anılmaya başlanmış; yazılarında da bu imzayı kullanmıştır. Soyadı kanunu çıkınca babasının köyünün ismi olan "Yazır"ı soyadı olarak aldıysa da daha çok doğum yerine nisbetle "Elmalılı" diye meşhur olmuştur. 1904 yılında girdiği ruûs imtihanını kazanmış, bu sırada devam ettiği Mekteb-i Nüv-vâb'ı birincilikle bitirmiş, bireysel gayretiyle edebiyat, felsefe ve musiki alanında kendisini yetiştirmiştir. Ülkeyi çağdaş ilim ve medeniyet seviyesine ulaştırmaya vesile olabileceği ümidiyle meşrûtiyet idaresini savunduğundan İttihad ve Terakkî Cemiyeti'nin ilmiye şubesine üye olmuş, şeriata uygun bir meşrûtiyet modeli geliştirmek için çalışmalar yapmıştır.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı. [e-posta: kilicrecep@gmail.com]

1. H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, İstanbul: Eser Kitabevi, 1971, s. 17.

Beyazıt Medresesi'nde iki yıl süren dersiâmlık görevinden sonra II. Meşrûtiyet'in ilk meclisine Antalya mebusu olarak girmiş; II. Abdulhamid'in tahttan indirilmesinde, fetvâ müsveddesini yazmak sûretiyle, etkin bir rol oynamıştır. Mülkiye'de, Mekteb-i Kuzât ve Medrese-i Mütihazsîsin'de sırasıyla “ahkâm-ı evkâf ve arâzî”, “fıkıh” ve “mantık” dersleri okutmuştur. 1918'de Şeyhülislâmlik bünyesinde kurulan ve bir İslâm Akademisi niteliğinde olan *Daru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye*'ye önce üye, sonra başkan olmuş; Damat Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci hükûmetlerinde Evkâf nâzırı olarak görev yapmıştır. Bu görevi esnasında vakıfların mütevellî heyetleri ile Bakanlık ilişkilerini düzenlemeye önem vermiş; bu arada ilgililerin yararlanması düşüncesiyle “*İrşâdü'l-Ahlâf fî Ahkâmî'l-Evkâf*” (Vakıf Hükümlerini Aydınlatıcı Bilgiler)² ismini taşıyan ve geniş ölçüde Mülkiye Mektebi'nde okuttuğu derslerden oluşan eserini yayımlamıştır. Mekteb ve medreselerdeki öğrenim/öğretim hayatı ve akademik ilgi alanları ile ilgili olarak *Metâlib ve Mezâhib*'e yazdığı girişte şunları söyler:

“Mekteb ve medreselerdeki eğitim ve öğrenim devrelerini tamamladıktan sonra uzun seneler değişik İslâmî ilimleri okutmuş ve özellikle on beş sene kadar bir süre de fikh-ı şerîf dersi vermişim. Bu sırada Batı hukukunun temellerini tanımak ve şeriat-ı İslâmiyenin insânî ve ictimâî değeriyle Batı hukûkunun ilmî mukâyesesi ve medenî karşılığına dair bir fikir edinebilmek için, biraz Fransızca öğrenmişim. Hukuk alanındaki bu sınırlı çalışmalarım, anayasa hukûkundan genel felsefeye geçmemi ve bu alanda bir araştırma yapmamı gerekli kıldı. Eğitim hayatımdaki aralıksız üç dört sene süren felsefe ve kelâm öğrenimimin sonucu olarak, felsefî sistem ve problemlerle artan âşinâlığım, kısmî bir lisan bilgisiyyle bu ihtiyacımı gidermeye yardım etti. Fransızca kitapları okuduğum hâlde İngilizlerin bilimleri sınıflandırma şekli bana daha uygun geldi. Mantık'dan başladım. Bu münâsebetle *Dârü'l-Hilâfe Medreseleri* adıyla oluşturulan yeni kurumda Süleymaniye Medresesi Mantık Müderrisliği ile görevlendirildim. İngiliz filozoflarından Alexander Bain'in, Stuart Mill'in Mantık'ından sonra kaleme aldığı ve *İstintâcî ve İstikrâî Mantık* adını verdiği kitabı tercüme ettim ve okuttum. Mantık ve bilimler hakkındaki yeni fikirlerin İslâm'daki mantık ve bilim anlayışlarıyla ilgilerini araştırırken, felsefe tarihinin önemi kendini gösterdi. Bu konuda başvurduğum eserler içinde Fransız filozoflarından Paul Janet'nin *Metâlib ve Mezâhib* isimli felsefe tarihini tam anlamıyla ilmî, felsefî ve derli toplu eşsiz bir eser olarak gördüm. Bu eserin zamanımıza kadar gelen Batı'nın felsefî akımlarını bütün olarak kavramamızı sağlayacağını ve bunu okuyacak İslâm âlimlerini Batı'nın fikirlerini de-

2. Yazır'ın bu eseri, Dr. Nazif Öztürk tarafından *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar* [(*Abkâmu'l-Evkâf*)], Ankara: TDV Yayınları, 1995] ismiyle, tercüme ve sadeleştirilmiş metinleriyle birlikte tıpkı basımları bir arada, neşredilmiştir.

ğışik yollarla araştırma zahmetinden alıkoyacağımı anladım. Felsefe tarihi öğretim üyelerinden pek çok kişiye bu kitabın tercümesini tavsiye ve rica ettiğim ve va'dler de aldığım hâlde kimse bu va'dini yerine getirmedi. Bütün resmî görevlerimden uzaklaştığım ve bütün derslerimden çekilerek mahrum bir şekilde toplumdaki uzak kaldığım şu bir iki sene içinde bu kitabın İlahiyat kısmından başlayarak, aşağıdan yukarı tercümesine giriştim. İlk olarak bunu, ikinci olarak da metafizik kısmını tamamlamağa muvafak oldum. Bu iki kısım, bizim felsefî ihtiyaçlarımızın çok büyük bir kısmını kapladığı için diğer kısımlarını beklemeden yayımlanmasını istedim.”³

Damat Ferit Paşa'nın istifası üzerine, 15 Eylül 1919'da elli kişilik Osmanlı Ayan Meclisi'ne üye seçilmiş olan Yazır, Cumhuriyetin ilanında Mütahasısın Mektebi'nde Mantık müderrisi iken Ankara'da idamla yargılanmıştır. Suçu, Kurtuluş Savaşı sırasında Ankara Hükûmeti'nin faaliyetlerine karşı olan I. Ferit Paşa Hükûmetinde Bakan olmasıdır. Yargılama sonucunda “siyâsî şâibelerden berî, nezih bir simâ-yı ilm ü irfan olduğu anlaşılmış”⁴ ve İstanbul'a dönmüştür. 1926 yazında kendisine, 12 yıl sürecek olan Kur'an-ı Kerim'in tefsirini yazma görevi verilmiştir. 1938 yazında tefsir çalışması sona ermiş ve eser *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir* adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yayımlanmıştır. 27 Mayıs, 1942 tarihinde İstanbul'da 64 yaşında vefat etmiş; babasının Sahrayıcedid mezarlığındaki kabrine defnedilmiştir. Ahmet Muhtar (1910-1987), Numan (1916-1931), Hamdun (1919-1988) isimli üç oğlu ve bir kızı bulunmaktadır.

Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Yazır, edebiyat ile yakından ilgili olup divan şairlerini yakından tanımaktadır; kendisi de şiir yazmıştır. Fatma Paksüt'ün naklettiği “Biz Neyiz” başlıklı “girmişiz çıkmışız” redifli gazeli, bunun en güzel örneği durumundadır:

BİZ NEYİZ

Hâke düşmüş katreyiz deryaya girmiş çıkmışız
Gâh serrâyâ gehî darrâyâ girmiş çıkmışız
Pür gubar olsak da pâkiz bir Hanefî meşrebiz
Dâmeni kirletmeden dünyaya girmiş çıkmışız ...
Silmişiz âyine-i idrâki jengi ye'isten
Her seherde başka bir meclâyâ girmiş çıkmışız

-
3. H. Yazır, “Dîbâce”, P. Janet-G. Seailles, *Tablîli Felsefe Tarihi Metâlib ve Mezâhib Ma-ba'dattabîa ve Felsefe-i İlahiyye*, (çev. Elmalılı Hamdi), İst., 1341, Matbaa-i Amire, içinde s. 10-11.
 4. H. Subaşı, “Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 320.

Çeşmesâr-ı ma'rifetten akmışız vâdilere
 Gâah bir suğrâya, gâh kübraya girmiş çıkmışız ...
 Nefsi tenzih etmeyiz, tahdîsten de geçmeyiz
 Ke's-i nâpâk içmeyiz, takvâya girmiş çıkmışız
 Zülfe el sundurmadık, ruhsâra toz kondurmadık
 Zulme divan durmadık, belvâya girmiş çıkmışız ...
 Vech-i Hak'tan başka her şeyde helâki görmüşüz
 Biz o istisnâ için eşyaya girmiş çıkmışız ...⁵

Yazır'ın “*İrşâdü'l-Ablâf fî Ahkâmi'l Evkâf* (İstanbul 1330), *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (İstanbul 1938), *Metâlib ve Mezâhib*⁶ isimli kitaplarına ilave olarak *Sırat-ı Mustakîm*, *Sebîlü'r-Reşâd*, *Beyânü'l-Hak* ve *Cerîde-i İlmiye*'de yayımlanmış pek çok yazısı bulunmaktadır.⁷

DÜŞÜNCE DÜNYASI

Yazır'ın düşünce dünyasını, *Metâlib ve Mezâhib* ismiyle tercüme ettiği kitaba yazdığı mukaddime/giriş niteliğindeki kırk sayfalık *Dibâce*'deki görüşleri ile *Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*'inden büyük ölçüde istifade ederek ortaya koyacağız.

BİLGİ ANLAYIŞI

Yazır'a göre insanın kendisi ve dış dünya hakkında bilgi edinebilmesi Yüce Allah'ın insana ihsan ettiği vicdan ile mümkündür. Varlık hakkında insanda bilginin oluşması aşamasında gerekli olan ilk gerçeklik vicdan, son gerçeklik ise vücüddur/varlıktır. Vicdan vücûdu kendinden önce gelen zorunlu bir şart olarak bulur. Böylece vücûd, vicdanın taalluk ettiği ilk konu olmuş olur. Dolayısıyla vücûd olmasa vicdan olamayacak, vicdan olmasa vücûd tecellî edemeyecektir. “Özel bir vicdan ile özel bir vücûdun cihet-i vahdetinde misâlin, ya-

-
5. F. Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 15-16.
 6. Hamdi Yazır'ın Fransız filozofları P. Janet ile G. Séailles'nin ortak eserleri *Histoire de la Philosophie; Les Doctrines et Les Ecoles* (Paris 1886) ün, İlâhiyat ve Metafizik kısımlarının, Türkçe çevirisine verdiği isimdir; İstanbul 1341.
 7. Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz: N. Yazıcı, “Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 31-32.

ni nâib ve halifen olan nefis, ortaya çıkmakta, vicdân-ı âmm ile vücûd-ı âmmın vahdetinde Zât'ın tecellî etmektedir.”⁸ Bilgi, âlemdaki düzen sayesinde mümkün olmaktadır. Âlemdaki düzen ise, maddî olaylar dizisindeki *câzibe/çekim ilkesi* ile manevî olaylar dizisindeki *ruh* adı verilen iki başlangıç ilkesi ile mümkün olmaktadır. Bu iki ilke olmamış olsaydı, âlemdaki düzenli şeyler bulunamayacak, fikirler ve akıllar tutunamayacaktı. Dolayısıyla söz konusu bu iki birleştirici ilke (mebde-i ittisâl) sayesinde düzenli maddî ve manevî âlem mümkün olabilmektedir.

Cazibe kuvvetinin etkin olduğu maddî dünya ile ruhun etkin olduğu manevî dünya birbirinden kopuk değildir, aralarında “ittihad derecesinde bir irtibat” vardır, aksi hâlde insanda bilgi meydana gelemez; insan bu dünyalardan haberdar olamazdı. Oysa insan bir taraftan ruhları maddelerde görmekte, zihninde memleketinin bütün maddî hatıralarını yaşatmakta, diğer taraftan da cisimleri ruhlarda görmekte, zihnî faaliyetinin sınırlı beden içinden çıkışını duymaktadır. Madde ve ruh'un bu birlikteliği olmasaydı, insan elindeki kalemi, hatta kalemi tutan elini bulamaz; elindeki kalemi oynatamazdı. Bu da âlemin kutupları gibi olan o iki birleştirici ilke arasında daha mühim ve daha büyük bir birleştirici ilkenin varlığını göstermektedir. Ruh ile bedeni birleştiren bu üst ilke sayesinde ruh ile beden birleşebiliyor. “Ruh ile cismin bu mebde-i ittisâlinde ben kendimi buluyorum. ‘Ben’ diyebiliyorum. Ruhâniyet ve cismâniyeti cemediyorum. Bu iki sûretin yansıdığı bu aynaya ‘nefsim’ diyorum. ‘Nefsım’, ‘kendim’ dediğim bu mebde-i vahdette ikilik ve teslis yıkılıyor. Şirk vahdâniyete dönüşüyor. Artık “*men arafe nefsehû fekad arafe Rabbhû*”nunne demek olduğunu bu müşahededen anlıyorum.” Bu şekilde kendi nefisini idrak eden insan, başka nefislerin bulunduğunu görüyor; kendi bütünlüğünün farkına tecrübe ile öteki nefislerdeki bütünlüğün farkına kıyas ile varmakta, nefisler arasındaki vahdeti yine vicdanında idrak etmektedir. Kıyas eden ile kıyas edilenin, şahid olan ile şahid olunanın, vicdan ile vücûdun birleştiği nihaî nokta, “artık şuûnun sidre-i müntehâsı, vücûdun nokta-i istivâsı oluyor. “*Er-rahmânu ale'l-arşi istevâ*”⁹ bunun tâk-ı tecellîsinde asılmış bir kitâbe-i ledünn... Bu nişâneyi görüyorum. Arş-ı ehadiyyetine geldiğimi anlıyorum.”¹⁰

Görüldüğü gibi Yazır'a göre vicdan ile kendi varlığını idrak eden insan, daha sonra başka varlıkları fark ederek ruh ve beden arasındaki birliğin varlığını idrak etmekte; en sonunda da vicdan ve vücûdun mutlak birliğini sağlayan *Mutlak Hak*'kı bulmaktadır.

Mutlak Hak olan Allah, hakikat ve doğrunun kaynağıdır. Yazır'a göre, onu arayanların çoğu, onu ya kör bir tabiat veya dilsiz bir kuvvet sanmışlar; yapar,

-
8. Yazır, *Dibâce*, 2.
 9. 20/Tâhâ, 5
 10. Yazır, *a.g.e.* 5.

yıkar, anlayıp anlatamaz demişler; kelâm'ına mazhar olan Peygamberlerdeki sırrı anlamaktan acze düşmüşler, onun kelâm'ı ile meşgûl olanları cahil farz etmişlerdir. Oysa onun kelâmı olmasaydı insanın kelâmı olamayacak; o anlatmasaydı Âdem isimleri bilemeyecekti. O anlattı, buyurdu, buyurdıklarını duyurdu; Peygamberler de bize duyurmak, aç gönüllerimizi doyurmak için dik kafalılar ile uğraştılar; Nemrudlarla, Fir'avunlarla boğuştu. Ebu Cehillerle dövüştüler. İnsanlara kusursuz bir vicdan, vicdanlara yetkin bir hürriyet aydınlığı doğduysa, bunlarla, bunların vârisleriyle doğdu. Bu sebeple, kalabalıkların millet hâlinde bir araya gelebilmesinin ilk şartı Allah sevgisidir. Çünkü Allah'ı sevenler sevişir, sevmeyenler dövüşür. Peygamberler Allah sevdiler, düşmanları kardeş yaptılar, onlara hakkı hukûku tanıtıp milletler meydana getirdiler; ilim ve velâyeti miras bıraktılar.¹¹ Dolayısıyla Yazır'ın düşünce sisteminde vicdan ile vücûd arasındaki bir akt anlamındaki bilginin oluşmasını sağlayan Allâhu Teâlâ'dır. Çünkü insanın kelâmı O'nun kelâmı sayesinde vardır; Hz. Âdem O'nun öğretmesi ile eşyanın isimlerini öğrenmiş; bilgi de bu şekilde oluşmuştur.

FELSEFE VE İLİM ANLAYIŞI

Yazır'a göre felsefe demek, genel veya evrensel bir konu çerçevesinde felsefî problemleri sistematik veya tarihî olarak özel bir sistem içinde araştırmak ve çeşitli sistemleri de mümkün olduğunca tenkidçi bir yaklaşımla incelemektir. Felsefe sistemlerinin en büyük faydası, felsefî mütâlaa esnasında ruhî birliği sağlayabilmesidir. Çünkü birliği bozulmuş ruhların, hakikat ile münâsebetleri kesintiye uğrar; düşünce daima hareket hâlinde görünse bile vicdanî kesinlik kalmaz. Her şeye ayrı bir bakış açısıyla bakmak ve bir şeydeki çeşitli bakış açılarının düzenine bakmamak, vicdan ile vücûdun hakikî irtibatından uzaklaşmak demektir. Bunda ise şahsiyet bozulur, toplum zarar görür. İlim ve felsefede asıl iş, farklı ve çeşitli bilgileri yığmak değil, o bilgiler arasındaki ilişkileri düzenleyerek mutlak bir senteze varmak demektir.

Süleymaniye Camii'nin sanatlı her noktasını, ayrı ayrı resimler ve izahlar altında ayrıntılarıyla açıklamak ve bu ayrıntılara bütün sanat inceliklerini sığdırmak ne kadar mühim bir iş olursa olsun, Yazır açısından o caminin umumî şekli hakkında bir hayal edinebilmek bile değildir. Sadece bunları bilen, her hâlde, genel basit bir resmin vereceği bilgi hakikati ve açıklığından yoksundur. Fakat o parçalar ile beraber aralarındaki ilişkiler de düzenlenir ve sonuç olarak genel bir şekilde tespit olunabilirse, bilgi görevi tamamlanmış olur. İşte sistem bu işi görür. Bunun içindir ki, felsefî sistemlerin her yönden ilişkilerini tespit

11. Yazır, *a.g.e.* 8.

etmek, ayrıldıkları ve birleştikleri yönler ile çözüm yollarının ulaştığı türü kavrayabilmek de ilmî bir yetkinliktir.

Yazır açısından değerlendirildiğinde her ilmin bir nakil yönü bir de akıl yönü vardır. Ne naklî ilimler akıl yetisinden âzâde, ne de aklî ilimler nakil özelliğinden vârestedir. Gelişme demek, geçmişteki değerleri görmezden gelmek değil, onları yeni birtakım değişiklikler ve keşiflerle daha yetkin değerler hâline getirmek demektir. Başka bir deyişle önceki neslin servetine bir sonraki kuşağın servetini ilâve etmektir. Amr İbn-i Âs Hazretleri'nin dediği gibi; akıl “*el-isâbetu bi'z-zanni ve ma'rifetu mâyekânu bimâ-kad-kâne*” dir. Yani akıl, doğru tahminde bulunmak ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek diye tarif olunabilir.¹² Gerçekten de olguların geçmişteki durumunu bilmeksizin meydana gelen fikrî yenilikler, şâîrâne de olsa ikellikten kurtulamaz. Ustasız sanatkâr, hocasız âlim ne kadar yetenekli olursa olsun, yetenekli bir çırak ve akıllı bir öğrenci olmaktan ileri geçmez. Fakat doğrudan doğruya vahye mazhar olunursa durum değişir. Oysa Yazır, vahiy devrinin geçmiş, içtihad devrinin açılmış olduğunu düşünmektedir. Yazır, ilimlerin aklîliğini ve günümüzdeki etkinliğini gözardı edip sadece nakil yönünü tespît ile uğraşmanın, skolastik denilen taklit seviyesinde sayıp durmak demek olduğu kanaatinde. Bu ise hakikatin hayâtiyetinden ve canlı noktaları bulunduğundan gaflet eylemektir. Bunun aksine, ilimlerin nakil yönünü görmezden gelip sade aklî yönü ile eğlenmek, ölçütsüz, ölçeksiz, ilkel ve çocuksu bir harekettir. Bununla beraber skolastik, olgun (reşîd) ilmî bir mâhiyeti hâizdir. Eş'arî'yi bilmeyen Râzîlikten dem vuramaz. Newton'u tanımayan Einstein'dan bir şey anlayamaz. Düşünürümüze göre; değişim hızlı olabilir, fakat gelişme son derece ağırdır; kuvvet'in değişimi, yasası ile birlikte yürür.

Görüldüğü gibi Yazır'a göre düşüncenin seyrinde felsefe tarihi, değişimi; felsefî sistem de devamlılığı temsil eder. Bu değişim ve devamlılık sayesinde ki, insan ruhu gelişir; bilim, yetkinliğe doğru gider. Dolayısıyla; milletlerin gelişmesi ve ilerlemesi için sadece değişim ya da sadece eskinin muhafazası anlamında devamlılık yeterli değildir; hem yeniliklere açık olmak anlamında değişime hem de geleneğin muhafazası anlamında devamlılığa eşit oranda ihtiyaç bulunmaktadır.

Eski devirlerde ilmî ictihad, pek bölünme kabul etmiyordu; felsefe bütün ilimleri içine almaktaydı. Bir felsefe müctehidi diğer bilimlerin de müctehidi idi. Filozof hem matematikçi, hem de bilim adamı ve hatta tabib idi. Yazır, son dönemlerde ictihadın bölünmesinin bir zorunluluk olduğunu düşündüğünden artık mutlak müctehidin fertler değil, cemiyetler olduğu kanaatinde. Ona göre insan hayatı gibi ilim hayatının da ictimâiyeti artmış-

12. Yazır, *a.g.e.* 16.

tır. Bu sebeple bir bilimin müctehidi, diğer bilimlerin mukallidi olabilmektedir. O hâlde çeşitli bilimlere mensup müctehidler arasında ictimâî bir kıymet ve bağın bulunması lazım gelir ki, karşılıklı uyum hâsıl olabilsin. Çünkü cemiyetin önemi ruhen benzeşmede, fiilen ahenktedir. Sosyal faaliyet, ferdlerin aynı konuda yığılmalarında değil, imece ile çalışabilmelerindedir. Bu ise sosyal bir ilkenin hükmü altında bulunmakla olur. O hâkim ilke, sosyal ruh demektir. Bu sosyal ruh o âletlerin değişik alanlardaki düzenli faaliyeti sayesinde ancak, mutlak ictihad seviyesini kazanabilir. Bilimlerin bu sosyal değerini verebilecek şey felsefî ictihaddır. Felsefî ictihadın dinî ictihad ile karşılıklı yardımlaşması da umumî hayatın ahenk ve intizamını sağlar.¹³ Asıl sosyal nefis ise, bu ahenk ile payidar olur. İlim hayata feyzini, ancak özel bir metod ile; din ise seçkinleri (havâss) ve halkı (avâmm) kapsayan genel bir metod ile yayar. Yazır'a göre bir memleketin hepsi inançlı ve dindar olabilir. Fakat hepsinin bilgin olması mümkün değildir.

Yazır, toplumların geleceğinde ilim ve dinin yerini şu şekilde açıklar: Halkında ilimden ve dinden hiçbirini bulunmayan bir memlekette kıyamet kopar. Halkı dindar, seçkinleri dindar olmayan memlekette ise, halk ile seçkin arasında ruhî bağıllık ve benzeşme kalmaz. Sosyal merkezler demek olan seçkin ile sosyal çevre demek olan halk arasındaki bu çatışma, millet ve devlet denilen sosyal birlik ve faaliyetin parçalanması demektir. Zaten milliyet, ictimâî bir heyeti, "ictimâî" kılan bir nefis, sosyal bir vicdan demektir. Irk ve kan, milletin tarifi değil, tezahürünün âlet ve araçlarıdır. Her milletin genişleme yeteneği, o vicdanın kapsam ve evrensellik derecesi ile orantılıdır. Lisan da, ırk ve kandan ziyâde bu vicdanın bir ifadesidir. Din, bu vicdanın en kapsamlı ilkelelerini, en büyük ideallerini içerir. Bir heyetin dini ne ise sosyal vicdanı da o; sosyal vicdanı ne ise gerçekte dini de odur. İşte ilim ve hayatın, vicdan ile vücûdun bu özel ilişkisi, seçkin/havâss ile halkın/avâmmın sosyal vicdandaki benzeşme ve bağıllık seviyeleriyle orantılıdır. Seçkinin özelliği, halktan daha fazla sahip olduğu özellikleri açısından. Halkın taşıdığı vicdan sûretinden yoksun olan seçkin, o halkın ictimâî cinsine değil, ona zıd olan bir cinse dâhil olur. Bu noktayı idrâk eden bazı seçkinler, dinî ikiyüzlülüğe eğilim gösteriyorlar. Fakat ikiyüzlülük bir nifaktır. Nifak alışkanlık hâline getiren ruhlar ise, vicdanın hakikate nâzır olan sezgi yetisinin ferâsetini körletir. Hakikat karşısında kendini bir vesvese kaplar. Çok zaman vardır ki, ciddi ve sâfî halkın hissettiği bazı olgusal neticeleri, münevver sayılan seçkin, ruhundaki nifak vesvesesinden dolayı hissedemez.¹⁴ Bu sebepten dolayı Yazır'a göre seçkinin dine ciddi bir bağlanması, hakiki bir aşkın bulunması gerekir ki, bu aşk ve bağlanma ile seçkinler

13. YAZIR, *a.g.e.* 17.

14. YAZIR, *a.g.e.* 18.

arasındaki yabancılaşma, yakınlaşmaya dönüşsün; toplumsal kurtuluş ve mutluluk devam edebilsin. Bu ise bilim ile felsefenin, felsefe ile dinin karşılıklı emniyeti sayesinde hâsıl olur.

DİN FELSEFESİ

Felsefenin ulaştığı son noktayı din felsefesi (felsefe-i din) olarak gören düşünürümüze göre din felsefesi yapmak demek, ortaya yeni bir din koymak demek değildir. Bu konuda o, ilimler ile din felsefesi arasında şu şekilde bir paralellik kurar: İlmî çalışmaları esnasında ilim adamı, âleme birtakım kanunlar koymaz. O âlemde zaten mevcut olan kanunları keşfeder. Tıpkı bunun gibi din felsefesi yaparken filozof da yeni bir din icat etmez, ama zaten mevcut olan hak dini bulmaya, tanımaya, başka bir ifadeyle keşfetmeye çalışır. Bu hususu Yazır, şu şekilde dile getirir: “İlimler va’zî olmayıp keşfi bulunduğu gibi din felsefesi de va’z-ı din demek değildir. Hak dini bulmak ve tanımak demektir.”¹⁵

Görüldüğü gibi Yazır, ‘*hak din*’i bulmak ve tanımak şeklinde anladığı din felsefesini, felsefenin ulaştığı nihaî nokta olarak görmekte, bu itibar ile felsefeye ‘*hikmet*’ adını vermektedir. Ona göre hakiki filozof, hakiki hakîmdir. İlk dönemlerde felsefe, bütün ilimleri bünyesinde toplamaktaydı. O dönemde bir filozof, hem matematikçi, hem bir bilim adamı hem de doktor idi. Oysa günümüzde ilimler, felsefeden ayrı birer disiplin hâline gelmişler, ‘felsefeye karşı bir nevi muhtariyet ilan etmişlerdir.’¹⁶ Bu ilimlerin her birinin kendine has aslı kanunları, özel metodları vardır. Filozof bunlar hakkında umûmi malûmata sahip ise de “bunlar artık filozofun dâire-i selâhiyetinde değil mütehasısının yed-i velâyetindedir.”¹⁷ Düşünürümüze göre felsefî düşünce demek, bu ilimlerin verileri üzerinde düşünmek; bu verileri değerlendirmeye tâbi tutmak demektir. Demek ki Yazır’a göre artık felsefe, en genel anlayışla bilgi üzerinde eleştirel bir düşünceyi, varlık karşısında alınan bir tavrı ifade etmektedir. Zira felsefede önemli olan iş, birbirinden farklı değişik mâlûmâtı yığmak değil, o malûmat arasındaki münasebetleri kurarak (tensik ederek) “bir cemiyet-i mutlakaya varmak demektir.”¹⁸

Kant, A. Comte ve Spencer’in din ile ilgili felsefî tavırlarından hareket eden Yazır, Batı felsefesinin en sonunda Allah’ın birliği inancını tespit ettiği kanaatinde. Ona göre Kant felsefeyi ‘*intikâd*’ (criticism) ile feda etmiş olduğu hâlde,

15. Yazır, *a.g.e.* 19.

16. Yazır, *a.g.e.* 38.

17. Yazır, *a.g.e.* 38.

18. Yazır, *a.g.e.* 15.

“dini ihmâl edememiştir.” Felsefe ile din arasındaki ilişkiyi, Kant’ın ‘ahlâk’ vasıtasıyla kurduğunu söyleyen Yazır, Kant’ın bu tutumuyla İslâm mutasavvıflarının üslûbu arasında son derece yakın bir benzerlik görür. A. Comte’un temsil ettiği pozitivist akım, ilk devresinde dini ortadan kaldırmak istemişse de, sonunda “yeniden bir din ihtiyacı duyarak yeni bir din va’zına kıyâm etmiştir.”¹⁹ Kadınlara tapınmayı esas alan “pozitivist din”i bâtil dinlerin ortaya çıkış tarzına örnek olarak gösteren Yazır, Spencer’i bu dinin iyi bir tenkidçisi olarak takdim eder. Ayrıca Spencer, ona göre, dinin bilim ve felsefeye mutlak üstünlüğünü “tesbît eylemiş” bir filozoftur.

Yazır’a göre Batı felsefesindeki bu değişik görüşler incelenir, felsefenin takip ettiği tarihî süreç ‘insaf’ ile gözden geçirilirse, “din bahsinde felsefenin gerçekten ulaşabildiği gayenin, vahdâniyet-i ilâhiyeyi tesbitten başka bir şey olmadığı”²⁰ anlaşılacaktır. Ulaştığı nihaî nokta itibariyle felsefeye ‘hikmet’ adını veren Yazır, hikmet’i “her güzel ilim (ilm-i hasen) ve sâlih amelin ismi”²¹ şeklinde tarif eder. Böylece hikmet, hem ilim hem de eylem olur, ama sırf malûmat seviyesinde kalan değil ve fakat bizzat eyleme dönüştürülen bir ilim ile yani tecrübe ile doğrulanan ve pratik kıymeti hâiz olan ilimdir. Hikmetin cüz’ü olan eylem de, ilmî olan ve kesin bir bilgiye göre yapılan eylemdir. Kısaca hikmet, “ilim ve sanatın ictimâdır.”²² Hikmet’e ulaşmak, düşünürümüze göre, tezekkür ve tefekkür ile, yani ‘derin düşünce’ ile başlar. Aslında her akıl sahibinin, aklî seviyesine göre, hikmetten bir payı vardır. İşte insanın kendi çapında sahip olduğu hikmet, ‘derin düşünce’ ile birleşince, Allah’ın yardımıyla, insanda bulunan bir yeti hâline gelir. Böylece insan, kendi seviyesine göre, Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanır; amelî, yani pratik akli kuvvetlenir; bildikleri hakikat, yaptıkları da doğru olur.

Yazır’a göre derin düşünce ile ilgili olan teorik ilim (ilm-i nazârî); bizzat hikmet değilse de, pratik ilme (ilm-i amelîye) sebep olabilmesi itibariyle, hikmetin başlangıcı olarak görülebilir. “Teorik ilmin”, hikmetin evveli sayılarak “teorik hikmet” (hikmet-i nazârî) diye isimlendirilmesi bu sebeptendir. Fakat yalnız teorik hikmet seviyesinde kalıp, “pratik hikmete (hikmet-i amelî) ulaşamamak, şeytana yol kestirmek demektir.”²³ Görüldüğü gibi Yazır, ilim ve iradenin uyumlu bir şekilde eyleme dönüşmesi olarak da anladığı hikmet’i, bir anlamda Aristo gibi, teorik ve pratik diye ikiye ayırır; fakat Aristo’dan farklı olarak o, esas önemi pratik bilgelige, yani amelî hikmete verir. Zira teorik bilgelik se-

19. Yazır, *a.g.e.* 19

20. Yazır, *a.g.e.* 20.

21. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, C.II, s. 915.

22. Yazır, *a.g.e.* s. 916.

23. Yazır, *a.g.e.* s. 924.

viyesinde kalıp, pratik bilgeliğe ulaşamamayı hikmet değil, hikmet'in lafını etmek şeklinde değerlendirir. Kötü görülen felsefeyi de teorik hikmet seviyesinde kalıp, daha öteye geçemeyen felsefe olarak tarif eder.

DİN ANLAYIŞI

Yazır'ın terminolojisinde din, ne ilim ne de sanattır. Fakat ilim ve sanatın hem başlangıcı hem de sonu olan fitrî bir prensiptir. Dindar insan ise ne yalnız bilgin, ne de yalnız sanatkâr ve eylem adamıdır. Fakat bütün bunların üstünde bir insân-ı kâmindir. İnsânî ruh, yalnız başına aklîlik olmadığı gibi, yalnız başına duygusallık da olmadığından sadece akla veya sadece duyguya hitap eden din, insanın varlık yapısına uygun olmaz. Dolayısıyla fitrî olmayan eksik bir din olur. Böylesi bir din insanları Allah'a yükseltecek bir din olmaktan çıkar, Allah'ı insan seviyesine indiren faydasız bir vasita olur. Demek ki Yazır'da din, ilim ve sanattan farklı olarak insanın hem akıl hem de duygu yönüne aynı anda hitap etmekte; onu bir bütünlük içinde ele almakta ve neticede kişiyi Allah'a yükseltmektedir.

Din aynı zamanda bir kulluk (taabbüd) ve boyun eğme (inkıyâd)'dir. Fakat adı geçen kulluk, ilmî ciheti olan bir kulluktur. “Çünkü o, Hakk'a yapılan bir kulluktur.”²⁴ Hamdi Yazır din dilindeki 'kulluk' ile, yani *Allah'a kul olmanın anlamı* ile gündelik dilde kullanılan *kişinin kendi cinsinden birine kul olmasının anlamı* arasındaki mahiyet farkına dikkat çekmeyi ihmâl etmez. İnsanın kendi cinsinden birine kulluk etmesi, yani '*kula kul olması*', onun hürriyetini bütünüyle sınırlayan, insanlık haysiyetini yaralayan bir durum olmasına karşılık, Allah'a gerçek mânâda yapılan bir kullukta insan, her türlü yüksekliğin fevkinde bir ulvîliği yaşama ve kendi cinsi içinde hürriyetini tam olarak gerçekleştirme imkânına sahip olur. Çünkü düşünürümüz için, “âlemde ben Allah'tan başkasına hürriyetimi vermem ve ancak O'na ve O'nun emrine inkıyâd ederim diyebilmek ve bunda sadakat etmek ne kadar büyüklüktür ve insan için bundan daha büyük bir kudret, bir ulviyet nasıl tasavvur olunabilir?”²⁵ Ayrıca dindeki kulluk, pür aklîliğe; akıl yürütme (taakkul) de pür duygusallığa engeldir. Akıl ve irade dinin şartı, dindarlığın da rüknüdür. Dindar olmak için dini hem bilmek hem de sevmek lazımdır.

Temel özellikleri hakkında bu şekilde bilgi veren Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*'nde din tanımlamasına İslâm düşüncesinde “ma'rûf” olan din tanımının tahliliyle başlar. Söz konusu tanıma göre din, “*zevî'l-ukûlü hüsn-i ih-*

24. Yazır, *Dîbâce*, 28.

25. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 103-104.

tiyarlarıyla bizzat hayırlara sevkeden bir va'z-ı ilâhîdir."²⁶ Yani din, *akıl sahiplerini kendi hür iradeleriyle kendinde iyi olan işlere sevk eden, Allah'ın koyduğu bir sistemdir.* Yazır'ın tanımında dikkat çektiği ilk husus, bunun "dîn-i hakk"ı tarif ettiği yönündedir. Dolayısıyla bir tarafta dîn-i hak, diğer tarafta da bâtil dinler vardır. Onun *dîn-i hak* tabiri; birisi hakikat değeri açısından "*hak din*", diğeri de Allâhu Teâlâ'nın bir ismi olan Hak'tan yola çıkarak "*Hakk'ın dini*" olmak üzere iki şekilde anlaşılmaya müsaittir. Her iki hâlde de *dîn-i hak*, tektir; çünkü hem Hak tektir, hem de hakikat tektir.

Hak dinin özsel niteliği insanları "bizzat hayırlara" (kendinde/lizâtihi iyiliklere) hakiki anlamda sevk etmesidir. Çünkü bâtil dinlerde ancak hayra sevk kuruntusu/vehmi vardır. Hak din dışındaki diğer dinler mensuplarını hayır adına aslında kötülüğe/şerre sevk ederler. Dolayısıyla bâtil dinler, insanları gerçekte hayra sevk etmediği hâlde öyle zannedilen (tevehhüm edilen) dinlerdir.²⁷ Burada dinin insanı hayra sevk iddiasının bir hakikat mi, yoksa kuruntu mu olduğunun nasıl anlaşılacağı önemli bir soru olarak ortaya çıkar ki; bu soru aynı zamanda, hak dinin bâtil dinlerden nasıl ayrılacağı ile de doğrudan ilgilidir.

En temel özelliğine bu şekilde dikkat çektikten sonra Yazır, sırasıyla dinin *mahalli*, *şartı*, *semeresi*, *cinsi* ve *faslı* üzerinde durarak hak din tanımını tahlil eder. Buna göre *hak dinin mahalli*, akıl sahipleridir; bu bağlamda akıllı olmayanlar, çocuklar, mecnunlar, bunamışlar/ma'tûhlar dinî tecellilerin mahalli olmazlar. Dolayısıyla; akıl ve ihtiyar, dinin şartı; diyânetin rüknüdür. Bu sebeple dinde ilim meselesinden başka bir de irade meselesi vardır. Bundan dolayı âlim ve akıllı olmak mütedeyyin olmak için yeterli değildir:

"Dindar olmak için dini hem bilmek ve hem sevmek lâzımdır. Binâenaleyh ilm ü irâde, akl ü ihtiyâr zât-ı dînin mücerred kendisinde dâhil bir rükün değilse de diyânet ve tedeyyünün rüknüdürler. Bunun için isim olan 'din' kelimesiyle, 'diyânet' mânâsına masdar olan 'din' kelimesinin mânâlarını karıştırmamalıdır. Diyânet insanın sıfatı ve nefsi bir mefhumdur. Din ise onun mevzûu ve müteallakı olan hakiki ve nefsi'l-emri bir mefhumdur. Din va'z-ı ilâhî, diyânet kesb-i beşerîdir."²⁸

Dinin semeresi/ürünü, bizzat hayır olan amellerdir; yani sahibinin kendi zannına ve kendi bakış açısına göre değil, nefsi'l-emirde/kendinde ve hak ölçüsünde hayır ve faydalı olan işlerdir. Bundan dolayı asıl dindarlık, hayrı Hak nazarında hayır olduğu için seçip yapmaktır. "Hayır ise, hakikatte umûmi olsun

26. YAZIR, *a.g.e.* s. 83.

27. YAZIR, *a.g.e.* s. 84.

28. YAZIR, *a.g.e.* s. 84 vd.

hususî olsun âhara hâlen veya istikbâlen faydalı olandır. Hayır hakikaten hayır olduğu için yapmak demek, onu Allâhu Teâlâ adına yapmak olduğu âşikârdır. Çünkü “Şu iş hakikaten bir hayırdır.” demek, sade sana bana nisbetle değil, “Zâtında ve Hak Teâlâ nazarında hayırdır.” demenin bir başka ifadesidir ve Hak Teâlâ indinde hayrolan her işin de bir ecri, bir sevabı, bir mükâfâtı muhakkaktır ve bunun en büyüğü onun rızâsıdır.”²⁹

*Hak dinin “hakikat-i cinsiyesi, va’z-ı ilâhî olması”, yani bizzat Allah tarafından konulmuş olmasıdır. Buradaki anahtar soru dinin Allah tarafından konulup konulmadığının nasıl anlaşılacağı meselesidir. “Şüphesiz va’z-ı ilâhî bizzat Hak Teâlâ’nın ilim, irade ve rızâsını gösteren deliller ile anlaşılır ki bunların en kuvvetlisi Kur’an gibi hitâbullahtır. Kalp ve akıl bu hitâbı bi’z-zarûre veya bi’l-istidlâl fehm ü telakkî eyler. Esasında rûhun bütün mevcûdiyetiyle onu va’z-ı ilâhî olarak anlaması lâzımdır.”*³⁰ Görüldüğü gibi Yazır’a göre, dinin Allah tarafından konulmuş olduğu, akıl ve kalp tarafından zorunlu olarak veya akî çıkarım yoluyla anlaşılmalı; ruh ise bütün varlığı ile bu kanaate ulaşmalıdır.

Dinin “va’z-ı ilâhî” olup olmadığının anlaşılmasında, bazı filozofların kişinin vicdanî kanâatini; bazılarının ise, akıl’ı ölçüt (mi’yâr) olarak aldıklarına dikkat çeken Yazır, vicdanın da, aklın da yeterli bir ölçüt olmayacağına inanır. Zira vicdanî kanâat, kişiden kişiye değişmekte olan izafî/değişken bir ölçüttür. Bu değişkenlikten kurtulup sağlam bir ölçüt elde etmek için ferdî vicdanın mâverâsına, yani arka planına, gitmek; ‘evrensel vicdanı’ temsil eden “evrensel ruhu” bulmak ve evrensel ruhun kalbini bu konuda ölçüt olarak almak icab eder. Yazır’a göre evrensel ruhu (rûh-ı kül) Peygamberimizin sineşi temsil eder.³¹ Görülüyor ki Yazır, hak dinin bulunmasında sıradan bir kişinin vicdanî kanâatinin yeterli olmayacağını, bunun için evrensel vicdana gidilmesi gerektiğini söyler ki, bu evrensel vicdan ‘*nübüvvet*’ kurumunda ortaya çıkmaktadır.

Anlama vâsıtasının en iyisi olarak akıl’ı görmekle beraber Yazır, aklın kalbe hâkim olmadığını, dolayısıyla va’z-ı ilâhî’yi anlamak hususunda aklın tek başına yeterli olmayıp, daha temel prensiplere muhtaç olunduğu kanâatindedir:

“Va’z-ı ilâhî evveleminde rûh-ı insânîye bütün mevcûdiyetiyle muntâbık şuhûdî ve bedfîhî bir ilm-i zarûfî ile tecellî etmelidir ki, bu tecellî bizzat Hakkın va’z ü hitâbı olduğu kendi kendine mütebeyyin ve âşikâr olsun da bilâhare akıllar tecrîbe ve istidlâl ile kalpler zevk ve inşirâh ile bundan

29. Yazır, *a.g.e.* s. 85.

30. Yazır, *a.g.e.* 86.

31. Yazır, *a.g.e.* s. 114.

ahz-ı feyz etsinler. İşte bu ilm-i zarûrîye lisân-ı şer'îde vahiy ve mazhariyete nübüvvet itlâk olunur.”³²

Dinlerin çeşitliliği söz konusu olduğunda hangi dinin “hak” olduğu meselesi veya dinlerin hakikat karşısındaki yeri konusu, günümüzde hem teolojik hem de felsefî tartışmalara konu olan bir meseledir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Yazır açısından hakikat değeri karşısında bütün dinlerin eşit seviyede olduğunu söylemek mümkün değildir. Onun için hak olan din tekdir, çünkü hak birdir; diğerleri o hak dinin bozulmuş halleri veya taklitleri durumundadır. Bir dinin Allah tarafından konulup konulmadığı ise insan ruhuna her yönüyle uygun zorunlu bir ilim ile kendiliğinden apaçık ve aşikâr (bedîhî ve şuhûdî) olarak belli olmalıdır ki, bu zorunlu ilmin din dilindeki adı ‘vahiy’dir; vahiy’in bir şahısta zuhur etmesi (ortaya çıkışı) de “nübüvvettir.” Dolayısıyla nebîsiz hak din düşünmek, mümkün değildir. Va’z-ı ilâhî ile va’z-ı beşerînin en mühim farkı, tecellisinde irâde-i beşerîn âmîl olup olmamasına bağlıdır. Hak din’in temeli olan nübüvvet, beşerde zuhûr etse bile va’z-ı beşerî olmaz. “Doğrusu, rûh-ı beşer ilm-i hakta fâil değil kâbilidir.”³³

Hak dinin fasl-ı mümeyyizi/ayırt edici özelliği ise akıl sahiplerini hüsn-i ihtiyârî ile/ severek, isteyerek bizzat hayırlara sevk etmesidir. “Başka bir ifade ile hak din, zorla değil seve seve hayır yapan fâil-i muhtâr insanlar yetiştiren bir terbiye kanunudur ve bütün saâdetlerde hayrın fâilidir.”³⁴ Dolayısıyla; dinin insanı hayra sevk, zorlama yoluyla değildir. Din önce insanın seçme gücünü/ ihtiyarını teşvik eder; sonu güzel olan ile sonu kötü olan şeyleri göstererek onda bir uyanıklık ortaya çıkartır. Bu yolla insanı gönül hoşnutluğu içinde hayra yönlendirir. Bu anlamda, “Dinde zorlama yoktur.” denilir. Çünkü hayır yapmaya zorlanıldığında o hayrın fâili, zorlanan değil de zorlayan kişi olmuş olur. Din ne kadar hak olursa olsun, cahil olan müntesibine tesir edemeyeceği gibi, kendisinde diyânet tahakkuk etmeyen, yani iyiyi seçme gücü gelişmemiş olan bilgili müntesibine de tesiri söz konusu olamaz. Yazır, bütün bu tahlillerinden sonra dini şu şekilde tanımlar:

“Din, iman ve amel mevzuu olarak akıl ve ihtiyâra teklif olunacak hak ve hayır kanunlarının hey’et-i mecmûasıdır ki, millet ve şeriat dahi tâbir edilir. Diyânet de bu kanunların hüsn-i ihtiyâr ile tatbikâtıdır. Dîn-i hakkın bu fasl-ı mümeyyizini iyice tasavvur ettiğimiz zaman anlarınız ki, tecrübe ve akfî çıkarım açısından bir dinin hakkıyeti diyânet-i kâmile şartı ile umûma va’d ettiği hayırların, saâdetlerin tahakkuku ile tebeyyün edecektir. Dîn-i bâtı-

32. Yazır, *a.g.e.* s. 86-87.

33. Yazır, *a.g.e.* s. 87.

34. Yazır, *a.g.e.* s. 89.

lın va'dleri, diyânetiyle ters orantılı/ma'kûsen mütenâsib iken dîn-i hakkın va'dleri diyânetiyle doğru orantılı/mebsûten mütenâsib olur.”³⁵

Görüldüğü gibi Hamdi Yazır, bir dinin Allah tarafından konulmuş “hak din” olup olmadığını iki ölçüt ile anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Bunlardan ilki vahiydir; ona göre vahiy, insan ruhuna bütünüyle uygun şuhûdîve bedîhî zorunlu bir ilim olarak tecelli etmelidir. Diğer ölçüt ise dinin insanlara va'd ettiği hayır ve mutlulukların fiiliyatta gerçekleşip gerçekleşmemesidir. Buna göre dinin ilke ve değerlerini gerektiği şekilde tatbik eden birey ve toplumların hayatında iyilikler ortaya çıkmalı; bireyler mutlu, toplumlar da huzurlu olmalıdır.

VAHİY VE NÜBÜVVET

Ulûhiyet probleminde Allah'ın birliğini tespit eden Batı felsefesinde vahiy ve nübüvvet probleminin bulunmamasını büyük bir eksiklik olarak gören Yazır, vahiy ve nübüvvetin de felsefî bir problem olarak ele alınıp akli temellendirilmesinin yapılması gerektiğine inanır. Düşünürümüz, Batı felsefesinde nübüvvetin felsefî bir problem olarak ele alınmamasının esas sebebinin Hıristiyanlıktan kaynaklandığını savunur. Ona göre³⁶; Hıristiyan inanç sisteminde Nebî ile Allah'ın “bir mertebe-i tedâhülde bulunması”, yani içiçe girmiş olması, İslâmî mânâda bir nübüvvet anlayışının felsefî bir problem olarak ele alınmasına engel olmuştur. Bu konuda başka bir sebep de, ‘Böyle bir şey var da bizde niye olmuyor?’ şeklinde düşünen filozofların benciliğidir. Oysa Yazır'a göre, İbn-i Sînâ'nın yaptığı gibi “Nübüvvet mümkün müdür, mümkün ise gerçekleşmiş midir?”³⁷ suallerini sorup, bu soruların felsefî cevapları mutlaka aranmalıdır. Çünkü nübüvvet, dinin bizâtihi kendisine bağlı olduğu bir vâkıdır. Nübüvvetin özü (kühü) ise, “bir Allah vergisi olan *vahy-i mahsûstur*.”³⁸ Yazır'ın dinin temeline yerleştirdiği ve nübüvvetin özü olarak tarif ettiği vahy-i mahsûsa modern literatürde “özel vahiy” adı verilmekte ve böylece bu vahiy türü peygamber olmayan kişiler için söz konusu olan ilhamdan ayırt edilmektedir.

Yazır'a göre; zekâların, akılların, fikirlerin kuvvet ve zayıflıkta farklı olmaları gibi, vicdanların kuvvet ve zayıflıkta farklı olmaları da bir Allah vergisi olduğu göz önüne alınırsa, yaratılıştan bazı vicdanlara hakikat ile çok güçlü bir ilişkinin bahşedildiğini inkâr etmek için hiçbir sebep kalmaz. İşte bu vic-

35. Yazır, *a.g.e.* s. 90.

36. Yazır, *Dibâce*, s. 24.

37. Yazır, *a.g.e.* s. 21.

38. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1524.

dan, İslâm felsefesinde “*kuwve-i kudsiyye*”³⁹denilen melekedir. Bunun en yüksek seviyesine mucize gücünü hâiz olan Peygamberin vicdanını koymak gerekir. İbn-i Sînâ'nın yaptığı gibi bunu, tecrübî psikolojinin bazı verileriyle doğrulamak ve ispat etmek de mümkündür. “Kalp ve rav” de denilen bu prensibin aslı, her nefiste az çok mevcuttur. Fakat genellikle ruhların çoğunun vicdanî tecellileri her zaman tecrübe ile doğrulanmadığından, bunların kıymetleri bedîhiyyât veya teoremler adını verdiğimiz ilkelere münhasır kalmıştır. Bundan dolayı vicdanın ilhâmı, mutlak olarak ve genel geçer bir tarzda ilim sebeplerinden sayılmamaktadır. Fakat herkes için mutlak olarak kabul olunamayan bu tecellilerin, seçkinler için bazı devamlı tecrübeler ve belirli şartlar altında gerçekleşmesini kabul etmekte hiçbir felsefî mahzur yoktur. İslâm felsefesinde gösterildiği gibi buna dava veya meydan okuma ilâve olur. Eğer olgusal tecrübeler de onun gerçekleşmesini doğrularak mucizeye götürürse, “vahiy” dediğimiz bu kısmı sıradan ilhamlar ve diğer sebeplerin üstünde bir kesinlik seviyesine yükseltmek pek tabî olur.

Din'in menşei olan nübüvvet, bir ‘vahy-i mahsûs’ olduğuna göre, nübüvvetin mâhiyetinin anlaşılması, vahyin anlaşılması ile mümkün olacaktır. O hâlde vahiy nedir? Hamdi Yazır'a göre ‘vahiy’⁴⁰, diğer beşerî ilimlerin üstünde özel bir keyfiyet, kat'î bir zarûret ile “hakka'l-yakîn bir ilim” telkin eden Hakk'ın tecelli etmesinin özel bir adıdır. Vahiy, sırf enfûsî (subjektif) olan soyut bir vicdan olayı olarak kalmaz. O, haberinin kaynağı Allah olan bir haberleşme şekli olup, “nefsin mâverâsında olanı”⁴¹ duyuran kesin bir ilim ifade eder. Kısaca dile getirmek gerekirse vahiy, kesinlik ve zorunluluk ifade eden bir ilim demektir.

Nübüvvetin özünü/kühünü oluşturan vahiy, “mücerred bir ilham, bir sâniha, bir firâset değil, bütün enbiyâda kanun olan”⁴² bir vahiydir. Dolayısıyla; vahyin, birden çok anlamı ve türü vardır. Vahyin, söz konusu kelime ve terim anlamları ile bunlara bağlı türlerini Yazır şu şekilde açıklamıştır:

“İbn-i Esîr'in *Nihâye*'de ve Suyûtî'nin *Dürr-i Nesîr*'de zikrettikleri vechile vahiy lügatte risâlet, kitâbet, işâret, ilhâm, kelâm-ı hafiy mânâlarına gelir. Ve asl-ı madde, sür'at mânâsınadır. Râgıb'ın *Müfredât*'ta, Fîrûzâbâdî'nin *Besâir*'de tavzîhlerine göre vahiy asl-ı lügatte işâret-i serîa demektir. Bu mânâ kâh remiz ve ta'rîz tarîkiyle kelâm ve kâh terkîbden mücerred savt ve kâh cevârihten biriyle işâret ve kâh kitâbet ile olur. Nitekim فَأَوْحَىٰ (19) إِنَّهُمْ أَن سَبَّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا”

39. YAZIR, *Dîbâce*, s. 23.

40. YAZIR, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1526-27.

41. YAZIR, *a.g.e.* c. VI, s. 4260.

42. YAZIR, *a.g.e.* c. III, s. 1524.

dür ki, remiz veya i'tibâr veya kitâbet denilmiştir. “يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفٌ” (En'âm, 121) وَأَنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ (6) kezâlik (En'âm, 112) الْقَوْلُ غُرُورًا” (6) âyetlerinde de vahiy bu vücûh üzerinedir ki “(114) مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ” (Nâs, 4) nazm-ı mecîdinde işâret olunan vesvese ile olur. Bir de vahiy AllâhuTeâlâ'nın enbiyâ ve evliyâsına ilkâ olunan kelime-i ilâhiyyeye itlâk olunur. Bu da “وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا” (42) (Şûrâ/Şûrâ 51) كَافٍ” (42) kavî-i ilâhîsinin delâlet ettiği üzere birkaç nevidir ki, ya Cibrîl aleyhisselâmın Hz. Peygamber'e sûret-i muâyenede tebliği gibi zâtı görülür ve kelâmı işitilir bir Rasûl-i meşhûd vâsıtasıyla ve Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı işitmesi gibi min-gayr-i muâyenetin semâ-i kelâm ile veya “ان روح القدس نفث في روعى” hadîs-i nebevîsinde beyân olunduğu üzere rûa, yani samîm-i kalbe nefis ile veya “(28) وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أُرْضِعِيهِ” (Kasas, 7) gibi ilhâm ile veya “(16) وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ” (Nahl, 68) gibi teshîr ile veya rü'yâ-yı sâliha ile olur. Nitekim alehissalâtü ve's-selâm “inkataa'l-vahyü ve bakıyetü'l-mübeşşirâtü rü'ya'l-mü'min” buyurmuştur. Âyet-i mezkûrede ilhâm, teshîr, rü'yâ “illâ vahyen” ile, semâ-i kelâm “ev min verai hicab” ile tebliğ-i Cibril de “ev yursile rasûlen” ile ifade olunmuştur. ... Demek ki ale'l-umûm vahiy, evveleminde ikiye ayrılmak lâzım gelir ki, biri mâsivallahtan olan işâret ve i'lâm, diğeri de Allah tarafından olan işâret ve i'lâmdır. Vahiy esâs-ı lügatte bunların hepsine şâmil ise de örfî lügatte ancak Allah tarafından olan işâret ve i'lâma isim olmuştur. Ale'l-ıtlâk vahiy denildiği zaman da bu anlaşılır. Bunun da “vemâkâne libeşerin” âyetinden anlaşıldığı üzere envâ-i muhtelifesi ve bunun peygamberlere mahsus olup olmayanları da vardır. Şu hâlde umûmi mânâsıyla vahiy peygamberlere mahsus değildir. Fakat enbiyâyâ mahsûs olan bir tarz-ı vahiy vardır. *Bu mânâ-yı hâssı ile vahy-i nübüvvet diğer ulûm-ı beşeriyyenin fevkinde bir keyfiyyet-i mahsûsa ve zarûret-i kat'îyye ile hakka'l-yakîn bir ilim telkîn eden tecellî-i hakkin ism-i mahsûsudur.* Şer'an vahiy denildiği zaman da bu mânâ kastedilir. Diğer aksâm-ı vahiy hem peygamberlerde hem de sairlerinde bulunabilir. Fakat tam mânâsıyla nübüvvet hangi nevide olursa olsun hiç şaşmayan bir vahy-i mahsûs ile başlar ve bi't-tecrûbe taayyün eder. Diğer aksâm-ı vahiy ise bunu bi'l-istidlâl mülâhaza ve tasavvur edebilmek için bir sebab-i kâfi teşkil eder. Yani her vahiy bir hâdise-i rûhiyyedir. Gerek meşâir-i zâhire ve gerek meşâir-i bâtineden kalbe bir tarîk-i hafî ile serî bir suur telkîn eden bir nüzûl-i rûhânîdir. Eğer bu nüzûlün bir Rûh-ı emîn ile olduğu bi't-tecrûbe ma'lûm bulunursa tam mânâsıyla vahiy tahakkuk etmiş ve o zât makâm-ı nübüvveti ihrâz eylemiş olur. Nitekim “(26) نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ” (Şuarâ, 193) buyurulmuştur. Fakat Rûh-ı emîn ile olduğu ma'lûm olmaz, kâh isâbet eder, kâh da etmezse o ya hiç vahiy değildir veya vahiy olsa bile hak nübüvvet bahşeden vahy-i tâmm u mahsûs değildir.”⁴³

Görüldüğü gibi Yazır, İbn-i Esir, Suyûtî, Râgıb, Fîruzâbâdî ve Zeccâc'den istifade ederek vahyin hem kelime hem de terim olarak anlamı konusunda doyurucu bilgiler vermektedir. Buna göre vahyin kelime anlamında sür'at, gizlilik ve bildirim esastır; bu gizli ve süratli bildirim, Allah'tan olabileceği gibi mâsivalah'tan da olabilir; söz/kelâm ile olabileceği gibi, sadece ses ile de olabilir; işaret veya yazı ile de gerçekleşebilir. Bu genel anlamında vahiy, herhangi bir kimse- nin bir başkasına gizli bir yolla mâlûmât vermesi demektir. "Yüce Allah'ın en- biyâ ve evliyâsına bildirdiği (ilkâ eylediği) ilâhî kelime" anlamına gelen terim anlamındaki vahyin birkaç türü vardır: Birisi; Cebrail'in Peygamberimize gö- zükmesinde olduğu gibi, kendisi görülen ve sesi işitilen bir elçi melek vasıtasıyla; diğeri, Hz. Mûsâ'nın kelâmullahı işitmesinde olduğu gibi, görüntü olmaksızın sadece kelâmı işitmek yoluyla; diğeri de ilhâm veya sâlih rüya yoluyla ger- çekleşen vahiydir. Demek ki vahiy, yapılan bildirim kaynakına göre Allah'tan ve Allah'ın gayrından yapılanlar olmak üzere ilk önce iki kısma ayrılmakta ise de terim olarak, Allah tarafından gerçekleştirilen işaret ve bildirimlere isim olarak kullanılmaktadır; mutlak olarak kullanıldığında vahiyden anlaşılan mânâ bu- dur. Bu terim mânâsında vahyin de çeşitli türleri, peygamberlere mahsûs olanları ve olmayanları vardır. Peygamberlere mahsûs olan vahiy, diğer beşerî ilim- lerin üzerinde kendine özgü bir keyfiyet ve zorunluluk ifade eden bir kesinlik ile hakka'l-yakîn bir ilim telkîn eden Hakk'ın tecellisi demektir; din dilinde vahiy denilince bu anlam kastedilir; peygamberlik, dolayısıyla din, bu özel vahiy ile başlar. Bu sebeple dinin anlaşılması öncelikle vahyin anlaşılması ile müm- kün olabilir.⁴⁴ Dolayısıyla; düşünürümüze göre hak din, herhangi birinin koy- duğu değil, fakat bizzat Allah'ın koyduğu dindir. Bir dinin hak mı, bâtil mı ol- duğunu, yani va'z-ı ilâhî mi yoksa va'z-ı beşerî mi olduğunu gösteren tek ölçüt olan vahyin bir kişide zuhûruna 'nübüvvet' denir.

Dinin menşeiini vahiy ve nübüvvet olarak gören Yazır, din'in menşei problemi evrim teorisiyle izah eden Spencer'i tenkid etmiştir. Spencer, putperest- liğin tevhd inancından önce geldiğini iddia etmekle kendi içinde tutarsızlığa düşmüştür. Çünkü basit'in mürekkep'ten, tek'in çok'tan önce gelmesi evrim teorisinin tabiatı gereğidir. "Bir ma'bûd fikri hâsıl olmadan ikisi ve daha ziyâ- desi nasıl olur?"⁴⁵ Ayrıca hak dindeki evrim süreci ile bâtil dinlerin evrimini de ayrı ayrı ele almak gerekir. "Burada doğrusu işrâka münthâ olan bâtil dinle- rin tekâmülüyle tevhdde münthâ olan hak dinin tekâmülünü ayrı ayrı izah et- mek lâzım gelir. Meselâ tevhdin tekâmülü dîn-i Muhammedîye, işrâkın tekâ- mülü de Nasrâniyyet-i hâzıraya münthâ olmuştur diyebiliriz."⁴⁶

44. Yazır'ın vahiy ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz: *Hak Dini Kuran Dili*, c. VI, s. 4255-60.

45. YAZIR, *Dîbâce*, s. 25.

46. YAZIR, *a.g.e.* s. 26.

İSLÂMİYET VE FELSEFE

Yazır'a göre felsefenin takip ettiği tarihî seyir insaf ve hakkâniyet ile gözden geçirilirse, din bahsinde felsefenin ulaşabildiği gayenin Allah'ın birliğini tespitten başka bir şey olmadığı görülür. Ona göre başka dinler içinde daima garip kalmış olan felsefe, aradığını ancak İslâmiyet'te bulabilir, bundan dolayı Avrupa'nın son dönem filozoflarının mensup oldukları kavimlerin dinleri İslâm dini olmuş olsaydı, günümüz Batı felsefesi büsbütün başka bir hakikat rengiyle meydana çıkabilecekti. Bugün Müslümanların sorumlu buldukları görevlerden birisi de bu noktayı tamamlayabilmektir. Gerçi bütün Orta Çağ'ı kaplayan bir Hıristiyanlık felsefesi vardır. Yoktan yaratma inancında asıl dinî öze temas eden bu felsefe, gerek bunda ve gerek Allah'ın varlığının delilleri bahslerinde İslâm'a benzer ve denk olmakla beraber, hakikat-ı ilâhiyye bahsinde Hıristiyanlık inancından hiçbir şeyi ispata yanaşamamaktadır. Dolayısıyla felsefe teslis, hulûl vs. gibi Hıristiyanlığın mevcut inanç esaslarına felsefî konum da verememektedir. Çünkü ilim tevhide münhasır kalırken teslis, akla muhalif bir inanç olarak kalmaktadır. "Akıl vahdeti anlar, teslis'i anlayamaz." deniliyor.⁴⁷ Oysa gerçekte akıl, teslisi anlayamıyor değil, çelişme bularak iptal ediyor. Yoksa akıl usûlen kabul edebildiği ve fakat ihâta ederek idrak eyleyemediği bazı hakikatler gibi burada eksikliğini i'tirâf edip kalmıyor. Karşı atağa geçebiliyor.

Yazır'ın düşüncesinde İslâm dini açısından inancın ilmî kıymetinin olması gerekir. Çünkü aklın inanç bahsinde imkân-ı ispat gibi önemli bir vazifesi vardır. Bundan dolayı, akıl hakikatini tamâmen bilemediği bir Allah'ı i'tirâf ve ispat edebilir. Ama teslis'in "üçlük" haysiyetiyle "birlik" haysiyetini birleştirerek hem üç hem de bir olduğunu; böylece, üç olan bir ilâhın kulların günahlarını affedebilmek için, üçün biri şeklinde doğup kendini kurban ettirerek feda etmesi şekliyle insanların selâmetini sağlamış olduğunu esas akîde edinen ve buna iman etmeyi kurtuluşun yegâne garantisi olmak hissiyle desteklemek isteyen Hıristiyanlık akîdesi karşısında, aklın kusurlarından bahsetmekte hiçbir fayda yoktur. Şu hâlde Hıristiyanlık ilimle uyuşmadığı gibi, mutlak cehalet ile de savunulmaz. Çünkü değil Agnostizm, mutlak Sofizm bile çelişme ilkesini i'tirâfa mecburdur. Sofizmi susturan şey, dayandığı temel olan çelişme ilkesiyle çelişik olmasıdır.⁴⁸ İşte Batı'da ilim ile dini esasen birbiriyle kavgalı gösteren ve dinin ilmi, ilmin dini hafife alması şeklinde tecelli eden zihniyet, Hıristiyanlığın bu yapısından kaynaklanmıştır.

Görüldüğü gibi değişik vesilelerle "felsefe ve din" veya "akıl ve iman" başlığı altında tartışılan kadim problem ile ilgili olarak Yazır, felsefe/akıl ile kar-

47. Yazır, *a.g.e.* s. 20.

48. Yazır, *a.g.e.* s. 27.

şılaştırılan dinin/imanın hangi din/iman olduğunun belirgin hâle getirilmesini önemsemektedir. Buna göre Hıristiyanlık ile bir türlü uyuşmayan felsefenin/akılın İslâmiyet ile her hangi bir kavgasının söz konusu olmadığını, hatta İslâm dininin felsefe yapmaya/akıl yürütmeye uygun bir ortam hazırladığını, dolayısıyla; Hıristiyan kültür havzasında bunalan felsefenin/akılın aradığı sığınağı ancak İslâm kültür havzasında bulabileceğini savunmaktadır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde Yazır'a göre akla aykırı bir esasın İslâm'da iman konusu olmasının söz konusu olmadığını, bu sebeple de akıl iman ilişkisi bağlamında imancı/fideist bir yaklaşımın İslâm düşüncesinde yer bulamayacağını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Yazır'a göre dile getirilen sebeplerden dolayı felsefe, aslında İslâmiyet dışındaki dinlere haramdır. Bugün bütün insanlık sosyal bir kurtuluş ihtiyacını hissetmektedir. Bu da ancak tek bir Allah'a tapan İslâm dininin ilkeleri ve bu ilkelerin yeni bilimsel gelişmeler ile doğrulanması yoluyla mümkün olabilecektir.

“Ben bu kitabı tercüme ederken, soyut olarak Batı aklının özünü kavrama sevdâsını taşıyordum. Fakat sonuçta anladım ki, o akıl bütün cereyânıyla bizim dinimiz olan Allah'ın birliği inancına doğru koşmuş ve bütün arzulara rağmen gerek ateizmi gerekse teslisi tesbît edememiştir. Onu takip ederken İslâmiyet'ten aldığım akıl ve felsefem, sarsılmak şöyle dursun gitkiçe kuvvet kazandı ve gelişecek noktalar buldu. Dekart'tan başlayan Yeniçağ felsefesi ile tanışmamız da sağlanırsa, *felsefenin İslâm'ın dışında bütün dinlere haram olacağını fiilî olarak isbât etmek mümkün olacak ve böylece bilimlere aklî ve dinî hâkimiyeti kazanmış olan biz olacağız.*”⁴⁹

DİNDE YENİLENME MESELESİ

Dinde yenilenmenin mâhiyeti, değeri ve ölçütünün ne olduğu meselesinin, dinî düşüncenin en eski tartışmalarından biri olması normal karşılanmalıdır. Çünkü her din, içinde doğduğu kültürde hâkim olan bir önceki dinî geleneği ya yeniler, ya da değiştirerek onun yerine geçer. Böylece kültürel anlamda her dinin aynı zamanda bir yenilik hareketi olduğunu söylemek mümkün olur. Bununla birlikte başlangıçta yenilik ve dinamizmi temsil etmesine rağmen, inanç ve davranış alanındaki uygulamaların zaman içinde sistemleşmesi ve kurumlaşması sonucunda o dinin kendi içinde yeni bir gelenek oluşmaya başlar. Oluşmuş olan bu gelenek, ortaya çıkan “yeni” durumlara yönelik yeni yorumların değerlendirilmesinde dinî bir ölçüt olarak alınmaya başlanır hale gelir.

49. Yazır, *a.g.e.* s. 27.

Söz konusu değerlendirme, İslâm dini için de geçerlidir. İslâm dini de bir taraftan geldiği kültürde var olan dinî gelenekler içindeki inanç ve uygulamaların bir kısmını yenilemiş, bir kısmını değiştirerek yerine yenilerini ikâme etmiş diğer taraftan da mevcut gelenek içinde olmayan yeni inanç unsurları ve uygulama alanları ihdâs etmiştir. Zaman içinde ulûm-ı İslâmiyyenin gelişmesi ile bir dizi usûl, bir başka ifadeyle bir dizi gelenek oluşmuş; böylece başlangıçta İslâm, toplumda hazır bulduğu geleneğin değerlendirilmesinde *dinî ölçüt* iken, kendi geleneği oluştuktan sonraki dönemde neyin İslâmî olduğunun değerlendirilmesindeki dinî ölçüt, bu sefer *gelenek* hâline gelmiştir. İslâm'ın başlangıçta hazır bulduğu gelenek ile sonradan kendi içinde oluşan gelenek, mâhiyeten birbirinden farklı ise de, zaman içinde dinî olanın anlaşılmasında bir ölçüt hâlini alması, iki gelenek arasındaki ortak payda durumundadır.

Gelenek ile ilgili bu durum, yeni gelişmelerle ilgili dinî yorumların değerlendirilmesi meselesinde bir karmaşanın ortaya çıkmasına yol açar. Buradaki temel sorulardan birisi, yeni bir yorumun dinî değeri konusunda nasıl karar verileceği, bu konudaki ölçütün ne olacağı sorusudur. İslâm düşüncesinde bir taraftan “ictihad” kavramı ile yeni gelişmelere yeni dinî yorumlar getirmenin usûlü/geleneği oluşturulmuş, diğer taraftan “bid’at” kavramı ile de her yeni yorumun dînen onaylanmayacağı kabul edilmiştir. Böylece dinde onaylanan yenilikler (teceddüd) ile onaylanmayan yeniliklerin (bid’at) arasını ayırt etmek hayatî önemi hâiz bir konu olmuştur. İslâm dünyasının iktisadî, siyasî, askerî ve ictimai alanlarda son iki asırda almış olduğu ağır darbelerin de tesiri ile bu konu çok değişik kavramlaştırmalar ile tartışılır hale gelmiş; değişik yoğunlukta olmak üzere hâlâ tartışılmaya da devam etmektedir. Tartışma saf dinî nitelikte bir tartışma olmayıp, iktisadî, siyasî, idarî ve hatta felsefî mâhiyeti de olan bir tartışma durumundadır.

Yazır'ın *Dîbâce*'de konumuz ile ilgili cevabını aradığı anahtar sorun, dinde yenilenme ile geleneğin uzlaşma imkânının şartlarının neler olduğu sorunu- dur. Bir başka ifadeyle; *geleneği muhâfaza ederek dinde yenilenmeyi gerçekleştirmenin mümkün olup olmadığı meselesi*, bir anlamda *Dîbâce*'nin esas meselesi durumundadır. Bu meseleyi açıklığa kavuşturmak üzere dinde yenilenme karşılığı kullandığı “teceddüd” ile ilgili terakkî, taklid, tahavvül, tekâmül, tebeddül ve tahrif gibi bir dizi kavramı analiz etmiştir.

İlerleme ve *gelişme* gibi kavramlar ile *çağdaş uygarlık seviyesine ulaşma* gibi ifadeler, nasıl günümüzün en çok kullanılan kavram ve ifadeleri ise bir asır öncesinin de belki en sihirli kavramı *terakkî* idi. İslâm dünyasını Batı karşısındaki geri kalmışlığından kurtaracak kelimenin adının *terakkî* olduğunda ihtilaf yoktu; tartışma, söz konusu bu sihirli terakkînin nasıl gerçekleşeceği ile ilgiliydi ve terakkî ederken geçmişten getirdiğimiz bize özgü değerlerimizle, yani geleneğimizle olan ilişkimizin nasıl olması gerektiği üzerinde yoğunlaşmaktaydı.

Yazır, terakkî, yani gelişmenin geçmişin değerleri üzerinden gerçekleştirilmesi gerektiğini, ancak bunun geleneğin taşıdığı değerleri aynen koruyarak değil, onları yeni keşiflerin ışığında tekâmül ettirerek olabileceğini savunmakta; bir anlamda geleneğin taşıdığı değerlerle irtibatı koparmaksızın yeni değer üretimini teşvik etmektedir.⁵⁰ Yeni değer üretimi de yeni gelişmelerin, yeni keşiflerin farkında olmakla mümkündür, yeni keşiflerin farkında olunmadığı sürece terakkî veya gelişme adına ortaya konulanlar eskinin taklidinden öteye geçemeyecektir. Öte yandan gelenek ile irtibatı kopararak yenilikler ortaya koyma teşebbüsü ise bütünüyle çocuksu bir tavidir. Dolayısıyla gelişme, yani terakkî, *tahaffüz* ve *tahavvül* olmak üzere iki boyutlu bir yapıya sahip olup bir tarafta eskiyi muhâfaza ederken (*tahaffüz*) diğer taraftan değişime (*tahavvül*) açık olmak anlamına gelmektedir.⁵¹ Dinin kaynağını nübüvvet olarak gören Yazır için din tek olup, hak din veya Hakk'ın dini olarak isimlendirilir. Dindeki tekâmül ve değişim (*tahavvül*), akâid esaslarının uygulanması demek olan şeriat seviyesindedir. Bu hak dinin taklidi ve bozulmasından hurâfeye dayalı bâtil dinler ortaya çıkmıştır.

“Çünkü dîn-i hakkın menşei nübüvvetdir, bütün enbiyâ vahdaniyyet-i ilâhîyede müttefikdir. Tâ bidâyetden ve bilhassa Hz. İbrahim (a.s.)’dan Hz. Muhammed (a.s.)’a gelinceye kadar vâki’ olan tekâmül hep inkişâf ve ziyâde-i vuzûh sûretiyle zuhûr etmiş ve ale’l-ekser akâidin suver-i tatbikiyesi demek olan şerâi’i’ tibâriyle tahavvülât husûl bulmuştur. Âlemde her taklidin bir asl-ı hakikisi vardır. İşte edyân-ı hurâfiyye o asl-ı hakikin taklidât ve inhirâfâtıdır.”⁵²

Dinde neyin teceddüd, neyin tekâmül ya da tahavvül olduğuna karar verme aşamasında aklın verileri devreye girer. İnsan aklı mutlak hakikati bütünüyle kuşatamayacağı için kendisini ilâhî hakikatlerin kaynağı olarak göremez. *Akılın ilâhî kudret ve hakikat konusunda dinî ve felsefî yönden taşıdığı anahtar rol, ilâhî kudretin muhâle taalluk etmediğini anlamasıdır; akıl için muhâlin ölçütü ise tenâkuz, yani çelişkidir. Dolayısıyla aklen muhâl olan bir şeyin dînen onaylanması mümkün değildir.* Hakikat çelişki kabul etmediği için dinî bilgi de çelişki kabul etmez. Çelişik/mütenâkız bir önerme, akıl için anlaşılabilir bir önerme değil bâtil olduğu açık olduğu için reddedilmesi gereken bir önermedir. “A, A’ya eşittir”, “Bir şey ne ise odur” şeklinde ifade edilen aynıyet (özdeşlik) ilkesine veya “Bir şey aynı anda hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olmaz” şeklinde ifade edilebilecek olan çelişmezlik ilkesine aykırı olan bir hük-

50. YAZIR, *a.g.e.* s. 16.

51. YAZIR, *a.g.e.* s. 16-17

52. YAZIR, *a.g.e.* s. 25.

mü akıl, hangi alanda olursa olsun reddeder. Dinî polemik geleneğinde bu konuda verilen klasik örnek teslis akîdesidir. Buna göre Tanrı'nın aynı anda hem bir hem de üç olması aklın temel ilkeleri açısından muhaldir. İşte Yazır, dinî düşünce tarihinde hem klasik hem de modern bir tartışma olan ilâhî kudretin muhal olana taalluk edip etmeyeceği meselesinde, aklen muhal olanın ilâhî kudrete mahal olmadığı gibi iman konusu da olmadığını savunur.⁵³

İnsanda hem bekâ/devamlılık hem de yenilik veya yenilenme eğilimi bir arada bulunur. Esasen insanın aradığı “bekâ içinde teceddüd, teceddüd içinde bekâ”dır. Bununla birlikte her teceddüd veya her yenilik insanın eğilim duyup arzu ettiği bir şey olmayabilir. Sevilip arzu edilen yenilikler ölüme yol açan değil, hayata vesîle olan yeniliklerdir. Bu durumda yeniliğin değerini tayin etmedeki temel ölçütün ne olduğu, hangi yenilenmenin ölümle sonuçlanacağı, hangisinin hayat bahşedeceğinin nasıl anlaşılacağı meselesi önemli bir mesele hâline gelir. Yazır'a göre arzu edilen ve değerli olan yenilenme/teceddüd, geçmişle bağı koparmayıp geleneğin temsil ettiği kimliğin devamlılığını sağlayan yenilenmelerdir. Gelenekle taşınmış olan kimlikle bağı bütünüyle koparıp mutlak bir değişikliğe (tagayyür-i mutlaka) götüren yenilenmeler, gerçekte başkalaşımdan/tebeddülden başka bir şey değildir. “Buna lisân-ı şeriatde bid'at-i seyie itlâk olunur.”⁵⁴

Esasen bütün bu analizlerin yapılmasındaki gaye, söz konusu bu yenilenmenin İslâm'da nasıl gerçekleşeceği konusunda açık bir fikre sahip olmaktır. Bu konuda Yazır'ın temel ilkesi, yenilenmenin/teceddüdün, tebeddül/başkalaşım ve tahrif olmadığıdır. Teceddüdü tebeddül ve tahriften ayırt eden temel ölçüt vahdet ilkesidir. Ortaya çıkan yeniliklerin ümmet-i Muhammed'in kimliğini değiştirmesine engel olan vahdet ilkesi, “ümmet-i Muhammed”in aslî kimliğini (hâziyyet-i ümmet) muhâfaza edecektir. Böylece bu kimliğe yabancı olan, onu değiştirip dönüştürmek sûretiyle kendisine yabancılaştıracak olan her yenilik “bid'at” olarak kabul edilecektir.⁵⁵ Yazır, yenilenmeyi gerçekleştirecek müceddidin kaçınması gereken hususlara dikkat çekerken, müceddidin yapacağı şeyin “vahdeti kırmak, şikâkı artırmak, usûlü inkâr, fûrûu tecrîd, istikâmetden inhirâf, teşehhiyât-ı mücerredeye tebe'iyet sûretiyle vicdân-ı ümmeti ecnebî vicdânlara temsîl etmek ve hâziyyet-i ümmeti ref' edecek bed'iyâyâta yol açmak olmayacaktır.”⁵⁶ şeklinde uyarılarda bulunmaktadır.

Yazır'ın Müslüman bireyin ve ümmet-i Muhammed'in kimliğini değiştirip dönüştürecek, dolayısıyla bireyi ya da ümmeti *kendisi* olmaktan çıkartıp *başka-*

53. Yazır, *a.g.e.* s. 26-27

54. Yazır, *a.g.e.* s. 33.

55. Yazır, *a.g.e.* s. 34-35.

56. Yazır, *a.g.e.* s. 35.

sı hâline getirecek gelişmeler olarak yorumladığı *tebeddül*, *tagayyur* ve *tahrif*-ten teceddüdü ayırt etmek üzere kullandığı anahtar kavramlar; *cibet-i temâsül* ile *bekâyı te'yîd*, *düstur-ı vahdet*, *hâziyyet-i ümmet* ve *nefs-i ictimâî* kavramlarıdır. Bu kavramların ortak paydası, Muhammed ümmetinin birliği ve devamının temini, kimliğinin muhafazası ve bireyleri arasındaki ortak değerlerin korunması şeklinde ifade edilebilir. Cenâb-ı Allah'ın her asırda bu ümmete dinini yenileyecek (tecdîd edecek) adam veya adamlar göndereceği bildirilen hadisten (*inne'llâhe yeb'asü li-hâzihi'l-ümmeti alâ re'si külli mieti senetin men yüceddidü lehâ dinehâ*) hareketle Yazır, *dinimizin her asrın başında yenilenmesini beklemenin hakkımız; bu yenilenmeyi yapacak müceddidi yetiştirmek için çalışmanın görevimiz olduğu* sonucuna varır.

Günümüzün küreselleşme sürecinde toplum ve bireylerin küresel ölçekte bir taraftan tek düze hale getirildiğini, diğer taraftan da sosyal dokudaki farklılıkların derinleştirilerek toplumdaki mevcut birlik ve beraberliğin ayrıştırılma teşebbüslerini gözlemledikçe söz konusu kavramların önemi daha da belirgin hale gelmektedir. Yazır'a göre tefsir etmeye çalıştığı Kur'an'ın konusu 'Allah ile âlem' ve 'bilhassa Allah ile insanlar' arasındaki "alâka ve münâsebettir."⁵⁷ İşte o, bu 'alâka ve münâsebeti' tefsir ederken, dinin pek çok temel tezini rasyonel ve kendi içinde tutarlı bir şekilde ele almıştır.

ALLAH-ÂLEM İLİŐKİŐİ

Yazır düşüncesinde Allah, hem ilmimizin hem de varlığımızın mebd-i evveli ve ilk illeti olan Hakk-ı vâcib'in ismidir; varlığımızın gerek enfûsî gerek âfâkî bütün süreçlerinde varlığının zorunluluğunu gösteren bir vâcibü'l-vücûddur. Böylece Allah ismi, Hak Teâlâ'nın zâtına delâlet eden bir ism-i hâs veya bir ism-i âlemdir.⁵⁸ Allah isminin ism-i hâs veya ism-i âlem olmasının anlamını řu şekilde açıklamaktadır:

"Bu isim evvelen bir mefhûm-ı zihniye ve sâniyen o vâsita ile zât-ı Hakk'a isim ise bir ism-i hâstır. Zihni bir mefhûm olmayarak bizzat müteayyin zât-ı mahzın ismi ise bir ism-i âlemdir. Evvelkinde kelimededen mefhûm-i ma'lûma, mefhûmdan hakîkate intikal ederiz ve bu ismi bu mefhûm ile ta'rîf ederiz. Meselâ Allah, cemî'-i sıfât-ı kemâliyyeyi hâiz bulunan zât-ı vâcibü'l-vücûdun ismidir. Yahut bihakkın ma'bûd olan zât-ı a'lânın ismidir deriz. İkincide bizzat vâkıdeki hakikate intikal ederiz. Bu sûrette o hakîkatten ken-

57. YAZIR, *Hak Dini Kuran Dili*, c. I, s. 17-18.

58. YAZIR, *a.g.e.* s. 21.

dimizde hiçbir hisse yok ise Allah isminden vâkîde yine kendisinden başka bir şey anlayamayız. Nazarımızda isim ile müsemmâ bir olur. Fakat o hakîkatten kendimizde herhangi bir vecih ile bir hisse bulabilirsek isim ile müsemmâyı temyiz ederiz ve bu iki sûrette de Allah'ı isbâta muhtaç olmayız. Fakat bu isimden bir mefhûm anladığımız ve o mefhûmu vâkîde bir hakîkate delâlet için vâsıta ittihâz ettiğimiz zaman o hakîkatten bizzat bir hissemiz olmasa dahi bu isimden bir şey anlarız. Fakat o şeyin vücûdunu isbâta muhtaç oluruz. Binâenaleyh isim, isbâtattan evvel va'zedilmiş bulunursa o hakîkatin ism-i hâssı olursa da ism-i âlemi olmaz. Fakat isbâtattan sonra va'zedilmiş ise bizzat ism-i âlem olur. Meselâ; anadan doğma âmâlar için ülker ismi ancak bir ism-i has olabilir, görenler için ise bir ism-i âlemdir.”⁵⁹ “Nitekim doğan çocuğa görmeden koyduğumuz isim henüz bir ism-i hastır ve bu hâlde duyduğumuz ism-i âlemden de yalnız bir tecellî-i ismi anlarız ve o zaman isim ile müsemmâ birleşir. ... Binâenaleyh Kur'an'a başlarken doğrusu hiçbir fikir ile meşgûl olmayarak evvelâ Allah ismini bir ism-i zât olarak alacağız. ... O zât-ı vâcibü'l-vücûd ki bütün sıfat-ı kemâliyyeyi müstecmi', sadece “zât-ı vâcibü'l-vücûd” demek de kâfîdir. Çünkü “bütün sıfat-ı kemâliyyeyi câmi' olmak” vâcibü'l-vücûdun bir tefsiri, bir sıfat-ı kâşifesidir.”⁶⁰

İster ism-i has ister ism-i âlem olsun Allah ismi ile sonuçta Allah'tan başka hiçbir ma'bûd yad olunmamıştır; onun adaşı yoktur. Arapça'da bu mefhum, ilâh-ı ma'lûm, yani belli tanrı demek olan “el-İlâh” ism-i hâssı ile hülâsa edilmiştir. Bu sebeple Yazır'a Allah isminin bir ism-i âlem olması daha kabul edilebilir görünür. Meselâ “Tanrı”, “Hudâ” isimleri “Allah” gibi ism-i hâs değildir. İlâh, rab, ma'bûd gibi ism-i âmdir; hudâ, rab demek olmayıp ta “hud'ay” muhaffefi ve vâcibü'l-vücûd demek olsa, yine ism-i has değildir. Arapça'da ilâhın çoğulunda “âlihe”, rabbın çoğulunda “erbâb” denildiği gibi Farsça'da hudâ'nın çoğulunda “hudâyân” ve lisânımızda “Tanrılar, ma'bûdlar, ilâhlar, rablar” denilir, çünkü bunlar haklıya, haksıza itlâk edilmiştir. Hâlbuki “allahlar” denilmemiştir ve denemez. Son dönem edebiyatımızda ism-i âlemlerin bir maksad-ı ta'zîm ile çoğul olarak kullanıldığı veya meselâ “Ebusuûdlar, İbn-i Kemâller” denildiği vâki ise de âlem-i vahdâniyet olan “Allah” ism-i celâlinde böyle bir tâbir bilakis maksad-ı ta'zîme aykırı olduğundan hem hilâf-ı hak ve hem hilâf-ı edeb addedilir. Bu azameti ancak Allah Teâlâ kendisi “biz” diye gösterir. Hâlbuki Tanrı adı böyle değildir, ma'bûd, ilâh gibidir. Bâtıl ma'bûdlara dahi Tanrı ism-i cinsi verilir. Müşrikler birçok Tanrılara taparlardı. “Fûlanların Tanrıları şöyle, falanlarınkı şöyledir.” denilir. Demek ki “Tanrı” ism-i cinsi “Allah”

59. Yazır, *a.g.e.* s. 21-22.

60. Yazır, *a.g.e.* s. 23-24.

ism-i hâssının mürâdifi değildir, eamdır. Binâenaleyh “Allah ismi” “Tanrı adı” ile tercüme olunamaz. Bunun içindir ki Süleyman Efendi Mevlidi’ne “Allah” adıyla başlamış “Tanrı adı” dememiştir. ... Fransızca “dieu” kelimesi dahi ilâh, tanrı kelimeleri gibi bir ism-i cinstir, o da cemîlenir, onu ism-i has gibi büyük harf ile göstererek kullanmak hakikati tebdil etmez.⁶¹

Allah isminin tarihi konusunda yeterli bilgiye sahip olmadığımızı düşünen Yazır, Allah’ın zâtı konusunda olduğu gibi ismi konusunda da kuşatıcı bir bilgiye ulaşamayacağımız kanâatindedir. Bununla birlikte Peygamberimizin risâleti döneminde bütün Arapların Allah ismini tanıdıklarından ve Hz. İsmâil zamanından bu yana kullanıldığıнын bilinmesinden hareketle bu ismin köken olarak Arapçaya ait olduğunun söylenebileceğini düşünür. Kaldı ki; Kur’an’da Allah isminin Hz. İsmâil’den önce de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. “Bunun için kelimenin Arapça’da daha evvel Arab-ı âribe ve Arab-ı baîdeye kadar çıkan bir tarihi bulunduğu zâhirdir. Binâenaleyh “İsrâil, Cebrâil, Mikâil” kelimeleri gibi İbrânîden menkûl “a’cemî” zannetmek için bir delil yoktur.⁶² Allah isminin başındaki “el” takısı konusunda da tartışma vardır. Bazılarına göre “el”, En-necm, el-ayyûk’da olduğu gibi bir harf-i tarif iken başkaları buna itiraz etmiştir.

“Eğer “el” harf-i tarif ise kelime herhâlde menkûldür ve Zât-ı Hakk’a itlâkı va’z-ı sâni ileidir. Fakat bunun evveleminde lisân-ı Arabda diğer bir isimden veya sıfattan nakledilmiş olması mümkündür ve asıldır. Harf-i tarif kalkınca da “lâh” kalır. Fi’l-vâki’ Arapça’da “lâh” ismi vardır ve Basriyyûnun bir kısm-ı mühimmi bundan nakle kâil olmuştur. “Lâh” ihticâb ve irtifâ’ mânâsına lâhe – yelîhu fiilinin masdarı olduğu gibi bundan “ilâh” mânâsına da bir isimdir ve bundan “lâhüm”, “lâhümme” denilir. Şu hâlde “lâh” isminin başına “el” getirilerek “Allah” denilmiş ve ism-i hâs yapılmış demektir. Bazıları ise daha ileri giderek Arapça “lâh” isminin Süryânîce olduğu söylenen “Lâha” isminden muarreb olduğunu zannetmişlerdir. ... Lakin târihen Aaptaki “lâh” mı mukaddem, yoksa Süryânî’deki “lâha” mı mukaddem bunu ta’yîn etmek gayr-i mümkün olduğu gibi iki lisân beyninde böyle bir kelime münâsebeti bulunmak behemehal birinin diğerinden nakline delil olamaz... Lakin “Allah”, “el” ile “lâh”tan bi’t-terkîb me’hûz olsaydı hemzesinin midâda isbâtına lisân müsâade edemezdi. Bunun içindir ki, bir hayli ulemâ-i lisân, ezcümle Kûfiyyûn bunun “lâh”tan değil “ilâh” ismi-cinsinin mürâdifi olan “elilâh”tan menkûl olduğuna kâil olmuşlardır. ... “ilâh” kelimesi de aslında ilâhet, ülûhet, ülûhiyet gibi ibâdet mânâsıyla veyahut sükûn ve itmi’nân-ı kalb mânâsıyla veyahut fezâ mânâsıyla alâkadâr olarak “me’lûh”, yani ma’bûd, yahut akılların hayret ettiği yahut kalplere

61. YAZIR, *a.g.e.* s. 24-25.

62. YAZIR, *a.g.e.* s. 26.

sükûnet ve itmi'nân veren, yahut ıztıraptan, fezâdan kurtaran demek olur ki ma'bûdda hepsi de var gibidir. Allah'ta ise hakikati ile vardır. Zemahşerî, Kadı Beyzâvî gibi bir hayli muhakkıkîn bu tedkîki kabul etmişlerdir. Buna göre "lâh" kelimesinin de aslı "ilâh"dır."⁶³

Yazır'a göre 'Allah; ma'bûd olduğu için Allah değil, Allah olduğu için ma'bûddur.'⁶⁴ O, tanrılık vasfından değil; ulûhiyyet vasfı, O'ndan alınmıştır. Allah'ın bizâtihi Allah olduğu için ma'bûd olması demek, acaba ne demektir? Yazır'da bunun mânâsı, kısaca şudur: İnsanlar put, ateş, güneş gibi birtakım şeylere taparlar. İnsanlar taptığı müddetçe, bu tapılan varlıklar ilâh veya ma'bûd olurlar. Eğer insanlar bunlara tapmaktan vazgeçerlerse, tapınılan bu varlıklar tanrılık vasıflarını kaybederler. Demek ki bunlar, kendilerinde bizâtihi Tanrı oldukları için değil de, insanlar bunlara tanrılık vasfı verdikleri için (veya verdikleri zaman) ma'bûd olmaktadır. Oysa Allah'ın ilâhiyyeti, "ibadet ve ubûdiyete istihkâki" bizâtihi kendindedir. Bu demektir ki, "insanlar Allah'ı ma'bûd tanısın tanımasın, O zâtında ma'bûddur."⁶⁵ O varlık tabakalarının bütünü'nün 'mebdei ve müntehâsı' olan 'Zât-ı Ehad'; 'Hakk-ı Mutlak'tır.⁶⁶ Kısaca O, bütün kemâl sıfatları kendinde toplamış vâcibü'l-vücûd, yani varlığı zorunlu olan bir Zât'tır. Yazır'a göre Allah için sadece "vâcibü'l-vücûd olan Zât, demek de kâfîdir."⁶⁷ Çünkü varlığı zorunlu olan bir Zât, zaten kemâl sıfatlarının tamamını kendinde toplamış demektir.

Öyle anlaşılıyor ki Yazır, Allah'ı 'vâcibü'l-vücûd olan Zât' şeklinde tarif etmekle, Anthropomorphism'in her çeşidinden uzaklaşmayı hedeflemiştir. Zira insan, Allah hakkında bir analogi yaparak konuşmaktadır. Yani insan kendindeki birtakım sıfatları, Allah hakkında da kullanmaktadır ki burada Anthropomorphism'e düşme tehlikesi son derece fazladır. Bu sebeptendir ki Yazır, ilâhî isim ve sıfatların anlamlarının 'mecâz' değil, 'hakikat' olduğunu söylerken, bunların ilâhî mânâsı ile beşerî mânâsının "aynı olmadığını da"⁶⁸ ısrarla vurgulamaktadır.

Yazır'ın Allah'ı bir 'Zât' olarak tarifi de, kanâatimizce, O'nun sıfatlarının etik ve aksiyolojik boyutunu vurgulamak için olsa gerektir. Böylece Allah, sadece mutlak ilim, mutlak irâde ve kudret sahibi; yapan-yıkan bir otorite değil, ama aynı zamanda 'âlem' ve 'insan' ile daima 'ahlâkî ilişkide' bulunan bir Zât olmaktadır. Bu ilişkiyi ve bu ilişkinin ahlâkî boyutunu Yazır, şu cümleler ile dile getirir: "Seni arayanların çoğu ya a'ma (kör) bir tabiat veya ahras (dil-

63. Yazır, *a.g.e.* s. 27-28.

64. Yazır, *a.g.e.* s. 29.

65. Yazır, *a.g.e.* s. 30.

66. Yazır, *Dîbâce*, s. 28.

67. P. Janet- G. Sailles, *a.g.e.* s. 224, H. Yazır'ın dipnotu

68. Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. I, s. 75.

siz) bir kuvvet zannettiler; yapar, yıkar, anlayıp-anlatamaz dediler. Bunlar kelâmına mahzar olan enbiyâdaki sırrını idrâkten aciz kaldılar... Bilmediler ki, Sen anlatmasa idin, Âdem isimleri bilemezdi. Anlattın, buyurdun, buyurdıklarını duyurdun...”⁶⁹ Sıfatlarının bu etik ve aksiyolojik boyutuna dikkat çekmekle birlikte, Allah'ı “cismâniyet ve mâneviyetin fevkinde bir mebde-i vahdâniyet”⁷⁰ gördüğü için Yazır, Allah hakkında ‘mânevî ve ahlâkî ilâh’ tabirinin kullanılmasını uygun görmez.

Yazır'ın terminolojisinde âlem, Allah'ın mâsivâsıdır. Yani âlem, Allah'tan başka her şey olup, illiyet (causalite) ilişkisi ile Allah'a delâlet eden eşyanın bütünüdür. Ona göre Allah'ın varlığı tasdîk olunmadan “âlem ve nizâm-ı âlem his ve şuuru bir hayalden, bir seraptan ve aynı zamanda kurtulunamayan bir ızdıraptan ibaret kalır.”⁷¹ Görülüyor ki Yazır, âlemin, yani dış dünyanın varlığını Descartes gibi Allah'ın varlığı ile temellendirmekte; Allah'ın varlığı kabul edilmeksizin âlemin izahının yapılamayacağını söylemektedir. Âlemi, Allah'ın ‘mâsivâsı’, Allah'ı da âlemin “mâverâsı” olarak tarif ederken de, âlemin içinde mündemiç (içkin) değil, ama aşkın (müteâl) bir ulûhiyet anlayışına işaret etmektedir.

ATEİZM ELEŞTİRİSİ

Hamdi Yazır, *Sebilürreşâd*'da “İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!”⁷² başlıklı isimsiz olarak ardı ardına on yazı neşrederek⁷³ dönemin materyalist ve pozitivist çevrelerinin ateistik iddîalarına felsefî derinliği olan cevaplar vermiştir. Bu çerçevede özel atıfta bulunduğu dergilerden birisi *Hür Fikir Dergisi*, sıklıkla atıfta bulunduğu yazar ise Kılıçzâde Hakkı'dır. Makalelerin çoğu “*Hür Fikir*”in neşriyyât-ı ilhâdkârânesi münâsebetiyle” alt başlığı ile neşrolunmuştur. Bu yazının sınırları, söz konusu makalelerin tamamını ayrıntılı bir şekilde değerlendirmeye imkân vermediğinden Yazır'ın Ateizme yönelttiği eleştiri-

69. Yazır, Dîbâce, s. 7-8.

70. P. Janet- G. Sailles, *a.g.e.* s. 191, H. Yazır'ın dipnotu

71. Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. I, s. 19.

72. H. Yazır, “İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!”, *Sebilürreşâd*, cild 24, aded 622'den itibaren. (İstanbul 1340)

73. İsimsiz olan bu yazıların Elmalılı M. Hamdi Yazır'a ait olduğunu, 1994 yılında kendisini ziyaretimiz esnasında ilk defa merhûm M. Asım Köksal Hocaefendi'den öğrendim. Kendisine derginin sahibi ve müdürü olan Eşref Edib'in söylediğini bildiren Asım Köksal Hoca o dönemde din karşıtı fikir akımlarına karşı yazıları çoğaltıp Anadolu'ya gönderdiklerini anlatmıştı. Prof. Dr. Nesimi Yazıcı'nın da H. Yazır'ın eserleri hakkında bilgi verirken (Yazıcı, 31-32) bu makalelere de yer verdiğini sonradan fark ettim.

rilerini ilk beş makalesini analiz ederek ortaya koyacağız. Zaten son beş makalesinde ağırlıklı olarak yoktan yaratma nazariyesi ve mucize ile ilgili konular üzerinde durmuştur.

Yazır, ilk makalesinde, her şeyden önce, dinin getirdiği bütün açıklamaları ilim adına geçersiz kabul eden, ilmin gelişmeleri karşısında dinin tezlerinin çürüdüğünü savunan kaba materyalist ve pozitivist iddiayı eleştirerek işe başlar. Ona göre gerçek ilim adamı Allah'ın varlığını inkâr değil ispat eder. İnkâr edenler ya insafli değildir ya da gerçek ilim adamı değildir. Çünkü ilmin esas vazifesi isbattır; inkârın ilim ile alâkası bir tezaddan ibarettir. Herhangi ilmî bir meseleyi ispat eden bir kişi, inkâr eden bin münkirden daha kuvvetlidir. Çünkü inkâr ademe/yokluğa istinâd ettiğiinden mâhiyeten sıfırdır. Sonsuz sayıda sıfırın birbiriyle çarpımının sonucu yine sıfırdır.

“Yeryüzünü dolaşsanız meselâ bir müşteri yıldızının kamer gibi binleri bulduğunu ve onların da husufları olduğunu bilmeyen, inkâr eden milyonlarla insanlara tesâdüf edersiniz. Lakin hiç şüphe etmezsiniz ki bu milyonlar bir hey’et âliminin karşısında sıfırdır. Böyle mâhiyetleri sıfır olan nice erbâb-ı inkâr vardır ki ehl-i ilmin sözlerini okurlar; fakat ilmin, fikrin yasalardan ve mâhiyetinden, hakiki sınırından habersiz buldukları için veya ilmî hakikatler menfaat ve arzularına uygun olmadığı için ilmî neticeleri inkâra kalkışır. Kıyâsın şartlarını bilmeden binlerce geçersiz kıyâs yaparlar. Vara yok, yoka var diye hükmederler. Hakkın bunca delilini görmezler veya görmek istemezler de, ‘Hani, Allah var da bizimle neye konuşmuyor? Bize kendisinden bir nişâne niye vermiyor?’ derler. Bunlar ilim şânından olmayan, ilmin tecelliyâtına ma’kes olabilecek kalb-i sâfiyeden mahrûm olan kimselerdir.”⁷⁴

Yazır’a göre, insanların his, irade ve idraklerindeki farklar, ruhlarındaki farkın eseridir. Bundan dolayı her insanın ilmî kâbiliyeti bir değildir. Ruh ve kalb vardır, hakkı idrak için hafif bir iltifatı kifâyet eder; küçük bir hâdiseden hareketle en büyük bir kanunu keşfeder. Yine insan vardır, binlerce hâdiseyi tecrübe eder, birçok olay yaşar da hiçbirinden bir ibret alarak kesin bir bilgiye/ilm-i yakîne ulaşamaz; onun indinde, şüphe veya inkârdan başka kesin/yakîn olan bir şey yoktur. Çünkü kalbi çürük, idrâk cihazları bozuktur. Çatlak gözle pürüzsüz bir manzara seyredilemediği gibi bozuk bir kalb ile de hakikat hiss olunamaz. Bunun içindir ki, “Bakmak başka, görmek yine başkadır.” derler. İlim ehli en küçük bir hakikatin zâyi olmasından korkarak senelerce çalışır. Fakat ilmî kâbiliyeti olmayanlar binlerce hakikatin üstünden atlayarak gaye-i nefsâniyelerine ermeyi bir hüner addederler.

74. Yazır, “İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!”, *Sebilürreşâd*, cild 24, aded 622, s. 369.

Fahreddîn-i Râzî'nin *Mûlahbas* adlı felsefî eserine atıfla Yazır, Sâbit bin Kur-re'nin, cisimlerin yere düşüşünü yer çekimi kanunuyla izah etmek istediğinde döneminin ilim adamlarının bunu inkâr ettiklerini; fakat daha sonra Newton'un o çekim yasasını açık bir şekilde görüverdiğini belirtmiştir. Demek ki Newton'na yer çekim yasasını gösteren teleskoplar değil, basîret-i akliyesidir.

“Hiç kimse gözümle görmüyorum diye kulakla işidilenleri inkâr edemez. Hiç kimse aklını, suurunu teleskop veya mikroskopla aramaya kalkışmaz. Kâinata teleskop ile görülemeyen şeyleri inkâra kalkışanlar önce kendi akıllarını inkâr etmek mecbûriyetinde kalırlar. Atomları, esîrleri, elektronları ehl-i fenne gösteren ne hardebin ne teleskoptur. Şimdiye kadar hiçbir ehl-i fen gelmemiştir ki akıl ve câzibe gibi müessirâtı teleskopla aramaya çıksın. Hiçbir sâhib-i iz'ân da zuhûr etmemiştir ki teleskopla Allah aramaya kalksın da bulamadım diye inkâr etsin. Akıl sahibi olanlar bilirler ki mebde-i evvel taharrîsinin bir zerreye nisbeti âsumâna nisbetiyle müsâvîdir. Bir zerrenin sırr-ı îcâdı, ecrâmın sırr-ı îcâdına esasdır. Bütün avâlimin sırr-ı hareketi de bir zerrenin sırr-ı hareketinden az çok istihrâc olunabilir.”⁷⁵

Görüldüğü gibi Yazır, âlemin yaratıcısı hakkında karar verebilmek için âlemin bütününe tecrübe etmeye gerek olmadığını, bir zerrenin varoluşa gelişinden yola çıkarak âlemin yaratıcısı hakkında çıkarımda bulunabileceğimizi savunur. Böylece Yazır, Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda takip edilecek yöntem hakkında çok önemli bir noktaya işaret etmiştir. Bilindiği gibi Aydınlanmanın önemli düşünürlerinden XVIII. yüzyıl filozofu David Hume, Tanrı'nın varlığı lehine geliştirilmiş olan delilleri eleştirirken âleme ait tekil bir tecrübemizden yola çıkarak âlemin bütününe nasıl meydana geldiği konusunda vereceğimiz hükmün geçersiz olduğunu, çünkü âlemin bütününe tecrübe etme imkânımızın olmadığını ileri sürmüştü. Bu eleştiri çizgisi kendisinden sonra bir dereceye kadar genel kabul görerek teizmin aleyhine güçlü bir argüman olarak kullanılmıştır. Bu sebeple Yazır'ın “*mebde-i evvel taharrîsinin bir zerreye nisbeti âsumâna nisbetiyle müsâvîdir. Bir zerrenin sırr-ı îcâdı, ecrâmın sırr-ı îcâdına esasdır.*” şeklinde dile getirdiği ilke, konunun esasıyla ilgili belirleyici bir ilke dumundadır. Buna göre âlemin varlığa gelişi hakkında hüküm verebilmemiz için âlemin bütününe gözlemek mecbûriyetimiz yoktur.

Yazır ikinci yazısında⁷⁶ âlemdeki bütün olayları hareketin yasaları ile izah eden Mekanizm üzerinden Allah'ın varlığını inkâr edenlerin görüşlerini değerlendirebilir. Bu çerçevede Kılıçzâde Hakkı'nın *Hür Fikir Dergisi*'nin 83. sayısındaki yazısını ele alır. Söz konusu yazıda o günün bilimsel gelişmelerinin en son

75. Yazır, *a.g.e.* s. 370.

76. Yazır, “İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!”, *Sebilürreşâd*, cild 24, aded 623, s. 385-88.

noktaya ulaştığından, artık âlemde keşfedilebilecek herhangi bir sırrın kalmadığından hareketle “*mükevvenâtı idâre eden, şekl-i insânîde bir kudret değil, belki mihânikî ve fizikî, ezeli ve ebedî lâyetegayyar tabiât kanunlarıdır.*” sonucuna varılmıştır.

Yazır, öncelikle, âlemdaki hareketi izah etmek üzere yeterli gözükten mekanik yasaları kabul etmenin Allah’ı inkâr etmek demek olmadığını ileri sürer. Ona göre Mekanizmin/ mihânikiyet nazariyesinin kendisi Allah’ın varlığının en büyük delillerden biridir. Çünkü hareketin varlığı bizi kendiliğinden hareket ettiricinin varlığına götürür.

“Kâinatı mihânikiyet esâsıyla mülâhaza eden bir fikir, gerek bugünkü ve gerek mâzî ve âtîdeki bütün hadisatı, silsile-i tâmmesiyle tasavvur ettiği zaman, bunların muharrikleri olan kuvveti, hey’et-i mecmûasında da temeyyüz ve tefrîk etmeğe ve ezeli, ebedî bir kudret-i muharrikenin vücûdunu teslim eylemeğe mecburdur. Böyle düşünmediği sûrette mecmû’-ı hâdisât hakkında mihânikiyet nazariyesini tatbîk etmemiş olur ve o sûrette esas dâvâsını kendi kendine nakz etmiş, bindiği dalı kesmiş bulunur. Bundan dolayıdır ki harekât-ı âlemden mihânikiyete taraftar olan Dekart, âlem makinesini tahrîk ve tanzîm eden vâcibü’l-vücûdu isbâtta aslâ tereddüd etmemiş ve hatta mevcûdiyyet-i ilâhiyye tasdîk olunmadan hiçbir şeyin tasdîk olunamayacağını kuvvetle serd ve beyân eylemiştir. Bu noktada felsefe tarihi tedkîk edilirse görülür ki, mihânikiyet nazariyesi âlem makinesini bir kudret-i hâriceye kurdurmak ve mantıkî bir sûrette işletmek mecbûriyetindedir ve bu mecbûriyetten tegâfûl ettiği anda intihâr etmiş olur.”⁷⁷

Hareketlerin değişiminin her çeşit olayı açıklamaya yeterli olacağını, varlığın mekanik olarak hareket ettiğini savunan ateistik Mekanizme yönelik Yazır’ın temel tezi, hareketin varlığının bizi ezeli ve ebedî bir ilk hareket ettiricinin varlığını zorunlu olarak kabul etmeye götüreceği şeklinde özetlenebilir. Ona göre bir makineyi yapıp işletebilmek için ilim ve fen diye bağırıp duranların âlem makinesini kurmak ve her an mütemediyen tamir ve tecdîd ederek işletmek için bir “âlimu’s-sırrı vel’hafâyâ”nın vücûduna ihtiyacın zarurî olduğunu idrak edememeleri pek gülünç bir cehalettir. Mekanizmi Ateizmin yayılmasına vesile olarak gösteren ve bunu İslâm’ın temel iman esaslarına “bîde-bâne” saldırı için bahane olarak kullananların tutarsızlıklarını göstermek üzere Yazır, Kılıçzâde Hakkı’nın ileri sürdüğü görüşleri cümle cümle analiz eder:

“*Mükevvenât mihânikî ve fizikî, ezeli ve ebedî lâyetegayyar tabiât kanunları ile idare olunur.*” demek, evvelâ, mükevvenâta bir (mükevvin) kabul et-

77. Yazır, a.g.e. s. 386.

mek; sâniyen, o ezeli ve ebedî dediği kanunlara ezeli ve ebedî olmayan mükevvênâttan başka bir tarz-ı vücûd teslîm etmek, sâlisen: bu mükevvênât-ı fâniyenin o ezeli kanunlara göre idaresini müdrîk ve mükevvênâttan hâriç bir muharrik-i ezeli ve ebedînin vücûduna zarûret hisseylemektir. Herkes gibi ve bilhassa mihânikiyyetçiler de bilirler ki mücerred kanunlar hiç bir şey idare etmezler; ancak müdebbirin, kuvve-i muharrikenin hudûd-ı te'sirâtını gösterirler. Binâenaleyh mihânîkî nokta-i nazarından tabiat kanunları, kuvve-i muharrikeyi değil, kuvve-i muharrike ile mükevvênât arasındaki münâsebetleri ifade ederler. Bu münâsebetler ise mükevvênâtın âlimu's-sırrı ve'lhafâyâ olduğu hâlde (leyse kemislihî şey'un) bulunan mükevvin ve müdebbirinin vücûduna burhandır. Çünkü bütün burhanlar münkeşif olan bir münâsebetin görünen ucundan görünmeyen diğer ucuna intikal demektir. Bazı düşüncesizler, 'Allah ve Hak Teâlâ' isimleri yerine 'tabiat' kelimesini koyuvermekle bir iş yaptık ve bir mesele izah ettik zannediyorlar. Hâlbuki bu noktada kullandıkları tabiat kelimesi o kadar meçhul ve o kadar müphem bir kelimedir ki bununla ne kastettiklerini izah edebilseler yaptıkları bu mübâdelede ne kadar aldandıklarını anlayabilirlerdi."⁷⁸

Yazır makalenin devamında İbn-i Sînâ'dan ve felsefe tarihinden seçtiği konuyla ilgilenmiş belli başlı düşünürlerden hareketle "tabiat" kelimesini analiz ederek, bu kelimeye yüklenen anlamın mübhemiyyetine dikkat çeker. Böyle mübhem bir kelimeyi Allah, Hak Teâlâ gibi esmâ-yı hüsnâyâ tercih etmeyi büyük bir şaşkınlık işareti olarak değerlendirir.

Yazı dizisinin üçüncü makalesinde⁷⁹ Yazır, Mekanizmin ateistik iddiaları üzerinde durmaya devam eder. Bu sefer ele aldığı konu, mekanistlerin insanı makineye benzeterek insan hayatıyla ilgili ruhsal, sosyal ve manevî bütün olayları mekanik kanun ve verilerle açıklama teşebbüsüdür. Bu yazıda hedefinde hayvanları otomatik bir makineye benzeten Dekart da vardır. Bilindiği gibi Dekart'ın "Makina Hayvan" fikri, daha sonra XVIII. yüzyıl maddecilerinden La Metterie tarafından "Makine insan" şeklinde geliştirilmiştir.⁸⁰ Yazır, maddî âlemin yasaları ile ruhsal hayatın yasaları arasında fark görmeyen, hatta ruhsal hayatı bütünüyle maddenin yasalarıyla açıklayan mekanistler açısından bir manda ile otomobil arasında da herhangi bir fark olmayacağını belirtir. Zaten Dekart bile, hayvanatı otomatik bir makine hâlinde mülahaza etmiştir.

"Fakat bugün tayyâreyi yapıp uçuranlar henüz bir kuş yapmış olduklarına kâil değildiler. Evet, mihânîkî ve fizikî mâlûmât haddî ve yakînî bir de-

78. Yazır, *a.g.e.* s. 387.

79. Yazır, "İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!", *Sebilürreşâd*, cild 24, aded 624, s. 401-403

80. S. H. Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 276, "Mekanikçilik" maddesi.

receye geldiğinden dolayı yerde şimendüferleri, otomobilleri, denizde vapurları, denizaltıları, havada tayyâreleri yürüdüp uçurabildiği hâlde, gerek nebâtî ve gerek hayvânî hayat hakkındaki mâlûmât henüz resmî ve tasvîrî olmaktan ileri gidemediği için ne bir çimen yaprağı, ne de bir sinek kanağı yapılamamıştır. Bununla beraber biz bu noktada fazla meşgûl olmayarak insanlık hudûduna nasb-ı nazar etmek isteriz. Çünkü biz bütün şu kâinatın müşahede ve mütâlaasını insanlık mâhiyetine medyûnuz.”⁸¹

Yazır’a göre hakıyla mülâhaza etmemiz hâlinde, insanın kendinden haberi olmayan mekanik ve fizikî bir mevcûdiyetten ibaret olmadığını bütün şüphelerden âzâde olarak anlarız. Çünkü insan, his ve şuur, akıl ve mantık, vicdan ve iradeye kaynaklık eden bir ruh varlığıdır; ruhu sayesinde, gözünü yumduğu zaman bile, semâvât ve arzı kendinde müşahede eden bir yapıya sahiptir. Sadece mekanik ve cismanî bir varlık olarak ele alınması hâlinde insan, arzın çapının otuz milyonda bir cüzüne müsâvî bir mikrop olarak görüneceği şüphesizdir. Oysa *Hür Fikir*, insana iki nokta-i nazarla bakmak istemeyip onu yalnız mekanik ve cismanî haysiyetle mülâhazada ısrar ettiği için tenâkuz içinde kalmıştır. “*Ancak, demiş, kâinata karşı hiç olan Âdemoğlu arzdan fıskırmış olan hayât-ı uzviyye içinde kitle-i dimâğî itibâriyle mümtâzdır. Tabiata kendisini hâkim kılan budur.*”

İnsanın varlık dünyası içindeki ayrıcalığını beyninde gören ve ruhsal bütün faaliyetlerini beyne indirgeyen mekanistlere karşı Yazır, “kürre-i arzın üzerinde yüz okkalık bir beden için hiç ehemmiyeti yok iken bir okkalık bir dimağın ne ehemmiyeti kalır? Bir okkalık bir dimağ nasıl oluyor da tabiata hâkim oluyor?” sorularını sorar. İnsan beynini tabiata hâkim mekanik bir mevcudiyet hâlinde düşünmenin ancak aptallık ile izah edilebileceği sonucuna varır. Yazır açısından yaratılmışlar arasında insana ayrıcalıklı bir konum kazandıran insanın beyni değil ruhudur. “Mihânikî insan, bir pirenin, bir sivrisineğin zebûnu olabilir. Fakat rûhânî insan bütün şu fezânın arz ve semâsına bir nazarıyla hâkim olur.”⁸²

Yazır, söz konusu üçüncü makalesinin devamında insanın ruhunu beynin fonksiyonlarına indirgeyen anlayışın yanlışlığını göstermek üzere şuur ve şuur verileri ayrımı üzerinde durur. Ona göre insanlığımızı sezebilmek, şuurun mevcudiyetini ve kıymetini sezmek ile başlar. Bütün eşya, bu nur-ı şuur ile görünür, fakat o nur-ı şuur, kendisinden başka bir vasıta ile görülemez. Şuuru ile şuur verileri arasındaki farkı ayırt edemeyen bir kimse, kendisinin, insanlığının henüz farkına varamamış demektir. Şuuru, hareket ile; yani beyindeki izlenimlerle izah etmeğe çalışanlar, henüz asıl konunun farkına varamayan ve şu-

81. Yazır, *a.g.e.* s. 402.

82. Yazır, *a.g.e.* s. 403.

urlarını sezemeyenlerdir. Şuur, beyindeki hareketli izlenim ve resimlerden ibaret olmuş olsaydı fotoğraf camları ile gramfon plaklarının, zorunlu olarak görün ve işiten şuurlu birer varlık olmaları gerekirdi. Bir Fransız filozofunun dediği gibi; “fenler daha pek çok terakkî etseler de âletler sayesinde, uyuyan bir adamın beyni tamâmen müşahede edilse ve bir fabrika içinde dolaşılır gibi en derin noktalarına kadar temâşâ olursa o beynin bütün hareketâtı tedkîk olunabilir ve belki bir değirmen gibi işlediği seyredilebilir. Fakat aslâ ve aslâ, işlerken neler duyduğunu, ne rüyalar gördüğünü göremezsiniz.” Şuuruna eremezsiniz, zira onun şuurunu kendi benliğinde, sizinki de kendi benliğinizdedir. Dolayısıyla; şuur ile şuur verileri arasındaki ayrımı fark edememek en büyük şuurumsuzluktur. Mekanik olan hareketler, şuur verileridir; şuur yoksa veya yalancı ise o hareketler de yok veya yalandırlar. Şuur “ben”de, öbürleri benim yanımda, önümde veya arkamdadırlar. Binâenaleyh cisimler âlemi, ruhtar âlemi-ne göre tabîî değil, tabiat ötesi bir mevkidedirler.

Sonuç olarak Yazır'a göre insanda ilk olarak bir his, bir şuur, bir ruh vardır; ikinci olarak bütün mekanik cisimler âlemi bize bu şuur sayesinde tecelli eder. Dolayısıyla ilim açısından iki tür gerçekliğimiz vardır: Birisi benliğimize, “ene”mize âid olan ruhsal gerçeklik, diğeri de hâricimize ve etrafımıza âid olan cismanî gerçeklik. Bu iki tür gerçekliğin ikisi de şuur olaylarımıza dâhildir. Böyle olunca bütün kâinatın ilk illetini araştırırken, yalnız mekaniğin değil, ruhsal olayların da vasıflarına hâkim bir ilke aramak mecburiyetindeyiz. Bütün kâinatı hissiz, merhametsiz bir tabiata değil, âlimu's-sırri ve'l-hafâyâ bir zât-ı ecell ü a'lâya teslim etmek ihtiyacındayız.

Yazır dördüncü makalesinde⁸³ önce hayat ile mekanik dünyanın tabiatı arasındaki farka, sonra hayvanî hayat ile bitkilere özgü hayat arasındaki farka dikkat çekerek, Allâhu Teâlâ'nın varlığına nasıl ulaşılabilirliğinin izahını yapar. Buna göre; hayatın mahiyetini mekanik dünyanın tabiatından ayıran ilkenin adı nefis; hayat-ı hayvanîyi hayat-ı nebâtîden ayırt ettiren ilke de vazife-i şuurdur. Şuur, hayvanlarda tekâmül nisbetinde bir çeşitlilik arz eder; insanlığa gelince büsbütün başka bir kemâl kazanır. İnsanın şuurunu, akıl ve mantık ve ahlâkî vicdan ile temâyüz eder; iradede başka bir açıklık ve temâyüz hâsıl olur. Bundan dolayı insan şuurunu, mâzî ve istiâbale de uzanabilir ve bu sûretle gayb âlemi ile dahi alâkadardır. Yalnız içinde ve huzurunda bulunduğu olaylar ile kalmayıp kendi hayatından önce ve ölümünden sonra meydana gelen olaylar ile de münasebette bulunur.

“Fi'l-hâl olan ve cüz'iyât-ı eşyâya müteallık bulunan şuurular tevâlî ederek hâfızayı zenginleştirirken insan bu şuurular arasındaki münâsabât ve alâkâta

83. Yazır, “İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!”, *Sebilürreşâd*, cild 25, aded 625, s. 2-4.

dahi dikkat edebilmek haâssasına mâlik olduğu için nefis-i beşer, cüz'iyâyâta müteallik olan bu şuurları münteşir ve mensûr, yani dağınık olarak tutmakla kalmıyor da herbirini bir diziye koyarak ve bu sûretle onlardan küller yapılarak dizileriyle hıfz ediyor, üzerlerinde yine bir şuur ile tahliller, terkibler, tecridler, hareketler, seyirler yapıyor ve bu sebeple kendisinde tasavvurât ve tasdikât-ı külliyye denilen bir âlem-i meânî hâsıl oluyor ki, biz bu âleme zihin tesmiye ederiz. Cisimler âleminin fezâsı, şuur âleminin zihni... İşte kâinat bu iki muhît-i mütekâbile müntehâ olmaktadır. Cisimlerin fezâsındaki faâliyet, mihânîkî kuvvetler ile zihnin fezâsındaki faâliyet de rûhî kuvvetler ile cereyân etmektedir. Bu iki âlemden birine ceberrut âlemi, diğerine melekût âlemi denildiği gibi, birine âlem-i emr, diğerine âlem-i halk dahi denilir. Bu iki âlemin tamâmen müttehîd olmadığı âşikârdır. Çünkü birinde bulunduğunuzu diğerinde bulamazsınız. Meselâ bir şâirin hülyâları âlem-i zihindedir, fakat hâricde onun bir tahakkuku yoktur, meselâ birisi gözünü yumar, arzdan kamere kurulmuş bir demir köprü tasavvur eder. Hâlbuki gözünü açtığı zaman ortada öyle bir hakikat olmadığını görür. Demek ki zihinde hâricdekenden fazla bir şeyler var. Diğer taraftan cisimlerin fezâsında henüz zihinlerimizin yetişmediği ne kadar hakikatler vardır.”⁸⁴

Demek oluyor ki, birbirinden farklı iki âlem vardır, bunlardan zihin dünyasını görmezden gelmek veya cisim dünyasına indirgemek doğru değildir. Bununla birlikte, bu iki dünyayı aralarında hiçbir bağ bulunmayan birbirlerinden bütünüyle başka iki ayrı dünya olarak tasavvur etmek de mümkün değildir. Çünkü böyle olsaydı, insan bulunmazdı ve insanın dış dünya ile hiçbir alışverişi olamazdı. Acıkınca ekmeğe susayınca suya koşamazdı; ilimler, fenler hep yalan olurdu; tabiat denilen şeyde tasarruf etmek şöyle dursun, elini ayağını bile oynatamazdı. Hâlbuki zihnimizdeki tasavvurların irade denilen bir müessir ile cisimlerin fezâsında yer edinebildiğini görüyoruz. Demek ki ruhî kuvvetler ile cismanî kuvvetler aynı şey olmadıkları hâlde başka bir ilkenin tesiri altında birleşebiliyorlar. Bu durumda âlemde insanın konumu nedir? İnsanın mekanik bir cisimden ibaret olduğuna kanaat edilmesi hâlinde onun ilim ve feninden, üretmiş olduğu teleskoplarla semâvâtı seyrinden istifade etmeye çalışmanın anlamı kalmayacağı gibi hissiz ve merhametsiz tabiata galebe edebilmesi için onu teşvîk etmek de anlamsızlaşır. Dolayısıyla insan, eğer mekanik bir cisimden ibaret değilse, kafatası içindeki beyin kitlesinden ibaret hiç değildir.

İnsanın, beyni de dâhil kendi bedeninin en mühim kısımlarından haberdar olması müşahede ile değil, kıyas iledir. Başım ağrırsa derhal duyarım. Çünkü başımla alâkalı bir şuur hâdisesi vardır. Fakat beynimde cereyan eden hareketlerden haberim yoktur. Bunlardan haberim yokken semâda güneş ve ayın

doğuşunu ve batışını görüyorum, ayın ne zaman hilâl, ne zaman bedir hâlinde görünebileceğini hesap ve tahmin ediyorum. Güneş ve ay tutulmalarını bile vukû bulmadan önce biliyorum. Bu durumda hiç unutmadığım ben ve benim şuurularım nedir ve nerededir? Ben bakarken gözüm çalışıyorsa, önündeki gözlük de çalışıyor; fakat gören ne gözlüktür, ne gözdür, ne de beyindir. Gören ancak benim ve ben, ancak bendeyim; ben ne yalnız ruhum, ne yalnız cisimim, ikisinin bir buluşmasıyım.

“Hâlbuki ben bir mahlûkum, çünkü bundan bir zaman evvel yok idim. Demek ki bir hâlıkım bulunduğunda şüphe yoktur. Benim hâlıkım bir cisim değildir. Çünkü bir cisim olsa idi rûhî kudreti olamaz, benim rûhumu veremezdi. Benim hâlıkım bir ruh da değildir. Zira ruh olsaydı, cismimi ve havâss-ı cismâniyemi veremezdi, rûhumla cismimi birleştiremezdi. Binâ-naleyh benim hâlıkım hem rûhî kuvvetlerimde ve hem cismânî kuvvetlerimde müessir ve her ikisine mebde-i fâil olabilecek, ruh ile cismimi birleştirerek bir (ben), bir insan yapabilecek bir hâlıktır ve ben ancak böyle bir hâlîka perestîş eder ve ancak onu ma'bûd tanırım. Bende hayat, ilim ve irâde varsa onda bütün bunların mebdei olan sıfât-ı âliye vardır, bende mihânîkî kuvvet ve şiddet varsa onda bütün bunların mebdei olan yed-i kudret vardır. Ben talebeme, çocuklara lisân öğretiyor, ilim ta'lîm edebiliyor, emirler verebiliyorsam onda bütün bunların menbai, mebdei olan bir sıfat-ı kelâm vardır. Eğer olmasa idi bendekiler olamazdı. Çünkü nâkıs, kâmile illet olamaz. Çünkü yoktan hiçbir şey çıkamaz. Yok iken var olanlar varlıklarını yokluktan değil, yine bir varlıktan almışlardır. Tekâmül kanunu dediğimiz kanunun fennî mânâsı tekâmülüne mebde-i mutlak yapmak değildir. Tekâmül mahlûkâta izâfî bir kânûn-ı rubûbiyettir. Mahlûkât nâkısdan zâide doğru tekâmül ederken bu tekâmülünü mebde-i mutlakın kemâline medyûn olduğundan ehl-i ilim hiçbir vakit zühûl etmez.”⁸⁵

Yazır, “Benim hâlıkım yalnız ruh ve yalnız cisim olamaz.” hükmünü vermekte tamamen ve zorunlu olarak haklı olduğunu, eğer böyle demezse çelişkiye düşmüş olacağını belirtir. Çünkü kendisi ile ilim ve fen hakkındaki bilgisi, ruhsuz ve kör bir tabiatın ruhlu ve güzel bir insan çıkacağına inanmasına imkân vermez. Yazır’a göre kendisini, kendi akıl ve şuurunu karşısında göremeyen insanın, hâlıkını teleskoplarla aramaya kalkmaması gerekir. İlâhî sanatı görmek ve anlamak için semâvâtı müşahedeye dalmak çok güzel bir şey olsa bile bu müşahadededen beklenen faydanın hâsıl olabilmesi insanın kalbine mâlik olması ve şuuruna dikkat edebilmesi şartına bağlıdır. Dolayısıyla Hak Teâlâ’ya bu âlemde ancak akıl ve kalb ile varılır. Cemâl-i ilâhî dünyada sezilir, inanılır,

85. Yazır, *a.g.e.* s. 3-4.

âhirette erilir, görülür ve hiçbir zaman ihâta olunamaz. İsbât-ı vâcib'in ancak akıl çıkarım ile olabileceğini, beş duyuya dayalı ispatın ancak âhirette gerçekleşeceğini söylemesi ve âlemdeki evrimi inkâr yerine, evrimin imkânını Allah'ın varlığına bağlaması ile Yazır, Richard Swinburne gibi günümüzün önde gelen bazı Batılı din felsefecilerini öncelemiş olmaktadır.

Allâhu Teâlâ'nın bilgisine nasıl ulaşabileceğimizin yolunu bu şekilde göstermiş olan Yazır, beşinci makalesinde,⁸⁶ sahip olduğumuz bilgileri kesinlik derecesi açısından tahlil eder. *Hakka'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *ilme'l-yakîn* olmak üzere bilginin kesinlik açısından üç derecesinin olduğunu belirttikten sonra Allah hakkındaki bilginin kesinlik derecesinin tahliline girer. Buna göre “Ben varım” dediğim zaman, *hakka'l-yakîn* bir şey ifade ederim. Burada bilen ve bilinen bir şeydir. Fakat “Benim bedenim var.” ve “Ayağımın altında arz, başımın üstünde semâ var.” dediğim zaman da, *ayne'l-yakîn* bildiğim şeyleri ifade etmiş olurum. Burada bilinen, bilenin kendisi değil, yanında ve huzurundadır; bütün şuhûd-ı hâriciyemiz bu kabildendir. Nihayet “Arz bir küredir ve benim gibi daha önceden yok iken sonradan olmuştur; bunu ve bunun gibi sair ecrâmı yapan bir hâlik vardır.” dediğim zaman da *ilme'l-yakîn* bir şey ifade etmiş olurum. Bununla ben, kendisi gıyâbımda ve fakat eser ve delilleri huzurumda bulunan şeyleri bilirim; işte bizim bütün ilim ve fen dediğimiz şey bu üçüncü kısımdan ibarettir ki, bizi *ayne'l-yakîn* bildiğimiz huzurumuzdaki şeylerden, *ilme'l-yakîn* bildiğimiz gıyâbımızdaki şeylere götürür. Hiç şüphe yoktur ki, ikisinin de temeli *hakka'l-yakîn* olan bilginizdir ki, benliğimizin kendisidir, yani kalb ve vicdanımızdır. *Kalbimiz hakka'l-yakîn kuvvetiyle ayne'l-yakîni ve ayne'l-yakîn kuvvetiyle ilme'l-yakîni bulur. Bu sûretle en yakından en uzağa gider, sonra mütekâbil bir gayretle ilme'l-yakîni ayne'l-yakîne ve ayne'l-yakîni hakka'l-yakîne dönüştürmeye çalışır.*

Bizi huzurunda bulunduğumuz varlıklarla ilgili ayne'l-yakîn bilgi düzeyinden gıyâbımızda bulunan mevcûdatla ilgili ilme'l-yakîn bilgiye ulaştıran vâsıtâ, “illiyet” kanunudur. Biz ancak bu kanun sayesinde illet ile ma'lûlû ayırt eder; birinden diğerine geçe geçe ezel ve ebedle ilgili en uzak mâlûmâtâ ulaşıyoruz. Bu kanunun bir ucu hakka'l-yakîn kendimizde, diğer ucu da ilme'l-yakîn vâsıl olabileceğimiz mevcûdâtıdır. Bir illet ve ma'lûlû alâkası demek olan, illiyet kanununa göre, “Önceden yok iken sonradan vücûda gelen her mevcûdun bir illeti vardır.” Eğer böyle olmasaydı o şey kendi vücudunu kendisi meydana getirmiş olurdu.

İllet, ma'lûlû ve bu ikisi arasında kurulması muhtemel ilişki türleri üzerinde durduktan sonra Yazır, Allah'ı enfûsî ve âfâkî âlemin illet-i ûlâsî olarak ispat etme süreci ve şekilleri hakkında değerlendirmelerde bulunur. Bu çerçevede sudür

86. Yazır, “İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!”, *Sebîlürreşâd*, cild 25, aded 626, s. 17-19.

nazariyesi ile yoktan yaratma inancını karşılaştırıp, yoktan yaratma inancının su-
dür nazariyesine göre daha tutarlı ve Kur'an-ı Kerim'e daha uygun olduğu sonu-
cuna ulaşır. Sonuç olarak hakka'l-yakîn olan kendi varlığını, ayne'l-yakîn olan ha-
dis kâinatı müşahede ederek, akıl, mantık ve vicdanı ile ilme'l-yakîn bir iman ve
itikada ulaştığını belirtir. Geline bu noktada üzerinde duracağı anahtar soru, bu
ma'rifetin, ilme'l-yakîn vâsıl olunan bu iman ve itikadın insana her açıdan kâfi
olup olmayacağı sorusudur. Yazır'a göre bir hakikati keşfetmekle ondan bi'l-fiil is-
tifâde edebilmek arasında büyük fark vardır. Dolayısıyla; insanın ilme'l-yakîn
vâsıl olduğu bu hakikate, ayne'l-yakîn ve hatta hakka'l-yakîn vâsıl olabilmesi için
fiilî ve amelî olan diğer bir yola ihtiyacı vardır. Bu yol ise irâde yoludur.

SONUÇ

Hamdi Yazır, hayatını, sadece dersiâm olarak akademik çevrelerde geçir-
memiş, bir İslâm Akademisi niteliğindeki Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye başkanlığı
gibi idarî görevleri yanında, Osmanlı cihan devletinin en sıkıntılı dönemlerinde
önce Evkâf Nâzirliği/Vakıflar Bakanlığı sonra A'yân Meclisi üyeliği gibi siyasî
görevler üstlenmiş; Cumhuriyet Dönemi'nde önce idamla yargılanmış, sonra
dönemin belki de en önemli dinî projesi olan Kur'an-ı Kerim tefsirini yazmak-
la görevlendirilmiş olan Osmanlı'nın yetiştirdiği çok yönlü bir düşünürdür. Sö-
zünü ettiğimiz ilmî, idarî ve siyasî birikimiyle önce altı yüz yıllık bir cihan dev-
letinin yıkılışına sonra da farklı bir konsept ile yeni bir devletin kuruluşuna et-
kin tanıklık etmiş bir aydındır. Düşünce dünyasının Doğu ve Batı kültür hav-
zalarını içine alacak kadar geniş ve derinlikli olduğu, hem ele aldığı konular-
dan hem de konuları analizinden açıkça anlaşılmaktadır. Bunda kendisini çok
iyi yetiştirmiş klasik bir İslâm âlimi olması yanında, İslâm ve Batı felsefesi ile
mantık alanındaki birikiminin güçlü olmasının; ulûm-ı İslâmiyye'nin meselele-
rine hâkim olduğu kadar klasik ve modern felsefî problemlerden de haberdar
olmasının katkısı büyük olmalıdır. Bu sayede İslâm dünyasının temel düşünce
problemlerini, bu problemleri ortaya çıkartan sebepleri değerlendirmiş; özelli-
kle Hıristiyan Batı düşüncesi ile İslâm düşüncesini, metafizik ve ilâhiyâtın temel
konularında mukâyese etmiş; İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı teorik ve
pratik problemlerini vukûfiyetle tahlil etmiştir. Yaptığı tahliller, teorik ve pra-
tik problemlere teklif ettiği çözüm önerileri, aradan geçen zamana rağmen de-
ğerini hâlâ korumaktadır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Osmanlı'nın yetiştirdi-
ği bir İslâm âlimi olarak Yazır'ın, âhir ömründe, bir felsefe kitabını Fransızca-
dan tercüme etmeye ihtiyaç duymasına karşılık, Cumhuriyet'in doksanıncı yı-
lında ilâhiyat fakültelerinden felsefe derslerinin kaldırılmaya teşebbüs edilme-
si dinî düşüncenin seyri açısından oldukça düşündürücüdür.

KAYNAKÇA

- Bolay, S. Hayri. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınevi, 1996.
- Janet, P-Seailles, G., *Tablîli Felsefe Tarihi Metâlib ve Mezâhib Maba'dattabîa ve Felsefe-i İlâhiyye*, (çev. Elmalılı Hamdi), İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341.
- Paksüt, F., "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993.
- Subaşı, H., "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993.
- Yazıcı, N., "Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993.
- Yazır, Muhammed Hamdi, "İlhâd Ne Büyük Cehâlettir!", *Sebilürreşâd*, cild 24, aded 622, 23, 24, 25, 26. İstanbul 1340.
- , "Dîbâce", P. Janet-G.Seailles, *Tablîli Felsefe Tarihi Metâlib ve Mezâhib Maba'dattabîa ve Felsefe-i İlâhiyye*, (çev. Elmalılı Hamdi), İst., 1341, Matbaa-i Amire, içinde.
- , *Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*, c. I, II, III, IV, VI, İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.