



FIRAT ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI: 2

ELAZIĞ - 1997

ABDULLATİF HARPUTİ ve YENİ KELAM İLMİ

Araş.Gör.Erkan YAR*

Günümüz kelimcileri, genel olarak, kelam ilminin teşekkülünden itibaren bazı evreler geçirdiğini kabul etmektedirler. Kelam ilminin bu evreleri, Gazzali ile birlikte son bulmakta ve ondan sonraki dönem, klasik dönem olarak isimlendirilmektedir. Yine günümüz kelimcilerinden bazıları, kelam ilminin bu klasik döneminden sonra, asrımızda, "yeni kelam ilmi" adı altında isimlendirilen bir döneme girdiği görüşündedirler. Bu görüşte olanlar, bu dönem içerisinde, Abdullatif Harputî ve onun "Tenkihu'l Kelam" adlı eserine ayrı bir vermektedirler.¹ Fakat, yeni kelam ilminin en önemli şahsiyetlerinden biri olarak gösterilmesine rağmen, Harputî'nin gerek eserlerine, gerekse eserlerindeki görüşlerine, hak ettiği değeri verildiğini söylememiz hayli güçtür.² Bu nedenle, bu makalemizde, Harputî'nin görüşlerini ve Onun yeni kelam ilmi içerisindeki yerini değerlendirmeyi amaçlamaktayız.

I. Hayatı (1842-1914)

Abdullatif Harputî, yakın bir zaman önce da yaşamasına rağmen hayatı hakkında, yayımlanmış kitap ve makalelerde bilgi pek azdır. Bu bilgiler ile birlikte, onun hayatını çeşitli yönleri ile ele alacak ve yaşam kesitleri belirleyecek daha geniş araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu özellikleri büyük oranda içeren bir çalışmayı daha sonraları yayımlamayı uygun görmekteyiz. Fakat, onun hayatı hakkında

* Kelâm Anabilim Dalı.

1 Topaloğlu, **Kelam İlmî**, 42.

2 Abdullatif Harputî ve görüşleri hakkında şu ana kadar yapılan çalışmalar şunlardır. Fikret Karaman, **Abdullatif Harputî, Hayatı, Eserleri ve Kelami Görüşleri, Diyanet İlmî Dergi**, Ocak-Şubat-Mart 1993. Cilt:29, Sayı:1. Bu çalışma, daha Çok ıshak Sunguroğlu'nun, Harputî'nin hayatı hakkında verdiği bilgilerden ve Tenkihu'l Kelam adlı eserinden iktibasları içermekte, Harputî'nin kelami görüşlerinin değerlendirilmesini içermemektedir. 23-26 Mart 1987 tarihlerinde Elazığ'da, Fırat Üniversitesi tarafından düzenlenen, Türk-İslam Tarihi, Medeniyet ve Kültüründe Fırat Havzası Sempozyumu'nda, Prof. Dr. Etham Ruhi Fırlalı'nın "**Abdullatif Lutfi Harputî ve Tenkihu'l Kelam fi Akaidi Ehl'il İslam adlı eseri**" ve Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın "Abdullatif Harputî'ye Göre Din ve Ahlak Münasebeti" adlı tebliğlerinden ibarettir. Fırlalı'nın tebliği, Tenkihu'l Kelam adlı eserin tanıtımından, Prof. Aydın'ın tebliği de, adı "**Abdullatif Harputî'ye Göre Din ve Ahlak Münasebeti**" olmasına rağmen, Harputî'nin din ve bilim konusundaki orjinal görüşlerini ve bu görüşleri etrafında Prof. Dr. Aydın'ın değerlendirmelerini içermektedir.

yapılacak bir araştırmada, şu noktalar üzerinde durulmasının gerekliliğine inanmaktayız:

a. Bir kelamcının yaşadığı dönem, bu dönemin siyasi, sosyal ve ekonomik özelliklerinin, o kişinin siyasi görüşlerine etkisinin tesbiti açısından önemli olacağı açıktır. Harputî'nin siyasi görüşlerini iyi bir şekilde tahlil edebilmek için, onun yaşadığı dönemin siyasi özelliklerinin ve onun siyasiler ile olan ilişkilerinin belirlenmesi.

b. Daha sonra izah edeceğimiz üzere, onun kelam anlayışı içerisinde, sufilerin yorumlarının haklılığına işaretle birlikte, sufi yorumların savunuculuğunu yaptığını da görmekteyiz. Bu nedenle, onun, tarikatlar ve sufiler ile olan ilişkisinin belirlenmesi.³

II. Eserleri

1. Mecâlisu' el- Envâri'l el-Ehadiyye ve Mecâmi'ul el- Esrâri'l el- Muhammediye:

Harputî, Beyazıt Camii müderrisi olarak görev yaptığı sırada bu eseri 1888 (h.1306) yılında telif etmiştir. Eser, aynı yıl, İstanbul'da Mahmudiyye Matbaasında basılmıştır. Bu eser, Trabzon merkez vaizlerinden, Ahmet Aslantürk tarafından tercüme edilerek, 1978 yılında "Abdullatif" adıyla İstanbul'da yayınlanmıştır.⁴ Bir mevize kitabı özelliğine sahip bu eser içerisinde 38 ders mevcuttur. Eser, "vaaza başlamadan okunacak dualar, sakal bırakırken okunacak dualar" ile başlamaktadır. Birinci ders; iman ve itikat hakkında, son ders ise "Kurban bayramı ve hükümleri hakkında"dır.

Harputî, bu eserinde her ders ile ilgili ayetlerin ve hadislerin açıklama ve yorumlarını yaparak başlamakta, o ders ile ilgili sahabe, ve ehl-i sünnet alimlerinin görüşlerini aktardıktan sonra konu ile ilgili kıssalar ve hikayelere yer vermektedir. Yaptığı iktibaslar ve aktardığı çeşitli görüşler ile ilgili kaynakları da vermektedir. Bu kaynaklar arasında Sinaniyye, Tergîb-Terhib, Durru'l Mansur, Tenbihu'l Gâfilin, ihya vs.. yer almaktadır.

Bu eser, belirli bir ilmi altyapıya sahip olmayan halk kitlelerini muhatap olarak kabul ettiğinden, eserdeki malumatlar bu kitlenin bilgi seviyesine uygun olarak yer almaktadır. Bu eserin en büyük zaafiyeti ise, bir konu ile ilgili aktarılan rivayetlerin sahihliğine (doğruluğuna)

³ Abdullatif Harputî'nin hayatı hakkında bkz. İshak Sunguroğlu, "Harput Yollarında", c.2, s.141-143. Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1959.

⁴ Fikret Karaman, yukarıda belirttiğimiz makalesinde, onun tercüme edilmiş bu eserini, ayrı bir eseri olarak belirtmektedir. Gerçekte ise, Abdullatif olarak tercüme edilen bu eser, "Mecalisu'l Envar" adlı eserinin tercümesidir. Harputî, Abdullatif, "Abdullatif", Terc: Ahmet Aslantürk, Haznedar Ofset, İstanbul, 1978. Karaman, a.g.m. s.107.

dikkat edilmemesidir. Bu, onun hadis anlayışı ve vaizlerin geleneksel hitap tarzları ile yakından ilgilidir.

2.Tenkıhu'l Kelâm fi Akâaid'i Ehli'l İslâm ve Tekmile-i Tenkıhu'l Kelâm:

Harputî'nin, kelim ilmi ile ilgili görüşlerini içeren en önemli kitabı Tenkıhu'l Kelam'dır. Harputî bu eserini, Dâru'l Funun el-Osmâni ve Medresetü'l Vaizin'de muallimlik yaparken telif etmiştir. Eserin I. baskısı h.1328'de Necm İstikbal Matbaasında yapılmıştır. Bu baskıda, arapça metin ile birlikte, osmanlıca tercüme ve dipnotlar şeklinde osmanlıca açıklamalar ve tercüme yer almaktadır. Bu tercüme ve açıklamalar bizzat yazarın kendisi tarafından yapılmıştır. Harputî, bu şekilde bir metod takip etmesinin nedenini şu şekilde izah etmektedir: "Arapça dilini bilmeyen osmanlılara, bu eserden istifadeyi genelleştirmek için, resmi dil osmanlıca ile tercümesi ve bazı izahları verilmiştir". Bu izahtan, onun bu eserinde, osmanlıca tercümelere yer vermesinin gerekçesinin, daha geniş kitlelere ulaşma olduğu anlaşılmaktadır. Eserin II. baskısı ise, 1912 (h.1330) yılında İstanbul'da yine aynı matbaada yapılmıştır. I.basımında olduğu gibi dipnotlar halinde açıklamalar, I.basımında olmayan bazı ilaveler ile birlikte osmanlıca verilmiş, tercüme ise verilmemiştir. Eserin II. baskısında I. baskıda olmayan ilaveler mevcuttur. Harputî daha sonra, 1912 (h.1330) yılında, Tenkıhu'l Kelam adlı eserini tamamlayıcı bilgiler içeren "Tekmil-i Tenkıhu'l Kelam" adlı eserini yayımlamıştır. Harputî'nin, Tekmile'ye yazdığı "özel ifadenin" tarihi ise, 15 şevval 1330 (1912) dur. Harputî,Harputî tekmikeyi yayınlamasının gerekçelerini şöyle izah etmektedir. "Tenkihul Kelam isimli acizane eserimin II. yayınından sonra Daru'l Funun ve Medresetül Vaizin'de gerçekleşen bir senelik tedrisatım sırasında da mütela ve mukerraratım sahifelerine satırlarına rakamlarına işaret edilerek adı geçen kitaba eklendi ve ilave kılındı". Onun, bu eserinde takip ettiği bu metod, eserden yararlanmayı güçleştirmektedir. Bir konu ile ilgili bilgiler ve açıklamaların bazı bölümleri arapça metinde, bazı bölümleri osmanlıca tercümede, bazı bölümlerini dipnotlarda bazı bölümlerini de tekmilede aramak zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu şekildeki bir metod, eserde yer verilen görüşlerin bütünlüğünü bozduğundan, eserden yararlanmayı güçleştirmektedir. Harputî'nin bu eserinden gerektiği şekilde yararlanabilmek için, yazarın bizzat kendisinin de yerlerine rakamlarla işaret ettiği işaret ettiği ve rakamlarla belirtildiği şekilde, Tenkih ile Tekmile'nin birleştirilerek tek bir eser olarak tasnif edilip yayımlanması zorunludur.⁵

5

Harputî'nin "Tenkıhu'l Kelam" adlı eserine bir ilave niteliğinde olan "Tekmile" adlı eserinde, yazarın kendisi, Tekmile'deki bilgilerin Tenkıhu'l

Harputî, eserinin her iki baskısının sonuna eklediği "ifade-i mahsusa" başlığı altında, yaşadıkları dönemdeki istibdaddın, neferet edilen bir dönem olarak nitelemiş ve istibdadın hayvanlara bile reva görülmemeyen zulüm ve igtisafını ehali üzerinde yürütmesini, ehaliyi cehalet ve delalet içerisinde bulundurması ile olabileceğini bilmesi yönüyle maarif erbabından bir çok kimseyinin yok ettiğini, faydalı eserlerin ortadan kaldırdığını, dini kitapların ateşte yaktığını, bu suretle bilginin yayılmasını yaskladığı, bu mefsedet ve melanetin uygulaması için, ikisi mearif dairesinde, biri bab-ı fetvada, diğeri de aliyyede olmak üzere dört çukur kazıldığını, kendisinin Tenkîhu'l Kelam adlı eserinin de bab-ı fetvadaki çukura atıldığını, bu eserin tam bir yıl telif eserleri inceleme adı altında bu çukurda saklandığını, fakat bazı kimselerin gayretleri ile eserin oradan kurtarıldığını ve eserin yayınlandığı dönemdeki hürriyet ve meşrutiyetten istifade edilerek yeniden yayınlandığını belirtmektedir.⁶ Burada, Harputî'nin dikkat çektiği şey, insanları cahil bırakmanın, onları yönetmeyi kolaylaştırdığı şeklindeki tarihi bir yanılgı ve uygulamadır. Bu eser dikkatli bir şekilde incelendiğinde, yazarın bizzat kendisinin işaret ettiği, bu şekilde saldırıları ve uygulamaları, hak edecek kadar siyasi boyutunun olmadığı görülecektir.

Harputî, bu eserini kaleme almasının nedenini, Daru'l Funun'daki kelam öğretimi sırasında okutabileceği, eski kelamcıların kitaplarında bulunmayan bilgileri içeren, çağdaş bidat sahiplerini cevaplayabilecek, inkarcıları susturabilecek bir özelliğe sahip bir eser arayıp da bulamaması olduğunu belirtmektedir.⁷ Fakat, Harputî'nin bu amacına ulaşmada ne derece başarılı olduğu, yani bu eserin kendisinin belirttiği bu özelliklere ne derece sahip olduğunu tartışılması gerekir. Her şeyden önce Harputî, ingilizce veya herhangi bir batı dilini bilmediğini, çağdaş felsefeye ait bazı eserleri, ancak Türkçe veya Arapça tercümeleri yapılmış ise, bu tercümelere istifade ederek onlara cevaplar verdiğini itiraf etmektedir.⁸ Bu nedenle onun tam manası ile batı felsefesini veya görüşlerini eleştirebilmiş olması, materyalizm gibi felsefi bir ekolü bütünüyle ele alıp, bu ekol temsilcilerine cevaplar vererek onların görüşlerini eleştirmede başarılı olması mümkün

Kelam adlı eserinde hangi sahifelerde yer alacağına işaret etmektedir. Yazarın kendisinin işaret ettiği şekilde, bu iki eserin yeni bir tasnifini yaparak hazırladım. Tekmile'de işaret edildiği şekilde eseri hazırladım. Kısa bir zaman sonra, da bu eseri, Arapça metin ayrı olmak üzere, sadeleştirilmiş olarak yayımlamaya çalışacağım.

6 Harputî, **Tenkîh**, 384.

7 Harputî, **a.g.e.** 4.

8 Harputî, **Tarih-i İlm-i Kelam**, 114.

gözükmemektedir. Kendisine ait özel terim ve kavramları olan bir felsefi düşünceyi, tercüme eserlerden istifade ederek cevaplama işinin ne derece tutarlı olabileceği tartışılabilir bir durumdur.

3. Astronomi ve Din:

Harputînin Tenkîhu'l Kelam adlı eserinin her iki baskısının sonunda yer alan makalesini bu şekilde isimlendiren Bekir Topaloğlu'dur.⁹ Harputî'nin kendisi bu makaleyi I. baskıda "heyet-i cedidenin eflak bahislerini kuran nasları ile tevcih ve tevfikine dair müstekil bir risale",¹⁰ II. baskıda da, "heyet ilmi ile mukaddes kitaplar arasındaki görünüşteki hilafın tevcih ve tevfikine dair bir risale" şeklinde isimlendirmektedir.¹¹ Bu makalenin içeriği genel olarak astronomi ilmi ile din uzlaştırılmasını içerdiğinden, Topaloğlunun bu şekilde isimlendirmesi yerinde bir isimlendirme olarak kabul edilebilir. Topaloğlu, bu makaleyi sadeleştirerek ve bazı ilaveler ile birlikte "Astronomi ve Din" adı altında yayımlamıştır.¹²

4. Tarih-i İlm-i Kelam:

Harputî'nin kelami görüşlerine yer verdiği önemli bir eseri de, Tarih-i İlm-i Kelam (kelam ilmi tarihi) dir.¹³ Bu eserin basımı, 1913 (h.1332) yılında İstanbul'da Nnecm-i İstakbal Matbaası'nda yapılmıştır. Eser bir mukaddime ve dört babdan oluşmaktadır:

Mukaddimede, kelam tarihinin araştırma alanı belirlenmekte, problem ve araştırma konularının sınırları, açıklamaları ve bölümlerinden söz edilmekte, kelamcılar eksen alınarak kelam ilmi, teşekkülü ve ekolleri üzerinde durulmaktadır. Eserin mukaddimeden sonraki diğer bölümlerinde ele alınan konular ise şunlardır:

I. Bab: İslam fırkalarının görüşleri

II. Bab: Daha önceki dinler ve bu din mensuplarının görüşleri

III. Bab: Filozofların görüşleri

IV. Bab: Şeriatlere ve dinlere inancı olmayan, aklın hükümleri ve hevesleri arasında bocalayan felsefecilerden tabiiiler (naturistler), ilahı inkar eden şulâtı tabiiye, maddiye, dehriye v.b. ekollerin görüşleri..

Her ne kadar Harputî bu eserine "Tarih-i İlm-i Kelam" (kelam ilmi tarihi) ismini vermişse de, bu eser bir milel ve nihâl kitabı özelliğini taşımaktadır. Bu nedenle, bir milel ve nihâl kitabı içeriğine sahip olan

⁹ Topaloğlu, **Kelam İlm-i**, 295.

¹⁰ Harputî, **Tenkîh**, I.baskı, 432.

¹¹ Harputî, **Tenkîh**, II.baskı, 412.

¹² Topaloğlu, **Kelam İlm-i**, 295-316.

¹³ Karaman, Harputî'nin bu eserini görmemiş olacak ki, çalışmasında bu eserden hiç bahsetmez. Bkz. Fikret Karaman, a.g. makale.

bu eserin bu şekilde isimlendirilmesi tutarlı olmasa gerektir. Kalam ilmi tarihinden kasıt kalam ilmidir. İslam kelamı incelendiğinde, başlangıç noktası olarak, İslam toplumlarında kelami düşünüşün başlangıcı alınmalı, gelişimi ve ekolleri eksen olarak kabul edilmelidir. Kalam tarihini konu alan bir eser ile milel ve nihâl kitapları arasındaki fark bu olsa gerektir.

5.Muvazzah ilm-i kalam dersleri

Harputî'nin bu isim altında bir eserinin olduğunu belirlememize rağmen, onun bu eserine ulaşma olanağı bulamadım. Araştırma yaptığım bazı kütüphanelerden, sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde bu eserin bir nüshasına rastladım. Fakat, bu kütüphanenin tasnif sistemindeki bir karışıklıktan ötürü, bu esere ulaşmam mümkün olmadı.

III. Harputî'nin bazı görüşlerinin değerlendirilmesi

Bu makalemizde, Harputî'nin bütün görüşlerini ele alıp değerlendirmemiz mümkün olamayacağı açıktır. Bu nedenle, sadece, onun önemli gördüğümüz bazı kalam konularındaki görüşlerine yer verecek ve bunların değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

1.Harputî ve kalam ilmi:

Harputî, kelami görüşlerine daha çok Tenkîhu'l Kalam ve Tarih-i İlmi Kalam adlı eserlerinde yer vermektedir. Tarih-i ilm-i Kalam'da, kalam ilminin teşekkülü, İslam fırkaları olarak isimlendirdiği çeşitli fırkalar ve bunların kelami görüşleri hakkında bilgiler vermektedir. Tenkîhu'l Kalam'da ise, kalam ilminin tanımı, gayesi, bilgi teorileri, mantık ilminin problemleri, ontoloji vs.. üzerinde durduktan sonra, sistematik kelama uygun olarak kalam ilminin konularını ele alır. Geleneksel kalam ilmi tanımlarına yer vererek bunların izahlarını yapar. O'nun kalam ilmi tanımı, yeni bir şey içermemektedir. Ona göre kalam ilminin gayesi ise, insanları taklid çukurundan çıkarıp yakın zirvesine ulaştırmaktır. Kalam ilminin gayesi olarak sunulan bu yargıya katılmamak mümkün değildir. Fakat, Harputî'nin bu görüşünün yanında, onun kelami görüşlerini açıklarken takip etmiş olduğu metod ve açıklamaları, onun bu görüşüyle paralellik arz ettiğini söylemek oldukça zor gözükmemektedir. Çünkü o, bu eserinde, katı bir taklitçiliği sergilemektedir.¹⁴

¹⁴ Karaman, Harputî'nin kalam ilminin tanımı, gayesi vs.. kalam ilmi hakkındaki açıklamalarının, Cürcanî'nin tarifat isimli kitabındaki tanım ve muhteviyata dayandığının söylenebileceğini belirtmektedir. (Karaman, a.g.m. 109) Halbuki Tarifat'taki kelâm ilmi tanımlarıyla, Harputî'nin kelâm ilmiyle ilgili verdiği tanımlardan sadece birinci tanım benzerlik göstermektedir. (Cürcanî, Tarifat, 185).

O'nun, geçmişlerin değerlendirmesi olarak kabul ettiği ve kendisinin de peşinde olduğunu belirttiği, "kelam ilminin teşekkülünün hal ve yerin gereklerine göre olması" düşüncesine, sistematik kelam konularını incelerken bağlı kaldığını söylemek zordur. Çünkü o, bu ilkeyi ileri sürerken, materyalist filozoflara verdiği cevaplar dışında, bu ilkeye bağlı kalmamıştır.

Harputî'nin, Maturidi ve Eşari'nin görüşlerini içine alacak şekilde "eşaire" kullanılmamın gereğine işaret etmektedir.¹⁵ Onun bu şekildeki bir isimlendirmesinin altında, kurtuluşa eren fırkanın, 73 fırka hadisinde tek bir fırka olarak belirtilmesinden ötürü, Eşarilik ve Maturidiliğin tek bir fırka altında toplanması düşüncesi yatmaktadır. O bir taraftan bu isimlendirme ile Maturidilik ve Eşariliği tek bir isim altında toplama özlemi içinde olurken, diğer taraftan da Eşari ile Maturidi arasındaki ihtilaf noktalarında, Maturidi'nin haklılığına işaret etmektedir. Bu durmu, tekvin sıfatının kudret sıfatından ayrı bir sıfat olarak isbatına girilmesi,¹⁶ peygamberlikte "erkek olmak" şartının kabul edilmesi¹⁷ ve Eşari ve maturidi'nin ihtilaf etikleri kelam problemlerine yaklaşımında görmek mümkündür.

Onun kelam ilmine bakışı, felsefe, kelam ve tasavvufu uzlaştırma çabasıdır. Bu nedenle de, kelam ilmi içerisinde sufilerin yorumlarına çok sık yer vermekte, bazı konularda, onların yorum ve değerlendirmelerinin haklılığına işaret etmektedir.

2.Harputî'nin İslam Fırkaları hakkındaki tutumu

Harputî, İslam fırkaları ile ilgili görüşlerini, daha önce belirttiğimiz bir "mîlel ve nihâl" kitabı niteliğinde olan Tarih-i İlmî-i kelam adlı kitabında yer vermektedir. Onun bu eserinde İslam fırkaları ile ilgili fikirlerini şu noktalarda değerlendirmelere tabi tutmak istiyoruz.

1. Bu eserin tasnifi 73 fırka hadisi temel alınarak yapılmıştır. Bu hadis sahih kabul edilmekte ve sıhhati tartışılmamaktadır. Hadisin metninin başlangıcına "mecusiler 70 fırkaya ayrıldı. Bunlardan bir tanesi cennette, 69 tanesi de cehennemdedir" ifadesi de eklenerek mecusi fırkaları ile ilgili fikirler ileri sürülmektedir.¹⁸ Bağdadi'nin yer

15 Harputî, **Tenkîh**, 5.

16 Harputî, **Tenkîh**, 218.

17 Harputî, **Tenkîh**, 281. Harputî, kadınların peygamber olamayacakları yargısını, naslara dayandırmak yerine, kadınlarda örtünme ve kaçma gibi vasıfların bulunması ve bunların da peygamberliği iptal edeceği şeklinde akli delillendirmelerde bulunmaktadır.

18 Harputî, **Tarih-i İlmî Kelam**, 11.

verdiği rivayetlerde bu ibare mevcut değildir.¹⁹ Bunun nedeni, onun, ateşe tapınan bir gurubun cennete gitmesinin izahında zorlanması olabilir. Bu hadisin ravilerini bugün adalet ve zabt yönünden inceleyip, bunlar üzerinde karar vermemiz imkansızdır. Çünkü, bir ravi hakkındaki bilgimiz, onun hakkında bilgi veren diğer kimselerin verdikleri bilgiler ile sınırlıdır. Onların verdikleri bilgilerin doğruluğunun araştırılması bu bilginin doğruluğunu tesbit açısından zorunlu olacaktır. Böylece bir hadis ravileri hakkında yapacağımız bir çalışma zincirleme olarak uzayıp gidecektir. Mümkün olsun veya olmasın, bu çalışmayı hadisçilere bırakıp, bu hadisin manası itibarıyla şu noktalardan sahih olamayacağını belirtmek istiyoruz. Onlar da:

a.Hz. Peygamber'in geleceğe ait bilgisinin gayb sınırları içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Onun bir Peygamber olarak gaybi bilgisi Allah'ın, O'na, Kur'an'da bildirdiği ile sınırlıdır. (Kur'an dışında Peygamber'e vahyi kabul edenler bu yargıya katılmazlar)

b.Her gurup ya da fırka kendisini kurtuluşa eren fırka (fırka-i naciye) olarak isimlendirmekte ve kabul etmektedir. Bu eğilim, müslümanlar arasında kin ve düşmanlık yaratmaktadır. Objektif bir bakışla, bu fırkalardan hangisinin kurtuluşa eren fırka (fırka-i naciye) olduğu noktasında karar vermek zor gözükmektedir. Kurtuluşa erenler, bu fırkalardan herhangi birine mensup olanlar değil, inananların bütünüdür.²⁰

c.Objektif bir bakışla, kendisini müslüman olarak kabul eden fırkaların sayısının 73 sayısından kat kat fazla olacağı kesindir. Bu tasnifte, İslam düşüncesinin teşekkül dönemine ait fırkalara yer verilmektedir. Bu dönemden sonra ortaya çıkan fırkalar, bu fırkalara eklendiğinde fırkaların sayısı bu sayıdan çok fazla olacaktır.

d.Kur'an müslümanlara tefrikadan uzak durmayı emrederken, bu hadis açıkça müslümanları tefrikaya teşvik etmektedir.²¹ Çünkü her gurup kendisini kurtuluşa eren fırka olarak kabul etmekte, bu hadiste kurtuluşa eren tek bir fırka gösterildiğinden, diğer fırkaları delulet fırkaları olarak görmesine zemin hazırlamaktadır.

2.Harputî, İslam fırkaları ile ilgili sekiz temel fırka kabul etmektedir. Bu sekiz temel fırkanın da değişik kollara ayrıldığını vurgulayarak, fırkaların sayısını 73'e tamamlamak için çaba sarf etmektedir. Bunu yaparken de çoğu kere, teferruatteki görüşlerinden dolayı bazı fırkalar içinde çeşitli kolların varlığını, sayıyı tamamlamak için ayrı bir fırka olarak kabul etmektedir. Aslında bu sıkıntıya tüm

19 Bağdadi, *el-Fark Beyne'l Fırak*, 5-8.

20 Bkz. 23 Müminun 1.

21 6 Enam 159, 3 Al-i İmran 103, 159.

milel ve nihâl kitaplarında rastlamaktayız. Ehli sünnete mensup alimlerin yazdıkları bu tür kitaplarda, fırka-i naciye ehli sünnet gösterilmekte ve bu ekol içerisinde yer alan farklı eğilimler ayrı bir fırka olarak kabul edilmemektedir. Harputî'nin, ehli sünnet içerisinde iki ekol olan Maturidilik ve Eşariliği de içine alacak şekilde mübalağa siygası ile "Eşâire" kullanılabileceğini belirtmesi de, bu ikisini tek bir fırka olarak kabul etme eğilimi yatmaktadır. Diğer taraftan neredeyse her mutezile alimi ayrı bir firkanın temsilcisi olarak gösterilmektedir. Mutezile alimlerinden, Vasıl b. Ata ile Ebu Ali Cubbai arasındaki ihtilaflar, ehli sünnetin iki ayrı ekolün alimlerinden Eşari ve Maturidi arasındaki ihtilaflardan çok olmasa gerektir.

3.İslam fırkaları tasnif edilirken, temel fırkalar ve temel fırkaların altında tali fırkalar kabul edilmektedir. Temel fırkaların isimlendirilmesinde mutezile, cebriyye, hariciler gibi fikirlerden ve eğilimlerden dolayı bir guruplandırma varken temel fırkaların altında yer verilen guruplandırmalar ise şahıslara göre yapılmaktadır. Bu şekildeki guruplandırmaların nedeni, fırkaların sayısını 73'e tamamlamadaki sıkıntıdan kaynaklanmaktadır. Bu şekildeki bir tutum da, bu tür sınıflandırmaları yapanların asıl amaçlarının, fikirlere ve eğilimlere göre tasnifler yapmak olmadığı, sadece, bu hadis ile bağlantılı fikirler yürütme olduğuna işaret etmektedir.

4.Harputî, bu hadise uygun olarak, İslam fırkalarının sayısını 73'e tamamlamak için kullandığı bazı fırkaların tekfir edilebileceğini belirtmektedir.²² Bu fırkalar küfür ile itham edildiği halde, bunların sayının tamamlanması için İslam fırkası olarak kabul edilmesi bir Çelişkidir.

5.Harputî, geleneksel fırka anlayışına uygun olarak, Müslümanların fırkalara ayrılmasıyla, Abdullah İbn-i Sebe'nin faaliyetleri arasında yakın bir ilişki olduğunu ifade etmektedir. Eğer, müslümanların bu kadar fırkaya ayrılacağını Hz. Peygamber haber verdi ise, İbn-i Sebe'nin bu tür faaliyetlerini, bu hadisin haber verdiği bilginin doğruluğunun gerçekleşmesinde rol oynaması yadırganmamalıdır. Çünkü, Hz. Peygamber'in haber verdiği geleceğe ait bir olayın gerçekleşmesi kesinlik ifade ediyorsa, bunun, kimin faaliyetleri sonucu olduğu önemli değildir. Önemli olan hadisin doğruluğu gerçekleşmiş olmasıdır. Fakat, yapılan bazı çalışmalar böyle bir şahsın varlığının dahi tartışma konusunu olduğunu ortaya koymaktadır.²³ Öte yandan, eğer, "ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisi sahih ise, rahmetin ortaya çıkmasını sağlayan nedenlerin de yerilmemesi daha uygun olur. Müslümanların ihtilafında, çeşitli yeni fikirlerin

22 Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 44.

23 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 289-301.

üretilmesine katkıda bulunmasından ötürü taraftar olmamız doğal karşılanmalıdır. Fakat 73 fırka hadisiyle bu hadi arasındaki bu çelişki, ihtilaf ve tefrika kavramları arasındaki ince ayrıntılara işaret edilmesi ile çözülebilir. Bu çözümlenmeleri başka araştırmalara bırakıp, müslümanların çeşitli fırkalara ayrılmasının nedenini, bizzat insanın kendisinde, yaratılışında, hırslarında, psiko-sosyal eğilimlerinde vs.. aramak gerektiğini söylemek zor olmasa gerektir.

3.Harputî'nin hadis anlayışı

daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Harputi vaaz kitabı niteliğinde olan "Mecalasisu'l Envar" adlı eserinde hadisleri çok sık kullanmaktadır. Onun kullanmış olduğu hadislerle ilgili işaret ettiği kaynaklar, rivayetler noktasında eleştirilere tabi tutulan eserlerdir. Genel olarak hadisler, İslam düşüncesi içerisinde bir problem olduğu gibi, bu tür mevize kitaplarında bu problem daha net olarak açığa çıkmaktadır. İnsanları Allah'ın emrilerine teşvik ve kötülüklerden kaçındırmak için, güzel amelleri yapanlara ve kötülüklerden kaçınanlara, Kur'anî temelleri olmayan büyük sevaplar vad edildiği gibi, küçük amellere de büyük sevaplar vadedilmektedir. Hadis uydurma nedenlerinden biri ve en önemlisi de bu görünmektedir. Bütün bunlar söylenen nasihatların etkisini artırmak için yapılmaktadır. Fakat bu rivayetlerin, en azından, Kur'an'a uygunluk, din mantığına uygunluk, akla uygunluk, olayın gerçekleşebilirliği yönlerinden değerlendirilmesi ve bundan sonra topluma ulaştırılması zorunludur. Harputî'nin bu eserinde metodun avama hitap olması, akıl, Kuran ve din mantığı ile bağdaşmayan ve gerçekleşebilirliğini bir insanın kabul edemeyeceği haberlerin topluma aktarılması için bir gerekçe olamaz.

4.Kuran'daki Astronomi ile ilgili ayetler ve "dini açıklama" ile "ilmi açıklama"nın özellikleri

Harputî, astronomi ile ilgili görüşlerini, Tenkih adlı eserinin sonuna eklediği ve "Astronomi ve Din" olarak isimlendirdiğimiz makalesinde ve Tenkih'de de yer vermektedir. O, makalesinde, genel olarak, Kur'an'daki astronomi ile ilgili ayetlerin asıl amaçlarını belirtmekte, Tenkih adlı eserinde ise, bu amacı gözeterek, astronomi hakkında kendi asrında gözlemlerle ulaşılan bilgilere yer vermektedir.

Harputî, din ve astronomi hakkındaki görüşlerini içeren makalesinde şu yargılara varmaktadır:

1.Kur'an'da ve diğer Mukaddes Kitaplarda yıldızların ve gezegenlerin zikredilmesi, bunların gerçek mahiyetlerini belirtmek için değil, yaratıcının varlığına ve gücüne delil olmaları sebebi ile, muhataplarının bilgi ve anlayışına bırakılmıştır. Bu kitapların indirilmesi sırasında muhatapların çoğu "amme-i nas" olduğundan, bu kitaplarda Allah'ın varlığı ve gücüne delil olmak üzere zikrolunan gök

cisimleri herkesin anlayabileceği tarzda anlatılmıştır. Bunların kendilerine ait halleri ile asıl mahiyetlerinin anlatılmaması, muhataplarının bilgi ve anlayışına bırakıldığını gösterir.²⁴ Bu nedenle Harputî, uzay, gezegenler ile ilgili açıklamalarında yeni heyet ehlinin görüşlerine yer vermekte, bu görüşlerin savunuculuğunu yapmakta ve bu konulardaki ayetleri bu doğrultuda yorumlamaktadır.

2. İnsanların irşadı için indirilen ilahi kitaplarda, bir taraftan avamı kolayca yola getirebilmek için alışkın oldukları ifadeler açıkça kullanılmış, diğer taraftan da kesin hakikatlere işaret edilmiştir.

3. Yunanlı Batlamyus'un görüşlerini bilen Yunanların hıristiyanlığı kabul etmelerinden sonra bu fikirler hıristiyan ve yahudi dünyasında yayılmış fakat bu görüşler kutsal kitapların zahiri ifadelerine uygun düşmediğinden kabul görmemiştir. Bu nedenle de ehli kitap, Batlamyus astronomisini kabul etmediler ve "dünyayı taşıyan öküz" gibi kendi inanışlarını terk etmediler.

4. İlk müslümanlar da Batlamyus astronomisinden habersiz olduklarından, Kur'an ayetlerini zahirleri üzerine tefsir etmişlerdir. Fakat sonraki asırlarda ehli kitaptan nakledilen bazı görüşler müslümanlarca benimsenmiştir. Bunların israiliyat olduklarında şüphe yoktur.

5. Tabiatdaki cisimlerinin Kuran'da zikredilmesi bunların islamiyette inanılması zaruri hakikatlerden oldukları manasına alınmamalıdır. Bu cisimler sadece laboratuvar ve rasathanelerde incelenmesi ile hikmet ve heyet ilmi ile bilinebilecek tabiat gerçeklerinden ibarettir.

6. Müfessirlerin doğa felsefesi, Aristo felsefesi ve Batlamyus astronomisi doğru kabul edilip hükümran olduğu sürece kabul edilebilirdi. Bununla birlikte eski alimlerimizin eski felsefe ve heyet ilmi esaslarına bağlı olarak yaptıkları yorum ve izahların terk edilmesi, buna mukabil yeni felsefe ve modern astronominin esas ve hükümlerinin ışığı altında Kur'an ayetlerinin tefsir edilmesinin gereği son asırlarda ortaya çıkmıştır.²⁵

7. Harputî'ye göre din ve bilim ilişkisi konusunda yanlış anlamaların sebebi iki tanedir. Birincisi; Tefsircilerin Kuran ayetlerini yorumlarken israiliyatı tefsir kitaplarına sokmaları ve daha sonraki müslümanların da bunları değişmez yorum olarak kabul etmeleridir. İkincisi de; Bazı müslüman bilginlerin "dini açıklama" ile "ilmi açıklama" yı birbirine karıştırmalarıdır. Örneğin, Kuran yeryüzünden bahsederken, onun bir döşek gibi yayıldığını, gökyüzünden

24 Harputî, **Tenkih**, 378.

25 Harputî, **Tenkih**, 393.

bahsederken onun "sutunsuz bir tavan"a benzetir. Bunların asıl manası (dini açıklama) yaratıcının kudretine işaret etmektir.²⁶

Harputî'nin bu yargılarından da anlaşılacağı üzere, o, Kuran'ın astronomi ve diğer tabiat varlıkları ile ilgili ayetlerinin zamanın astronomi ilmine ait veriler doğrultusunda yorumlanmasının gerektiği, eski müfessirlerin de bu konulardaki fikirlerinin kendi dönemlerine ait bilgi ve birikimlerden yola çıkarak yaptıklarını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Harputî ve onun gibi düşünenler, bazı çağdaş filozofların söyledikleri gibi, din dilinin neredeyse tamamıyla sembolik olduğunu iddia etmek istemiyorlar.²⁷ Fakat onlar, Kur'an'daki bu sembolik anlatımların, her asırdaki astronomi ile ilgili gelişmeler ve bilimsel metodlar doğrultusunda yeniden yorumlanmasının gerğine işaret etmek istemektedirler.

Harputî, günümüzde dünyamızı etkileyen bazı fiziksel problemleri konusunda fikirler üretmektedir. Örneğin, mevsimlerin değişmesi ve dünya dışındaki diğer gezegenlerde yaşam koşullarının veya bu gezegenlerde insandan farklı bazı varlıkların yaşıyor olmasının olasılığından söz etmektedir.²⁸ Onun bu anlayışları, onun bilimsel gelişmelere ne kadar açık olduğuna iyi bir örnektir.

5.Din Anlayışı

Harputî'ye göre din, "akıl sahiplerini kendi övülen iradeleri ile özünde iyi olan şeylere sevk eden ilahi bir düzenlemedir"²⁹ Bu tanımda dikkat edilecek ilk husus, onun, din seçiminde akıl sahiplerinin özgür iradelerine değer vermiş olmasıdır. Fakat aynı özgür iradeye, onun, insan fiillerini izahında değer verdiği söylenemez. Çünkü, o, insan fiillerinin izah ederken, İslam düşüncesinde oluşan beş ayrı anlayışa yer vermekte, cebriyyenin görüşünün ifrat, mutezilenin görüşünün tefrit, ehli sünnet içerisinde yer alan üç farklı anlayışın da mutedil olarak kabul etmektedir.³⁰ Onun ehli sünnet içerisinde yer verdiği bu üç görüşte de, din seçiminde olduğu gibi, genel olarak insanın tüm fiillerinde de onun özgür iradesinin olduğu şüphelidir.

Gerek onun yukarıda iktibas ettiğimiz din tanımından, gerekse "din, ilahi hükümlerin peygamberlere vahy edilmesi ve inzal edilmesine

26 Harputî, **Tenkîh**, 96.

27 Aydın, **Din Felsefesi**, 228.

28 Harputî, **Tenkîh**, 96.

29 Harputî, **Tenkîh**, 7

30 Harputî, **Tenkîh**, 235.

dayanmaktadır"³¹ ifadesinden, din ile vahyi özdeş kabul ettiği anlaşılmalıdır. Fakat, onun kelim meselelerini izah ederken, hadisleri delil olarak kullanmasından ve bu hadislerin ifade ettikleri manaları dinin zarurilerinden görmesi, hadisleri, din kapsamı içerisinde algıladığını göstermektedir.

Harputî, dinin aslında tek olduğunu vurgulamakta ve dinlerin birden fazla olmasının gerekçelerini şu şekilde izah etmektedir: "Her bir din aslında hak ve müddeti içerisinde kendisi ile amel edilendir. O dinin mensupları tarafından gerçekleştirilen tahrifatlar ile batul ve müddetinin sona ermesi ile kendisi ile amel edilmeyen mensuh olur. Dinlerin tahrifleri ile tashihe ve müddetlerinin sonra ermesi ile tecdide olan ihtiyaçları, peygamberlerin sayı bakımından fazla olmasına ve dinlerin sayı bakımından çok olmasına sebep olmuştur."³²

6. Akıl-vahiy çelişmesi ve izlenecek yol

Harputî, akıl ve nakil çelişmesi konusunda şunları söylemektedir: "Deliller akli ve nakli olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Akli delil, "alem sonradan yaratılmıştır", "her sonradan yaratılanın bir yaratıcısı" vardır sözlerimizde olduğu gibi, içinde nakil bulunmayan delillerdir. Nakli delil ise, içinde nakil olan delildir. Bu ikisinin çelişmesi durumunda izlenecek yol ise şudur: "bu durumda her iki delil ile amel etmek mümkün değildir. Akli delili nakli delil üzerine üzerine tercih etmekle birlikte, nakli delili akıl ile çelişmeyecek şekilde tevil etmek, yorumlamak gerekir. Bu konuda ehli sünnet alimleri ittifak etmişlerdir."³³ Bu anlatılanlardan, onun, akli delil ile nakli delil çelişmesi durumunda, akli delili nakli delile tercih ettiği anlaşılmalıdır. Fakat, bu belirtmiş olduğu ilkeleri, kelami görüşlerini açıklarken uyduğu söylenemez. Çünkü o, genel olarak kelim anlayışı içerisinde pek çok yerde akli ile izah edilmesi zor görüşler ileri sürmektedir. Örneğin, Peygamberlerin mucizeleri olarak anlatılan, dinde temeli olmayan, Kuranın mucize anlayışına ter düşen, akli ile çelişen pek çok olayı kabul ettiği görülmektedir.³⁴

7. Harputî ve tassavvufi yorumların haklılığı

Harputî'nin kelim anlayışına, kelim, felsefe ve tasavvufu uzlaştırma çabası olarak bakarken, bu değerlendirmemizin altında,

31 Harputî, **Tenkîh**, 8.

32 Harputî, **Tenkîh**, 8-9.

33 Harputî, **Tenkîh**, 39.

34 Harputî'nin mucizeye bakışı ve Peygamberlerin mucizeleri olarak kabul ettiği olaylar için bkz. Harputî, **Tenkîh**, 283-284.

onun, sufi yorumların haklılığına işaret eden sözleri yatmaktadır. Bu uzlaştırma çabaları ile ilgili bazı örnekler vermekte fayda vardır:

a. Hulul nazariyyesini tartışırken, Saduddin Taftazani ve Kadı Adud gibi bazı kelimcilerin, sufileri, hulul nazariyesini kabul ettikleri doğrultusunda eleştirilerini haksız bulmaktadır.³⁵

b. Beyazıd-ı Bistami'nin "subhane ma azame şani" ve Hallac'ın "enel hak" sözlerini, bazı aşırı mutasavvıflar tarafından anlaşılmamış, bunlar bu sözlerin hakiki manalarını ihata edemediklerinden, bu sözleirnden hulul nazariyesini kabul için delil getirmişlerdir.³⁶

8. Harputî'ye göre ehli sünnetin özellikleri

Ona göre ehli sünnetin özellikleri şunlardır:

1. Şayhayn (Ebu Bekr ile Ömer) i üstün tutmak
2. İki damadı (Osman ile Ali) yi sevmek
3. Rasulullah'ın ashabını övmek
4. Mestler üzerine mesh etmek
5. Her iyi ve kötünün arkasında namaz kılmak³⁷

Gerçekte bu şartlar, bir ekolü diğer bazı ekollerden ayırabilecek karakterde ve nitelikte olmadığı gibi, bu şartları kendisinde bulunduran bir gurubun da kurtuluşa eren fırka olarak kabul edilmesi, sadece bu fırkanın cennete girmesi ve diğerlerinin de cehenneme girmesini gerektirecek şartlar değildir. Halbuki ehl-i sünnetin, bu şekilde isimlendirmesinin nedenleri, bu ekol mensuplarının, kelami meselelerde takip etmiş oldukları metodlarda aranmalıdır. Bütün bu nitelikler, tarihi olaylar sonucunda ortaya çıkan ve ümmetin siyasi kararlarını içeren nitelikler olup, muhalefetteki bir gurubun siyasi tercihlerini içeren basit önermelerdir. Bunların her biri, kurtuluşa eren bir fırkanın özellikleri nasıl olabilir? Bunlar, bir kimsenin her zaman kendisinde bulundurması gereken nitelikler değildir. Ancak yeri ve zamanı geldiğinde gerçekleşecek fiillerdir. Sevmek, üstün tutmak ve övmek kişinin başkasına bağlı fiilleridir. Başkasına bağlı fiiller ile kişinin kendi imanının derecesi nasıl ölçülür ve ona kurtuluşa eren fırkanın mensubiyetini kazandırır. Bu şartlar ve nitelikler, toplumun mutluluğunu sağlayacak genel nitelikler olmadığı gibi, kişinin imanının kuvvetine işaret edecek nitelikler de değildir. Bunlar diğer fırkalardan ayrı olma ve kurtuluşa erme psikolojisinin ortaya çıkardığı niteliklerdir. Bundan daha önemlisi, bu alametüleri kendisinde bulunduran ve kurtuluşa eren fırka olarak gösterilen gurup ile, pek çok kelim kitabında

35 Harputî, **Tenkîh**, 193.

36 Harputî, **Tenkîh**, 193.

37 Harputî, **Tenkîh**, 318.

işaret edilen "mürcie yetmiş nebini diliyle lanetlenmiştir"³⁸ hadisi ile yerilen ve delaletteki fırkalar arasında gösterilen mürcienin özelliklerinden, "büyük günah işleyenin durumunu Allah'a irca etmek" fikrinin dışında farkı nedir?

9. İmamet:

Harputî, imameti; "diğer nebilerde olduğu gibi, Allah'ın hükümlerini kullarına uygulamada, Allah'ın halifesi olan Nebi (s.a.v.)'e hilafeten din ve dünya işlerinde genel başkanlık" olarak tanımlamaktadır.³⁹ On'a göre, imamı tayin etmek ümmetin üzerine vaciptir. Bunun delili ise, Hz. Peygamber'in, "kim zamanının imamına biat etmeden ölürse cahiliyye adeti üzerine ölmüş olur" buyurması ve bu hadisin bize kadar mütevatir olarak gelmesidir.⁴⁰ Harputî, halifenin şu şartları taşımasının gerekliliğini ileri sürmektedir:

1. Müslüman olmak,
2. Erkek olmak,
3. Akıllı, mükellef olması buluğ ve hürriyyet,
4. Ümmetin haklarını koruyacak güç ve secaat,
5. Genel olayları idarede yeterlilik, haşimi olmamak kureyşi olmak, masum olmamak.⁴¹

Hilafet ile ilgili bu tanım ve şartlar, genel olarak ehli sünnet kelam kitaplarında da yer almaktadır. Fakat Harputî, bunların ötesinde, ispatlamaya çalıştığı olgu, Osmanlı sultanlarının dini anlamda otorite sayılabileceği ve onların bu hilafetin şartları ile ilgili sayılan bütün şartları kendilerinde bulduklarınıdır. Bu nedenle Osmanlı sultanlarının hilafetlerinin meşruiyetleri ile ilgili şu noktalara önem vermektedir:

1. "Hilafet benden sonra otuz senedir." hadisinden maksat, Rasulullah'a vekillik anlamına olan, bütün şartlarını içinde bulunduran imamet (imamet-i kamile) veya gerçek hilafet (hilafet-i hakikiyye) olup, yaşadığımız dönemde hükümleri uygulamak için Allah'ın Rasulüne vekillik anlamına gelen şekli hilafet değildir. Dolayısıyla emevilerden itibaren son Osmanlı halifesine kadar bütün halifelerin veya sultanların hilafeti şekli hilafettir.

2. İmam-ı Nesai'nin rivayet ettiği "imamlar kureyştendir" hadisi ve bu hadisin mealinde "insanlar kureyşe tabi olur" hadisiyle ehli sünnetin çoğunluğu imamın kureyştenden olmasını şart koşmuşlardır. Bu hadisler haber-i vahid ise de, Hz. Ebu Bekr'e biat esnasında zikredilen

38 Bağdadi, eI-Fark, 151.

39 Harputî, Tenkîh, 360.

40 Harputî, Tenkîh, 364.

41 Harputî, Tenkîh, 365.

hadis ile ensar üzerine ihticacda bu hadisi sahabenin ittifak ile kabul etmeleri hadisi meşhur hükmünde kılmıştır. Müslümanların imamının kureyşli olması şartı, Abbasilerden sonra müslümanların genel işlerini idare eden Osmanlı sultanlarının imametleri, ve hilafet işleri sıhhatinde bir problem yaratırsa da, hilafetin gerçekte Allah-u Teala'dan hilafet olması, hilafetin ilahi gücü beraberlerinde bulunduran bir cemaatin biatıyla gerçekleşmiş olması, Osmanlı sultanlarının imamet ve hilafetleri islamdaki büyük fetihler ile müslümanlardan sayılamıyacak kadar müslümanların biatlarıyla tahakkuk etmesi zikredilen hilafet ve imamet ve şevketleriyle çağdaşları olan bütün kureyşlilerin hilafette acizleri ve yetersizlikleri, güçsüzlüklerinin ortaya çıkması, Osmanlı sultanlarının hilafet ve imametlerinde hiç bir problem bırakmamaktadır. İmam-ı Buhari'nin sahih bir senedle rivayet ettiği "Bir habeşli köle dahi olsa size emredenlere itaat ediniz" hadisi zikrettiğimiz bu yorumu desteklemektedir.⁴²

Bu ifadeler kendi içerisinde bile tutarsızlıklarla doludur. Bir taraftan hilafetin kureyşliliği şartı, diğer taraftan habeşli bir köle olsa dahi itaat olunması fikirleri bir çelişkidir. Birincide yönetim, soyluların fertlerine bırakılmış iken ikincisinde toplum fertlerinin yönetimde eşitliği esas alınmaktadır. Harputi'nin halifelikle ilgili görüşlerinden, "güç kimdeyse halife odur" yargısını çıkarmak mümkündür. Kelamcılar bu şekilde davranmaya iten sebep, siyasi otorite ile yakın ilişkilerinin olması ve siyasi otorite meşruiyeti ile ilgili tartışmaların kelim ilminin konuları içerisinde yer alması olsa gerektir. Bu nedenle de kelamcılar eserlerine Allah'a hamd, Rasulüne salat ve selam ile başlamakta ve siyasilere sınırsız methiyeler ile devam etmektedirler.

10.Harputî ve naturizm

Harputî'nin, kelam ilminin yer ve durumun gereklerine göre olması gerektiği konusundaki güncel kelam anlayışına daha önce işaret etmiştik. O, bu bağlamda yaşadığı dönemdeki İslam toplumlarını etkileyen materyalizmin -bu felsefi doktrin bu gün de bazı İslam toplumlarını etkilemektedir- eleştirilerini yapmakta ve bu görüşler karşısında, genel olarak İslam inancının, özellikle de yaratıcının isbatı konusunun, savunuculuğunu yapmaktadır. Harputî, bunları aşırı tabiatçılar (ğulat-ı tabiiyyin) olarak kabul eder ve maddiyyun olarak isimlendirir. "Naturizm (Bolay naturalizm olarak isimlendirmektedir); tabiattan başka hiç bir realite ve değer kabul etmeyenlerin doktrini dir. Felsefe tarihinde müstakil bir meslek ve doktrin halinde pek görülmeyen naturalizm, daha çok materyalizm ile birlike bulunur"⁴³

42 Harputi, **Tenkıh**, 368.

43 Bolay, S. Hayri, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, 186.

Harputî naturalizm içerisinde yer alan akımlardan, daha Çok şu iki eğilim üzerinde durur:⁴⁴

1.Bütün kainatın varlığını maddelere, çeşitlenmelerine, oğalmalarını da maddelerin tekamülüne, maddelerin tekamülünü de "bizi ancak zaman helak eder" sözlerinden de anlaşıldığı gibi maddenin üzerinde dolaşan ve ezele doğru sonsuz olan dehre (zaman) nisbet ile sonuçta kainat hakkında var edici ve yok edici olarak zamanı iddia eden dehriler. Bunun kaynağı da maddecilik ve ateizmdir.⁴⁵

2.Kainatın bizzat kendisinin varlıkları yarattığı ve kendisinin bir yaratıcıya ihtiyaç duymadığı⁴⁶ kainattaki bütün olayları maddeye isnad etmek inancında olduklarından mucizelerin çoğunun gerçekleştiğine inanmayan⁴⁷ somut ve soyut bütün nefis ve ruhu inkar eden ve bunun neticesi olarak da ruhani ve cismani dirilişi kabul etmeyen⁴⁸ şekilde bazı görüşlerini verdiğimiz, aşırı naturalist (ğulat-ı tabiiyyin) olarak isimlendirdiği materyalistlere (maddiyyun) cevap vermektedir.

Bu iki felsefi doktrinin de temelleri çok eskilere kadar gider. Gerek tabiat felsefesi gerekse dehriler İslam toplumlarında belirli dönemlerde var olmuştur. Harputî, burada onların belki eskilerinin düşüncelerinde görülen farklı metaryelleri içeren bazı görüşlerini cevaplamıştır. Gerçekte, bunlara İslam tarihinin pek çok dönemlerinde cevaplar verilmiştir. Fakat batı felsefesinin eskisinden farklı verileri ve metodları kullanarak felsefeyi geliştirmeleri, bunları müslümanlı alimlerin bu iddiaları yeniden cevaplamalarını da gerekli kılmıştır.

Harputî, bu gibi, kendisinde din inancı bulunmayan insanların geliştirdikleri felsefe ve düşüncelerin eleştirisi yapılırken ve kendilerine cevaplar verilirken, Kur'an ayetlerinin kullanılması yerine, aklın hükümleri kullanılmasının gerekliliğini net bir şekilde ifade etmektedir.

44 Harputî, Tenkih'in pek çok yerine, tabiiilerden yaratıcıyı inkar eden, aklın hükümleri ve heva arasına tabiiyyet eden filozoflardan tabiiilerden yaratıcıyı inkar eden ğulat-ı tabiiyye, maddiye ve dehriyye verdiği cevaplar tarih-i ilm-i kelim adlı eserinde de bir bölüm olarak yer almaktadır. Bkz, Harputî, **Tarih-i İlm-i Kelam**, s.109.

45 Harputî, **Tenkih**, 163. Dehriler ile ilgili bilgiler veren ve onların görüşlerini çürütmeyi hedef alan diğer bir İslam alimi de 19. asrın sonlarında yaşayan Cemaleddin Afgani'dir. Onun dehriler hakkındaki yaklaşımı için bkz. Cemaleddin Afgani, **er-Reddü ale'd Dehriyyin**, Daru'l Krenk, Tahkik: Muhammed Ebu Reyve, Kahire, tarihsiz.

46 Harputî, **Tenkih**, 50,168.

47 Harputî, **Tenkih**, 276.

48 Harputî, **Tenkih**, 332.

IV.Harputî'nin kelim anlayışı, yeni kelam ilmi olarak değerlendirilebilir mi?

Bir ilim olarak kelam, doğuşundan itibaren bir takım evreler geçirmiştir. Bu evrelere çeşitli kelam kitaplarında işaret edilmektedir.⁴⁹ Bu evreler arasında en çok üzerinde durulması gereken Gazzali'nin hazırladığı klasik dönemdir. Bu onun, felsefenin metodlarını ve malzemesini kelam ilmi içerisine sokan ve kelamı felsefeleştirmesinden dolayıdır. Fakat, burada önemli olan, kelam ilminin daha önce geçirdiği evrelerden ziyade, kelam ilminin günümüz problemlerini çözmede ne derece yeterli olup olmadığıdır.

Kelam ilminin geçirdiği evreler arasında, yeni kelam ilmi dönemi diye bir dönemden de bahs edilmektedir. Genel olarak bu dönem ülkemizde yapılan bir değerlendirmedir. Türkiye dışında yazılan kelam kitaplarında bu döneme genel olarak değinilmemektedir. Bu değerlendirmeyi kabul eden kelamcılara göre "Avrupada rönesanstan sonra fikir, sanat ve ilimde meydana gelen değişikliklerle eski yunan felsefesi modasını kaybetmiş, ingiliz Bacon ve Fransız Descartes'in metod ve yenilikler ortaya koyduktan sonra felsefi düşünüş yeni bir döneme girdiği ve bir çok kuvvetli filozofla kendini yenileştirdiği, bugün İslam alemi de dahil bütün dünyaya yayılmış olan yeni cerayanlar karşısında kelam ilminin metodunu değiştirmek mecburiyetinde kaldığıdır."⁵⁰ Yine bu değerlendirmeyi kabul eden kelamcıların görüşlerinden, bu devreyi doğuran en önemli nedenin ateizm olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹

Kelam ilminin yenileşmeye olan ihtiyacını inkar etmek mümkün değildir. O halde, çağımızda yapılması gereken, bu ilmin yeni bakış açıları ile zenginleştirilmesi için çaba sarf etmektir. Kelam ilminde, Harputî ve ondan sonra gelen ilim adamlarının, Allah'ın varlığının isbatı ve diğer bazı konulardaki çalışmalarının, "yeni kelam ilmi" olarak isimlendirilmesi dahi, bu ilmin yenileştirilmesinin gereğine olan inancı ifade etmektedir.

Genel olarak metod ve görüşleri çerçevesinde değerlendirdiğimiz Harputî'nin Tenkih ve diğer kitaplarında yer verdiği kelami görüşleri, yeni bir kelam ilmi için herhangi bir yenilik getirmemektedir. Bunun nedenlerini ise şu şekilde belirtmek istiyoruz:

49 Yazıcıoğlu, kelam ilminin genel olarak üç safha geçirdiğine işaret etmektedir. Bunlar, 1. Kelam ilminin oluşması 2. Ehl-i sünnet diyebileceğimiz kelam ilminin oluşması safhası 3. Klasik dönem diye de adlandıracağımız dönemdir. Budönemi hazırlayanların başında Gazzali gelir. Bkz. Mustafa, S. Yazıcıoğlu, **Kelam Ders Notları**, s.14-15.

50 Topaloğlu, **Kelam İlimi**, 37.

51 Topaloğlu, **Kelam İlimi**, 38.

1. Bu ilmin, "kelam" şeklinde isimlendirilmesinin temel nedeni hakkında pek çok kelamcı bilgiler sunmakta ve kendi tercihlerine yer vermektedirler. Bunlar arasında, bu ilime kelam denmesinin nedenlerinden biri olarak, başlangıç devri kelam kitaplarındaki, ".....hakkında kelam" şeklindeki biçimsel bir tarzdan kaynaklandığı görüşünün egemen olduğu görülmektedir. Bizzat bu ilmin, bu şekilde isimlendirilmesi -isimlendirilme gerekçeleri her ne olursa olsun- bizim kast ettiğimiz manada bir kelam ilmini kapsamamaktadır. Bu anlayış içerisinde diğer İslam ülkelerinde de kelam ilmini yeniden şekillendirmek, konularını ve metodlarını belirginleştirmek için bir takım çalışmalar yapılmaktadır. Bunlardan en çok önem verilmesi gereken, Hasan Hanefi'nin kurduğu ve her yıl düzenli paneller tertiplenerek çeşitli fikirlerin tartışıldığı, "Yeni İslam Felsefesi" derneğinin çalışmalarıdır. Hanefi, her şeyden önce, kelam ilminin isminin, "İslam felsefesi" olarak değiştirilmesini önermektedir. Bu nedenle düzenlediği panellere, "Yeni İslam felsefesine Doğru" ismini vermektedir. Bu isimlendirme her şeyden önce kelam ilmi ve İslam felsefesi gibi iki ayrı isimlendirmenin içeriklerini belirginleştirmek açısından yararlı olacaktır.

2. Kelam ilminin yenileştirilmesi çalışmaları içerisinde, bu ilmin, konu, alan ve gayesinin yeniden belirlenmesi zorunludur. Çünkü, bugünkü hali ile değerlendirilecek olursa, kelam ilminin konu, alan ve gayesinin şekillenmesinde, tarih süreci içerisinde bir takım şartların ve problemlerin etki ettiği tartışılmayacak kadar açıktır. Bunlardan en önemlileri, müslümanların kendi aralarındaki ihtilafları, müslümanlar tarafından fethedilen bölgelerde karşılaşılan halkların inançları, diğer dillerden arapçaya tercüme edilen eserlerdeki felsefi yaklaşımlar vs. dir.

Kelam ilminin konusuna göre ve gayesine göre olmak üzere tanımları yapılmıştır. Konusuna göre yapılan en meşhur tanımı, "Allah'ın zat ve sıfatlarından, peygamberlik ve peygamberliğe ait meselelerden, mebde ve mead (başlangıç ve son) itibarı ile yaratılmışların hallerinden, İslam esaslarına göre bahseden ilim" olmasıdır. Bu tanım kelam ilmini bütün yönleri ile içermediğinden bu tanım yanında bir de, kelam ilminin gayesine göre tanımı yapılmaktadır. Bu da "Akli delillere dayanarak İslam inançları ile ilgili orata çıkabilecek şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dini akideleri isbat etmeye çalışan bir ilim" olmasıdır. Bu iki tanım arasında bir ilişki görülmemektedir. Konusuna göre yapılan tanımda bu ilim bir ilah ilmi olarak kendini göstermekte ise de, gayesine göre yapılan tanımlarında insanların şüphelerinin izalesi ve dinin inanç ile ilgili yönlerinin isbatı ve savunulması yer almaktadır. Birinci tanımda, kelam ilmi bir ilah ilmidir. Merkezine ilahı, fiillerini, sıfatlarını, mebde ve mead ile ilgili fiillerini koymakta ve bu ilim, bunun etrafında şekillenmektedir. Kelam ilminin gayesi de iki yurttaki (dünya ve ahiret) saadeti sağlamak olarak

belirtilmektedir. Ahiret hayatı, dünya hayatına göre şekilleneceğine göre ahiretteki mutluluk insanın dünyadaki mutluluğudur. Öyle ise kelam ilminin gayesi insanı dünya hayatında mutluluğa eriştirecek metodlar ve bilgiler olması gerekir. Bu metodlar ve bilgiler, Kur'an ayetlerinden ve akli hükümlerden istifade edilerek, din mantığına uygun bir şekilde geliştirilmelidir. Bu manada kelam, İslam Dini felsefesidir. Genel olarak kelam ilminin gayesinin ise, insanların karşılaştığı düşünsel problemler için din mantığına uygun çözümler sunmak olmalıdır. Bu bağlamda, kelam ilmini, İslam dini felsefesi, İslam da ilk bakışta bir dini ifade ettiğinden İslam felsefesi olarak isimlendirmek daha tutarlı olacaktır. Bu şekilde dışarıdan bir takım etkiler ile şekillenen kelam ilmi, daha çok ilahi zat etrafında dönmektedir. Yeni kelam ilmi anlayışında ise, kelam ilminin insanın problemleri ile uğraşması amaçlanmaktadır. Hanefi, bunu teolojiden antropolojiye geçiş, veya Allah merkezli kelimadan insan merkezli kelam anlayışına geçiş olarak isimlendirmektedir. Harputî'nin kelam anlayışında, önceki kelimacıların, bu, Allah merkezli kelam anlayışları devam etmektedir. Harputî, bunun da ötesinde, kelam ilmini, önceki dönemlerde veya yaşadığı dönemlerdeki keşiflerde ortaya çıkan fizik, kimya, biyoloji, astronomi, astroloji vs. gibi diğer ilimlerin verilerini kelam ilmine sokmakta ve bu bilimlere ait olan problemler tartışılmaktadır.⁵²

3. Belirli bir mezhep, fırka veya ekolün düşüncelerinin salt doğru olarak benimsenmesi ve savunulması yerine, Kur'an'ın akli yorumlarının benimsenmesi. Genel olarak kelam ilmi ile ilgili eserlere bakıldığında, bu şekilde, belirli bir ekolün görüşlerinin savunuculuğunu yapmadan, kelamın bütün problemlerini ele alan sistematik bir kelam kitabına rastlamamaktayız. Harputî de bu geleneksel yargıya uyararak, benimsemiş olduğu fırkaların görüşlerini salt doğru olarak sunmaktadır.

4. Müslümanların yaşadığı bölgelerde olsun veya olmasın, ortaya çıkan, fikir hareketlerini inceleyerek insanların karşılaştıkları problemlere mantığına ve insan gerçeğine uygun yorumlar getirilmesi.

Kelam ilminin bir evresi olarak, Türkiye'de benimsenen "Yeni İlm-i Kelam", şu nedenlerden dolayı bir evre olarak kabul edilmiş ve bu isimle isimlendirilmiş olması muhtemeldir:

1. 20. yüzyılın başlarından itibaren, Allah'ın varlığının isbatı ve inanç konularında yazılmış telif eserleri isimlendirmede genel bir isim olmak üzere verilmiş olması muhtemeldir. Bu ihtimalin gerekçeleri için, Bekir Topaloğlu'nun "Kelam İlmi" adlı eserinde, yeni kelam ilmi dönemi eserleri ile ilgili verdiği uzunca listeyi incelemek yeterli olacaktır.

52 Hanefi, Teoloji mi Antropoloji mi?, 505-531.

2. 19. asrın sonlarından itibaren, Afgani ve onu takip eden ıslahatların düşüncelerinin İslam toplumlarında yayılmasını önlemek için, kelami tartışmalar zeminini, batı felsefesinin cevaplanmasına doğru kaydırmak.

Bu nedenle, Harputî'nin Tenkih ve diğer eserlerinde yer verdiği görüşlerinden hareketle onun yeni ilmi kelamın en önemli şahsiyetleri arasında gösterilmesi yanlış bir değerlendirme olduğu kanaatini taşımaktayız.

Bibliyografya

el-Afgani, Cemaleddin, er-Reddu ale'd Dehriyyin, Tahkik: Muhammed Ebu Reyve, Daru'l Krenk, Kahire, Tarihsiz.

Aydın, Mehmet, "Abdullatif Harputî'ye Göre Din ve Ahlak Münasebeti", Fırat Üniversitesi, Türk-İslam Tarihi, Medeniyet ve Kültüründe Fırat havzası, Elazığ, 23-26 Mart 1987.

Aydın, Mehmet, Din felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987.

el-Bağdadi, el-Fark Beyne'l Fırak, I. Baskı, Daru'l Kütübü'l ilmiyye, Beyrut, 1985.

Bolay, S. Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, 5. Baskı, AkÇağ yayınları, Ankara, 1990.

Hanefi, Hasan, Teoloji mi Antropoloji mi? Terc: Mustafa S. Yazıcıoğlu, A.İ.İ.F. Dergisi, Sayı:23, 1978.

Fiğlalı, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, III. Baskı, Selçuk yayınları, İstanbul, 1986.

Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Abdullatif Lutfi Harputî ve tenkihu'l Kelam fi Akaidi Ehl'l İslam adlı eseri", Fırat Üniversitesi, Türk-İslam Tarihi, Medeniyet ve Kültüründe Fırat havzası, Elazığ, 23-26 Mart 1987.

Harputî, Abdullatif, Tenkihu'l Kelam fi Akaid-i Ehli'l İslam, I.baskı, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, h.1328. II.baskı, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, h.1330.

Harputî, Abdullatif, Tekmile-i ilm-i Kelam, Necm-i İstikbal matbaası, İstanbul, h.1330.

Harputî, Abdullatif, Meclis-i Envari'l Ehadiyye ve Mecami-u Esrari'l Muhammediyye, Mahmudiyye Matbaası, İstanbul, h.1306 (Bu eserin tercümesi Trabzon Merkez Vaizi Ahmet Aslantürk tarafından yapılarak "Abdullatif" adıyla yayınlanmıştır. Haznedar Ofset, İstanbul, 1978.)

Harputî, Abdullatif, Astronomi ve Din, Tenkihu'l Kelam adlı eserin sonunda ek olarak verilmiştir. (Sadeleştirilmiş basım için bkz. Bekir Topaloğlu, Kelam ilmi, Damla yayınevi, İstanbul, 1981)

Karaman, Fikret, Abdullatif Harputî'nin hayatı, eserleri ve kelami görüşleri, Diyanet İlmî Dergi, Ocak-Şubat-Mart 1993, Cilt:29, sayı:1

Sunguroğlu, İshak, Harput Yollarında, 4 cilt, Elazığ Kùltür ve Tanıtma Vakfı yayınları, No:2, İstanbul, 1959.

Şehristani, el-Milel ve'n Nihal, I.Baskı, Daru'l Kùtübü'l İlmîyye, Beyrut, 1990.

Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmî, Damla Yayınevi, İstanbul, 1981
Yazıcıoğlu, Mustafa S., Kelam Ders Notları, Ankara, 1987.