

Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in "İctimâî İlm-i Kelâm"ı

M. Sait Özerverli*

New Directions in Late Ottoman Thought and "İctimâî İlm-i Kelâm" Proposal by Mehmed Şerafeddin

An examination and discussion of the theological thought of M. Şerafeddin (1879-1947), a late Ottoman scholar, are presented in this article, with primary attention focused on his *İctimâî İlm-i Kelâm* theory. This theory was an attempt to establish a relation between Islamic theology (kalâm) and modern social theories and was influenced by Ziya Gökalp's effort to combine Islamic jurisprudence (fiqh) with the social sciences. M. Şerafeddin's thesis primarily centers on the idea that religious beliefs are shaped by society-closely paralleling Durkheim's theory of religion. Furthermore, he expresses the view that the essence of the idea of sacredness, whether found in symbols or actions, derives from their social aspect. In support of his view, Şerafeddin offers an analysis of the formative period of Islamic history and attempts to show the impact of society on changes in religious beliefs over time. In opposition to this position, Islamic theology maintains that monotheistic religions are created wholecloth by divine revelation through the medium of prophets for the guidance of society. The present writer concludes that Şerafeddin's contribution should be characterized as a modification of the kalâm tradition and its methodology, rather than as a step toward its renewal, such as was evident in the work by İzmirli İsmail Hakkı titled *Yeni İlm-i Kelâm*.

Bu makale Osmanlıların son yıllarında yetişen Kalelizâde Mehmed Şerafeddin'in (Yaltkaya, 1879-1947) kelâm ve sosyal bilimler arasında bağlantı kurmayı amaçlayan İctimâî İlm-i Kelâm tezini son dönem Osmanlı düşüncesi bağlamında ortaya koyup onun kelâm ilmi için yaptığı teklifleri tahlil ve tenkide tabi tutmayı hedeflemektedir. Dârü'l-hilâfeti'l-âliye projesine aktif olarak katılan ve müderrislik yapan M. Şerafeddin,

* Doç. Dr. M. Sait Özerverli, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Kelâm ve Mezhepler Tarihi.

çeşitli mekteplerde muallimlik de yapmış, ayrıca Batı düşüncesine müspet tavır sergileyen aydınlara oldukça yakın olmuştur. Modernist eğilimleri dolayısıyla onun Cumhuriyet döneminde de çok etkili olduğu görülmektedir.¹

M. Şerafeddin'in yetiştiği XIX. yüzyıl sonları Osmanlılar'daki modernleşme ve Batılılaşma hareketinin zirveye ulaştığı, pozitivist bilimin büyük rağbet gördüğü, ilim anlayışı hakkında kararsızlık ve tereddütlerin yaşandığı bir dönemdir. Bu tarihlerde Osmanlı aydınlarının Doğu-Batı, İslâm-bilim sentezi şeklindeki entelektüel arayışının neticesi olarak İslâmî ilimlerin metot ve muhtevası üzerinde durulmaya başlanmıştır. Bu konuda yapılan tartışmalar kelâm ilmine de tesir etmiş ve bu ilim hakkında bazı teklif ve projeler ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi M. Şerafeddin'in katılmadığı, Abdülâtif Harputî ve İsmail Hakkı İzmirli tarafından savunulan Yeni İlm-i Kelâm hareketidir.² Bu hareket kelâm ilminin geleneksel yapısını bozmadan onu güncelleştirme gibi bir iyi niyeti taşımakla birlikte, Batı düşüncesi ve modern bilime tam bir güven ve teslimiyet yanılısına düşmüştür. Yenilik olarak ortaya konulan, daha çok kelâmın modern bilim ve felsefenin verilerini kullanması veya yeni mantık ve metodolojilerden yararlanması olmuştur.

M. Şerafeddin'in İctimâî İlm-i Kelâm adıyla teklif ettiği ve bu makalenin konusunu teşkil eden ikinci projede ise kelâm ilmi Batı'nın modern felsefe veya tabii bilimleri yerine sosyoloji teorileriyle uzlaştırılmak istenmiştir. Ancak bu projede pozitivist hedefleri olan bir teorinin metodolojisi esas alınmakta, kelâm ilminin geleneksel hüviyeti değiştirilmekte, dolayısıyla hem klasik kelâmla hem de Yeni İlm-i Kelâm hareketi ile önemli farklılıklar arz etmektedir. Temel olarak topluma kudsîyet atfeden ve inançları toplumsal değişim ile izah etmeye çalışan bu tez, bize göre esasta önemli sorunlar ihtiva etmektedir.

İctimâî İlm-i Kelâm projesi, fıkıhla başlatılan İslâmî ilimleri, toplumbilimle bağdaştırma faaliyetinin, İslâm akâid usûlü olan kelâmın da buna uyarlanarak tamamlanması düşüncesine dayanmaktadır. Bununla birlikte M. Şerafeddin'in söz konusu projesi ve onun genel düşüncesi hakkında henüz muhtevalı bir çalışma yapılmamıştır. Bazı gazete yazıları hariç tutulacak olursa, onunla ilgili kayda değer tek yazı yalnızca onun hayatı ve eserlerine tahsis edilmiştir.³ Bu sebeple onun temel

1 Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra 1924 yılında kurulan Dârülfünun İlähiyat Fakültesi'ndeki hocalığı, aynı fakültenin mecmuasında çok sayıda yazıları ve Börekçizâde Mehmed Rifat'tan (1860-1941) sonra getirildiği Diyanet İşleri Başkanlığı görevi, Yaltkaya soyadını alan M. Şerafeddin Bey'in yeni dönemdeki etkinliğini gösterir.

2 Bu hareketin nasıl oluştuğu ve içeriği daha önce tarafımızdan incelenmiştir (bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul 1998). Osmanlı âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı, Mısır'dan Muhammed Abduh ve Hindistan'dan Şibli Numânî gibi belli şahsiyetler üzerine bina ettiğimiz bu çalışmamızda M. Şerafeddin'in düşünceleri ele alınmamıştır.

3 Aykut Kazancıgil, "Mehmed Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947): Hayatı ve Eserleri", *İlim ve Sanat*, 26 (1989), s. 52-62. Kıymetli bilgiler ihtiva eden, ancak "İctimâî İlm-i Kelâm" yazılarına temas etmeyen bu yazı bazı değişikliklerle daha sonra tekrar yayımlanmıştır (bk. *Bilim Felsefe Tarih*, 1 (İstanbul 1991), s. 113-142).

görüşleri ve kelâmıla ilgili tekliflerinin eleştirel bir bakışla müstakil bir makale halinde incelenmesi gerekli görülmüştür. Ancak bir mukayese yapabilmek için Batılılaşma ve modernleşme sürecinin kelâm ilmi üzerindeki tesirlerine ve dönemdeki diğer kelâm arayışlarına kısaca göz atmakta fayda vardır.

1. Modernleşme Süreci ve Kelâm İlimi

Osmanlı ilim adamları ile idarecilerinin çeşitli vesilelerle Batı'nın idâri yapı, askeri donanım ve güçlü teknolojisini tanınmalarıyla ortaya çıkan, aynı seviyeyi yakalama ideali olarak özetlenebilecek yeni süreçte, münevver olarak adlandırılan aydınlar arasında Batı medeniyetinden yararlanmanın sınırı ve ölçüsü konusunda farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır.

Batılılaşmada hiçbir mahzur görmeyen, hatta bunu kaçınılmaz gören aydınlara göre medeniyet Avrupa medeniyetidir ve bir ikinci medeniyet yoktur, dolayısıyla Osmanlı bu medeniyette bulunan her şeyi almak ve istese de istemese de Avrupalılaşmak durumundadır. Çünkü Osmanlı devletinin kurtulması ve ilerlemesi için başka çare yoktur. Bu arada İslâm âlimlerinin eserleriyle uğraşma işi tarihçilere ve tarihî eser uzmanlarına bırakılmalıdır. Osmanlı kimliği ile sentezi dahi gereksiz bulan bir Batılılaşmayı savunan bu gruba mensup aydınlar arasında Beşîr Fuad, Abdullah Cevdet, Bâhâ Tefvîk, Ahmed Şuayb, Ahmed Rızâ, Rızâ Tefvîk ve Hüseyin Cahid zikredilebilir.

Osmanlı aydınlarının çoğunluğu ise İslâmî kimliği muhafaza etmek ve sahip olunan ilmî gelenekten kopmamak şartıyla Batı'nın modern ilim ve tekniğini elde etmek istemişlerdir. Yani mâhiyet-i ruhiyyelerini yitirmeden, ancak geleneği olduğu gibi taklit etme hastalığına da kapılmadan, ictihad üzerine kurulu canlı bir ilim anlayışını yeneden kazanmak ve Garb'ın son üç yüz yıllık fenlerini elde etmek istiyorlardı.⁴ Çünkü bilim ve teknik, müslümanlara zararlı olması şöyle dursun, Batı'ya ödünç olarak verilmmişti ve artık geri alınmalıydı.

Bu düşünelere göre söz konusu yeniliği sahip olunan değerlere dayalı olarak yapmadıkları takdirde başarıya ulaşmayacakları gibi, kendi kimliklerini hatta varlıklarını dahi kaybedebilirlerdi. Nitekim Tanzimat'tan sonra problemlerin daha da ağırlaşması, her şeyde Batılı gibi olmanın, Batılılaşmayı bütün alanlara yaymaya çalışmanın, yani bir nevi imkânsız yapmaya kalkışmanın sonucu oldu. Ayrıca Avrupa medeniyeti, onlara göre takdir edilecek bazı tarafları olmakla birlikte, nihâi hedef olabilecek bir mükemmelliği temsil etmiyordu. Bu grubun temsilcileri olarak çeşitli farklılıklarıyla beraber Filibeli Ahmed Hilmi, Said Halîm Paşa, Abdullatif Harpûfî, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, Mehmed Âkif, Elmalılı Hamdi ve İzmirli İsmail Hakkı gösterilebilir.

4 Mehmed Âkif, *Safahat* (nşr. Ertuğrul Düzdağ), Mehmed Âkif Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 1987, s. 155-156, 160, 370.

Bu dönemde ortaya çıkan, Osmanlıların yeni Avrupa medeniyetine hangi ölçülerde yaklaşacağı tartışmalarıyla birlikte tabii olarak İslâm ilimlerinin mevcut durumu da gündeme gelmeye başladı. Aydınlanma sonrası modern Batı'da dinî değerlere, inanç ilkelerine ve doğrudan vahye yönelik sorgulamalar ile varlık hakkında yapılan "bilimsel" izahlar, son dönem Osmanlı ulemâsının bunları karşılayacak bir kelâm oluşturma hassasiyetlerinin başlıca sebebiydi. Öyle ki, kelâm kitaplarının günün ihtiyaçlarına göre yeniden yazılmasının artık zorunlu olduğu ve buna karşı taassup gösterilmemesi gerektiği,⁵ okutulan kelâmın ilmî değerini kaybettiği,⁶ dolayısıyla müte-kaddimîn ve müteahhirîn dönemlerinden sonra bu ilimde bundan böyle üçüncü bir dönemin başladığı⁷ şeklinde tespitler dile getirildi.

Kelâm ilminin yeniden ele alınmasını isteyen (M. Şerafeddin'in dışındaki) ilim adamları görüşlerini iki ana noktaya dayandırıyorlardı: Birincisi, kelâm kitaplarında görüşlerine cevap verilen, ancak bugün mevcut olmayan Süfestâiyye, Dehriyye ve hatta Mu'tezile gibi mezhep veya akımlarla uğraşmak abesle iştigâldir.⁸ İkincisi ise Batı'da son asırlarda Aristo mantığı ve felsefesi geçerliliğini kaybettiği için eski düşünce ve nazariyelere değil, ulûm ve fûnûn-i cedide ile irtibata geçilmelidir. Yani kelâm ilmi, eski bilgi ve istidlâllerden arındırılıp yeni verilere dayandırılmak suretiyle modern felsefeye denk bir ilme dönüştürülmelidir.⁹

Görüldüğü üzere bu dönemde kelâm ilmi ile meşgul olan Osmanlı âlimlerinin çoğu bir yandan Batı modernliğini dikkate almak, diğer yandan da İslâmî ve ilmî geleneklerinden kopmamak gibi bir durumla karşı karşıya kalmışlardır. Dolayısıyla hem geleneksel bir ilim olan kelâma sahip çıkıp bu ilmin gerekliliğini kabul etmişler, hem de yaşadıkları modernleşme sürecinden etkilendikleri için onu yenilemek istemişlerdir.

2. İctimâî İlm-i Kelâm Tezinin Tahlili, Kaynakları ve Eleştirisi

M. Şerafeddin Batı düşüncesine yönelirken bunun keyfiyeti konusunda yukarıda sözü edilen diğer ilim adamlarından ayrılarak bu ilimleri ve özellikle kelâmı Osmanlıların son yıllarında rağbet görmeye başlayan ictimâiyyât ilminin verileri doğrultusunda temellendirmeye çalışmıştır. Ne var ki onunun model olarak seçtiği ictimâiyyât o dönemde dinin menşeyini başka kaynaklara dayandırma ve onu kontrol etme gayesiyle ortaya atılan teorilere dayanıyordu. Bu sebeple aslında bu teorilerin kelâm ilim

5 bk. *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım: Dinî İctimâî Makâleler*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336, s. 292-293.

6 İzmirli İsmail Hakkı, "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", *Sebilürreşâd*, XIV/344 (1333), s. 43.

7 Abdüllatif Harpûfî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul 1332, s. 114.

8 Bu yöndeki fikirler için bk. Muhammed Sâdık, "Açık Mektup: Şeyhülislâm Efendi Hazretlerine", *Sı-rât-ı Müstakim*, VII/167 (1329), s. 165; Dardağanzâde Ahmed Nazîf, "Yeni İlm-i Kelâm'a Lüzum Var mı, Yok mu?", *Sebilürreşâd*, XXII/561-2 (1342), s. 119. Ayrıca krş. Celâl Nûrî, *Târîh-i İstikbâl*, İstanbul 1331, I, 119-120.

9 İzmirli, *Muhassalât-ı kelâm ve'l-hikme*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336, s. 13.

geleneği ile bağdaştırılması hem bu ilim açısından hem de inançların kaynağı konusunda ciddi sorunlar meydana getirmektedir.

Bilindiği gibi ictimâiyât ilmi, Osmanlıların son döneminde yapılan çevirilerde bir kısım Osmanlı aydınlarının sosyoloji ekollerinin etkisinde kalmaları ile tanınmaya başlamıştır. Özellikle Ziya Gökalp'in Durkheim, Prens Sabahattin'in de Le Play mektebini benimseyip görüşlerini yaymalarıyla bu etki daha çok hissedilmiştir. Aralarındaki metod farklılığına rağmen her iki Osmanlı ictimâiyâtçısı da Şark'ta bulunmayan sosyoloji ve psikoloji gibi sosyal bilimlerin Garb'dan alınması gerektiği ve toplumun ilerlemesinde bunun zorunlu olduğu noktasında hemfikir olmuşlardır.

İctimâiyât teorilerinden etkilenen M. Şerafeddin *İslâm Mecmuası*'nda¹⁰ çıkan yazılarında ortaya attığı İctimâî İlm-i Kelâm¹¹ tezinde kelâm ilmini bu teorilere dayanarak yeni bir teklifte bulunmuştur. Modern felsefe yerine ictimâiyât teorilerine yönelmesinde onun felsefi kelâma olan tepkisinin büyük rolü olmalıdır. M. Şerafeddin genel düşüncesi itibarıyla nazarî istidlâller, fikrî tartışmalar, cedel ve reddiyelerin inanç konularının içinde bulunmasını uygun görmemiştir. O bu sebeple Abdülâtilif Harputi veya İzmirli İsmail Hakkı'nın savunduğu modern bilim ve felsefe ile irtibatlı Yeni İlm-i Kelâm projesine tamamen sessiz kalmış, dinî ve imânî meselelerin fennî ve felsefî yorumlara tâbi tutulmasının yanlışlığını vurgularken isim vermeden çağdaşlarını tenkit etmek istemiştir.¹²

M. Şerafeddin'in bu düşüncesi onun Batı düşüncesinin bir diğer vechesi olan toplumbilim teorilerine yönelmesine engel olmamıştır. Ancak o, belli bir geleneği ve İslâmî ilimler arasında hususi bir yeri bulunan kelâmı, dine kaynak bulma ve onu kontrol altında tutma gayretlerinden ibaret olan zayıf ve zorlama teorilere teslim etme yanlışlığına düşmüştür. İslâm'ın güçlü bir sosyal yönünün bulunması, iman ve ibadetlerin sosyal gayeler ihtiva etmeleri, muhtemelen söz konusu teorileri M. Şerafeddin'e cazip kılan unsurlar olmuştur. Ancak o, bu teorilerin arkasında dine kaynak arama, onu beşerileştirme ve sıradan bir sosyolojik olguya dönüştürme amacının bulunduğunu görememiş veya görmezlikten gelmiştir.

10 *İslâm Mecmuası* ve dönemin düşünce faaliyetleri içindeki yeri hakkında bk. Tuba Çavdar, *İslâm Mecmuasının Türk Dönemsel Yayını İçindeki Yeri ve Önemi* (Yüksek Lisans Tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü 1988; Yıldız Akpolat-Davud, "II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, 45 (Mart-Nisan 1997), s. 204-218.

11 M. Şerafeddin'in bu başlık altında çıkan yazıları için bk. *İslâm Mecmuası*, II/15 (1332), s. 434-436; II/18 (1333), s. 490-491; II/19 (1333), s. 506-507; III/25 (1333), s. 604-605; III/28 (1333), s. 650-653. Bu makalelerden bazı bölümler Cumhuriyet'ten sonra ictimâî ilm-i kelâmdan söz edilmeksizin yeni harflerle tekrar yayımlanmıştır (bk. M. Ş. Yaltkaya, *Dinî Makalelerim*, T. C. Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1944, s. 4-13). Dört makaleden oluşan seriden birincisine Recep Şentürk de muttali olmuş ve giriş mahiyetindeki bu kısmı, hakkında tam bir değerlendirme yapma imkânı bulmadan eserinde neşretmiştir (bk. *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 150-151, 335-338).

12 Şerafeddin, "Din Akli Değil Mâkuldur", *İslâm Mecmuası*, III/28 (1333), s. 653.

Nitekim M. Şerafeddin İctimâi İlm-i Kelâm tezi için yaptığı temellendirmede topluma kutsallık ve ruhanilik yükleyerek toplumun yapısı ile inançları arasında yakın bir bağ kurmaya çalışır. Aşağıda kısaca tanıtılacak olan ve bu görüşün kaynağını teşkil eden teori de bu ilişki üzerine kuruludur. M. Şerafeddin, "Her ictimâdan bir rûhâniyyet doğar, bir mukaddesiyyet zuhûr eder" ifadesiyle dile getirdiği bu görüşü bayrak misali ile açıklayarak, ne bez ne direk kendi başına bir kutsallık taşımadığı halde vicdân-ı umûmînin onda tecellisi sonucu bayrağın kudsiyet kazandığını savunur. Ancak o, bununla kalmayarak Kâbe'deki kudsiyet ve rûhâniyyetin de buradan doğduğunu, hatta Sahabe-i Kirâm'ın bile namaz, oruç ve hac gibi ibadetler vasıtasıyla meydana getirdikleri ictimâlar vasıtasıyla kutsalın tecellilerini hissettiklerini belirtir.¹³ Hatta "bütün kudsiyetlerin ruhu, mevlidi ictimâdır" diyecek kadar ileri gider.¹⁴

Öte yandan ulûhiyyet anlayışı ile toplum arasındaki münasebet için "Ulûhiyyetin sûret-i telâkkîsi eşkâl-i ictimâiyyeye göre değişir"¹⁵ ifadesini kullanan M. Şerafeddin, cahiliyye, asr-ı saadet ve itikâdi ekoller dönemlerini ele alarak, inançların şekillenmesinde toplumun tesirini izah etmeye çalışır.

Ona göre cahiliyye Arapları'nın bir yandan putlardan özel ilahlar kabul edip onlara ta'zimde bulunurlarken, diğer yandan yeri ve göğü yaratan tek ilahı reddetmeyip düalist bir tutum sergilemeleri iki ayrı toplum yapısına sahip olmalarından dolayıdır. Puta tapmaları, onların her biri kendi içinde dar bir toplum olan ve mensupları arasında büyük bir dayanışma bulunan kabileler halinde yaşamaları sebebiyledir. Fertlerini diğer kabilelere karşı koruyan ve kanlarını yerde bırakmayan bu birliklilik, her bir kabileyi kendilerini gözetip koruyan hususi ilahlarını oluşturmaya yöneltmiştir. Bununla beraber haram aylar geldiğinde aralarındaki düşmanlıkları dondurup anlaşma yaptıkları için, bütün kabileler Kâbe'de ve çeşitli panayırılarda bir araya gelerek birçok dinî, içtimâi ve edebî etkinliklerde bulunuyorlardı. Bu durum onları dar kabile topluluklarından çıkarıp umûmî bir sosyal hayata dönüştürdüğünden zihin ve inanç dünyalarında da bir inkişâf meydana getiriyor ve böylece onlarda herkese şâmil bir ilâh tasavvuru ortaya çıkıyordu. Ancak senenin sadece dört ayında böyle bir birlikliğin sağlanması ve bazı şiddetli ihtilaflarla bu aylarda bile barışın bozulabilmesi bu kaynaşmayı kabile içinde oluşan özel birliklilik kadar köklü ve güçlü kılamıyordu.¹⁶

13 Şerafeddin, "İctimâi İlm-i Kelâm-I", *İslâm Mecmuası*, II/15 (1332), s. 436.

14 Şerafeddin, "İctimâi İlm-i Kelâm-II", *İslâm Mecmuası*, II/18 (1333), s. 491. O, bu iddiasına evlilikle doğan mahremiyet, hac, cemaatla kılınan namaz vb. dinî birliklilikleri delil olarak getirir (a. g. m, s. 490-491).

15 Şerafeddin, "İctimâi İlm-i Kelâm-III", *İslâm Mecmuası*, II/19 (1333), s. 506.

16 Kendi ifadesiyle "...Ulûhiyyet mefhûmunu Hâmi, Nâsir, Muîn, Kâhir gibi kendisince korku ve muhabbet hislerinin tevfid ettiği sıfatlar ile tanıyan ve... husûsî daire-i ictimâiyyede yaşayan insanların... bunu kendilerine mahsûs bir ilâh olarak telakkî edecekleri tabiidir. Her kabilenin ahvâl-i rûhiyyesi bu merkezde olduğundan Rabb-i hâslar taaddüd etmiş ve her kabile ayrı ayrı Rabb-ı hâslara perestîş etmekte bulunmuş idi. Zihinlerinde pek hafif bir iz bırakan umûmî ictimâlarıyla da, aralarındaki husûsiyyet kalkarak, ulûhiyyet-i mutlakanın, bir Rabb-i âmmin envâr-ı ilhâmını görür gibi olmuşlar idi. Bunun için Allah Zülcelâl hazretlerinin vücûd-i mukaddesini dahi uzaktan uzağa müterif idiler." (Şerafeddin, a. g. m., s. 506-507).

Asr-ı saadette ise, Hz. Peygamber vahyin desteğiyle cahiliyye geleneğindeki kabileciliği ve onun ortaya çıkardığı çok tanrılılığı reddederek Araplar arasında birlik kurmaya çalıştı. Ayrıca kabilecilikten kaynaklanan çatışmaları, kan davalarını ve düşmanlığı kaldırarak kardeşlik tesis etti. Zira kuşatıcı bir merhamet sahibini hissedip kavramak dar ve sınırlı topluluklar içinde değil insanlar arasında yardımlaşmanın bulunduğu geniş bir ictimâî daire içinde mümkün olabilirdi. Hz. Peygamber de kabileler arası kaynaşmayı sağlamak suretiyle bunu temin etti. Böylece Araplar arasında bir peygamber veya millete nisbet edilen ilâh değil, bütün âlemlerin rabbı olan ilâh tasavvuru ortaya çıktı. Sonradan teşekkül etmeye başlayan hukuk da zihinlerde böyle aşkın bir ilah tasavvurunu pekiştirdi.¹⁷

Buna karşılık Hz. Peygamber'den sonra müslümanlar arasındaki ictimâî bağlar gevşeyince ihtilaflar baş gösterdi ve başta Kaderiyye ve Havâric olmak üzere birbirlerini tekfir eden yirmi kadar fırka ortaya çıktı. Halife Me'mûn zamanına (198-218/813-833) kadar ortaya çıkan bütün fırkalar genellikle ictimâî ihtiyaçlardan doğdu. Ancak daha sonra felsefe kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesi ve İran'da yaşamış olan muhtelif düşünce mensuplarının Abbasiler döneminde çeşitli mevkilere gelmeleri üzerine inanç meselelerini konu alan fıkıhtan ayrı bir kelâm ilminin tedvin edilmesi ihtiyacı hasıl oldu. Bu ilmin en önemli bahsini ise isbât-ı vâcib meselesi teşkil etti. M. Şerafeddin'e göre, fırkalar ortaya çıktıktan sonra Emevîlerin imanının yanında günahı hoş görebilen Mürcie'yi, diğer taraftan onlara muhalefet ederek iktidara gelen Abbâsilerin ise fikrî muhalefeti temsil eden Mu'tezile'yi sahiplenmesi tesadüfî olmayıp yine toplumsal ihtiyaçlarla bağlantılıdır.¹⁸

M. Şerafeddin'in söz konusu İctimâî İlm-i Kelâm tezinin ilham kaynakları, başta Ziya Gökalp olmak üzere toplumbilim teorilerinden etkilenen ve bunları İslâmî ilimlere uyarlamak isteyen Osmanlı aydınları olmuştur. Osmanlı'nın Batılılaşmasının öncülerinden olup "Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak" senteziyle yola çıkan ve daha sonra düşüncesinin esaslarını Türkçülüğe hasreden Ziya Gökalp, Fıkıh ve İctimâiyyât, İctimâî Usûl-i Fıkıh gibi yazılarıyla¹⁹ bu akımı da başlatan kişidir. Daha çok A. Comte'un üç hal kanunu, fıkıhın serbest yorumu ve Durkheimci sosyal evrim görüşünü öne çıkaran Gökalp'e göre fıkıh naklî ve ictimâî diye iki kısımdır ve ikincisi daima değişim ve dönüşüme tabi olup her asrın hayat şartlarına uyum sağlamalıdır.²⁰ Ziya Gökalp ve onu destekleyen aydınların fıkıh ile ictimâiyat arasında

17 Şerafeddin, "İctimâî İlm-i Kelâm-IV", *İslâm Mecmuası*, III/25 (1333), s. 604-605.

18 Şerafeddin, "İctimâî İlm-i Kelâm-I", s. 435-436.

19 Ziyâ Gökalp'in yazıları için bk. "Fıkıh ve İctimâiyyât", *İslâm Mecmuası*, I/2 (1330), s. 40-44; "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *İslâm Mecmuası*, I/3 (1330), s. 84-87; "Hüsün ve Kubuh: İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası*, I/8 (1330), s. 228-230; "Örf Nedir?: İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası*, I/10 (1330), s. 290-295. Bu yazılan destekler mahiyette Hâlim Sâbit ve Mustafa Şeref tarafından da aynı mecmuada makaleler kaleme alınmıştır. Bu makaleler Recep Şentürk tarafından latinize edilerek yeniden yayımlanmıştır (bk. *Moderleşme ve Toplumbilim*, s. 297-338; ayrıca krş. Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII* (haz. F. Tuncer), İstanbul 1982, s. 16-35).

20 bk. "Fıkıh ve İctimâiyyât", *İslâm Mecmuası*, II (1330), s. 44.

bir mutabakat oluşturmaya çalıştıkları bu girişimleri bazı tenkitleri de beraberinde getirmiştir. Meselâ Yeni İlm-i Kelâm düşüncesinin en ciddi savunucularından olan İzmirli İsmail Hakkı'nın eleştirileri ile bu tez etrafında ilmî tartışmalar yapılmıştır.²¹

Makalelerinin adından da anlaşılacağı gibi Ziya Gökalp öncülüğündeki ictimâiyât ekolünün M. Şerafeddin üzerinde önemli tesiri olmuştur. Zira kelâm ilminin de sosyal temellere dayandırılması ictimâî İslâmî ilimler projesini daha da kolaylaştırmış olacaktı. Bu ekol kaynağını Fransız sosyal bilimcilerden A. Comte ve büyük ölçüde E. Durkheim'den almıştır. Aydınlanma sonrası modernleşme sürecinde Fransız ihtilalinin şartları içinde ve Hıristiyanlık özelinde dine en büyük muhalefeti temsil eden katı pozitivist teoriyi²² yumuşatarak devam ettiren Durkheim, sosyolojiyi felsefeden ayırarak din dahil bütün toplumsal olguların -bire "şey" olarak- bu ilim tarafından incelenip haklarında hüküm verilebileceğini ileri sürmüştür.²³ O toplumun kurumlar ve bilhassa din üzerindeki yansımalarını ele alırken toplumu dinin ruhu kabul ederek dinin aslında insanî ve ahlâkî bir güç olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Ona göre din üzerine bilimsel bir teori ortaya koyabilmek için sosyoloji, psikoloji ve tabiat bilimleri incelemeler yaptıkları takdirde hem bilimin otoritesi tesis edilip hükümleri yegâne ölçü haline gelecek hem de din, eski rolünü oynayamayacaktır.²⁵ Zira din toplumun bir değişimi, geçmişin bütün tanrıları da değişen toplumdan başka bir şey değildir. İlkel toplumlardaki totemlerden başlayarak tek tanrılı dinlere varıncaya kadar her toplum ihtiyaç duyduğu bir tanrı tasavvuru oluşturmaktadır. Böylece Durkheim, A. Comte'un tasarladığı "insanlık dini"nde olduğu gibi, bir düşünür veya sosyoloğun zihnî planlamasına dayalı bir din yaratma anlayışı yerine, özü toplumsal olan ve değişebilen bir

21 İzmirli'nin cevap mahiyetindeki ardı ardına yazıları için bk. *Sebilürreşâd*, 292, s. 294-297; 293, s. 129-132; 294, s. 134-138; 295, s. 150-154; 296, s. 170-175; 297, s. 190-195; 298, s. 211-216. İctimâî Usûl-i fıkıh görüşünün Osmanlıların modernleşmesi ve geleneksel fıkhıtan sosyal bilimlere kayması çerçevesinde değerlendirmesi için bk. Şentürk, a. g. e., s. 143-155, bu tartışmalar üzerine fıkıh açısından tasvirî bir bakış için de bk. Abdülkâdir Şener, "İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *AİİD*, V, 231-240.

22 Pozitivizmin fikir babası kabul edilen ve insanlık tarihini üç devreye ayırarak din ve metafiziğin hakim olduğu dönemlerin kapandığını, pozitif bilimin yegâne belirleyici olduğunu öne süren (bk. *Discours sur l'esprit positif*, s. 2-29) Fransız düşünür ve sosyolog A. Comte (1798-1857) teorisinde dine hiç yer vermez. Bilimi her hakikatın kaynağı ve bütün sırların kâşifi olarak gören Comte, doğan manevî boşluğu "insanlık dini" adını verdiği, toplumun ve kadının kutsandığı, temel gayesinin düzen ve ilerleme (ordre et progres) olduğu beşerî bir sistemle doldurmaya çalışmıştır (a. e., s. 50-62). Pozitivist düşüncenin Osmanlı aydınlarına tesiri konusunda bk. Murtaza Korlaeçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

23 E. Durkheim, *The Rules of Sociological Methods* (İng. trc. W. D. Halls), Macmillan, London, s. 159-162.

24 E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Forms* (İng. trc. Karen E. Fields), The Free Press, New York 1995, s. 421. Ona göre dinin tamamen ferdî boyutunun söz konusu olduğu durumlarda bile onu besleyen canlı kaynak yine toplumun içinde bulunur (a. e., s. 427).

25 a. e., s. 432-433. Çünkü Durkheim'e göre, bilim bir toplumsal olgu olarak dinin varlığını inkâr etmemekle birlikte, eşyanın tabiatı hakkında dogmalar koymasına, ayrıca insan ve tabiatı açıklayabilir görünmesine tahammül edemez.

din ve tanrı fikrini benimsemiştir. Çünkü dinler değişen toplumlara bağlı kılınmakla aslında somut bir gerçekliğe dayandırılmış olurlar.²⁶

M. Şerafeddin'in İctimâî İlm-i Kelâm tezini topluma kutsallık atfeden ve dinin kaynağı kılan Durkheimci sosyolojik teorilerin etkisiyle ileri sürdüğünü, verdiği misallerden dahi anlamak mümkündür. Meselâ onun kudsiyetin kaynağı için delil olarak zikrettiği bayrak misali Durkheim'den alınmış görünmektedir. Durkheim'e göre gelişmiş toplumlarda bir bez parçası olan bayrağa veya hayvandan hiçbir temel biyolojik farkı bulunmayan insana atfedilen kutsallık, Avustralya'daki yerli kabilelerin totemi temsil ettiğine inandıkları "Churinga" sembolüne yükledikleri anlam gibidir.²⁷

Ancak bu yaklaşım dinin kaynağını teşkil eden vahyin gücünü göz ardı etmekte, ilâhî kaynaklı kutsallık ile millî/örfî kıymet hükmünü özdeşleştirmekte, aralarındaki mahiyet farkını hiçe saymaktadır. Çünkü semâvî dinlerdeki kutsallıklar insiyâkî veya tedricî birtakım ictimâî yönelişlerle değil ilâhî buyruklarla geçerlilik kazanırlar. Dolayısıyla sözü edilen ictimâların kendileri ibadetlerin kudsiyet ve bereketi ile ruhaniyet kesbeder. Eğer kutsallık ictimânın bizzat kendisinde olsaydı bütün ictimâların aynı ruhaniyeti taşıması gerekirdi. Kur'an-ı Kerim'de kutsama (takdîs) fiil olarak sadece Allah'a nisbet edilmiş,²⁸ kutsal (mukaddes) sıfatı ise mekân için kullanılmıştır.²⁹ Ancak söz konusu âyetlerde Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğu vâdiye atfedilen kutsallığı vahye muhatap olan peygamberin dahi bilmeyip özen göstermesi için uyarılması, kudsiyetin Allah'tan geldiğine delildir. Yine sözgelimi Hz. Ömer'in, Kâbe'nin en mukaddes kısmı olan Hâcerü'l-esved'i diğer taşlardan farklı görmediğini, herkesin onu yüceltmesinden dolayı değil, Allah'tan vahiy alan Hz. Peygamber'in ona değer vermesinden dolayı kendisinin de aynı davranışta bulunduğunu dile getirmesi³⁰ kutsalın kaynağı açısından önemlidir.

Dolayısıyla M. Şerafeddin'in düşündüğünün aksine, gerçek kudsiyet meşruiyetini özünden ve kaynağından alır ve bu da ilahîdir. Fert ve toplumlarda zamanla oluşan veya oluşturulan sun'î kudsiyetlerin mevcudiyeti ve bunların kutsallıklarını içinde buldukları tarihî şartlardan veya birtakım güçlerden almış olmaları ilâhî menşeli kudsiyetlerin de bu kategoriye alınmasını ve bir şekilde toplumsal kabule dayandırılmalarını gerektirmez.

26 krş. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (trc. Korkmaz Alemdar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986, s. 338-340. Durkheim'in bazı Avustralya kabilelerindeki inançları inceleyen *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* adlı eseri bu teoriyi ortaya koymak için yapılmış bir çalışmadır. Bu eserde ortaya konan teze göre her toplum, başlangıçta kendisi için kutsal olan ve olmayan alanlar yaratır, sonra kutsalla ilgili inançlar oluşturur ve en son bu inançları ifade eden ayin ve merasimler düzenler. Primitif inançlar, daha mükemmel toplumlarda tanrılar ve ibadetler şeklini alır.

27 bk. *The Elementary Forms*, s. 228-231. İctimâî vicdanın kutsallaştırdığı sembollere misal olarak Ziya Gökalp da sancağın yanı sıra millî lisan, vatan, hilâl ve fesi zikreder (bk. "Fıkıh ve İctimâiyât", *İslâm Mecmuası*, 1/2, 1330, s. 41).

28 el-Bakara 2/30; krş. Günay Haral, *Kur'an-ı Kerim'de Kudsiyet Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1998, s. 102.

29 Tâhâ 20/12; en-Nâziât 79/16. "el-Ardü'l-mukaddese" ifadesi için bk. el-Mâide 5/21.

30 Buhârî, "Hac", 50, 57; Muslim, "Hac", 248-252.

Bununla birlikte ilâhî olanı topluma indirgememek ve kutsalı ona dayandırmamak dinî inanç ve ibadetlerin sosyal yönünün bulunmadığı, din ve toplum münasebetlerinin inkâr edildiği, dinlerin insanlar tarafından tarihsel algılama biçimlerinin yok sayıldığı anlamına gelmemelidir. Öyle görünüyor ki M. Şerafeddin ve aynı görüşü paylaşan diğer son dönem âlimleri din ve tedeyyün ayırımını göz ardı ederek, dinin belirli şartlar altında yaşayan insanın veya toplumun hayatında tecessüm etmiş hali olan tedeyyündeki değişimi, Allah'tan gelen mutlak dinde bir değişim gibi algılamışlardır. Çünkü din ve onun kaynakları değişmez, yalnızca insanların onlarla ilgili anlayışları değişir. O halde M. Şerafeddin'in kendi ifadesiyle "suret-i telakkisi" değişen dine menşe aramak yerine söz konusu telakkilerin kaynakları ve sebepleri üzerinde durmak daha doğru olur.

M. Şerafeddin'in cahiliyye, asr-ı saadet ve itikâdî mezhepler arasında yaptığı üçlü ayırım da, Durkheim'in toplum değiştiğçe din telakkisinin değişeceği teorisi ile benzeşmektedir. Avustralya'daki kabile topluluklarının kendi inançları üzerinde yaptığı tesir ile büyük monoteist dinlere mensup olan toplumların kendi dinleri üzerindeki tesiri arasında toplumun gücü açısından Durkheim tarafından kurulan paralellik M. Şerafeddin tarafından İslâm öncesi, Hz. Peygamber ve Peygamber sonrası dönemlere uygulanmaya çalışılmıştır.

Görüldüğü gibi İctimâî İlm-i Kelâm tezinde savunduğu görüşlerle M. Şerafeddin, inancın veya kelâmın sosyal boyutlarını öne çıkarma arayışını aşmakta ve İslâm'ın teşekkül dönemi örneğinde dinî inançları toplumun oluşturduğunu savunan, dolayısıyla dinin ilâhî boyutunu göz ardı eden bir yaklaşım sergilemektedir. Bu da onun, döneminin şartlarının da tesiriyle, maksadını aşan pozitivist bir tavır içine girdiği izlenimini vermektedir. Muhtemelen o, İslâm tarihi ve ilimlerini bir kısım Osmanlı aydınları arasında ilmî kıymete sahip bir teori ile izah etmek suretiyle bilimselleştirme arayışına girerken bu teorinin neye dayandığını ve nereye götürdüğünü fark edememiş veya bu yönde bir tahlil yapmayı önemsememiştir.

3. M. Şerafeddin'in Kelâmcılara Yönelik Metodolojik Eleştirileri

M. Şerafeddin klasik kelâmda Allah'ın varlığını delillerle ispat etme anlayışını yani inancın akla ve rasyonel temellere dayandırılması çabalarını da tartışmaya açmaktadır. O, dinî duyguları ve insan fitratının Allah inancına açık oluşunu ön plâna çıkararak ilk makalesine "Cenâb-ı Hak Bilinmez, Sezilir" ifadesi ile başlar.³¹

İnsanın duyuları ve idrakiyle ulûhiyyeti ihâta edemediği halde, vicdanında hissettiğini vurgulayan M. Şerafeddin bunu "meçhuliyet içinde bir mâlumiyet" şeklinde tasvir eder. Zira ışığın görülmesini sağlayan esir gibi, kâinat da sayesinde vücut bulduğu mutlak varlık Allah'ı apaçık bir şekilde gösterir, insan da tabîi olarak O'nu farkeder. Kur'an'da da bu apaçıklık "Gökleri ve yeri yaratan Allah (ın varlığı) hakkında

31 Şerafeddin, "İctimâî İlm-i Kelâm-1", s. 434.

şüphe mi var?" ayetiyle³² dile getirilir. Buradan hareketle, M. Şerafeddin, bu hissi son derece canlı bir şekilde yaşayan Ashâb-ı Kirâm'ın Hz. Peygamber'e Allah hakkında delil sormaya lüzum görmediğini ifade eder.³³

M. Şerafeddin'e göre tabii olarak bilinen ulûhiyeti ispat etmeye kalkışan kelâmcılar, bazı Yunân filozoflarının delillerini "burhân-ı tatbîkî" ve "burhân-ı limmî" diye aynen kullanmışlarsa da bunlar vehimden ibâret olup başkaları için bir işe yaramadığı gibi kendi inançlarını dahi sarsmıştır. Bu yüzden "men tekelleme tezendaka" denilmiş, hatta birçok mütekellim de kendi iç dünyalarında bir sorgulama ihtiyacı duyararak hayatlarının sonunda kelâmı meşgûliyeti terk etmişlerdir.³⁴

Bu değerlendirmeden yola çıkarak M. Şerafeddin şu sonuca varmaktadır: "Kelâmın en mühim mebasını isbât-ı vâcib teşkil etmiştir ki bu halde bugünkü ilm-i kelâmımız 'e fi'llâhi şekkûn' diyen dîn-i İslâm'a nazaran, menşeiini dinden ziyade dinsizlikten almış demektir." Halbuki O'nun varlığının "isbâtı değil sahaif-i vicdânda tesbâtinden" bahsetmek gerekir.³⁵ M. Şerafeddin'in tespit faaliyetini bu şekilde vicdana tahsis etmesi dikkat çekicidir.

Bu yaklaşımıyla M. Şerafeddin'in geleneksel kelâm anlayışından ayrıldığı görülmektedir. Çünkü kelâm ilminin biri müminlere, diğeri ise muânzırlara yönelik olmak üzere iki metodu vardır. Birincisi tahkîk, diğeri ise ilzâm olarak adlandırılacak bu yöntemler, bu ilmin vazgeçilmez iki unsuru durumundadır. Zira hem inanç esasları ortaya konularak inananlar tahkîkî bir imâna ulaştırılırken hem de karşı delil ve şüphelerine cevap verilerek muânzırlar ilzâm edilirken nazar ve istidlâle dayalı ispat yapılmaktadır. Kelâm ilmi ile ilgili tarifler incelendiği takdirde bu ilme yüklenen ispatlayıcı, yani tahkike ulaştırıcı ve ilzâm edici gaye açıkça görülür. Kelâm ilminin en meşhur tarifinde kelâmın, "Kesin deliller kullanmak ve vâki olacak şüpheleri izale etmek suretiyle dinî akîdeleri ispata kudret kazandıran bir ilim" olduğu ifade edilir.³⁶ Teftâzânî buradaki "ispat" kelimesini şöyle açmaktadır: "Akâid'in ispatının mânâsı kişinin kendisi için taklitten tahkîke yükselmek suretiyle söz konusu akâidi tahsil ve kesb etmek; başkası için ise muannidleri ilzâm etmek üzere onu ispat etmek demektir."³⁷

Kelâm ilmindeki ispat M. Şerafeddin'in vurguladığı gibi şek ve şüpheden doğan bir ispat değil, tahkik, itmi'nân ve itirazlara cevap maksadıyla yapılan bir ispattır. Teftâzânî'nin ifade ettiği gibi "Kelâmın hedefi imanın ve ahkâm-ı şer'iyeyi tasdik

32 İbrahim 14/10.

33 Şerafeddin, a. g. m., s. 434-435.

34 Şerafeddin, a. g. m., s. 436. M. Şerafeddin'e göre isbât-ı vâcib yaparken Allah'ı illet-i ulâ ve mebbe-i evvel gibi felsefî terimlerle tavsif etmek, vâcibü'l-vücûd olarak nitelenmek aslında Müşebbihe düşüncesini andırmaktadır. O, bu görüşünü İmâm Şâfiî'ye nisbet edilen "men intehada li-talebi müdebbirihî, fe-in it-meenne ilâ mevcûdün yentehî ileyhî fikruhu fehüve müşebbihun..." sözüne dayandırır.

35 a. y.

36 bk. Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, ts., s. 7.

37 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1409/1989, 1, 166.

etmenin, onu çürütmek isteyenlerin karşı delilleri ile sarsılmayacak şekilde sağlam ve muhkem hale gelmesidir.”³⁸ Bu sebeplerdir ki, Kur’ân’ın akletme ve düşünmeyi teşvik eden emirlerinden de ilham alarak ilk dönemden itibaren kelâm âlimleri, imânın tahkike ulaşması gayesiyle “nazar” ve “istidlâl”de bulunmayı aklen ve naklen vâcib görmüşlerdir.³⁹

Öte yandan M. Şerafeddin’in vicdana hamlettiği sezgi daha çok içsel ve açıklanamaz hisse (intuition) dayanmaktadır. Halbuki bunun kelâm metodolojisine dahil edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü kelâmcılar bu anlamda bir sezgiyi şöyle dursun, bundan farklı olan gelenekteki keşf, ilhâm veya tecellî adıyla anılan yöntemle dahi yer vermemişler,⁴⁰ varlığını inkâr etmeseler de bunun paylaşılabılır ortak bir bilgi vasıtası sayılmasına umumiyetle karşı çıkmışlardır. Bu tür bilginin değerini tartışırken onun test edilemeyişi, kaynağının tespit edilemeyişi, sübjektifliği ve sınırının belirsizliği gibi hususları öne çıkarmışlardır.⁴¹

Kelâmcıların ispat metotlarına karşı olarak, “Allah hakkında şüphe mi var?” âyetini öne çıkaran M. Şerafeddin, buna mukabil delil ve ispata işaret eden Kur’an’daki çok sayıda ayeti görmezlikten gelmiştir. Çünkü birçok âyet inanmayanlara Allah’ın aşkın varlığını haber verirken insan, canlılar, kâinat, tabiat hâdiseleri ve bunların işleyiş düzeni olmak üzere inkâr edilemez maddî varlığı delil olarak öne çıkarmaktadır.⁴² Ayrıca M. Şerafeddin’in öne sürdüğü âyette de Allah hakkında şüphenin gereksizliği O’nun “fâtürü’s-semâvât ve’l-ard” oluşuna bağlanmaktadır. Yine çeşitli âyetlerde düşünenler için ipuçları (âyât) verilmekte, inanmayanlar ise akletmemekle itham edilmekte,⁴³ dolayısıyla söz konusu âyette Allah’ın varlığı hakkında şüphenin olmayacağı gerçeğine deliliyle birlikte yer verilmektedir.

Bununla birlikte Kur’an’da Allah’ın varlığı daha çok bilinen ve müşâhede edilebilen maddî âlem ve olaylara bina edilmektedir. İnsanların kullanımına verilen varlıklar, her türlü ihtiyacı karşılayan imkânlar, her biri bir gayeye mâtuf olan hâdiseler ve hiç aksamayan mükemmel düzenler Kur’an’da sıkça kullanılan deliller arasında göze çarpmaktadır. Dolayısıyla M. Şerafeddin’in Kur’anî istidlâlleri hiç zikretmeyip Allah’a inanmayı sadece ictimâî vicdân ve sezgiye hasretmesi indirgemeci bir yaklaşım

38 Teftâzânî, *a. g. e.*, s. 175.

39 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Dârü’l-Maşrık, Beyrut 1970, s. 3-6; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti’l-Eş’arî* (nşr. Daniel Gimaret), Dârü’l-Maşrık, Beyrut 1987, s. 284-285; Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi’l-tevhîd ve’l’adl*, XII. cilt (nşr. İbrahim Medkûr), Kahire, ts., s. 123-127; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd* (nşr. Es’ad Temîm), Müessesetü’l-kütübî’s-sekâfiyye, Beyrut 1405/1985, s. 25-31; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkâri’l-mütekaddimin ve’l-müteahhirin* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa’d), Mektebetü’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye, Kahire, ts., s. 44-47.

40 Kelâmla tasavvufu mezc etmeye çalışan ilk dönem Osmanlı âlimleri bundan istisna edilebilir.

41 bk. Kadî Abdülcebbar, *a. g. e.*, XII, 343 vd.; Neseî, *Tebseratü’l-edille* (nşr. Claude Salamé), Institut Français de Damas, Dımaşk 1990, I, 22-23.

42 İlgili âyetlerin tasnifi için bk. Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1992, s. 23-24.

43 Misâl için bk. el-Bakara 2/21-22, 164; en-Nahl 16/12; el-Mü’minün 23/80.

olarak görülmektedir. Ancak M. Şerafeddin, ispatı reddetmek yerine kelâmcıların özellikle müteahhirin döneminde tecrübî deliller yanında felsefî/zihnî delilleri kullanmış olmalarını tenkit edebilirdi. Şu da var ki kelâm ilminin ilk dönemden sonra giderek İslâm düşüncesini ve yüksek tefekkürü temsil eden bir konuma gelmesi onu daha nazarı metotlara yöneltmiştir.

Ayrıca M. Şerafeddin kendi teziyle bağlantı kurarak Allah'ın varlığı ve birliği için sosyal adalet delilini yeterli görmektedir. Bu delile göre şirk düşüncesi istibdât, kansuzluk ve anarşiyi barındırdığı için, bütün insanlar arasında adaleti sağlayan bir düzenin oluşturulması, ancak ve ancak herkesin bir Allah'ı tanıyıp yalnız O'na ibadet etmesiyle gerçekleşebilir.⁴⁴ Sosyal bir delil bulmaya çalışsa da bu arayışıyla M. Şerafeddin'in delillendirmeden bütünüyle kaçamadığı da ortaya çıkmaktadır.

M. Şerafeddin'in kelâma yönelttiği eleştirilerden biri de bu ilmin teorik ve felsefî tartışmalar ihtiva etmesidir. Ona göre kelâm ilmi bir inanç ilmidir ve yalnızca Kur'an metodunu ihtiva etmelidir. M. Şerafeddin'in değerlendirmesine göre meselâ eğer Hz. Peygamber'in Hıristiyan Bizans ve Senevî (düalist) Sâsânî hükümdarlarına gönderdiği İslâm'a davet mektupları bir kelâmcı mantığıyla kaleme alınmış olsaydı bütünüyle teslis ve iki tanrılığa reddiyeler ile dolu olması gerekirdi. Halbuki sahih hadis kaynaklarında görüleceği üzere bu davetler "Ehl-i kitâb"ı ortak noktada buluşmaya çağıran Kur'an mesajını içermektedir.⁴⁵ Ortak nokta ise âyetin devamında belirtildiği şekilde Allah'tan başkasına ibâdet etmemek, O'na hiçbir şeyi ortak yapmamak ve Allah'ı bırakarak kendilerini ilahlaştırmamaktır. Kur'ân-ı Kerîm, metot olarak teorik birtakım tartışmalar, hayali faraziyeler kullanarak Allah'ın varlığını ispat veya şirk inançlarını reddetmek için kelâmî münakaşalara girmek yerine Allah'tan başkasına ibadet etmemek, hiçbir kimseyi ilahlaştırmamak gibi hayatla irtibatlı içtimâî âmiller üzerinde durmaktadır. Eğer amelî ve hayata dayalı bu metot daha önce kelâm kitaplarına geçmiş olsaydı şimdi elimizde kaynağını Kur'ân-ı Kerîm'den almış mükemmel kelâm kitapları bulmak mümkün olurdu.⁴⁶

M. Şerafeddin'e göre gerek Mu'tezilî, gerekse Eş'arî kelâmcıların dayanakları Kur'ânî olmadığı gibi kendilerinin ortaya çıkardığı fikirler de Kur'ânî değildir. Bunlar eski Yunân ve Süryânî kaynaklardan alınmadır.⁴⁷ Ayrıca kelâm ilmi çeşitli grup ve fırkalarla tartışma ve münazaralar ihtiva etmektedir.⁴⁸

44 Kendi ifadesiyle "din hayr-ı mahz olan böyle bir adalete; dünya ve uhrâ saadetine erbâb-i ukûlî sevk eden bir vaz'-i ilâhî ve bir kânûn-i sübhânî olduğu için artık onun vahdet-i ulûhiyyet üzerine müesses bulunduğunu ve sair esâsâtını kazâda aramamalıdır." bk. Şerafeddin, "Din Akli Değil Mâkûldür", *İslâm Mecmuası*, III/28 (1333), s. 651.

45 "Kul yâ ehle'l-kitâbi teâlev ilâ kelimetin sevâin beyne'nâ ve beyneküm..." ("De ki: Ey Ehl-i Kitâb! Sizinle bizim aramızda müşterek olan kelimeye geliniz", Âl-i İmrân 3/64).

46 Şerafeddin, a. g. m., s. 650-651.

47 Kendi ifadesiyle kelâmcılar Yahyâ en-Nahvî b. Adî'nin tercümelerine "mal görmüş Mağribî gibi" sanıldılar. Halbuki sonradan bunların çoğu alt üst edilmiş olduğu halde elimizdeki kitaplarda biz halâ bu eski hikâyelerle uğraşıyoruz (Şerafeddin, a. g. m., s. 651).

48 bk. "İctimâî İlm-i Kelâm-ı", s. 436.

Şu kadarı var ki kelâm ilminin muhtevası ve tarihi birikimine bakıldığında bu ilmin, M. Şerafeddin'in düşündüğünün aksine, sadece iman esaslarını ve itikâdi konuları ele alan bir disiplin olmadığı, kelâm âlimlerinin ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyâtı İslâmî akılla edindikleri bilgi ve varlık düşüncesi etrafında ortaya koydukları görülecektir. Bu sebeple müteahhirin döneminde İslâm tefekkürünün zirvesine ulaşan kelâmcıların birçok felsefî nazariyeye meşgul olmaları ve aralarında görüş ayrılıklarının bulunması garipsenecek bir durum değildir.

Sonuç olarak M. Şerafeddin'in İctimâî İlm-i Kelâm tezinde topluma kudsiyet atfetmesi, inançların kaynağını beşerî bir zemine dayandırma fikrini barındırması onun bu projesinin kelâm ilmi açısından kabul edilemez olduğunu göstermektedir. Çünkü İslâm'ın tevhid ve tenzih prensibi üzerine kurulu olan kelâm ilmi gerçek kudsiyetin ilâhî ve tek kaynaklı olduğunu kabul eder, çeşitli topluluklarda sonradan ortaya çıkan kutsallık belirtilerine ise hiçbir dinî değer yüklemeyiz, bunları bozulma ve sapma olarak görür. M. Şerafeddin'in dinî inançları sosyolojik bir zemine bağlayarak bu inançların beşer ve toplum üstü özelliğini silmeye veya zayıflatmaya çalışan Durkheim teorisini, ilâhî inancı yerleştirmeyi gaye edinen bir ilme tatbik etmeye çalışması ciddi bir çelişki teşkil etmektedir. Ayrıca onun kelâm ilmini felsefî muhtevasından kopararak bütün fikrî temellerini ayıklamak istemesi, buna karşılık onu sosyal değişkenliğe dayalı pozitivist bir teoriye ircâ etmeye çalışması, kanaatimizce metodolojik olarak da bu ilmi daraltmak, basitleştirmek ve sathileştirmek anlamına gelir. Kelâm ilmini yeniden inşâ etme veya kelâmî meselelerin sosyal yönlerine dikkat çekme gibi kendinden beklenen ve adıyla münasip müspet bir açılımın aksine, bu projede sunulan görüşler kelâmı geçmişinden koparmakta ve inancı aşkınlıktan çıkarıp toplumsal ve tarihsel bir konuma indirgemektedir. Nitekim bu teklif Ziya Gökalp çevresindeki aydınlarca desteklense de dönemin diğer kelâmcıları tarafından rağbet görmemiş M. Şerafeddin bu görüşünde yalnız kalmıştır.