

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE
DİN VE DİYALEKTİK

Mehmet Emin ŞEN

Doktora Tezi

DANIŞMAN

Prof Dr. BAYRAM DALKILIÇ

Konya-2019

İçindekiler

İçindekiler.....	i
Bilimsel Etik Sayfası.....	iv
Doktora Tezi Kabul Formu	v
ÖNSÖZ.....	vi
ÖZET.....	ix
ABSTRACT	x
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1
MUSTAFA SABRİ EFENDİ’NİN KİMLİĞİ, DÜŞÜNCE SİSTEMİ VE YÖNTEMİ	1
1-Mustafa Sabri Efendi’nin Eğitimi, İlmî, Edebî ve Siyasî Hayatı.....	1
1.1-Eğitimi ve İlmî Hayatı.....	3
1.2- Edebî Hayatı ve Gazeteciliği	5
1.3- Eserleri	7
1.3.1- Kitapları.....	7
1.3.2- Makaleleri.....	10
1.4- Siyasî Hayatı.....	12
2- Mustafa Sabri Efendi’nin Düşünce Sistemi ve Yöntemi.....	14
BİRİNCİ BÖLÜM.....	21
MUSTAFA SABRİ EFENDİ’NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE DİN-BİLGİ İLİŞKİSİ	21
1- Mustafa Sabri Efendi’de Bilgi.....	21
1.1-Mustafa Sabri’ye Göre Bilginin Tanımı, Kaynağı ve Değeri.....	22
1.2- Mustafa Sabri Efendi’de Akıl Anlayışı.....	25
1.3- Mustafa Sabri’ye Göre Batı Felsefesinin Bilgi Anlayışı.....	27
1.3.1- Önceki Dönemlerde Septisizmin Doğuşu	28
1.3.2- Yeni Çağ’da Bilgi Anlayışları	36
1.3.2.1- Kıta Avrupası.....	36
1.3.2.2- Ada Filozofları.....	38
1.3.2.3- Kant’ın Akıl Çıkmazı.....	40
1.3.2.4- Pozitivizm ve Pragmatizm.....	46
2-Mustafa Sabri Efendi’de Din	47
2.1- Din ve Aklî Bilgi.....	50
2.1.1- Akıl Açısından İslam ve Hristiyanlık.....	53
2.1.2- Din-Duygu İlişkisi ve Probabilizm.....	57
2.2- Din ve Bilimsel Bilgi	63
2.3- Din Açısından Bilimsel (Tecrübî) Bilgi ve Akıl Bilgisi.....	67

2.4- Mustafa Sabri'nin Din-Akıl Bağlamında Batı Felsefesini Değerlendirmesi ve Eleştirisi	72
İKİNCİ BÖLÜM	78
MUSTAFA SABRİ EFENDİ'DE VARLIK ANLAYIŞI	78
1-Mustafa Sabri'de Varlık Konusu	78
1.1- Mümkün Varlık	79
1.2- Zorunlu Varlık	84
2- Allah'ın Varlığı'nın Delilleri	88
2.1- Kozmolojik Deliller	90
2.2- Teleolojik Deliller	93
2.3- Öteki Deliller (İsbât-ı vâcib)	95
2.4-Totoloji ve Kendiliğindenlik (tercih bilâ müreccih) Problemi	98
2.5- Mustafa Sabri'nin Ontolojik Delil ve Ahlak Delillerini Değerlendirmesi	102
2.5.1- Ontolojik Delili Değerlendirmesi	102
2.5.2- Ahlak Delilini Değerlendirmesi	103
3- Delillere Yöneltilen Eleştiriler ve M. Sabri'nin Cevapları	105
3.1- Naturalizmin Tezlerine Karşı Cevaplar	106
3.2- Büchner'rin Tezlerine Karşı Cevaplar	111
3.3- Darwinizm'in Tezlerine Karşı Cevaplar	112
3.4- Kant'ın Eleştirilerine Karşı Cevaplar	114
3.4- Âlemdeki Nizam Yaklaşımlarına Eleştirileri	115
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	118
MUSTAFA SABRİ EFENDİ'DE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ	118
1- Evren Paradigması	118
1.1- Evrenin Hâdis Oluşu (Sonradan Yaratılması)	119
1.2- Mümkün Varlıkların Sebep İhtiyaçları	121
1.3- Ezeli Olan Evren Anlayışı	123
1.3.1- Madde ve Formun Kadimliği	128
1.3.2- Türsel Kadimlik	131
1.4- Allah'ın Evrene Müdahalesi	136
3-Vahdet-i vücûd Anlayışı ve Eleştirisi	140
3.1- Felsefede Durum, Zât ve Vücûd Sıfatı	143
3.2- Vahdet-i vücûd Eleştirisi	151
4- İnsanın Özgürlüğü Sorunu	156
4.1- Özgürlük ve Mecburluğun Birlikteliği	160
4.2- Hürriyet Konusunda Ekolleri değerlendirmesi	162
4.3- Sorumluluğun Temellendirilmesi	167
4.4- Karşıt Yaklaşımlara Eleştiriler	170

3.4.1- İbn Rüşd Eleştirisi.....	175
3.4.2- İbnü'l Arabî Eleştirisi	176
4.5- Kader İncancının İnsan Hayatına Etkisi.....	177
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	181
MUSTAFA SABRİ EFENDİ'DE PEYGAMBERLİK VE SEM'İYYAT	181
1- Peygamberlik ve Sem'iyât Konuları.....	182
1.1- Mustafa Sabri'nin Konuya Yaklaşımı	183
1.2- Sem'iyât ve Nübüvvetin İmkânı	185
1.3- Peygamberlik Delîli ve Pozitivizm	187
1.4- Peygamberlik Kazanılabılır mi?	194
2- Mûcizeler.....	196
2.1- Mûcizenin Temellendirilmesi.....	197
2.2- Mûcizelerin İmkânı.....	200
2.3- Hz Muhammed'e Kevnî Mûcizeler Verilmediği İddiası.....	204
2.4- Mûcize Karşıtı Argümanların Reddi	205
2.5- Mûcizelerin Ayrıştırılması	210
2.6- Mûcizenin Yerine Dâhilik	211
2.7- Eleştirileri	213
3- Eskatoloji	215
3.1- Kıyamet.....	215
3.2- Diriliş.....	216
3.3- Cehennem ve Sonsuzluğu konusu.....	219
3.3.1- Mûsâ Cârullah Bigiyef'e (ö. 1949) Eleştirileri.....	220
3.3.2- İbn Kayyim el-Cevziye'ye (ö. 751/1350) Eleştirileri.....	222
3.3.3- Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö.638/1240) Eleştirileri.....	224
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	226
KAYNAKLAR.....	229

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

Bilimsel Etik Sayfası

Adı Soyadı	Mehmet Emin ŞEN		
Numarası	088102033001		
Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı		
Programı	Tezli Yüksek Lisans		
	Doktora	x	
Tezin Adı	MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE DİN VE DİYALEKTİK		

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

Mehmet Emin ŞEN

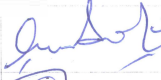






 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

Doktora Tezi Kabul Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Emin ŞEN		
	Numarası	088102033001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	*	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bayram Dalkılıç		
Tezin Adı	MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE DİN VE DİYALEKTİK			

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE DİN VE DİYALEKTİK başlıklı bu çalışma .../.../.... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Danışman: Prof. Dr.	Bayram DALKILIÇ	
2	Prof. Dr.	Naim ŞAHİN	
3	Prof. Dr.	Ramazan ALTINTAŞ	
4	Prof. Dr.	Hüsamettin ERDEM	
5	Dr. Öğr. Üyesi	Yakup AKYÜZ	

ÖNSÖZ

Yirminci yüzyılın ilk yarısında Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarında yaşamış olan Mustafa Sabri Efendi, çağında karşılaşılan sorunlara ilgi duymuş, çok sayıda fikrî ve siyasî hâdisenin aktif olarak içinde bulunmuştur. O, düşünce dünyasında inşa ettiği sistemin teorisiyle pratiğinin bağıını kurmaya çalışarak bireysel ve toplumsal saadet üzerine kafa yormuş bir aydınımızdır.

Siyasetçi, âlim, devlet adamı, şeyhü'l-islam kimliklerini taşıyan düşünürümüzün mücadelesi, dünyayı tehdit ettiğine inandığı Batı medeniyetinin, özellikle fikrî temellerine yöneliktir. Zihinsel olarak kendi düşünsel köklerinden uzaklaşarak Batı felsefesinin girdabına kapılan Müslüman aydınlar da, onun yoğun tepki ve reddiyeleriyle özeleştirisine konu olan muhataplarıdır. O coğrafyadan öte din, kültür ve medeniyet olarak ele aldığı Doğu-Batı düşüncelerini, sosyolojik yapılarını ve tarihî süreçlerini de dikkate alarak felsefi değerlendirmelerine konu etmiştir.

Mustafa Sabri Efendi'nin düşüncelerine dair çok sayıda akademik çalışma yapılmış, düşünceleri kitap, makale ve tezlere konu edilmiştir. Hakkında sempozyumlar düzenlenmiş, süreli yayınlarda yazılar yazılmış lehinde ve aleyhinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Biz burada onunla ilgili akademik düzeyde yapılan bir kısım çalışmalara yer vereceğiz. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Ahmet Özvarinli, *Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı* (2016), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İbrahim Bayram, *Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* (2014), Kahire Üniversitesi Daru'l-Ulûm Fakültesi Kelâm Bölümünde Münşâvî Abdurrahman İsmail, *Mevkîfu Şeyhilislâm Mustafa Sabri mine'l-kazâyâ'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye fi'l-asri'l-hadîs* (1990), Ezher Üniversitesi Usulüddin Fakültesi'nde Muhammed Abdulhâfiz Abduh, *Difâu's-Şeyh Mustafa Sabri ani'l-fikri'l-Eş'arî fi'l-asri'l-hadîs* (1989) adlı tezleriyle doktora düzeyinde çalışmışlardır.

Yüksek lisans düzeyinde yapılan çalışmalar ise şunlardır: Cezayir Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Usulüddin Bölümü'nde Abdulhalim el-Kaffâf, *Vahdetü'l-vücûd inde Şeyhilislâm Mustafa Sabri* (2013), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Nuri Öz, *İslam Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri ile Musa Cârullah Bigiyef'in Karşılaştırılması* (2007), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Nuri Derdiyok, *Şeyhilislâm Mustafa Sabri'nin Yeni Fikhî Konulara Yaklaşımı* (2005), McGill

Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde Mehmet Kadri Karabela, *One of the Last Ottoman Şeyhülislams, Mustafa Sabri Efendi* (2003), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Süleyman Yavuzer, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Kelâm İlmindeki Yeri* (2000), Melik Suûd Üniversitesi Eğitim Fakültesi İslami İlimler Bölümü'nde Suûd Abdurrahman Muhammed el-Yemînî, *Menhecü ve ârâü'ş-Şeyh Mustafa Sabri fi't-tevhîd ve'n-nübüvve fi zav'i akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa* (2000), Ankara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Murat Özdemir, *Mustafa Sabri'nin Kelâmî Görüşleri* (2000), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Hüseyin Arslan, *Seyyid Bey ve Mustafa Sabri'ye Göre Hilâfet Meselesi* (1999), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Adem Hatiboğlu *Mustafa Sabri Efendi'nin İlâhi Sıfatlar, İrâde, Kazâ-Kader Konusundaki Görüşleri* (1999), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Mehmet Melih Yılmaz, *Mustafa Sabri'nin Kadına Bakışının Kur'an Bağlamında Değerlendirilmesi* (1998), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Kemal Kaya, *Mustafa Sabri Efendi Hayatı ve Siyasî Görüşleri* (1996), Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü'nde Mustafa Aksoy *Beyanü'l-Hak ve Mustafa Sabri* (1989)

Mustafa Sabri'ye ilişkin bağımsız konu açarak kitaplarında yer veren çok sayıda yazar bulunmaktadır. Özellikle siyasî yanıyla ilgili yayınlara fazlaca yer verilmiştir. Biz bunlardan düşünsel ağırlıklı değerlendirmelerden oluşanların bir kısmını şöyle sayabiliriz. Bedri Gencer, *İslamda modernleşme 1839-1939* (2008, Ankara; Lotus Yayınları). Muhammed Harb, *el-Osmâniyyûn fi't-târih ve'l-hazârâ* (1994, Kahire; el-Merkezü'l-Mısri li'd-Dirasât). Muhammed Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-muâsır* (1984, Beyrut; Müessesetü'r-Risale). Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (1979, İstanbul; Ülken Yayınları). Enver el-Cüdi, *A'lâmü'l-karni'r-râbi aşr el-hicrî* (t.y, Kahire; Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye).

Yusuf Şevki Yavuz tarafından hazırlanan, hayatı, eserleri ve düşünceleri hakkında bilgiler veren "*Mustafa Sabri Efendi*" maddesi T.D.V. İslam Ansiklopedisinde yayımlanmıştır (Yavuz, 2006: XXXI/350-353). Bunun yanı sıra pek çok akademisyen Mustafa Sabri'nin belli yönlerini ele alan çok sayıda makaleler yayımlamışlardır.

Hayatı ve eserlerini ele aldığımız bölümde kaynak olarak bir kısmına atıf yaptığımız çok sayıda yayında Mustafa Sabri Efendi, değerlendirmelere konu edilmektedir. Burada tezimizle ilgisi bakımından bir kısım değerlendirmeler ile akademik düzeyde ulaşabildiğimiz çalışmaları belirtmekle yetinmeyi uygun görüyoruz. Bu çalışmalarda ağırlıklı olarak siyasî yönü, ardından hukukî ve kelâmî görüşlerinin değerlendirmelere konu edildiği görülmektedir.

Bütün bu yanlarının daha net anlaşılmasına ve gerekçelendirilmesine de katkı sunacağını düşündüğümüz felsefî yanını ortaya koyma çabası da, bizim bu tezimizde belirlediğimiz hedefimizdir.

Hakkında yapılan çalışmalar onun daha çok siyasî ve hukukî yaklaşımlarının değerlendirilmesi şeklinde olmuştur. Kısmî ya da genel anlamda düşüncelerinin değerlendirilmesi de bir disipline bağlı olarak örneğin kelim çerçevesi içerisinde ele alınmıştır. Bizim hedeflediğimiz çalışma ise onun düşünce sistemine şekil veren bilgi ve varlık görüşünden hareketle felsefî temellerini belirleme üzerine odaklanmaktadır. Biz bu çalışmamızda Mustafa Sabri felsefesinin, düşünce yapısının merkezini oluşturan din bağlamında ve yöntemini oluşturan diyalektiğini öne çıkaran bir anlayışla ortaya konulmasını amaçladık.

Çalışmamız sırasında başta *Mevkıfu'l-akl ve'ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn* olmak üzere kendisine ait basılmış eserlerinden ve kendisini konu edinen akademik çalışmalar ile hatıratlardan yararlandık. Ayrıca süreli yayınlardan kendisinin yazdığı ya da kendisi hakkında yazılanlardan da ulaşabildiğimiz oranda yararlandık.

Giriş bölümünde hayatı, eserleri, düşünce sistemi ve yöntemine temas ettiğimiz tez çalışmamızın birinci bölümünde din-bilgi görüşlerine, ikinci bölümde varlık-isbât-ı vâcib konularına, üçüncü bölümde evren paradigmasına yer verdik. Vahdet-i vücûd düşüncesinin dayandığı temeller dikkate alınarak yapılan özgün bir eleştirisi ile insanın sahip olduğu özgürlük ve yüklendiği sorumluluk konusu da bu bölümde ele alındı. Son bölümde ise mûcize, nübüvvet ve ahiret konuları, dayandığı temeller bakımından değerlendirildi. Bu bölümde, çağdaşı olan kimi Müslüman aydınların epistemolojik tutarsızlıklarına dair eleştirilere ve bu bağlamda nedensellik konusuna da yer verildi.

Uzun bir sürece yayılmış olan çalışmamıza her aşamada öncülük eden değerli danışmanım Prof. Dr. Bayram Dalkılıç'a, antitezleri hatırlatarak önümüzü açan Prof. Dr. Naim Şahin'e, değerli teşviklerini her zaman hissettiğimiz Prof. Dr. Ramazan Altıntaş'a, yürekten sevgisiyle eğiten Prof. Dr Hüsameddin Erdem'e, katkılarını esirgemeyen Dr. Öğ.Üyesi Yakup Akyüz'e ve redaksiyon denetimlerini yapan Doç. Dr. Recep Durgun'a destekleri dolayısıyla teşekkür ederim.

Mehmet Emin ŞEN

Konya-2019

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Emin ŞEN		
	Numarası	088102033001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bayram Dalkılıç		
Tezin Adı	MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE			

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE DİN VE DİYALEKTİK

Mustafa Sabri Efendi siyasî ve ilmî yönleriyle öne çıkan, kabul ettiği değerleri savunmakta tavizsiz tutum sergilemekten çekinmeyen, şeyhülislamlığını da yaptığı Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş, geniş müktesebata sahip bir mütefekkindir. Siyasî, edebî, ilmî, iktisadî ve felsefî konulara dair yaklaşımlarını açık ve anlaşılır bir söylemle ve çoğunlukla tartışma yöntemine başvurarak ortaya koymuştur.

O bireysel ve toplumsal meselelerin çözülüp aydınlatılması üzerine düşünceler üretmiş, dayandığı temellerin tutarsızlığı dolayısıyla Batı Medeniyeti'nin sunduğu çözüm alternatiflerine itibar edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Tarihsel seyrini de dikkate alarak Batı düşüncesine dair değerlendirme ve eleştirilerini öne sürerken, Batılıların sözde üstünlüklerine aldanarak taklide yönelen Müslüman aydınların yaklaşımlarını da eleştirerek tartışma konusu yapmıştır.

Bu tezimizde, Mustafa Sabri Efendi'nin din-akıl uyumuna dayalı düşünce sistemini oluşturan ilkelerin tespitiyle, sistemin inşasını sağlayan diyalektik yönteminin belirlenmesi amaçlanmıştır. Böylelikle Batı Düşüncesi ve onun sorgulanmadan kabulü ile İslam Düşüncesinin özgün muhtevası arasındaki derin farklılığın ortaya konulmasına çalışılmıştır.

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Mehmet Emin ŞEN		
	Student Number	088102033001		
	Department	Philosophy and Religious Sciences		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	*	
	Supervisor	Prof. Dr. Bayram Dalkılıç		
Title of the Thesis/Dissertation	RELIGIOUS AND DIALECTICAL METHOD IN MUSTAFA SABRİ EFENDI'S SYSTEM OF THOUGHT			

RELIGIOUS AND DIALECTICAL METHOD IN MUSTAFA SABRİ EFENDI'S SYSTEM OF THOUGHT

Mustafa Sabri Efendi is a scholar who is known for his political and scientific ideas and has been educated in the last period of Ottoman Empire which he was the last sheikh al-Islam, who did not hesitate to exhibit his uncompromising attitude in defending the values he accepted. He presented his approach to the political, literary, scientific, economic and philosophical issues with a clear and comprehensible rhetoric and mostly by the method of discussion.

He produced ideas on the dissolution and clarification of individual and social issues, and argued that there should be no respect for the solution alternatives offered by western civilization due to the inconsistency of the foundations on which it is based. Taking into account the historical progress, he also criticized the approaches of muslim intellectuals who were manipulated into the imitations of westerners while suggesting their criticism about western thought.

In this thesis, with the determination of the principles that constitute the system of thought based on the religion-mind harmony of Mustafa Sabri Efendi, it is aimed to determine the dialectical method which enables the construction of the system. Thus, it was tried to reveal the deep difference between western thought and its acceptance without questioning and the original content of Islamic thought.

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
der.	: derleyen
C.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
m.ö.	: Milattan önce
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
t.y.	: Tarih yok
trc.	: Tercüme
thk.	: Tahkik
tsh.	: Tashih
yy.	: Yayınevi yok

GİRİŞ

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN KİMLİĞİ, DÜŞÜNCE SİSTEMİ VE YÖNTEMİ

Çalışmamıza konu olan düşünürümüzün yaşadığı dönem ve coğrafyanın dikkate alınarak değerlendirilmesi, bizi daha sağlıklı sonuçlara ulaştıracaktır. Öte yandan bizim alanımızı doğrudan ilgilendirmese de pek çok siyasi, iktisadi ve sosyal konulara dair düşüncelerinin oluşmasında çağının ve yaşadığı coğrafyada yaşananların etkisinde kalmış olması anlaşılabilir insani bir durum olarak görülmelidir. Biz bu konuda detaylara girmeyi düşünmemekle birlikte onun düşünce dünyasına yönelmeden önce, o dünyada izlerine rastlanılabilecek olan ana çizgileri göstermek bakımından kısa bir biyografi sunumunu uygun gördük.

1-Mustafa Sabri Efendi'nin Eğitimi, İlmî, Edebî ve Siyasî Hayatı

Mustafa Sabri Efendi, 21 Haziran 1869 tarihinde Tokat'ta doğmuştur. İlim ve erdeme pek fazla önem veren dindar bir aile ortamında yetişmiştir. Ulemadan olan babasının adı Ahmet, dedesi ise Muhammet Kazâbâdî'dir. Tokat'ta başladığı eğitimini Kayseri'de sürdürmüş ve İstanbul'da tamamlamıştır. Hocası Ahmet Âsım Efendi'nin kızı Ulviye hanımla evlenmiş, sırasıyla İbrahim, Sabiha ve Nezahet adını verdiği üç çocuğu olmuştur. 1913 yılında Mebûsan Meclisi'nin İttihatçılar tarafından zorunlu olarak kapatılması ve hakkında yakalama kararı çıkartılması sebebiyle kıyafet değiştirerek ve gizli yolları kullanarak Mısır'a iltica etmiştir (Altunsu, 1972: 255).

Bir süre burada kaldıktan sonra o sıralar Avusturya egemenliğinde bulunan Bosna-Hersek'e gitmiş oradan da Paris'e geçmiştir. Paris'te iken *Kavlî fi'l-mer'e* adıyla daha önce *el-Feth* dergisinde dizi olarak yayınlanan makalelerinden oluşan düşüncelerini kitaplaştırmıştır (el-Kavsî, 2006: 294). Buradan Romanya'ya gitmiş ve bir süre Bükreş'te ikamet etmiştir. Romanya'da bulunduğu süre içerisinde bir yandan Dobruca Türkleri arasında hocalık yaparak geçimini temin etmeye çalışmış, bir yandan da Türkçe gazetelere yazılar yazmıştır (Kara, 1987: II/263). Almanların şehri kuşatmaları sonucunda yakalanarak cezaevine konulmuştur. Oradan tevkif edilerek Anadolu'ya getirilmiş ve Bilecik'e zorunlu ikametle sürgüne gönderilmiştir. Savaşın aleyhe sonuçlanıp İttihatçı liderlerin kaçıyla bu tutukluluk durumu 1918 yılında son bulmuştur. Bilecik'teki sürgün hayatı yaklaşık olarak bir buçuk yıl sürmüştür (Bein, 2009: 82). Yeniden İstanbul'a dönen Mustafa Sabri yoğun siyasî faaliyetlerine ikinci ve son olan hicretine kadar devam etmiştir. 1922 yılında 150'likler arasında 9. sırada hakkında sürgün kararı verilmesiyle İstanbul'dan ayrıldıktan sonra bir daha ülkesine dönememiştir (Kılıç, 1987: 617).

Ailesi ile birlikte yol giderlerini karşılayabilmek için kitaplarını satmak zorunda kalmıştır. Çıktığı bu yolculuğun ilk durağı İskenderun Limanı olmuştur. Mısır kamuoyunun yanlış yönlendirilmesi dolayısıyla (Mısıroğlu, 1976: 219) kısıktırılan yığınlar tarafından protesto edilmiş, medyada da küçük düşürmeye yönelik ironik ifadelerin yer aldığı yayınlarla karşılaşmıştır (Koroğlu, 1994: 299). Mısır'da aradığı ortamı bulamayan Mustafa Sabri, Hicaz Emiri Şerif Hüseyin'in davetine uyarak ailesiyle birlikte Mekke'ye gitmiş fakat aile bireylerinin iklimden etkilenerek rahatsızlanmaları sonucunda sadece beş ay burada kalabilmiş tekrar Mısır'a dönmek zorunda kalmıştır. Bazı tarihçilere göre Hicaz'dan dönüş sebepleri Şerif Hüseyin'in Sultan Vahdettin'den hilafeti kendisine devretmesi talebinde bulunması arzudur (Kurucu, 2010: II/36-56). Tevfik İslam Yahya, Mustafa Sabri'nin, Sultan Vahdettin ve beraberindekilerle birlikte Hicaz'dan dönüş sebebinin Hicaz Emiri Şerif Hüseyin'in hilafeti kendisine devretmesi konusunda Sultan Vahdettin'den bir talepte bulunması olduğunu belirtir (Yahya. 2002: 40). Şeyhülislam Mustafa Sabri Mısır'daki şartların olumsuzluğu devam ettiği için Ocak 1924'te Beyrut'a gitmiş ve dokuz ay burada kalmıştır. Hilafetle ilgili kitabı (*en-Nekir alâ münkiri'n-ni'meti mine'd-din ve'l-hilâfeti ve'l-ümme*)'i burada yazmıştır. Buradan bazı dostlarının bulunduğu ve evinin de olduğu Romanya'ya gitmiştir. Kendisine işlerini takip için vekâlet verdiği İbrahim Temo tarafından evi satılarak dolandırılmış, Romanya'da kalabilmek için ekonomik imkânları kaybolmuştur (Kurucu, 2010: II/54-56). Burada kaldığı sürede Şehzade Nizameddin Efendi'nin (ö.1933) yakınında yer almıştır (Kara, 1987: II/263). Ailesiyle birlikte 1927 yılında Müslüman azınlığın bulunduğu Batı Trakya'ya gidip, kayınpederinin memleketi Gümülcine'nin bir köyünde tüm aile fertleriyle birlikte yaklaşık beş yıl yaşamını sürdürmüştür (Mardin, 1966: III/351). Burada oğlu İbrahim Bey ile birlikte “*Yarın*” adını verdikleri Türkçe bir gazete çıkartmışlar ve gizli yollardan Türkiye de dâhil olmak üzere İslam dünyasının pek çok yerine ulaştırmışlardır. Atina ve Ankara Hükümetleri arasında yapılan anlaşma gereği dergi yayını Atina Hükümeti tarafından durdurulmuş ve Mustafa Sabri, Gümülcine'den uzaklaştırılarak Müslümanların bulunmadığı Batras kentine sürülmüştür. Burada yaşamak yerine herhangi bir Müslüman ülkeye gitmek için çok uğraşmış ama hiçbiri tarafından kabul edilmemiştir. En sonunda Atina'da Mısır elçiliği tarafından vize talepleri kabul edilince tüm aile fertleriyle birlikte 1932 yılında tekrar Mısır'a gitmiştir (Eren, 1997: 152, el-Kavsî, 2006: 145-148). Bir süre Kahire'de yaşadktan sonra İskenderiye'den bir ev almış ve ikametini orada sürdürmüştür. Eşi Ulviye Hanım'ın vefatı dolayısıyla oradan ayrılmış ve Kahire'de bulunan kızı Sabiha Hanım'ın yanında kalmaya başlamıştır. 1954 yılında vefatına kadar burada yaşamını sürdürmüştür (Kavsî, 2006: 149).

1.1-Eğitimi ve İlmî Hayatı

Mustafa Sabri küçük yaşta Kuran'ı ezberlemiş ve döneminde temel kabul edilen bilgileri edinmiştir. Tokat'ta bulunan birçok eğitimciden yararlanmıştır. Hafızlığını yaptığı asıl hocası, Zülbiyezâde Ahmet Efendi'dir. Tokat fukahâsından Ahmet Efendi Divriğili Mehmet Emin Efendi'den icazet almıştır. Öğrencilerine Râzi'nin mantık ilmini konu edinen *Şerhu'ş-Şemsiyye* adlı kitabından dersler verdiği bilinmektedir (Kavsî, 2006: 79/1).

Gençliğinin ilk döneminde eğitim amacıyla ailesinden izin alıp Kayseri'ye gitmiştir. Orada temel ilmî disiplinleri önemli ölçüde tamamlamıştır. Hocası, Hacı Torun Efendi'nin damadı olarak bilinen Divriğili Muhammet Emin efendidir(ö.1908). Kayseri'nin önde gelen hukukçularındandır. Ondan özellikle Akîde ve Mantık konularında çok yararlanmıştır. Sarf, nahiv, meânî, fıkıh ve usulü, tefsir, hadis ve mantıktan Kutbu Râzi'nin 'Şemsiye Şerhi'ne kadar okumuş ve Divriğili'den icazet almıştır (Kavsî, 2006: 79/3).

Eğitimini tamamlamak için Kayseri'den İstanbul'a gitmiştir. Burada İstanbullu Mehmet Âtîf Bey ve Meşihât-ı İslamiyye'de ders vekili olan değerli bilgin Gümülcinelî Ahmet Âsım Efendi'den (ö: 1911) dersler almıştır. Köse Niyazi Efendi'den kıraat dersleri almıştır (Yavuz, 2006: 350-353). Akranları arasında anlayış ve zekâsı ile belirgin şekilde öne çıkmıştır.

İstanbul'da tamamladığı eğitimi sonrası 'rûûs'¹ sınavına katılıp başarılı olmuş ve 1890 yılında hocalık diplomasını almıştır. Eğitimciliğe Genel Müderris sıfatıyla Fatih Camii'nde verdiği derslerle başlamış ve henüz yirmi iki yaşını tamamlamadan çevresinde ilim ve öğrenci grupları oluşturmuştur. 1903 yılında saray temsilcilerinin de katıldığı bir törenle aralarında, Kamil Miras(ö: 1957) ve Sait Efendi gibi ünlülerin de bulunduğu 50 öğrenciye icazet vermiştir (Albayrak, 1996: IV/116; İnal, 1988: IV/2183). 1896 yılında Beşiktaş'ta Aşariye Camii imamlığına ve müderrisliğine ataması yapılmıştır. Buradan vaizler fakültesine ataması yapılmış ve akabinde Dâru'l-Fünûn'a Tefsir Hocası olarak atanmıştır. Daha sonra Dâru'l-Mütehassısîn'de 'Sahîh-i Müslim dersleri okutmaya başlamıştır. Bundan sonra Süleymaniye Medresesi'nde hadis hocası olarak göreve getirilmiştir (Altunsu, 1972: 254).

1898 yılında en genç katılımcı olarak Huzur dersleri üyeliğine seçilmiştir. Bu görev sırasında Sultan'ın ilgi ve takdirini kazanmış (Albayrak, 1991: 18) ve Sultan tarafından yönetici sıfatıyla zengin saray kütüphanesinde görevlendirilmiştir (Mardin, 1966: I/13). Huzur derslerine katılımcılık görevi on altı yıl sürmüştür (Birinci, 1990: 268). 1900 yılında kütüphane

¹ Medrese eğitimi tamamlayarak icazet alanlar arasında yapılan ve başarılı olanlara rûûs berâti ismi taşıyan bir belge verilen seçme sınavıdır. Bkz. Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, II, 612.

görevine ek olarak Sultan Abdülhamit'in özel kalem müdürlüğünü de üstlenmiştir (Kılıç, 1987: 615; Birinci, 1990: 265). Mustafa Sabri Efendi, Silistre Müftülüğü ve İstanbul Kadılığı'nda üst düzey memuriyet görevlerini üstlenmiş (Sarıkoyuncu, 1997: XII/789), ayrıca *Tetkik-i Müellefât-ı Şer'iyye*'de azalık (üyelik) yapmıştır.

1908 yılında yüz on üç âlimin katılımıyla kurulan *Cem'iyetü'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyye*'ye katılarak *Beyânü'l-Hak* dergisinin yayıma başlamasında etkili olmuş ve başyazarlığını yürütmüştür (Kara, 1994: 221).

1918 yılında Şeyhülislamlık emrinde ve ona yardımcı çalışmalar yapan ve üst düzey bir kurum olan (Tunaya, 1998b: 30/II. cilt) *Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye*'ye üye olarak seçilmiştir (Altunsu, 1972: 255). Mustafa Sabri aynı yıl Süleymaniye Medresesi'ne Hadis-i Şerif Müderrisi olarak atanmıştır (Kılıç, 1987: 255).

15 Şubat 1919 yılında kurulan *Cem'iyet-i Müderrisîn*'in ilk başkanıdır. Yardımcısı da İskilipli Âtîf Efendi (ö.1926) olmuştur. Bu kurum ilerleyen zamanlarda *Teâlî-i İslam Cemiyeti* adını almıştır (Akşin, 1998: 319/I. cilt; İhsanoğlu, 2011: 207-208).

1919 yılında Şeyhülislam olarak göreve başlamıştır. Dört kez Meşihat Makamında görev alan Mustafa Sabri toplam sekiz ay yirmi bir gün görev yapmıştır (Kazıcı, 1999: 256)².

²- İlk görevi Damat Ferit Paşa Hükümeti'nin kurulmasıyla 4 Mart 1919 tarihinde başlamıştır. Aynı zamanda kabine üyesi de olarak sürdürdüğü bu görevinden hükümetin düşmesi dolayısıyla istifasını istemiş ve kabul edilmiştir (Göztepe, t.y: 148-149). Görevi 16 Mayıs 1919'a kadar toplam iki ay on üç gün sürmüştür. Bu dönemde Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey'in idamına sebep olan fetvayı vermiş olmakla itham edilmekte ise de bu durum tarihî gerçeklikten uzaktır (Karaca, 2008: 281-283).

İkinci görev dönemi yine Ferit Paşa Hükümeti'nde 19 Mayıs 1919'da başlamış ve bakanlarla birlikte istifasını istediği 20 Temmuz 1919'a kadar iki ay iki gün sürmüştür.

Üçüncü görevi 21 Temmuz 1919'da 3. Ferit Paşa Hükümeti'nde başlamış ve 1 Ekim 1919'a kadar iki ay on bir gün sürmüştür.

Dördüncü ve son görevi de 31 Temmuz 1920'de başlamış ve 25 Eylül 1920'de hükümetin iç politikasını beğenmeyip eleştirdiği için kendi isteği ile istifayı uygun bulmuştur. Bu dönem görev süresi bir ay yirmi beş gün sürmüştür (Yakut, 2005: 247; Sarıkoyuncu, (1997: 790). Mustafa Sabri bu son dönem görevinde Ticaret Nâzırı Cemal Bey'le birlikte *Kuvâ-yı Milliye* aleyhine daha katı önlemler alınmasını savunmuştur (Karay, 1964: 198). İstifasından sonra yerine Kazasker Mehmet Nuri Medeni Efendi atanmıştır (Ertan, 1965: 26).

Şeyhülislamlık makamı, ilmî olduğu kadar siyasî tarafı da olan bir makamdır. Dolayısıyla bu makamda görev aldığı döneme ait faaliyetleri, daha çok siyasî faaliyetler olarak değerlendirilmelidir (Yakut, 2005: 247).

1.2- Edebî Hayatı ve Gazeteciliği

Mustafa Sabri yoğun siyasî hareketliliği, dingin bir mantık ve muhakemesi, başarılı ve etkin hatipliğinin yanı sıra derin duygusallıkları da olan bir kişiliktir. Çoğunlukla didaktik nitelikte bilgi ve hikmet içerikli şiirleri olsa da her şair gibi duygularını dile getirmekte ustalığını göstermeyi de ihmal etmemiştir. Ona ait olan “İhtiyarlığım” başlıklı şiirinden aldığımız aşağıdaki dizeler duygusal yanını ve sanata olan ilgisini göstermektedir.

Vazgeçme! İhtiyar diye benden, gūnahtır.

Saçlarım beyaz da olsa bahtım siyahtır (İnal, 1988: 2128)³

Mustafa Sabri Efendi profesyonel anlamda gazeteci değildir. Ancak hayat tarzı ve anlayışı gereği devamlı gazetecilikle ilişkisi olmuştur. Fikirlerini daha geniş kitlelere yayabilmek için, diğer yandan siyasî yanı itibariyle halka düşüncelerini aktarabilmesi amacıyla,

³ - 1.2.1- Şiirleri

1-Mustafa Sabri (1909). “Hakikî Şiirlerim”. *Beyânü'l-Hak*. I. S.6. sayfa: 611. Bu şiir elli dört beyitten oluşan bir naât'tır.

2- Mustafa Sabri (1912) “Haşır Kasidesi”. *Beyânü'l-Hak* (9 Şubat). 21 beyitten oluşan ve Edebi inceliklerle süslenmiş olarak temel bir akîde konusunu anlatan bu şiiri yayımlanmıştır.

3- İnal, Mahmud Kemal (1988). *Son Asır Türk Şairleri* (içinde): Mustafa Sabri “İhtiyarlığım” s. 2126, İstanbul.

4- Albayrak, Sadık (1991). *Yürüyenler ve Sürünenler*. (içinde Mustafa Sabri, “Sürgün” İstanbul: Timaş yayımları s. 25 İttihatçılardan kaçarak Romanya'da sürgünde bulunduğu sırada yazmıştır.

5- Mustafa Sabri (22 Temmuz 1927). “Yarın”. *Yarın Gazetesi*.

6- Mustafa Sabri (27 Temmuz 1927). “İstifa Ediyorum”. *Yarın Gazetesi*.

7- Mustafa Sabri (1923). “Kasîde-i Nûniyye”. *Ceride-i Mukaddam*.

8- Mustafa Sabri (27 Haziran 1909). “Reddî alâ mâ fi'l Kavli'l-Ceyyid mine'r-redî”. *Beyânü'l-Hak*. Muhammed Zihni Efendi'nin kaleme aldığı ‘*el-Kavlü'l-Ceyyid*’ adlı daha çok istişhâtlardan (kanıt için) kısmen de emsallerden (örnek için) oluşan şiirlerin tahlil ve çevirisinden oluşan kitabına eleştirel nitelikte bir reddiye yazmıştır. Derin Edebî bilgi ve zevki gerektiren konulardaki hâkimiyeti bizzat Zihni Efendi tarafından büyük bir takdirle karşılanmıştır (el-Kavsî, 2006: 240).

birçok defa da ilmî tartışmaların geniş bir çevre tarafından takip edilmesini istediğinden gazete ve dergi gibi yayınlara her zaman yakın ilgi duymuştur.

Mustafa Sabri Efendi profesyonel anlamda gazeteci değildir. Ancak hayat tarzı ve anlayışı gereği devamlı gazetecilikle ilişkisi olmuştur. Fikirlerini daha geniş kitlelere yayabilmek için, diğer yandan siyasî yanı itibariyle halka düşüncelerini aktarabilmek amacıyla, birçok defa da ilmî tartışmaların geniş bir çevre tarafından takip edilmesini istediğinden gazete ve dergi gibi yayınlara her zaman yakın ilgi duymuştur⁴.

⁴-1-*Beyânü'l-Hak* adlı gazetede dört yıl süreyle başyazarlık yapmıştır.

Bu dergi, haftalık olarak *Cem'iyetü'l-İlmiyyeti'l-İslamiyye* tarafından çıkartılmış, din-siyaset ve sanat konularında yoğunlaşmıştır. Sosyal konular ve İslam âleminde haberler ile alıntılara büyük önem vermiştir. Başlığı “Hikmetin Başu Allah korkusudur” ve “Mertebelerin En Yüksekü İlim Mertebesidir” şeklindedir. Pek çok alanda yazılarının yayımlandığı bu gazete Mustafa Sabri'nin ismini en çok duyurduğu gazetedir (el-Kavsî, 2006: 333).

2-Batı Türkiye'de (Gümölcine) ikameti sırasında üç buçuk yıl *Yarın* adını verdiği gazeteyi oğlu İbrahim bey ile birlikte çıkartmıştır. Yetmiş sayu bu isimle yayımlanan gazete daha sonra “Peyâm-ı İslam” adıyla dört sayu daha yayımlandıktan sonra kapatılmıştır.

Bu dergi Türkçe yayın yapmıştır. Kurucusu Mustafa Sabri ve oğlu İbrahim Beydir. On beş günde bir yayımlanmıştır. Burada dinî konuların yanı sıra yoğun olarak güncel siyasî konular üzerine yayınlar yapılmıştır. Sosyal ve felsefî düşüncelere bolca yer verilmiştir. Kavmiyetçilik anlayışına karşı özellikle mücadele edilmiştir (Koloğlu, 1995: 250-255).

Mustafa Sabri *İkdâm* gazetesinde Mebûsan Meclisi konuşmalarını, *Alemdar* gazetesinde Bolşeviklik, Hurâfâttan Hakîkate, Makâm-ı Hilâfet ve Ankara Meclisi gibi konularla ilgili düşüncelerini, *Peyam-ı Sabah*'ta da Hilafet konusu ve Abdullah Cevdet'in eleştirilerine cevabını yayımlamıştır (Kavsî, 2006: 233-237). Ayrıca *Millet*, *Tesîsat*, (Birinci, 1990: 239) *Yeni gazete*, *Malûmat*, *Sebilü'r-reşâd* gibi süreli yayınlarda da farklı konularda çok sayıda yazıları yayımlanmıştır (Cündioğlu, 1990: 140).

Mustafa Sabri Efendi, Mısır'da bulunduğu sırada *el-Ehram*, *Minberü's-şark*, *el-Ahbâr* ve *el-Mukaddam* gibi gazetelerde makaleler yayımlamıştır. Bu yayınlarda İslam ve sosyal meseleler üzerine yoğunlaşmış Türk siyasal rejiminin yapısına dair Mısırlı aydınlarla tartışmış, Ferid Vecdî (ö.1954) ile mücizeler ve müteşâbih ayetler konusunda tartışarak görüşlerini dile getirmiştir. Ayrıca Mustafa Sabri, *el-Feth*, *el-Hidâyetü'l-İslamiyye* ve *el-Câmiatü'z-Zeytûniyye* gibi dergilerde de makaleler yayımlamıştır. Bu çalışmalarında İslam'a göre kadın-erkek ilişkileri, alfabe konusu, Kur'an çevirisi, kâfirlere benzeyiş gibi konulara dair düşüncelerini dile getirmiştir (Kavsî, 2006: 338-343).

1.3- Eserleri

Mustafa Sabri her zaman yazarlık ve yayıncılıkla iç içe olmuştur. Pek çok kitabı, dergi ve gazetelerde yayınladığı yazıların birleştirilmesiyle oluşmuştur. Yer yer bağımsız konular üzerine araştırmalar yapmış bunları da yayımlamıştır. Bunların hepsi kitaplaştırılmış olmasa da çoğunluğu özellikle düşünce konularını ilgilendirenleri kitap haline dönüştürülmüştür. Biz burada dönemlerine değil de dillerine göre bir ayrıştırma yaparak eserlerine yer vereceğiz.

1.3.1- Kitapları

1- Mustafa Sabri (1984). *Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münâkaşa Olan Mesâil*. İstanbul: Sebil Yayınları. Müellifin Beyânü'l-hak dergisinde yayımlanan sosyal ve ekonomik içerikli dinî makalelerinin bir araya getirilmesinden ibarettir. Osman Nuri Gürsoy tarafından sadeleştirilerek *İslâm'da Münâkaşaya Hedef Olan Meseleler* adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1974) (Yavuz, 2006: XXXI/350-353). Bu kitapta Resim, müzik, zekât, sigorta, tesettür, çok evlilik ve fidye gibi çoğunluğu daha önce Beyânü'l-hak dergisinde yayımlanan makalelerden alınma konular yer almaktadır (Akbulut, 1992: VI/I/34; Kılıç, 1987: 621). Bu kitap Sebil Yayınları tarafından birçok kez basılmıştır.

2- Mustafa Sabri (1919). *Yeni İslam Müçtehitlerinin Kıymet'i-İlmiyyesi*. İstanbul: Matbaat-ı Evkaf-ı İslamiyye.

Bu kitap ünlü bilgin Kazan'lı Mûsâ Cârullah Bigiyef'in (ö.1945) "Rahmet-i İlahiyye Burhanları" (Orenburg1911) adlı, içerik olarak cehennem azabının ebedî olmadığını savunan kitabına karşı reddiye olarak yazılmıştır.

3- Mustafa Sabri (1922). *Dînî Mücedditler*. İstanbul: Matbaat-ı Evkâf-ı İslamiyye.

İslam'da yeni düzenlemeler yapılmasının gerekli olduğunu savunan Hâşim Nâhid Bey'in (ö.1962) *Türkiye İçin Necât ve İ'tilâ Yolları* (İstanbul 1331) adlı kitabına reddiye olarak kaleme alınmıştır (Kavsî, 2006: 249-251). Felsefî, hukukî ve sosyal konular içeren bu kitap sadeleştirilmiştir. Son baskısı Sebil Yayınevi tarafından İstanbul'da 1994'de yapılmıştır.

4- Mustafa Sabri. *Saydu'l-Hâtur*.

Mustafa Sabri en büyük amacının Müslümanlığın muhafazası, en büyük zevkinin de din düşmanlarıyla mücadele etmek olduğunu, bu uğurda en büyüğünden en küçüğüne herkesi hedef olarak eleştirebileceğini söylemektedir (M. Sabri, 1929: 2).

Bu eser basılmamıştır ve gazetelerde de yayımlanmamıştır. Kavsi'nin Ali Ulvi Kurucu ile yaptığı mülakatlardan ortaya çıkartılmıştır. Burada Mustafa Sabri, Sultan Vahdettin'in Mustafa Kemal'e büyük bir güven beslediğini, onun zekâ, kabiliyet ve sadakatine inandığını, kendisinin ise, eğer mutlaka Anadolu'ya birisini gönderecekse bunun başka bir isim olması gerektiğini telkin ettiğini belirtir. Bu talebini de Sultan'ın başına bir iş açılmasından değil, dine karşı bir tutuma girileceği endişesinden kaynaklandığını açıklar (Kurucu, 2010: II/58).

5- Mustafa Sabri (1924). *en-Nekîr ala münkiri'n-ni'meti mine'd-dîni ve'l-hilâfeti ve'l-ümme* Beyrut: Matbaatu'l-Abbasiyye.

Bu kitap hilafetin ilgasından kısa bir süre önce kaleme alınmış ve ilk baskısı Beyrut'ta yapılmıştır (Mardin, 1966: II-III/352). Kitapta hilâfetin siyasî yönüne değinilmiş, hilâfet ile hükümetin ayrıştırılmasının sakıncalarına dikkat çekilmiş ve İslam Âlemi'ne dönük bir uyarı yapılmıştır (Hüseyin, 1984: II/74).

Mustafa Hilmi'nin (d.1932...) "*el-Esrâru'l-haflıyye verâ'e ilgâi'l-hilâfeti'l-Osmâniyye*" (İskenderiye 1989) adlı eserinin içerisinde Mustafa Sabri'nin bu kitabına yer verilmiştir. "*Hilâfetin İlgâsının Arka Planı*" adıyla Oktay Yılmaz tarafından Türkçe'ye çevrilen eser son olarak İstanbul 2009'da İnsan Yayınları tarafından basılmıştır.

6- Mustafa Sabri (1932). *Mes'ebetü tercemeti'l-Kur'an*. Kahire: Matbaatu's-Selefiyye.

Kur'an'ın Arapça dışında başka dillere çevrilerek bu metinlerin de namazda okunabileceği şeklinde özellikle Mısır'da savunulmakta olan görüşlere reddiye olarak yazılmış, konunun hem fihhi boyutunu hem de altında yatan siyasî hedeflerini dile getirdiği bir kitaptır (Hüseyin, 1984: 345/II. cilt). Süleyman Çelik tarafından "*Kur'an Tercümesi Meselesi*" adıyla Türkçe'ye çevrilen ve Bedir Yayınevi'nce 1993' te İstanbul'da yayınlanan kitabın ilk baskısı Kahire'de 1351 yılında yapılmıştır (Altunsu, 1972: 259).

7- Mustafa Sabri (1935). *Kavlî fi'l-mer'e ve mukarenetühû bi-akvâli mukallideti'l-ğarb*. Kahire: Matbaatu's-Selefiyye.

Mustafa Sabri'nin *el-Feth* dergisinde yayınlanan yazı dizisinden kitaplaştırılmıştır. İlk baskısı Kahire'de yapılmış, birçok baskısı da Beyrut'ta yapılmıştır (Kavsi, 2006: 294). Bu kitapta çok eşlilik, tesettür, kadınların eğitim konusu ve kadın-erkek birlikteliği gibi konular ele alınmıştır.

8- Mustafa Sabri (1942). *el-Kavlü'l-fasl beyne'llezîne yü'minûne bi'l-ğaybi ve'llezîne la yü'minûn*. Kahire: Matbaati İsa el-Babi el-Halebi.

Bu kitapta mûcize, peygamberlik, kıyamet alametleri ve diriliş gibi konular ele alınmıştır. Ayrıca Muhammed Abduh (ö.1905), Reşit Rıza (ö.1935), Zeki Mübarek (1952) ve Mahmut Şeltut (ö.1962) gibi kişilerin görüşleri eleştirilmiştir (Mardin, 1966: II-III/352).

9- Mustafa Sabri (1933). *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader* Kahire: Matbaatu's-Selefiyye.

Müslümanların geri kalmış olmalarını onların kader inancına sahip olmalarına bağlayan düşünceleri (Hüseyin, 1984: II/346) reddetmek amacıyla ilkin Türkçe olarak kaleme alınmış fakat basılamamıştır. Kitap, İsa Doğan tarafından Türkçeye tercümesi yapılmış, *İnsan ve Kader* adıyla yayımlanmıştır.(Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul, 1989)

10- Mustafa Sabri (1950). *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve İbâdihi'l-mürselîn*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi.

Mustafa Sabri'nin görüşlerini en geniş şekilde ve toplu olarak yazdığı kitabıdır. Kitap dört ana bölümden oluşmaktadır. İspat'ı-Vâcib, Âlem'in konumu, Peygamberlik ve Din-Devlet ayrılmazlığı. Dört cilt olarak kaleme alınan yazarın bu ana eseri pek çok araştırmaya konu olmuş ve hem bütün olarak hem de parçalar halinde çok kere yayımlanmıştır. Felsefî yanı sıra öne çıkmakta ve özellikle İslam Felsefesi ile Batı Felsefesi'nin karşılaştırılması yapılmaktadır. Batı Felsefesi'ne dönük yoğun eleştirilerin bulunduğu eser, yazarın düşünce sistemini ve diyalektiğini en belirgin şekilde ortaya çıkarmaktadır.

11- Mustafa Sabri. *Muhtârât mine 'ş-şi'ri'l-arabî*.

El-Kavsî'nin bildirdiğine göre basılmamış olan ve 200 sayfadan oluşan bu eser Mustafa Sabri'nin poetikasını ortaya koymakta, “övünme ve hamâset”, “zühd”, “üzüntü ve tesellî” gibi başlıklardan oluşmaktadır (Kavsî, 2006: 323).

12- Mustafa Sabri. *Hâşiye ala Netâici'l-efkâr*.

Mustafa b. Hamza Kuşadalı'nın (ö.1674) ünlü nahiv kitabı olan *Netâici'l-efkâr* kitabına haşiye olarak kaleme alınmış yaklaşık 125 sahifeden oluşan henüz basılmamış bir kitaptır (Kavsî, 2006: 325).

Mustafa Sabri, '*Mes'eletü'l-yemîni'l-ğamûs*' adlı sadece yalan yere yemin konusunu işleyen bir kitapçık yazmıştır. Molla Hüsrev'e (ö.1480) ait ünlü fıkıh usûlü kitabı olan '*Mir'atü'l-Usul*'ü ve Şekip Arslan'a ait '*Li-mâ'za teahhare'l-müslimûn ve li-mâza tekaddeme ğayruhum*' adlı eserleri de Türkçeye çevirmiştir (Kavsî, 2006: 326-328). Bu araştırma ve çeviri çalışmaları da yayımlanmamıştır.

1.3.2- Makaleleri

1- Mustafa Sabri (20 Kasım 1898). Hüseyin Cahid'e Red. *Tarik gazetesi*. Hüseyin Cahit'i eleştiren makalesi

2- Mustafa Sabri (Aralık 1898). "Cür'etli Bir Düka'dan" *Malumat gazetesi*. c. VII, s. 863. Hüseyin Cahid'in eleştirilerine karşı savunmaları

3- Mustafa Sabri (12 Ocak 1912). "35. Maddenin Değiştirilmesi" *İkdam gazetesi*. Kanuni Esasının 35. Maddesinin değiştirilmesi üzerine makalesidir.

4- Mustafa Sabri (14 Ocak 1912). "İslam'da Şura Kavramı ve Anayasal Hürriyetler" *İkdam gazetesi*.

5- Mustafa Sabri (18 Şubat 1912). "Hürriyet ve İtilâf Partisinde Yaptığı Bir Konferans". *İkdam gazetesi*.

6- Mustafa Sabri (30 Şubat 1919). "Dinî Müceddidler Yahut 'Türkiye için Necat ve İtila Yolları'nda Bir Rehber" *Sebilürreşat Dergisi*. s.410-420.

7- Mustafa Sabri (24 Temmuz 1919). "Kalkınmamız Şart Fakat Müslüman Olarak". *Sebilürreşat Dergisi*. S.431-432.

8- Mustafa Sabri (21 Şubat 1920). "Bolşeviklik". *Alemdar Gazetesi*.

9- Mustafa Sabri (21 Mart 1920). "Hurafeden Hakikate" *Alemdar Gazetesi*.

10- Mustafa Sabri (22 Nisan 1920). "Hitabet". *Alemdar Gazetesi*. Sultan Ahmet Meydanı konuşmalarını başlığıyla yazdığı ve Batılıların siyasetini eleştirip ümmetin kurtuluş yollarını konu edindiği makaleleri

11- Mustafa Sabri (10 Şubat 1921). "Hilafet Makamı ve Ankara Meclisi". *İkdam Gazetesi*.

12- Mustafa Sabri (9 Şubat 1921). "Hilafete Dair". *Peyam-ı Sabah Gazetesi*.

13- Mustafa Sabri (18 Mart 1922). "Benî Kurayzâ Hakkında Abdullah Cevdet'e Red". *Peyam-ı Sabah Gazetesi*. Abdullah Cevdet'in *İctihat* dergisinde yayınladığı ve Benî Kurayzâ Yahudilerinin öldürülmesini eleştirdiği makalesine reddiye (Kavsî, 2006: 305) olarak yayımlanan makalesidir.

14- Mustafa Sabri (2 Aralık 1922). “Şeyhu’l-İslami’s-Sâbigu Yeb’südu Ârâehû ve Yüdâfiu an nefsihî ve Yahmilü alâ husûmihî”. *Ehram Gazetesi*.

15- Mustafa Sabri (27 Ekim 1923). “Hitabun Meftûhun li’ş-şuarâi Şevki Bey”. *Mukaddam Gazetesi*. Şair Ahmet Şevki’nin Sultan Vahdettin’i yeren ve Mustafa Kemal’i öven şiirine karşı nazım ve nesir olarak eleştirileri.

16- Mustafa Sabri (4 Kasım 1923). “Tekrîru’t-tezkîr”. *Mukaddam Gazetesi*. Mısırlı yazarların saldırısına cevaplar ile Abdullah Dürrizzâde’ye ait Mustafa Kemal’in Meşru idareye karşı başkaldırması dolayısıyla cezalandırılmasını içeren fetvanın kendisi tarafından verilmediğini açıklaması.

17- Mustafa Sabri (8 Kasım 1923). “Mine’l-mehcuvi fi şi’r-i emîri’ş-şuarâi”. *Mukaddam Gazetesi*. Yusuf Hamdi Yekin’in hicivlerine cevabı. Şair, ikinci Abdulhamit ile Vahdettin’i karıştırarak hicivlerini yapmıştır.

18- Mustafa Sabri (8 Kasım 1923). “el-Hurûfü’l-Cedîdetü”. *Fetih Dergisi*. Latin alfabesinin kabulüne ve buna Türk alfabesi denilmesine ilişkin eleştirileri

19- Mustafa Sabri (11 Temmuz 1929). “el-Meselü’l-Âlâ ve’n-Nebâtu’l-Enzaru’llezî Yenbeğî en-yunbitehu’l-Ezheru” *Fetih*.

20- Mustafa Sabri (30 Nisan 1930). “Kelimetün fi Mevkıfi’n-nisâi mea’r-ricâli.” *Fetih*.

21- Mustafa Sabri (4 Nisan 1933). “el-Üstâzü Ferid Vecdî es-sâlisü ve’r-râbiu” *Fetih*. Ferit Vecdî ile üç sayı devam eden, Kur’an-ı Kerim tercümesi ve kadınların örtünmesi konularına ilişkin tartışması. Bu tartışma ikili arasında farklı ortamlarda uzun süre devam etmiştir.

22- Mustafa Sabri (26 Ağustos 1933). “Vâdi’z-zeleli bâde Vâdi’n-nemli” *Ehram Gazetesi*. Ferit Vecdî ile dört sayı devam eden Mûcizeler ve Müteşâbihler üzerine yapılan tartışmalar.

23- Mustafa Sabri (13 Ocak 1938). “Fitnetü’l-gub’ati’l-cedideti ve Mağzâha’l-cedîdu”. *Fetih Dergisi*. Kâfirlere benzemek ve yeni hedefler üzerine makalesi.

24- Mustafa Sabri (5 Ocak 1940). “Vefât’ü-âlimin min ebdâli’l-İslam”. *Fetih Dergisi*. İslam kahramanlarının vefatı üzerine makalesidir. Gümölcineli Âlim Muhammet Hafız Tozad’ın vefatı dolayısıyla.

25- Mustafa Sabri (23 Ağustos 1946). “el-İslamü ve'l-Müşkilâtü'l-İslamiyye”. *Minberü's-şark* Gazetesi.

Ehram ve Mukaddam gazetelerinde Kemalizm eleştirileri üzerine çok sayıda makale, *Hidayeti İslamiyye* ve *Camiatu'z-zeytuniyye* dergilerinde modern bilim anlayışının Müslümanlarca eleştirilmeksizin kabul edilmesine ilişkin değerlendirme ve eleştirileri, *Ahbâr* gazetesinde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır (Kavsî, 2006: 430).

1.4- Siyasî Hayatı

Mustafa Sabri Efendi ömrünün üçte birini yoğun siyasî mücadeleler ile geçirmiştir. Bütün gücüyle ümmetin dinini, ahlakını ve geleneğini korumak uğruna her türlü şiddet ve musîbetlere göğüs germiştir. Bu süreçte çok önemli başarı hikâyelerine imza atmıştır. Onun düşünce hayatı ile siyaset hayatı iç içe geçmiş haldedir⁵.

⁵ -Mustafa Sabri'nin siyasi olarak nitelenebilecek görevlerini şöylece belirtebiliriz.

1-Meclisi Mebûsan Üyeliği- 1908 yılında İkinci Meşrutiyetle birlikte açılan bu mecliste Tokat'tan naib seçilerek üye olmuştur (Mardin, 1966: II/350). Bu süreçle birlikte ilmî çalışmalarının yanında siyasî çalışmalarına da başlamış ve ülkenin kötü gidişatının önlenmesi için yoğun gayretler sarf etmiştir. Bu dönemde hükümet, İttihat ve Terakkî iktidarı tarafından yürütülmekte, Mustafa Sabri de birçok İslamcı düşünür gibi İttihat ve Terakkî Partisi içerisinde bulunmaktadır (Sarıkoynucu, 1997: 789). Mustafa Sabri, iktidar partisinin dönmelerle olan ilişkileri, Batı Libya'da bulunan Trablusgarp'ta uğranılan hezimet, partinin Ahrâr örgütüyle olan ilişkisi, elli yılı bulan yer altı yapılanmaları ve neticede ülkeyi I. Dünya Savaşı'na sokarak tasfiyesine sebep olacak gelişmeleri öngörebilmiştir. Bunlara yol açan güçlerin basiretsizlikleriyle ne kadar zararlı bir yapı oluşturduklarını olaylar henüz yaşanmadan anlayanlardandır (Albayrak, 1991: 20). Meclis-i Mebûsan'ın en başarılı hatiplerinden olan (Nur, 1967: II/328) Mustafa Sabri'nin, Mebûsan Meclisi'nin feshiyle ilgili olan 35. maddenin değiştirilmesi konusunda yaptığı yedi saatlik konuşma oldukça ilgi çekmiş ve medyada geniş şekilde yer almıştır (Rifat, 1993: 332).

Mustafa Sabri, başlangıçta İttihat ve Terakkî Fırkası içerisinde yer almış, hatta Abdülhamid yönetimini sonlandırdıkları için onlara ve orduya teşekkür etmiştir (Sarıkoynucu, 1997: 789). Kısa süre sonra muhaliflere katılmış ve 1910'da kurulan Ahalî Fırkası'nın kurucuları arasında yer almıştır (Tunaya, 1988: I/234; Kocabaş, 1991: 474).

1911 yılında içlerinde Mustafa Sabri Efendi'nin de bulunduğu bir grup muhalif tarafından Hürriyet ve İtilâf Partisi kurulmuştur. Bu partide Mustafa Sabri, başkan yardımcısı ve parti sözcüsü olarak görev almış ve iktidarı sarsacak şekilde önemli faaliyetler gerçekleştirmiştir (Kuran, 1945: 552; Birinci, 1991: 66; Albayrak, 1991: 20). Balkan Savaşı'ndan hemen önce ve Arnavut devriminden sonra çeşitli iç karışıklıklar sebebiyle İttihat ve Terakkî Hükümeti devrilmiş ve yeni Hükümet, İtilâf ve Hürriyet Partisi tarafından kurulmuştur. Bunun üzerine İttihatçılar 1913 yılında yaptıkları bir darbeyle hükümeti ele geçirip parlamentoyu tatile çıkarmışlar, İtilâf ve Hürriyet Partisi'ni kapatmışlar, yanlılarına suikastlar düzenlemişlerdir (Şehbenderzade, 1991: 20; Tunaya, 1988: 281). Bu

sırada Mustafa Sabri Mısır'a iltica etmiştir. 1919 yılında kapatılan bu parti yeniden kurulmuş ve Ferit Paşa başkanlığında iktidara gelmiştir. Muhafif düşünceler taşıyan bütün kesimleri içerisinde barındıran İtilâf ve Hürriyet Partisi baskın hale gelen düşünce akımlarının öncülüğünde yeni oluşumları içerisinde çıkarılmıştır (Ülken, 1999: 201; Rifat, 1993: 328). Mustafa Sabri üçüncü Ferit Paşa Hükümeti'nde Şeyhülislâm olarak kabine üyeliği yaptığı sırada Muhafazakâr Parti adıyla bir akım oluşturmuştur. Konjonktürel sebeplerle kurulamayan (Akşin, 1998: I/351) bu parti yerine 1920 yılında Mütedit İtilâf ve Hürriyet Fırkası adında bir parti kurulmuş Mustafa Sabri de kurucuları arasında yer almıştır (Göztepe, t.y: 352). Askerî ve sivil bürokratların da içinde bulunduğu eğitimci, yönetici, hukukçu ve tüccarlardan oluşan geniş halk kesimlerini temsil kabiliyeti bulunan toplam yüz altmış dokuz kişiden oluşan kurucular, düşünce farklılıklarına rağmen ilkelerini belirlemişlerdir (İrtem, 2003: 112). Daha önceki partilerde yer verilmeyen eğitimde dinî ve millî duyarlılıkların kazandırılması gibi hedeflere tüzüklerinde yer vermişlerdir (Tunaya, 1998: II/32). Sıkıyönetim dolayısıyla meclis dışında gelişimini sağlayamayan bu parti (Akşin, 1997: I/81) Mustafa Sabri'nin dördüncü ve son dönem Şeyhülislâmlığı'ndan sonra unutulmaya yüz tutmuştur (Göztepe, t.y: 368).

2-Âyan Meclisi Üyeliği- Mustafa Sabri Efendi, 1919 yılında Sultan Vahdettin tarafından Ayan Meclisi üyeliğine atanmıştır (Mardin, 1966: II/351; İnal, 1988: IV/2183). Bu atama Mustafa Sabri'nin içerisinde bulunduğu birinci Damat Ferit Paşa hükümetinin düşmesi, bu sebeple Şeyhülislâmlık görevinden ayrılması üzerine gerçekleşmiştir (Akbulut, 1992: VI-I/33). Âyan üyesi olarak saltanat şûrâsına katılmış, Sevr Antlaşması'nın şartları üzerine görüş belirtmiş ve açıklamalar yapmıştır. Konjonktüre uygun olarak siyasal krizin derinleştiği bir anda antlaşmanın onaylanmasından yana oy kullanmış aynı düşünceyi taşıyan arkadaşlarıyla birlikte düşüncelerini de açıklamıştır (İnal, 1982: IV/2062).

3-Başbakan Vekilliği- İkinci Ferit Paşa Hükümeti döneminde Sadrazam'ın Paris anlaşmaları dolayısıyla yurt dışında bulunduğu süre içerisinde (06-06-1919) vekâleten başbakanlığı yürütmüştür. Yirmiden fazla üyesi bulunan ve içlerinde önceki dönemlerde Sadrazamlık ve Şeyhülislâmlık yapmış bulunanların da olduğu bakanlar kuruluna başkanlık etmiştir (Türkgeldi, 1949: 243; Biren, 2006: II/211-215; Göztepe, t.y: 189). Bu dönemde Hürriyet ve İtilâf Fırkası Lideri Sadık Bey'in talebi üzerine hükümet üyelerinin ya partilerinden istifa ederek bağımsız yöneticiler olmaları ya da hükümetteki görevlerinden istifa etmeleri istenmiştir. Nazırlar da istifa eğiliminde iken Mustafa Sabri bunun bir hükümet bunalımına sebep olacağını beyanla engelleme teşebbüsünde bulunmuş ve başarılı da olmuştur (Rifat, 1993: 320; Akşin, 1998: I/375). Konuya dair sıcak siyasî tartışma ve polemikler yaşanmış ve Mustafa Sabri çok sayıda yayın organına konuyla ilgili açıklamalar yapmıştır (Akşin, 1998: I/375)

4-Devlet Şûrâsı Meclis Başkanlığı- Mustafa Sabri Efendi, 31 Temmuz 1920'de bu Meclis'in başkanlığına atanmıştır. İktidarda beşinci Ferit Paşa Hükümeti vardır. Bu Meclis daha sonraki dönemlerde Danıştay adını almıştır (İnal, 1982: IV/2047).

5-İttihat Yanlılarına Karşı Direnişi- İttihat taraftarlarının yanlış bulduğu uygulamalarına karşı çetin mücadeleler yapmıştır. Yasalarla oynamalarına karşı üç gün toplam yedi saat süren meclis konuşması ünlüdür (Rifat, 1993: 332). İttihatçıların otoriter tutumlarına karşı durmuş ve kavmiyetçi politikalar izlemeleri ile mücadele etmiştir. İslamî Şûrâ yöntemine dönülmesi teklifini sunmuştur. Şer'iyeye Mahkemeleri'nin, Meşihat yerine Adalet

2- Mustafa Sabri Efendi'nin Düşünce Sistemi ve Yöntemi

Mustafa Sabri'nin düşünce sisteminin temelini oluşturan ilk unsur din-akıl arasında var olan uyumdur. Ontolojik olarak aynı kaynaktan gelen bu iki güç, ona göre biri diğeriyle çatışan değil, uzlaşması gereken güçlerdir. Bu iki güç arasında oluşması gereken uyum sağlanmadığı sürece insana dair problemler artacaktır. İki gücün uzlaşması ve bileşimine ulaşılmadan ortaya konacak her çözüm denemesi, problemlerin daha da katlanmasına yol açacaktır. Mustafa Sabri'ye göre bu güçlerden birinin kaybedilmesi, sahip olunan öteki gücün de önemli ölçüde kaybına yol açacaktır. Aklını işletmeyen bir müminin bu haliyle dinini koruması ve dinin öngördüğü bir yaşam tarzını sürdürmesi beklenemeyecektir. Aklını işleten fakat din ile ilgisini koparmış bir kimsenin, akla uygun ve akıllıca bir yaşam sürdürmesi de beklenmemelidir. Bu ikilemden kaynaklanan olumsuzluklar kişilere özel olarak düşünülebileceği gibi toplumsal olarak da karşılaşılabileceği beklenen doğal bir sonuçtur (M. Sabri, 2012: I/29).

Akıl ve din güçlerinin uyum ve dayanışması yerine ayrıştırılarak iki farklı ve biri diğeriyle karşıt gerçeklikler olarak kabul edilmesi ise Mustafa Sabri'nin temel eleştirisi hedefini oluşturmaktadır. Öncelikle bu ayrıştırmanın sonucu ona göre her iki gücün de değer kaybına yol açacağı gibi hem bireysel hem de toplumsal olarak ruhsal bütünlüğün parçalanmasını doğuracaktır (M. Sabri, 2012: I/29). Bir medeniyet olarak pratiğe yansıyan Batı düşüncesinin en önemli handikabı, din-akıl arasındaki uyumu sağlayamamış olmasıdır. Bu uyumsuzluğun sebepleri ve tarihî seyrine dair değerlendirmeler birinci bölümde ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

Aynı kaynaktan gelen akıl-din ikilisinin uyum ve ittifaklarının sağlanabilmesi konusunu ele alan Mustafa Sabri, her iki gerçekliğin de nitelikli olarak bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Kısaca söylemek gerekirse "akl-ı selîm" ve "dîn-i sahîh" birbirleriyle müttefiklerdir. Aklın, nefsânî arzular ile ma'lûl bulunmaması, dinin de tahrif ve tağyirden mahfûz tutulması şartıyla din-akıl ittifakı tam olarak gerçekleşecektir (M. Sabri, 2012: I/31).

Ele aldığı bir konuya dair düşüncesini ortaya koyarken Mustafa Sabri, bu düşüncesini aklının ve dininin gerektirdiği şekilde belirginleştirmektedir. Ona göre bu unsurların çatışması

bakanlığına bağlanmasının sonlandırılmasını sağlamıştır. Bu durum I. Dünya Savaşı yenilgisi sonrasında gerçekleştirilmiştir.

Asker kişilerin siyasete müdahalesini önlemek konusunda büyük mücadeleler yapmıştır. Bu konuda İttihat ve Terakî Partisi'nin çok olumsuz bir sicili bulunmaktadır. İttihatçıların Hilafet makamının etkinliğini kırma ve oyuncak haline dönüştürme gayretlerine karşı milleti uyarmak şeklinde mücadeleleri olmuştur.

söz konusu olamaz. Görünürde bir uzlaşmazlık ile karşılaşılması halinde aklın sağlıklı işleyişi tespit edilmelidir. Bu tespit yapıldıktan sonra dinî metin ile uzlaşmazlık görüntüsü devam etmekte ise metin üzerinde yoğunlaşmak gerekmektedir. Metnin yorumlanması ve niteliğinin belirlenmesi ise, usûl (metodoloji) biliminin konusudur. Metinde ifade edilen anlamın mecaz, kinâye, mücmel, müteşâbih ve benzeri nitelikler taşıdığı sonucuna varılması akıl-din uyumunun sağlanması için başvurulmuş bir yöntemdir. Mustafa Sabri'ye göre akıl açısından muhal kabul edilen bir sorun bulunmadığı takdirde dinî metin açık olarak (zâhir) ifade ettiği anlamıyla kabul edilmelidir. Akıl açısından bir engel bulunmadığı halde dinî metinlerin açık olarak ifade ettiği anlamları değiştirmek (tağyir) ya da dönüştürmek (tahrîf) sağlıksız ve yanlış bir yaklaşımdır (M. Sabri, 2012: IV/20).

Mustafa Sabri'nin düşünce sistemini oluşturan ikinci unsur, irâdî olarak kabul edilen dinî inancın (iman) aklî bilgiyle temellendirilmesi gerekliliğidir. Akıl-din konusunda detaylı olarak ele aldığımız bu gereklilik, doğru-yanlış farkının belirlenmesi açısından vazgeçilemez bir ilkedir. Bu konuda sezgi, duygu, doğallık ya da ahlâkîlik gibi unsurlar farklı düzeylerde bilgi sağlasalar bile iman gerektirdiği “karşıtımı muhal kılacak ölçüde belirlenim” doğuracak bir bilgi veremezler (M. Sabri, 2012: I/244).

Mustafa Sabri'nin düşünce sistemine temel oluşturan üçüncü bir nokta da teorinin pratikten daha üstün ve öncelikli olmasıdır. Zihinlerde oluşan perspektif, bakış açılarını belirleyecek ve buna göre hayat tanzim edilecektir. Başka bir söyleyişle inanç konusunda ortaya çıkan problemler, davranışlarda karşılaşılanlardan çok daha temel ve önemli problemlerdir. Mustafa Sabri, İslam düşüncesinin Batı medeniyetine tepkisi konusunu irdelerken bu noktayı başat kabul etmektedir. Akîde boyutunda oluşan problemler davranışlara (amel) yansımakla kalmayıp sistemin temelinden sarsılmasına yol açacaktır. Akîde korunduğu sürece pratikte karşılaşılan eksiklikler ise hızla ortadan kalkacaktır. Bu konuda Mustafa Sabri, aydınların inanç konularını doktrin düzeyinde sağlıklı temellere bağlamaları ve her türlü taklitten sakınarak tahkik seviyesinde sürdürmeye özen göstermeleri gerektiğini tekrar tekrar vurgulamaktadır. Ayrıca İslam medeniyetinin muhalif medeniyetlerle mücadelesinde kendine özgü bilgi ve varlık tasavvurunu ortaya çıkararak, teorik anlamda üstünlüğünü kanıtlamasının da başarısı için gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır (M. Sabri, 2012: I/32-34).

Mustafa Sabri'nin sıklıkla belirttiği, fikrî bağımsızlığın siyasî ve ekonomik bağımsızlıktan daha önemli olduğu ve ikincilerin kalıcılık taşıyabilmelerinin birinciye bağlı bulunduğu fikri de teori-pratik denkleminde ilişkilidir (M. Sabri, 2012: I/32). Bilindiği gibi onun döneminde siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlarda pek çok savrulmalara tanık olunmuştur.

Mutlâkiyet, Meşrûtiyet ve Cumhuriyet, yönetim modelleri olarak uygulanmış, büyük oranda topraklar kaybedilmiş, çok sayıda toplumsal travmalara maruz kalınmış ve iktisadî krizler bir türlü bitmek bilmemiştir. Bütün bu yaşananların sonucunda yeniden diriliş ve varoluş mücadelesi verilirken elbette sağlam temellere bağlı radikal bir süreç işletilmelidir. Bu sürecin ihmal edilme ya da umutsuzluğa tahammülü yoktur. Ona göre hakikat, ifade edilmesi açısından zayıflayabilir fakat asla kaybolmaz (M. Sabri, 2012: I/113). Asıl önemli olan nokta akîde boyutunun bilgi ile ilişkisinin sağlıklı bir şekilde kurulmasıdır. Sağlam bir akîdenin üzerine yerleştirilen davranışlar (ameller) dolayısıyla hem dinde kemale ulaşma sağlanacak hem de müminler bunun meyvelerini ahirete kalmadan daha dünyada iken tadacaklardır. Pratiğe dönüşmeyen ve davranışlara yansımayan salt iman, hayatın sonuna kadar sürdürülmesi koşuluyla dünya hayatında beklenen yararı sağlamasa da mümini sonsuz azaba çarpılmaktan kurtaracaktır. Akîde temelinin sağlam bir şekilde oluşturulamaması halinde ise pratikte gerçekleşebilecek iyi şeyler dünya hayatında yeterli yararlılıkları sağlamayacağı gibi sonsuzluk yurdu olan ahiret hayatında da hiçbir fayda vermeyecektir (M. Sabri, 2012: I/33).

Mustafa Sabri'nin düşünce sistemini inşa ederken uyguladığı yöntem nazar, tefekkür, istidlâl, münâzara, hilâf ve cedel gibi mantığın ağırlıkta olduğu bilimlerle şekillenen akıl yürütmelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla onun diyalektiği, Aristoteles'in 'Topikler' inde yer verdiği ve söz sanatları olarak değerlendirilen bir yönteme indirgenmemelidir. Bizim düşünce geleneğimizde cedel olarak isimlendirilen ve burhân gücünde olmayan öncüllerle yapılan kıyas anlamında kullanılan diyalektik, yaygın (meşhûrât) ve muhatapça kabul edilen (müsellemât) önermelerle yapılan bir akıl yürütme yöntemidir. Oysa Mustafa Sabri, çoğu zaman apriori (evveliyât) önermelerden hareketle teknik olarak burhân dediğimiz kanıtlama yöntemime başvurmaktadır. Dolayısıyla Mustafa Sabri düşüncesinde çoğu zaman söz ettiğimiz diyalektik yöntem, kanıtın öncülleri dolayısıyla gücünü belirtmek için değil, karşıt düşüncelerin tutarsızlık ya da yanlışlığını ortaya koymak için kullandığı yöntem anlamındadır.

Mustafa Sabri'nin uyguladığı tartışma yönteminde muhatapın delilinin geçersiz hale getirilmesi ilzâm, kendi düşüncesinin delillendirilerek kabulünün sağlanması ise ifhâm olarak isimlendirilmektedir. Tartışmada iki taraf düşünüleceğinden iddiası olan tarafa muallil bunun karşısında yer alana da sâil adı verilmektedir. Sâil her zaman karşı iddiayı (antitez) savunan değildir. Tezin anlaşılması için delil ve açılım talebinde de bulunabilir. Tarafların (muallil-sâil) bu nitelikleri tartışma süreci içerisinde yer değiştirebilmektedir.

Tartışmada muhatapın tezini kanıtlaması istenebilir ya da bu amaçla öne sürdüğü delillerin öncüllerine itiraz edilerek muhatapın tezi reddedilebilir. Bu uygulamaya engelleme

(men') adı verilmektedir. Muhatabın tezini kanıtlamak amacıyla ortaya koyduğu delilin öncüllerine itiraz etmeksizin başka bir delille, muhatap delili boşa çıkartılabilir. Bu uygulamaya da delili bozma (nakz) denilmektedir. Muhatabın tezini kanıtlama amacıyla ortaya koyduğu delil ya da öncülleriyle ilgilenmeksizin, karşıt tez deliliyle kanıtlanarak doğrudan ilk tez reddedilebilir. Tartışmada başvurulan bu yönteme de teze karşı koyma (muâraza) adı verilmektedir. Sâilin, ikinci ve üçüncü yöntemler olan nakz ve muâraza tekniklerine yönelmesi durumunda sâillik niteliği sona ermekte ve muallillik niteliği kazanmaktadır (Yavuz, 2006: XXXI/576-577).

Yukarıda özet olarak alıntıladığımız tartışma yöntemine dair ilkeler, Mustafa Sabri'nin çokça başvurduğu bir yöntemdir. Onun yöntemini, tartışarak ve karşıtının yol açtığı sonuçları dikkate alarak doğruya ulaşma çabası olarak düşünebiliriz. Biz, onun uyguladığı bu tarzın salt karşıtlar üzerinden doğruya gidişi ifade ettiği kanısında da değiliz. Bunun yanı sıra, karşıtlığın oluşmasına yol açan çıkış noktalarının da denetlenerek temelden düzeltilmesi işlevini üstlendiğini düşünmekteyiz. Bu yönteme en belirgin örnek, bilgi konusunda sıklıkla gündem yaptığı eleştirilerdir. Bu nedenle Mustafa Sabri'nin tartışma yönteminden söz ederken hem çıkış noktasının hem de varış noktasının doğruluğunun denetlenmesi akla gelmelidir. Böylelikle çift kutuplu bir doğrulama testinin uygulandığına tanık olmaktadır. Bu yöntemi bir bütün olarak değerlendirdiğimizde onun diyalektiği, ileri sürdüğü tezlerle bu tezlerin kanıtlanıp ifhâm edilmesi ve antitezlerin ilzâm edilmesinden oluşmaktadır.

Daha alt düzeyde yöntem özelliklerini dikkate aldığımızda teknik olarak hilâf, cedel, nazar, münâzara gibi yöntemlerin uygulamasından söz edebiliriz. Ancak bu tekniklerin hepsinin ortak paydası olan bir özellikle isimlendirme yapmak istediğimizde bunu "akıl yürütme" olarak ifade edebiliriz. Fakat hem yeterince terim haline gelmemiş olması, hem de iki kelimedenden oluşması dolayısıyla bununla aynı anlamda da kullanılan "diyalektik" terimini tercih etmeyi uygun bulduk. Mustafa Sabri'nin kendisi, kavram olarak diyalektiği kullanmış değildir. Ancak biz, onun izlediği düşüncelerini ortaya koyma yöntemlerini bir bütün olarak adlandırmaya en uygun olduğuna kanaat ettiğimiz için bu kavramı kullanmaya karar verdik. Mustafa Sabri, kavramı bizzat kullanmasa da anlam bakımından diyalektiğe denk düşebilen çok sayıda terime tartışmalarında yer vermiştir. Bu nedenle onun diyalektiğini en genel şekliyle, mantıksal çerçeve içerisinde gerçekleştirilen akıl yürütmeler olarak anlamamız uygun olacaktır.

Diyalektik, kavram olarak oldukça uzun bir geçmişe sahiptir. Heraklitos'un hareket ve devinim anlayışında karşıtına dönüşen birliğinde, Elealı Zenon'da saçmaya indirgenen akıl yürütme yönteminde diyalektik düşünce yönteminin uygulanması ile karşılaşmaktayız.

Sokrates’da kendine özgün olarak uyguladığı eğitim sistemi için diyalektik kavramı kullanıldığı gibi Platon’da da gerçek varlıklar olan idelere yükselebilmek için yapılan ilerlemeye de diyalektik adı verilmektedir. Aristoteles’de diyalektik kavramı, formel mantıkta yer alan söz sanatlarının bir türünü belirlemek için kullanılmıştır. Kant felsefesinde salt düşünülür olana yönelen aklın kaçınılmaz çatışmasını ifade etmek için kullanılan diyalektik terimi, Hegel’e gelindiğinde düşünce ve gerçekliklerin tez ve antitez şeklindeki iki karşıtıdan bir bileşime ulaşmak şeklindeki düşünce ve varlık ilkesini ifade etmek için kullanılmıştır. Marks’ın, Hegel’den aldığı karşıtlıklardan doğan sentez düşüncesini, ekonomik alanda ve sınıflar arasında kullanmakla ortaya koyduğu sistemi de diyalektik materyalizm olarak adlandırılmaktadır (Hançerlioğlu, 1982:104-108, Bolay, 1990: 50-60).

Mustafa Sabri’nin özenle takip edilmesinden yana olarak benimsediği İslam Düşünce Yapısı’nda ve özellikle Ehl-i sünnet kelim geleneğinde diyalektiğin, doğru yaklaşımın ortaya çıkartılmasında bir düşünce yöntemi olarak uygulanageldiği inkâr edilemez. Sıfatların zât ile özde kabul edilmesi, felsefi ve Mûtezilî anlayışça savunulan bir tez olarak belirmiştir. Buna karşı bir antitez olarak da sıfatların zâttan başkalığı (gayr) savunulmuştur. Her iki görüşün yadsınmasıyla Ehli-sünnet taraftarlarınca ortaya konulan sonuç ise sıfatların zâtın aynı da değil gayrı da değil, zâtın muktezasıdır, şeklinde olmuştur. Kelâmullah ve ef’âl-i ibâd konularında da benzeri süreçlerin izlenmiş olduğu açıktır.

Mustafa Sabri’nin başvurduğu tartışma yöntemini, düşüncelerini savunduğu her aşamada uyguladığına tanık olmaktayız. Ancak en yoğun uygulamasının, karşıt düşüncelerin yanlış olduğunu kanıtlamak amacıyla giriştiği tartışmalarda olduğu görülür. Mustafa Sabri’nin pek çok konuda geliştirdiği düşüncelerin belirtilmesi büyük oranda antitezler olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşünce geleneğinden tevarüs ettiğini belirterek ona atfettiğimiz bu yönteme başvurma amacı, bilginin taklit düzeyini aşarak tahkik seviyesine yükseltilmesini sağlamaktır.

Mustafa Sabri, Kara (1994)’nın dediği gibi her konuya muhalefet eden bir kimse değildir. Biz onun bu düşüncesine katılmıyoruz. Yazılarında doğru bulduğunu, takdir ettiğini belirttiği pek çok isim vardır. Ama aynı kişilerin yanlış gördüğü fikirleri ile karşılaştığında ise asla toleranslı davranmamış, ilmin değerinin kişilerin değerinden üstün tutulması anlayışıyla, gördüğü yanlışları hak ettiği şekilde eleştirmekten geri durmamıştır. Burada çok sayıda isimden biri olarak Elmalılı M. Hamdi Yazır’ı örnek gösterebiliriz. Küçük Hamdi lakabıyla ünlü olan Yazır hakkında Mustafa Sabri pek çok yerde övgüler düzmekte, onu sık sık, Küçük Hamdi adındaki Büyük Âlim diyerek anıp görüşlerine değer verdiğini belirtmektedir. Ne var ki Yazır’ın, Eş’arî ve Mâtürîdî ekollerinin bilgi anlayışlarını değerlendirmesinde, son devirlerde

ortaya çıkan D. Hume şüpheliğiyle yakınlık ve benzeşme gösterdiği düşüncesine kesinlikle katılmaz. Bu konuda birçok karşı tezler ileri sürerek onun düşüncesini eleştirir. Böyle bir düşünceye varmasının sebeplerini irdeler. Başka bir konuda Yazır'ın totoloji ile ilgili olarak yanlış bulduğu düşüncesini oldukça katı bir söylem kullanarak eleştirir.

Mustafa Sabri'nin en belirgin yanlarından birisi de kendi düşüncesine olan güveni dolayısıyla her türlü fikir ve yaklaşımı olduğu şekliyle ele alıp değerlendirebilmesidir. Ona göre bu konuda İslam düşüncesinin geçmişte yaşadığı tecrübe dikkate alınmalıdır. Seleflerimiz ilk dönemde Yunan felsefesi ile karşılaştıklarında ona karşı bir çekince kaydı koymaksızın ilişkiye geçmişlerdir. Kendi bilgi anlayışları ve inanç ilkelerine sıkı bağlılıkları dolayısıyla yabancı düşüncelerden olumsuz bir etkilenimleri olmamıştır. Kendilerine uygun buldukları, hikmet içerdiğini düşündükleri değerleri almışlar, buna aykırılık oluşturduğunu düşündüklerini de reddetmişlerdir. Ona göre seleflerimizin Yunan felsefesi ile tanışmaları dolayısıyla birinci karşılaşmada gösterdikleri tutum, ikinci karşılaşma olarak adlandırabileceğimiz çağdaş Batı Düşüncesi karşısında bizim ortaya koyduğumuz tutumdan çok daha asildir. Ona göre bizim tutumumuz, kendi bilgi anlayışımız ve inanç ilkelerimize duyduğumuz güvensizliğin etkisiyle Batılı anlayış ve düşünceler karşısında objektif olarak değil de büyük bir hayranlık ve prestij duygusu taşıyarak ve kendimize ait değerler dolayısıyla adeta özür dileyici bir tavırla yaklaşmak şeklinde olmuştur. Mustafa Sabri'ye göre yapılan temel hata bu yaklaşımla ilgilidir. Bu yaklaşım şekline kurtulmadıkça yeni yanlışlara düşmekten başka bir sonuca ulaşamaz. Bu anlayışı dolayısıyla Mustafa Sabri, Batı Felsefesiyle çok rahat bir ilişki kurabilmekte hiçbir tabu tanımaksızın eleştirilerini de kabullerini de ortaya koymaktadır.

Mustafa Sabri, kendi düşüncesine aykırı bulduğu muhalif düşünceleri eleştirirken ilkesiz davranmaktan kaçınmıştır. Düşünce ve değerlendirmelerinde objektif davranmaya özen gösterdiği bilinmektedir. Siyasal alanda en şiddetli eleştiriler yönelttiği bir hasmını başka bir yerde örneğin edebî alanda ortaya koyduğu başarılı bir eseri dolayısıyla yüceltebilmektedir.

Eleştirilerinde “şeffâf” olmaya özen göstermiştir. Kendi ifadesiyle bulanık suda balık avlamak niyeti taşımamaktadır. Neyi, niçin ve hangi açıdan eleştirdiğini anlaşılır bir dille ifade etmektedir. Eleştirisine konu olan düşüncenin, muhalifinin metnine ihtiyaç oranında yer vererek doğru şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu yöntem, onun hem âdil hem de emîn olduğunu kanıtlamaktadır. Şeffaflığın bir gereği olarak topluma mal olmuş düşüncelerin savunucularını isimleriyle anmayı da bir yöntem olarak benimsemiştir. Bu durum, hem kendi düşüncelerine olan güvenini kanıtlamakta hem de belirsizlikleri ortadan kaldırmayı

amaçlamaktadır. Ayrıca onun benimsediği ilke, dostluk ve yakınlığın kişiyi doğrulamakla değil, ona doğruyu söylemekle belirlenmesi gerektiğidir (M. Sabri, 2012: I/64).

Değerlendirmelerinde söyleyenden çok söylem ile ilgilenmektedir. Öncelikle sahibini dikkate almadan sözü (konu) değerlendirmekte daha sonra söyleyene dair düşüncelerini belirtmektedir. Örneğin D. Hume'un nedensellik karşıtı yaklaşımlarını kendi bütünlüğü içerisinde tutarlı bulduğunu belirtmekte ve takdir etmektedir.

Mustafa Sabri'nin eleştiri öncesi muhalifine dönük övgülere yer verme yöntemini benimsemediğini ve uygulamadığını görmekteyiz. Özel bir yakınlığı varsa ve bunun bilinmesini gerekli görüyorsa bu durumu ayrıca belirtip hakikatin hatırını öncelediğini söyleyerek eleştirilerine yer vermektedir. Döneminde, "eleştiri mukaddimesi" şeklinde uygulanan övgüler dizmeyi yersiz bulduğunu belirtmektedir (M. Sabri, 2012: I/64).

Düşüncelerini savunup muhaliflerini eleştirirken kesin ve keskin ifadelere yer vermesinin eleştirilmesi dolayısıyla ortaya koyduğu bir yöntem de kendisinin bir vâiz ya da sanatçı olmadığını ilan etmesidir. Ele aldığı konunun gerektirdiği ölçüde söylemde şiddete başvurmasının anlayışla karşılanması gerektiğini belirtmektedir. Bu yöntemine örnek oluşturması bakımından, onun İbnü'l Arabî ve Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerinden söz edebiliriz (M. Sabri, 2012: I/66).

Mustafa Sabri'nin düşünce sistemini açıklığa kavuşturmak amacıyla öncelikle akıl-bilim ve din ilişkilerini yoğun olarak değerlendirdiği bilgi-din konusundaki görüşlerine yer vereceğiz. Bunu takip eden bölümlerde de onun varlık konusuna yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız. Bu konuları ele alırken onun tarzına uyarak özellikle modern dönem Batı Felsefesine dair değerlendirmelerine bolca yer vereceğiz. Bunun sebebi Mustafa Sabri'nin de belirttiği gibi Batı Felsefesi'nin sadece kendi dünyasında kalmayıp küresel boyutta bir etkiyle pek çok problemleri sonuçlara yol açmış olmasıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUSTAFA SABRİ EFENDİ’NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE DİN-BİLGİ İLİŞKİSİ

Mustafa Sabri, düşünce sisteminin özünü oluşturan “din”in sağlıklı anlaşılması bakımından “bilgi” konusuna yaklaşımının doğru olarak belirlenmesini öncelemektedir. Öte yandan “din”in, daima doğru bilgiye referans ve yönlendirmelerini dikkate alarak “bilgi”yi hem değer hem de derece bakımından belirlemenin önem taşıdığını dikkate almaktadır. Din ve bilgi arasındaki bu yoğun ilişkiyi sürekli öne çıkartan Mustafa Sabri’nin yöntemine bağlı kalarak onun bu iki konuya dair yaklaşımlarını iki ayrı başlık olarak bu bölümde ele alacağız.

1- Mustafa Sabri Efendi’de Bilgi

Mustafa Sabri’nin ‘*Mevkıfu’l-akl ve’l-ilm ve’l-âlem*’de üzerinde en yoğun olarak durduğu konu bilgi anlayışıdır. Eleştirisine muhatap olan düşünce sahiplerinin en çok eleştiriye maruz kaldıkları nokta da ‘bilgi’ anlayışlarıdır. Mustafa Sabri, çağında tanık olduğu en önemli ve temel sorunun ‘bilgi’ konusu oluşundaki ısrarını sürdürmüştür. Dinî ve felsefî konularda içine düşülen yanlışlıkların bilgi konusundaki yanlış anlayışlarla ilişkili olduğunun altını çizen Mustafa Sabri, bu yanlışlıkların giderilmesinin yolunun da ‘bilgi’ konusunda düşülen yanlışlardan kurtulmakla gerçekleşeceğini düşünmektedir.

Bilgi, bilinç sahibi bir varlıkla, “Ben”, yani “Süje” dediğimiz bir varlıkla, bu süjenin kendisine yöneldiği, kavradığı, algıladığı, düşündüğü varlık, yani obje arasındaki bir ilgi olarak tanımlanabilir (Erdem, 1999: 57).

Bilgi konusunun sistematik felsefenin bir bölümü haline getirilerek epistemoloji veya Bilgi Teorisi şeklinde ayrıştırılması ve geliştirilmesi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda J. Locke (ö. 1704), Descartes (ö. 1650), Leibniz (ö. 1716), D. Hume (ç. 1776) ve Kant (ö. 1804) gibi filozoflar tarafından sağlanmıştır (Erdem, 1999: 54). İnsanlık tarihiyle birlikte var olduğu da kesin olan bilgi konusu Eski Yunan ve Orta Çağ’da da bir problem olarak bulunmaktadır. Ancak bu dönemlerde bilgi, bağımsız bir konu halinde değil, genel felsefe problemleri arasında ele alınmış bulunmaktadır. Esasen “varlık” konusunun ele alındığı her alanda bilgi probleminin de kaçınılmaz olarak bulunacağı açıktır. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem’e bütün isimlerin öğretildiğini Kuran’ın haber vermesi ile biliyoruz (Bakara: 2/31).

Bilgi kuramının ele alındığı sistematik felsefede iki ana bölüm vardır. Birincisi bilginin kaynağı konusunun tartışıldığı bölümdür. Bu bölümde yukarıda tanımını yaptığımız bilginin akıl yolu ile mi, duyu organları aracılığı ile mi, tecrübelerle mi yoksa sezgiler yoluyla mı edinildiği tartışılır. Ulaşılan sonuca göre sırayla rasyonalizm, sansüalizm, ampirizm ve intuisyonizm gibi

anlayışların oluşacağı kabul edilir (Erdem, 1999: 55). Bilgi kuramına ilişkin ikinci ana bölüm de bilginin doğruluk, kesinlik, genel geçerlilik ve zorunluluğu açısından ele alınarak değerinin tartışıldığı konudur.

Mustafa Sabri'ye göre hakikate ulaşmak için öncelikle üzerinde durulması gereken nokta doğru ve kesin bilgi edinmenin mümkün ve vâkî olduğunun ortaya konulmasıdır. Bilgi konusuyla ilgili farklı yaklaşımların bulunması, yukarıda yaptığımız bilgi tanımında yer alan unsurlara yüklenen önemden kaynaklanmaktadır. Tanımda yer alan 'obje' ye ağırlık veren realistler bulunduğu gibi, 'süje'yi değişen derecelerde öne alan idealistler de vardır. Öte yandan obje ile süje arasında ilginin oluşması açısından da bir yığın farklı anlayışlar ortaya konulmuştur (Erdem, 1999: 54). Konumuz açısından her bir ekolün yaklaşımlarının irdelenmesine yönelmeye gerek yoktur. Ancak Mustafa Sabri'nin bilgi kuramını belirlemek için bizi ona götüren ana hatların üstünün çizilerek belirtilmesi gerekmektedir. Nitekim kendisi de bir yanda görüşünü ortaya koyarken öbür taraftan felsefe tarihinde öne çıkmış bulunan bilgi kuramlarını değerlendirmeyi ihmal etmemiştir.

1.1-Mustafa Sabri'ye Göre Bilginin Tanımı, Kaynağı ve Değeri

Mustafa Sabri'ye göre bilgi, "aksine ihtimal bırakmayacak şekilde ayırtırmayı (temyizi) sağlayandır" (M. Sabri, 2012: II/242). Bu tanımda vurgulanan belirgin nokta, aksine ihtimal bırakmayacak kaydıyla salt kesinlik değil aynı zamanda zorunluluk vasfını da içermektedir. Dolayısıyla bilgi kavramı, bizim güncel dilde ve sıradan kullandığımız pek çok yerdeki mecazî anlamından da teknik anlamda kullanılmakta olan bilgiden de, bilimsel bilgiden de farklı bir anlam taşımaktadır. Mustafa Sabri, Cürcânî'den alıntılıyarak yaptığı başka bir bilgi tanımında da "objelerin sebepleri ile bilinmesidir" demektedir (Cürcânî, t.y: 155).

Mustafa Sabri'ye göre bilginin ilk ve asıl kaynağı sağlıklı işleyen akıldır. Akıl bilgi edinme konusunda duyu ve deneyin taşıdığı zafiyet ve kusurları barındırmaz. Duyular belli algıların etkisiyle güç kaybına uğrayabilirken örneğin çok yüksek bir sesi işittikten sonra işitme algısında kusurlu hale gelebilmekte, göz şiddetli bir ışını algıladıktan sonra işlevsiz vaziyete düşebilmekte iken akıl zorlu meseleleri çözümlenmekle zafiyete uğramak bir yana daha da keskinleşmiş ve güç kazanmış hale gelir. Öte yandan aklın edindiği bilgiler kesinlik seviyesinin de üstünde bir değer taşıyarak tümellik ve zorunluluk içerip, aksinin imkânı muhal olacak düzeyde sonuçlar doğurduğu halde diğer bilgi kaynakları olan duyu ve deney bu düzeye asla ulaşamamaktadır.

Bilgi edinme kaynaklarından ikincisi de sağlıklı olan duyu organlarıdır. Özellikle tikellere ilişkin gerçekliklerin bilgisini edinme aracı olan duyular ve deney yoluyla kesin

bilgilere ulaşmak mümkün olmaktadır. Duyu ve deneyin konusu olan nesnelere ilişkin bilgi edinme yolu güvenilir değildir. Ancak bu kesin bilgilerin, değer bakımından akıl yoluyla elde edilen bilgiler seviyesinde oldukları düşünülmemelidir. Nitekim bu yolla elde edilen bilgilerden oluşan önermelerin niteliği “vâkî” önerme” ya da “dâimî önerme” olarak değerlendirilir. Bu yollarla oluşan bilginin gerçekliğine vurgu yapılmakta ve şüpheye alan bırakmayacak bir netliği belirttiği kabul edilmektedir. Ancak bu bilgiler asla akıl bilgileri seviyesinde kabul edilerek “zorunlu önerme” statüsüne ulaşamazlar. Çünkü bu zorunluluk derecesi, sıradan bir kesinliği belirtmek için değil, aksi durumun muhal olduğunu belirten ölçüde bir kesinliği ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Mustafa Sabri’ye göre bir bilgi kaynağı da mütevâtir olarak ya da peygamberden alınan bilgileri kapsayan doğru haberdur. Vahiy hiç bir delilin denk olamayacağı yükseklikte bir bilgi kaynağıdır. Vahiy Allah’tan gelen bir bilgidir. Allah hiç bir konuda ne yalan söyler ne de yanlış söyler. Vahyin bildirdiklerinden aklen muhal olanlar tevil edilirler. Aklın muhal görmediği bilgiler ise zâhîrinin ifade ettiği şekilde kabul edilmelidir. Bu nedenle Kur’an’da geçen kıssalara ilişkin şüphe doğuracak yorumlara yönelmek sakıncalı bir tutumdur. Akıl, vahiyle bildirilen bir konuda yalan ya da yanlış ihtimalini kabul etmez.

Peygamber vahiy ile donatılan zâttır. Allah’ın kendisine bildirdiklerinden başka bir şey bilemez. Hz. Muhammed (a.s) arkadaşlarıyla bazı konuşmalarında, yaşadığı toplumda geçerli olan ilkelerle ilgili kimi konularda fikir belirtmiş ve bunun vahiy bilgisi olmadığını vurgulayarak ifade etmiştir. “Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz.” (Müslim, Fezâil: 141). “Biz ümmi bir topluluğuz, yazı ve hesap bilmeyiz” (Buhari, Savm: 13) gibi ifadeler Peygamberin vahiy ile bildirilmemiş olan sözlerini ayrışık tuttuğunu göstermektedir. Ancak O’nun dine dair sözleri Kur’an’ın ifadesi ile bütünüyle vahyin ürünüdür. “O hevâsından konuşmaz”(Taha: 53/3).

Kelam bilginlerinin haklı olarak vurguladıkları gibi üç enstrüman dışında kesin bilgi kaynağı Mustafa Sabri tarafından da kabul edilemez. Rüya, ilham ve keşif gibi kaynaklar kimi sâlih insanlar için bir veri olarak değerlendirilebilir olsa da objektif kriterlere göre bilgi kaynağı olarak kabul edilemez. İlham kişiye özgü olarak sunulan bir ikramdır. Akıl da böyledir. Ancak akıl objektif bir kriter olup doğru işletilmesi durumunda hatâdan korunabildiği halde ilham böyle olamaz. Akıl genel, ilham ise özel bir ihsan türüdür (M.Sabri, 2012: II/261).

Burada Mustafa Sabri Efendi’nin tartışmaya konu ettiği İslam düşüncesi anlayışı, büyük oranda kelamcı çizgi üzerindedir. Felsefî yorum ve tasavvufî yaklaşımları da ele alıp değerlendirmelere yer verse de bunlar daha çok eleştirel yaklaşımlarıdır. Diyalektiğini üzerine

kurduğu temel, kelim disiplinidir. Dinin resmi ve formel halidir. Bu çerçevenin dışına taşan anlayış ve yaklaşımlar, düşünsel olarak karşıt olduğu felsefi ve tasavvufî anlayışlar, kelam disiplinince tespit edilen ilkelere aykırılık oluşturduğu oranda onun eleştirilerine konu olmuştur. Örneğin İmamı Rabbânî'nin tasavvufî yorumlarını kelâmî ilkelere uyumlu bulduğu için çoğunlukla benimserken, İbnü'l Arabî ve ekolünün varlık yorumlarını ve onun bağlı bulunduğu felsefi temeli şiddetle reddetmektedir.

Kelamcı âlimler, objelerin gerçekliklerinin bulunduğunu belirtmek için kelam konularıyla ilgili yazdıkları metinlerin girişine objelerin dış dünyadaki varlıklarını belirtmek amacıyla "Hakâiku'l-eşya' sâbitetün" ilkesini koymuşlardır. Hemen ardından bu gerçekliğin bilgisinin edinilebilirliğini belirtmek için de "ve'l-İlmü bihâ mütehaqqıqun" demişlerdir. Böylelikle İslam i'tikat doktrini diyebileceğimiz kelam disiplinine göre hem objelerin reel varlıkları kabul edilmiş, hem de bunların bilgimize konu olabileceği açık ve net ifadelerle belirtilmiştir (Nesefî, 1973: 2).

Kelam disiplininde yerleşmiş bir kural olarak 'Esbâbü'l-ilmî li'l-mahlûki selâsetün' (Ramazan Efendi, 1315: 36) ifadesi benimsenmiştir. Buna göre objelerin var olan gerçekliklerinin bilgisine ulaşabilmenin üç yolu olduğu belirtilmiştir. Böylelikle kelam disiplininde sınırları belirlenmiş olan bilgi kaynakları açıklığa kavuşturulduğu gibi ilham, sezgi ve rüya gibi esasen bir oranda bilgi değeri taşıya bile, objektif bir kıstas olarak kabul görmemiş bulunan unsurlar üzerinde de durulmuştur. Bilgi kaynaklarının belirtildiği bu metinlerde 'yaratıklar için' kaydı önem taşımaktadır. Cenâb-ı Hakk'ın Zât-ı Ehadiyyeti ilmini iktiza eder. Zât-ı Ehadiyyet ilim husûlüne kâfi olmakla Zât-ı Bârî, mahlûkât gibi esbâb-ı ilme muhtaç değildir (İzmirli, 1981: 33).

Mustafa Sabri Efendi'nin 'bilgi' konusundaki anlayışı da, Ehl-i sünnet kelamcılarının belirttikleri ilkeler çerçevesinde şekillenmektedir. Mustafa Sabri Efendi kendi bilgi tanımını ortaya koyarken kabul ettiği bilgi düşüncesine aykırı olan anlayışlar ile gerektiği ölçüde tartışır. Bizde oluşan kanaate göre Mustafa Sabri'de (2012: II/257) bilgi, inançtan önce gelir. Esasen ona göre bilgiye dayanmayan inanç bir tür taklittir. Taklit düzeyinde bulunan inancın tartışmalı olan geçerliliği bir yana, taklit edilenin değişimine göre, değişime açık bir zayıflıkla karşı karşıya bulunduğu da göz ardı edilmemelidir.

Esasen Mustafa Sabri o kadar eleştirmesine rağmen, kelam disiplinine uyumlu olarak duyu ve deney bilgilerini kabul etmektedir. Sağlıklı duyu organları aracılığı ile kesin bilgilerin edinilebileceğini belirtmektedir. Ancak haklı olarak bilginin değeri konusunda, zorunluluk ve

evrensellik içermesi açısından salt akılla edinilen bilgilerin duyu ve deney karışımı olanlarından üstün olduğunu savunmaktadır (M. Sabri, 2012: II/62).

1.2- Mustafa Sabri Efendi'de Akıl Anlayışı

Akıl kelimesi Arapça asıllıdır. Sözlük anlamı engellemek, sakınmak, devenin ayağının bağlandığı köstektir. Aynı kökten gelen diğer kiplerde de sakınma anlamı vardır (İbn Manzur, 1414: XI/458) Akıl kelimesinin yerine Türkçede eskiden kullanılan ve yeniden kullanma denemesine girişilen 'us' sözcüğü tam olarak aynı anlam fonksiyonunu görmemektedir. Hafıza, zâkire, müdrike gibi zihin fonksiyonlarını karşılamak üzere de "akıl" kelimesi kullanılmaktadır.

Terim olarak akıl felsefe, kelim ve tasavvufta farklı yönleri öne çıkartılarak tanımlanmıştır. Bazen kaynağını, bazen işlevlerini, bazen de türlerini dikkate alarak her disiplin, kendi konularını önceler şekilde akli tanımlamıştır.

Bazı kaynakların, "zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek" tarzındaki bir akıl tarifini Amr b. Âs'a atfetmelerine bakarak daha ashop devrinde bu konuda fikir beyan edilmeye başlandığını söylemek mümkünse de aklın tarifiyle ilgili asıl tartışmalar Mu'tezile kelamcılarının ortaya çıkmasından sonra başlamıştır (Yazır, 1978: XXXIII).

Teftâzânî, akli "bilme ve algılama fonksiyonu bulunan bir ruhî güç" olarak kabul etmektedir. (1988: 12). Cürcânî ise akli nazariyatı bilmekten ibaret kabul eden tarifleri tenkit edip ilk devir Eş'arî kelamcılarının görüşlerine katılmaktadır. Akıl hakkında filozofların yaptığı tarifleri de benimsediği anlaşılmaktadır (1997: 328/II). Teftâzânî ve Cürcânî, kelâm kitaplarına Aristoteles mantık ve felsefesinden alınan bahisler içinde akıllar nazariyesini (ukûl-i aşere), kesin hiçbir akli delile dayanmadığı düşüncesiyle tenkit etmişlerdir (Yavuz, 1989: II/242).

Son dönem ilm-i kelâm âlimlerinden Ferid Vecdî, ruhun tezahürlerinden biri olarak nitelendirdiği akli "insandaki idrak gücü" diye tanımlar. Ona göre aklın en önemli fonksiyonu, realiteden malzeme olarak bilgi üretmektir. Elmalılı M. Hamdi Yazır da ruhî bir güç kabul ettiği akli, "duyulardan hareketle duyular ötesini idrak eden veya duyularla elde edilemeyen bilgiyi bizzat keşfeden idrak aleti" diye tarif etmektedir (Yazır. 1982: I/566). Cemil Meriç, bir ansiklopedi maddesi olarak kaleme aldığı "akıl" ile ilgili kişisel görüşünü şöyle dile getirir: "Akıl eskiden iyiyle kötüyü birbirinden ayırtıran melekeye denmekteydi. Şimdilerde 'iyi' kalmadığı için iki kötü arasından ehven olanını ayırtırmayı sağlayan melekedir (Meriç, 1984:178).

Mustafa Sabri Efendi, aklın kalpte olduğu tarzındaki görüşün Aristo felsefesinden alındığını belirterek bunun İslâm düşüncesiyle bağdaşmadığını savunur (M. Sabri, 2012: I/440).

Ona göre akılla kalp aynı şeydir. Zirâ Kur'an'da anlama işini kalbin yaptığı ve bunun da aklın bir fiili olduğu bildirilmektedir (el-A'râf 7/179). Aklın isim kipinde müstakil bir kelime olarak Kur'an'da geçmemesi, diğer taraftan ruh ile kalp arasında sıkı bir münasebetin bulunması dikkate alınarak aklın, ruhun bir gücü ve fiili mahiyetinde bir araç kabul edilmesine imkân sağladığı söylenebilir. (M. Sabri, 2012: I/406-407) Çünkü Kur'an'da, ruhla beden arasındaki ilişkinin bağlantı noktası olan ve akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalp (el-Hac: 22/46) zikredilerek ruh kastedilmiş olabilir.

Akıl, duyular devreye girmeksizin salt akıl yoluyla ulaştığı bilgiler açısından zarûî (zorunlu, vâcib) sonuçlar doğurur. Bu bilgiler aynı zamanda tümel (külli) niteliktedir. Akıl ilkelerinin sistemleştirildiği mantık bilimi en temel ölçüt olma özelliği taşıyan bir bilimdir. Sonuçları tümel ve zorunludur. Akıl yoluyla ulaşılan bilimlerin hepsi böyledir. Matematik, geometri de bu şekildedir. Bunlar soyut ve şekli, başka bir deyişle formel bilimlerdir. Aklın özdeşlik, çelişmezlik ve illiyet gibi temel aksiyomları ve bunlardan türeyen, yani sonuç olarak bunlara ircâ edilebilir şekilde ilkeleri, bilgilerin temelini oluşturur. Salt akılla edinilen bilgiler yargı alanlarını daha geniş ve kuşatıcı olarak sonuçlara bağlarlar. Akıl bilgisinin üretilmesinde tümdengelim yöntemi asıldır. Ayrıca akıl bilgisi, bilimsel bilginin denetlenmesi konusunda yetkinliğe sahiptir. Dar alana sıkıştırılmaz. Her şeyi bilebileceği ve detayları ile ortaya koyabileceği iddiasında değildir. Ancak mümkün olanla muhal olan alanların ayrıştırılmasını sağlar (M. Sabri, 2012: II/149-152).

İnsanı diğer varlıklardan üstün hale getiren yanı, duyu organlarına sahip bulunması ve bunlar aracılığıyla sağladığı edimimler değil, akıllı olmasıdır. Duyular diğer varlıklarda da bulunmakta, hatta kimi canlılarda insana oranla çok daha güçlü bir halde bulunabilmektedir (Razî, 1987: I/183).

İnsanın bir şeyi duyularıyla algılayamıyor olması o şeyin yokluğu bilgisine kanıt olamaz. Varlıkların var oluşları çıplak gözle ya da aletler yardımıyla görüle bilinmeleri şartı ile sınırlandırılmaz. Gözlem ve deneye bağlı olarak bilinenler ile duyumsanabilen şeyler, sadece bu organlara uyumlu olarak yaratılmış olan objelerdir. Bütün bu bilgi alanlarında da doğruluk testinden geçirerek kabul etme yetkisine sahip bulunan ve edinilen her türlü bilginin denetleyicisi ve yargıcı olan yine akıldır (M. Sabri, 2012: II/267).

Mustafa Sabri'ye göre insan ya doğrudan ya da dolaylı olarak bilgilere ulaşabilmektedir. Birinci yöntemle sahip olunan bilgi zorunlu bilgi, ikinci yöntemle edinilen bilgi ise nazarî ve iktisâbî (teorik ve kazanılmış) bilgi olarak adlandırılır. Subje bir konuyu kabul ederken de reddederken de yukarda sözü edilenlerden zarûî bilgiye dayanarak bu edimini gerçekleştirir.

İktisâbî ya da istidlâlî (akıl yürütmeye dayalı) bilgiler insanın bilgi düzeyini artırmakla birlikte yukarıda anılan zarurî bilgilerin dışında bir delile dayandırılmaz. Aksi halde aklî çelişkiyi doğuracak olan totolojiye düşülmesi kaçınılmaz olur.

Akıl yürütme ve istidlâle ihtiyaç duymaksızın kişinin doğuştan sahip olduğu, Batılı düşünürlerin ifadesiyle “temel ilkeler”, Mustafa Sabri (2012: II/153) tarafından aklın ilkeleri (mebâdiu'l-akl) olarak adlandırılmaktadır. Özdeşlik, çelişmezlik ve illiyet gibi aklın temel ilkeleri, zorunlu, tümel ve aklî (kablî, önsel, apriori, doğuştan) bilgilerdir. Akılda doğuştan bulunan bu ilkeler bilimlere temel olma konumundadır. Bu temel aksiyomlara aykırı olan düşünceler, tutarsızlıklar ve çelişkilere yol açacağından kabul edilmesi mümkün değildir.

1.3- Mustafa Sabri'ye Göre Batı Felsefesinin Bilgi Anlayışı

Mustafa Sabri'ye göre Kadim Yunan felsefesinden Yeni Çağ'ın modern düşünürlerine kadar bütün bir tarihi boyunca kuşkuculuk, Batı düşüncesine damgasını vuran en bariz vasıf olmayı sürdürmüştür. Burada söz edilen kuşkuculuk metodik şüphe denilen, analiz ve sorgulamalara denk düşen, bizde ‘tahkik’ olarak adlandırılan ve bilginin doğruluğundan emin olmak amacıyla yapılan işlemler değildir. Sonuç olarak bir tür kuşkuculukta karar kılan ya da kuşkuculuktan asla kurtulamayan bilgi anlayışlarıdır (Erdem, 2010: 126).

Mustafa Sabri'ye göre kuşkunun ortaya çıkması çoğu zaman ondan kurtulma amacıyla girişilen yönelimlerden kaynaklanmış olması yanı sıra da ayrı bir sorundur. Terim olarak septisizm biçiminde ifade edilmese de sonucu ona götüren bir dizi düşünce akımlarının ortaya çıkması, bilgi konusunda emniyetli bir limanın bulunamamış olmasına bağlıdır. Biz de en genel şekliyle ‘Hisbaniyye’ olarak adlandırılan ve yaygın kullanımı dolayısıyla daha iyi anlaşılacağını düşündüğümüz için septisizm olarak söz edeceğimiz kuşkuculuk akımları, agnostisizm, rölativizm gibi salt kuşkuculuğu belirtmediği halde objektif ve kesin bilgiyi kabullenmeyen tüm anlayışları da kapsar şekilde ele alınmıştır (Janet, 1978: 4). Bu terminolojik tercih, Mustafa Sabri'nin yaklaşımına paralellik oluşturması dolayısıyladır. O, kesin bilgiyi kabul etmeyen bütün epistemolojik yaklaşımları septik olarak kabul ettiği gibi nesnelere dışsal varlığını zihne bağlayan idealist düşünceleri de sonuç olarak septisizm kategorisinde değerlendirmektedir. Ona göre zihni olan gerçeklik, başka zihinlerde farklılaşabileceği gibi zihin dışında da objektif bir gerçeklik taşımamaktadır.

Mustafa Sabri'ye göre doğru ve kesin bilgiyi kısmî olarak kabul etmeyenler de son tahlilde septik (hisbâni) olarak kabul edilmelidir. Bu anlamda idealistler nesnelere dışsal varlıklarını gerçeklikler olarak görmediklerinden septik sayılmalıdır. Fenomenleri bilgi konusu sayıp numenleri bilgi alanımızın dışında kabul edenler de septik sayılmalıdır. Hatta D. Hume

ile zirvesini yakalayan ampirizm de, insanda bulunan ve mekanik olmayan dinamizmi, canlılığı ve iradeyi materyalistler gibi determinist bir anlayışla değerlendirerek maddeye bağlamaları ve bağımsız yapılarını kabul etmemeleri dolayısıyla septik kabul edilmelidirler (M. Sabri, 2012: II/206).

Mustafa Sabri'ye göre, Batı düşüncesinin bugün itibarıyla aşılamayan zirvesinde yer alan Kant, kritisizm veya fenomenalizm diyebileceğimiz bilgi anlayışında son tahlilde kuşkuculuk olarak nitelendirilebilecek bir düşünceye sahiptir. Kant'ın aklımızın metafizik alanda bilgi edinmeyeceği şeklinde belirttiği agnostik tutum, septisizmi ortadan kaldırmak üzere giriştiği hareketin, sonuçta kendisini de farklı bir şekilde fakat aynı noktaya savurduğunun göstergesidir. Kant, ampirik yolla ulaşılan bilgiye aklın form kazandırdığını ileri sürerek kesinlik vasfı vermiş olmakla birlikte, aklın kazanabileceği metafizik bilgiye ulaşımı tecrübe edilemediği gerekçesiyle kabul etmemiştir. Öte yandan David Hume, kimi felsefe tarihçilerine göre son devir septisizminin kurucusu olarak kabul edilmektedir (Janet, 1978: 61). Mustafa Sabri'ye (2012: II/209) göre dogmatizmin üç yıldızı olarak kabul edilmesi gereken Sokrat, Platon ve Aristoteles'e karşılık olarak son dönem septisizminin üç yıldızı da D. Hume, Kant ve Hegel'dir.

1.3.1- Önceki Dönemlerde Septisizmin Doğuşu

Bugün genel olarak kabul edilen, felsefe tarihinin en azından sonraki dönemlere aktarımı açısından Yunan düşüncesiyle başladığı anlayıştır. Yunan uyanışı diyebileceğimiz ve Thales'le başlayan süreçte düşünce açıklamasında bulunan filozofların ortak yanları fiziki bir dogmatizm içerisinde bulunmalarıdır. Dolayısıyla bilginin kaynağı ve hareket noktası olarak duyuşal bilgiye dayanmaktadırlar. Burada akılcılık için içerisinde olsa bile, aklın ilkeleri anlamında değil sadece duyularla elde edilen bilgiler üzerinde gerçekleştirilen zihinsel ve ruhsal faaliyetler anlamındadır (Janet, 1978: 7).

İlk dönem filozoflarının anılan faaliyetleri sonucu olarak ortaya konan veriler birbirleriyle çelişebiliyordu. Örneğin Herakleitos tabiatın sonu olmayan bir oluş ve çoğalma halinin bulunduğunu savunurken, Parmenides bu durumu inkâr ediyordu. Demokritos, atomların ezeli şekilde hareketli olduklarını savunduğu halde Anaxagoras, bağımsız ve etkin bir gücün yani aklın müdâhalesinin zorunlu olduğunu söylemekteydi (M. Sabri, 2012: II/208). Bu durum para karşılığı öğretmenlik yapan bilginler olarak tanınan bir grup düşünürü büyük bir fırsat oluşturmuştur. Felsefe tarihinde sofistler olarak bilinen bu kişilerin temel tezleri, doğru ve genel geçerliliği olan güvenilir bilginin olamayacağı şeklinde ortaya çıkmıştır.

Öğretmenlerin bu sonuca ulaşmalarının bir diğer sebebi de önceki düşünürlerden farklı olarak pratik felsefeye, özellikle ahlak felsefesine ilgilerinin artmış olmasıdır.

Sofistlerin tezlerini destekleyen en etkili delilleri, insan düşüncesinin çelişkili olmasıydı. Bu noktadan hareketle, yani düşünürler arasındaki ya da bir düşünürün kendi fikirleri içerisindeki çelişkilerden yola çıkarak bilgiye güven duyulamayacağı sonucuna ulaşıyorlardı. Örneğin Protagoras (m.ö. 482-411), Herakleitos (m.ö. 540-480)'un düşüncelerinden yola çıkmıştır. Ona göre her şey her an hareket halindedir. Dolayısıyla bilgimiz de bu şeylerden biri olarak her an değişim halindedir. Devamlı bir değişim halinde bulunan şey de bilinemez. Bu durumda bilgi hakkında objektif bir ölçü konulması mümkün değildir. Bilginin ölçüsü insanın kendisidir (Erdem, 2010: 155). Öte yandan bu dönemi sembolize etmesi bakımından Gorgias (m.ö. 483-376) anmaya değer bir isimdir. Ona göre düşünce ve değerlendirmelerimizin sonucunda hiçbir şeyin olmadığı bilgisine ulaşırız. Bazı şeyleri var saysak bile bunları bilemeyiz. Bildiğimizi sansak da o şeyleri başkalarına anlatamayız. Gorgias, bilgi konusunda tamamen agnostik ya da rölatif bir tutum içerisinde bulunmaktadır. Genel görüşlerine paralel olarak kendi konumunda da tereddütlü bir duruş vardır (Erdem, 2010: 158).

Sofistlerin ortak yanlarından biri de doğa felsefesinden uzaklaşarak toplum ve ahlak felsefesine yönelme olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ancak bu ahlak anlayışının tutarlı bir temellendirmesinin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu da kesin ve doğru bir bilginin oluşturulmasıyla mümkün olabilecektir. Sofistlerin bilgi konusunda oluşturdukları karmaşaya son vererek hem bilginin sağlam bir temele dayandırılması hem de ahlaka tutarlı bir zemin oluşturulması gerekiyordu. Bu zemini sağlayacak olanlar varlığı, bilgiyi, toplumu ve ahlakı kuşatacak çapta bir sistem kurmaya girişen düşünürlerdir. Bu düşünürler, Sofistlerin kendi anlayışlarına gerekçe olarak kullandıkları çelişkileri de onların elinden alacaklar ve 'çelişmezlik' ilkesi olarak tüm septiklere karşı kullanmak üzere dogmatizmin temeli yapacaklardır (M. Sabri, 2012: II/208).

Mustafa Sabri septikliği bir tür güvensizlik ve karanlık ortam olarak değerlendirmekte güven ve aydınlığın ortaya çıkmasıyla birlikte bu yönelimden uzaklaşılacağını savunmaktadır. Sistematik diye tanımladığı dönemin önde gelen ünlü sistemcileri hoca-talebe silsilesi oluşturan Sokrat, Platon ve Aristoteles'dir. Bu düşünürlerin kendilerine güvenleri ve bilginin aydınlığına yönelmeleriyle kavuşulan ortam, septik anlayışların kaybolmasını sağlamıştır. Sokrat'a göre kesin bilgi edinilebilir ve bunun esası tasavvurlarla oluşan kavramlardadır. Bu bilgi edinme potansiyeli, kişide doğuştan bulunmaktadır. Açığa çıkartılması kişinin çabalaması ya da çabalattırılmasına bağlıdır. Yöntemi de ilkin ironi sonra doğurtma (maiotik) denilen kendine

özgü diyalektik tarzda bir eğitim biçimidir. Sokrat'a göre bilginin konusu da evrenseldir. Bireysel ve arızî (anlık, değişken) değildir (M. Sabri, 2012: II/209).

Platon açısından da tasavvurlar, kesin bilginin esasıdır. Çünkü tasavvurlarımız, yani kavramlar haline dönüşen düşüncelerimiz objektif hakikatlere bakmaktadır. Objektif hakikatler de akledilebilirler. Ona göre akledilebilenler var olanlar, akledilemeyenler ise var olmayanlardır (Janet, 1978: 10).

Aristoteles'e göre de kesin bilgi, genel ve tümel gerçekliklerle ilişkilidir. Yani düşüncede oluşur. Ancak Aristoteles tümellerin varlığının tikeller ile mümkün olduğunu, tikellerden hareketle soyutlama yöntemi kullanılarak tümellere ulaşılabileceğini belirtmektedir (Gökberk, 2010: 74). Aristoteles'e göre tüm bilinenlerin temelini oluşturan, aklın ilk esaslarıdır (akıl ilkeleri). Bu temel ilkeler bilgisinin de iki özelliği vardır. Birisi delile ihtiyacı olmayıp ona bağlı bulunmaması (bedihîlik), ikincisi de kendisinden çıkarılan tüm sonuçlardan daha kesin bir bilgi ile bilinir olması özelliği taşımalarıdır (Emin, 1936: I/257).

Felsefenin bu süreçten sonraki seyrinin daha çok pratik bir niteliğe büründüğü görülmektedir. Büyük teorik sistemler kurulmuş, buradaki düşüncelerin yorumlanarak hayata katılması çalışmalarıyla bilgiye kesin bir ölçüt oluşturma yönelimi başlamıştır (Janet, 1978: 14). Stoacılık ve Epikürizm'de bu özellikler belirgin biçimde ön plana çıkmış bulunmaktadır.

Stoa aşırı materyalist görüşlere sahip olması sebebiyle bilgi teorisi olarak dogmatik olsa da içerisinde şüphecilik tohumları taşıyan bir ekoldür (Janet, 1978: 15). Onlara göre gerçekliğe sahip olan her şey cisimdir. Fakat hiçbir cisim diğeri gibi değildir. Cisimleri duyularımız ve bu yolla mutlak olmayan bir bilgiye ulaşırız. Onlara göre objenin süje üzerinde yaptığı etkiden sonra, kurulan bağlantıyı onaylayan bilincin derecesi, bilginin de güvenilirliğinin derecesini belirlemektedir (Özcan, 1992: 31). Bilgi, gözlemi yapılan objenin kendi hayalini gözlemleyende kabul ettirmesidir. Objenin gözlemciye verdiği dürtü, gözlemci aklın aktif hale dönüşmesini ve gerçeğine uyumlu olan objenin resmini başka nesnelere ayırıştırarak bilip kabul etmesi farkındalığını kazanmasını sağlamaktadır. Bu durumda bilgi güçlü bir kanâat ve ortak duyulara bağlanılmaktadır. Bilginin sağlamlığı kanâatin gücüne, tümel tasarımların edinimi de etkin konuma gelen zihnin gözlemlerinin sonucuna bağlanmış bulunmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre Stoacıların bilginin değerini belirlemede duyulardan çok düşünceye önem atfetmelerinin izleri, Descartes, Leibniz ve Kant düşüncesinde gözlenmektedir. Ona göre Stoacıların varlık anlayışlarının, 17. Yüzyılda Batılıların siyaset felsefesinde önemli bir yeri olan, özellikle 'Leviathan' adlı eseriyle ünlenen İngiliz düşünürü Thomas Hobbes'in (ö. 1679) evren yorumu ile büyük oranda bir mutabakat oluşturduğu da görülmektedir. Mustafa Sabri'ye

göre Yunan Felsefesi bir bütün olarak etkilediği gibi onun bir parçası olan Stoacılığın bilgiye ve varlığa dair görüşleri de Batı düşüncesini önemli ölçüde etkilemiştir. İslam düşüncesinde de Yunan felsefesiyle etkileşim gerçekleşmiştir. Ancak kendi ilkelerinden taviz verdiğini söylemek haksızlık olur. Cismâniyyet konusunda ortaya çıkan ‘mücessime’ ile son dönem İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye taraftarlarının yaklaşımları da kayda değer görülmemelidir (M. Sabri, 2012: II/212).

Epikürçülere göre ise bilgi teorisi daha çok ahlaka bağlıdır. Epikür’ün ahlak anlayışı da tamamen elem ve lezzet hisleri üzerine kurulu bir anlayıştır (Erdem, 2009: 46). Duyularımızla edindiğimiz bilgiler objelerin gerçeklerini değil hayallerini bize yansıtırlar. Hayaller de gerçeklerinden farklı uzaklıklarda buldukları için herkese farklı şekillerde görünebilmektedir. Bu görüntü farklılığı duyu organlarının yanılgısı değil, gerçek objelerinden farklı uzaklıklarda bulunan hayallerin duyularımıza farklı şekillerde yansıyor olmasındandır (Janet, 1978: 17). Epikür’ün bu teorik açıklamaları bilginin objektif değerinin bütünüyle kaybolmasına yol açmış ve sübjektif sansüalizmi doğurmuştur. Bu haliyle de Pyrrhon şüphecilğine çok yaklaşmış bulunmaktadır.

Epikürizm’in yaygınlık kazanmasına paralel şekilde arayışların teorik gerçekliklerden çok pratik kazanımlara yöneldiği gözlemlenmektedir. Bu dönemde felsefenin ulaştığı sonuç bütünüyle pratik açıdan yaklaşılarak, karşıt olanlarca bile kuşkuların tolere edilmesi şeklinde bir hoşgörülülük tutumu takınma haline gelmiştir. Bu pratiğe yönelen ve ahlak felsefesine dönüşen düşüncenin sonucu olarak, başlangıçta kabul edilmesi istenen kuşkulardan arınmış bilgi anlayışının esasen hiç de gerekli olmadığı şeklinde bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Dahası pratik sonuçları açısından kesin bilginin reddedilmesinin daha da kazançlı ve faydalı sonuçlar doğuracağı tezi savunulabilmiştir. Tam bir agnostikliğe varan bu yaklaşım, en belirgin ve güçlü bir septik anlayışın temelini oluşturmaktadır. Bu tezi en etkileyici şekilde dillendiren Pyrrhon’a göre: Biz eşyanın gerçeğini bilemeyiz. Dolayısıyla gerçekliğe ilişkin tüm yargılardan kaçınmalıyız. Bu tutumun bize kazandırdığı metanettir ki hem erdem hem de mutluluk bu metanete bağlıdır (Erdem, 1999: 262).

Pyrrhon’un savunduğu agnostisizm daha çok göremediğimiz hakikatler için söz konusu edilmektedir. Bu durum ahlak için bir giriş olması düşünülerek savunulmuştur. Bu sebeple akademi çevresinde uzun süre devam edecek olan, Stoa Dogmatizmi’ne karşıt olan bir yığın eleştiri ve savunmalar gerçekleştirilmiştir. Bunları savunan önemli isimler Arsesilaos (m.ö. 316-241), Zenon, (m.ö. 336-264), Karneades (m.ö. 214-129) olmuştur (Erdem, 1999: 263).

Arsesilaos, stoacıların tek bilgi kuramı olan kanâat kuvvetine (phantasia kataleptike) dayanan dogmatizmi ile savaşımıştır. Bu kavram bir tür kanâat kuvvetini ifade etmekte ve Stoacılar göre pratik açıdan erdem ve mutluluk için mutlaka dikkate alınması gerekmektedir (Erdem, 1999: 266). Arsesilaos'a göre ise kanâat kuvveti doğrudan yana olabileceği gibi yanlıştan yana da olabilmektedir. Dolayısıyla kesin bilgiden söz edilebilmesi hiç mümkün gözükmemektedir.⁶ Stoacıların, bilgisizlik hayat imkânını ortadan kaldırır tezine karşı Arsesilaos, pratik hayatın ve mutluluğun temelini, gerçekliğin bilgisi değil gerçekliğe benzerliğin bilgisi olduğu tezini savunur. Özet olarak onun düşüncesi pratik yaşamın tek kuralının gerçeğe benzerlik olduğudur. Buradan ortaya çıkan ekol bir tür ihtimalcilik (probabilizm) şeklini almıştır (Janet, 1978: 21).

Mustafa Sabri, stoacıların sofistlere ve onların görüşlerine karşı, yaşama imkânını ortadan kaldıracakları gerekçesiyle yaptıkları itiraza karşı Arsesilaos'un yukarıdaki savunmayı yaptığını belirtir. Stoacıların sofistlere, Arsesilaos'un da stoacılar reddiyelerini, günümüz Batı düşüncesiyle eşleştirir. Hegel'in ortaya koyduğu felsefeyi Stoacı düşünürlerin tezlerine, Hegel felsefesinin çelişkileri içeren yapısına karşı, pragmatizme kadar varan anlayışları da Arsesilaos'un tepkisel cevabına benzetir. Stoacılar karşı Arsesilaos'un, Hegel sonrası da Batı düşüncesinin öne sürdüğü çıkarıcı anlayış savunusunu ise kendisi reddeder. Ona göre bu çözüm her ne kadar dünya hayatını kolaylaştırıyor gözükse de bütün kuşkulardan arınmış saf hakikat akîdesine bağlı ebedî ahiret hayatı için bir katkı sağlamamaktadır (M. Sabri, 2012: II/212-213).

Karneades, döneminde septisizmin temsilcisi haline gelmiştir. Bilginin hem kaynakları açısından hem de sonuçları açısından mümkün olmayışını savunmaktadır. Kesin bilginin imkânını savunan tüm anlayışları eleştiren Karneades, Stoacıların dogmatizmini de eleştirerek şöyle demektedir: "Bilgi mümkün değildir. Hâkim hiçbir hüküm vermez. Bilginin mümkün olmadığı hükmünü bile" (Erdem, 1999: 263). Karneades'a göre doğru bilgiye ulaşmayı amaç edinmekten vazgeçmelidir. Esasen hem akla hem de sonu bir türlü gelmeyen tecrübelerle takılarak mümkün olmayan doğru bilgiye ulaşmayı bırakıp ilk olarak gerçeğe benzerliklere yönelmeliyiz. İkinci aşamada da objelerin asıllarıyla çelişkiye düşmekten kaçınmalıyız. Son olarak Karnead'a göre gerçeklik değil de benzerinin bilgisine sahip olacağımızdan, çelişkiye düşme riskimiz de ortadan kalkmış olacaktır.

⁶ Burada Mustafa Sabri, Arsesilaos'un söz ettiği bilginin aksine ihtimali barındırmayan kesinlikte bir bilgi olduğunun anlaşıldığını söyleyerek ilerleyen dönemlerde Batı düşüncesinde bilimsel bilgi tanımlarıyla daha geri bir anlayışa düşüldüğünü ileri sürmektedir (M. Sabri, 2012: II/213).

Mustafa Sabri'ye göre hakikate benzerlik kriterinin kabul edilmesi bir şekilde dogmatizme yönelişin habercisi olarak görülebilir. Karneades'ın savunduğu, gerçekliğin mümkün olmayan bilgisine ulaşma çabasına karşı oluşturulan bir tezdır. Boşuna ve sonuç alınamayacak olan bir uğraşıya yönelerek pratik kayıpların önlenmesini arzulamaktadır. Bu süreçte devam eden bilgi arayışları ilginç bir düşüncenin doğmasına sebep olmakta, bilgiye seçmeci bir yaklaşımla ulaşılabileceği düşüncesini akıllara getirmektedir (M. Sabri, 2012: II/213).

Bu süreçte karşılaşılan eklektizm ise septiklerde görülen hakikate benzeyiş ilkesinden hareketle yola çıkmış ve sonuç olarak dogmatik anlayışlarda bulunan çelişkileri kullanarak ortaya çıkan Septisizmin önüne geçmek için farklı ekollerden derleyerek oluşturduğu gerçeklikleri bünyesinde biriktirmeyi ilke edinmiştir. Karneades'ın hakikate benzerlik olarak belirlediği ölçüyü ilerleterek ve şüphecilere söz bırakmayacak şekilde alıntılarla gerçeğe ulaşmayı hedef edinmiştir (Janet, 1978: 24). Stoacıların savundukları, yaşam için her türlü şüpheden arınmak gerekir tezini geliştiren ve Karneades'ın belirlediği gerçeğe benzeyiş ilkesinin yetersizliğini savunan Antiyoküs, farklı ekollerin tartışılmayacak netlikte olan fikirlerini toplayarak bir bilgi kuramı oluşturmuştur. Mustafa Sabri'ye göre Eklektizm her ne kadar doğru bilgiyi kabul etmiş olsa da konumu açısından Septiklerle aynı seviyede bulunmaktaydı. En azından farklı seçiciler, birbirinden farklı seçimleri dolayısıyla farklı sonuçlara varabilmekteydiler (M. Sabri, 2012: II/213). Bu durumda yeniden Arsesilaos ve Karneades'ın kanıtlamalarına yönelerek bunların geliştirilmesine çalışmak üzere yeni şüpheci anlayışların doğması kaçınılmazdı. Eklektik yaklaşımın temel ilkesi de pratik felsefeye katkı sağlamak olmakla birlikte onlar, Karneades'ın savunduğu gerçeğe benzeyiş anlayışını yetersiz bulmaktaydılar. Gerçeğe benzeyiş ölçüsünün pratik hayat için yetersiz kaldığını, bunu karşılama bile yüksek felsefeye (mebde' ve meâd) yönelmekte doğru bir çıkış yolu olmadığını ileri sürmekteydiler. Son tahlilde Eklektik düşünce, Septisizme reaksiyon olarak bir antitez oluşturmaya çalışsa da hem çıkış hem de varış noktası açısından Karneades düşüncesini geliştirmek gibi bir fonksiyon icra etmekte ve yapısı gereği bir türlü bağımsız bir hale gelemediği gibi yeni septik anlayışların ortaya çıkmasını da kısırtmakta olduğu görülmektedir.

Bu dönem septik anlayışları, Batlamyus (ö. 160), Agrippa (M.Ö. 63-12) ve Sextus Empiricus (250?) gibi temsilcilere sahiptir (Janet, 1978: 27). Sextus Empiricus, on sebep ileri sürerek bilginin imkânsızlığını savunmuştur. Bu teori, yeni akademinin hakikate benzerlik teorisinden hareketle oluşturduğu Eklektizme tepki olarak doğmuştur. Milattan sonra ilk iki asırda yaşayan yeni septikler dogmatizmle amansız şekilde savaşımlardır. Özetle söylersek

Enezidem'in bilginin gereksizliği bir yana imkânsız olduğunu belirten on tane gerekçesi vardır. Bunlardan dört tanesi algılayan süje ile ilgili altı tanesi de algılanan objeye ilişkin bulunmaktadır (M. Sabri, 2012. II/214). Yeni septiklere göre bilgiye erişim imkânı insanın hangi özelliğiyle sağlanacaktır? Bir insanın mı bütün insanların mı bilgiyi edinebilmesi mümkündür? Duyular öne çıkartıldığında bunlar insanlara göre değişmekte hatta bir insanda bile zamana göre değişmektedir. Öte yandan duyular sadece bizde oluşan algıyı oluşturur. Objenin doğasına dair bir yargıya varmamızı sağlamaz. Bu yargıda bulunma fonksiyonu akla yüklenildiğinde insanın içinde bulunan akıl, dışta bulunan obje ile nasıl bağlantı kurabilecektir?

Mustafa Sabri, asıl amacının bu konuyu incelemek olmadığını ancak çağdaş Batı düşüncesine özellikle Kant'ın düşüncesine etkisi açısından tarihî süreci ve orada yaşanan düşünce sorunlarını aktarmak olduğunu belirtir (M. Sabri, 2012: II/215). Şüphelilere karşı geliştirilen her düşünce, kendi içerisinde tekrar şüpheyeye yol açacak izler barındırıyordu. Septikler bunu derhal değerlendirerek kendi lehlerine dönüştürüyorlardı. Artık gerçeklik ne dış evrenle aklın ilişki kurmasında ne de aklın kendi kendini düşünmesinde bulunamamaktaydı. Hakikatin kaynağı olan Allah tarafından bize bildirilmedikçe kesin ve doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olamayacağı anlayışının doğması için uygun bir zemin oluşmuştu.

Bu anlayışa göre kalp kesin bilgiye fenâ fillâh yoluna bağlanarak ulaşmaktadır. Bilgiye ilişkin düşüncenin ulaştığı son nokta eklektik yöntemlerin de tam bir uzlaşıya varamayıştan sonra tekrar Septisizme kaymış bulunmaktadır. Bu süreçle birlikte ortaya çıkan yeni Platonizm'e göre gerçeklik, ne zihnin dış dünya ile irtibat kurmasında ne de kendi kendini düşünmesiyle ortaya çıkabilecek olan bir nitelik taşımaz. Ancak hakikatin ezeli kaynağı olan Allah tarafından bize ulaştırılması halinde biz hakikati bilebiliriz. Bu durum nasıl mümkün olabilecektir? Platon'a göre eklektiklerin de çözemediği bu problem kalbin kendisi üzerinde yoğunlaşıp, onun hakikatle ilişkisini engelleyen unsurlardan ve bağlardan arınması, bu halde bir vecd ve istiğrâk seviyesine ulaşması yoluyla mümkün olabilir. İşte gerçeği ve kesin bilgisini edinmenin yolu budur. Fakat bu bilgi bize bağlı değildir. Biz bu bilgiye teşne olmalıyız. Padişahın saraya girmesi gönül hanesinin mamur olmasına bağlıdır. Bunun yolu da ilim, erdem ve nefsin ıslah edilmesi yöntemleriyle sağlanabilecektir (Janet, 1978: 34). Platon'a göre ne duyularımızla ne de aklî çıkarımlarımızla kesin bilgiye ulaşma şansımız kalmamıştır.

Mustafa Sabri Platon'un bu söylemlerinin sadece görüntü güzelliği taşıdığını, septik saldırılardan bir tür kaçış olduğunu, özünde ise septiklerce tıkanan yolları açamadığının itirafı olduğunu belirtir. Ona göre bu anlayış, aynı zamanda septisizmin tezlerini doğrulamaktır.

Duyulara ve akli çıkarımlara güvenini yitiren Platon, ilahlaşmış insana, onun deyişiyile ilahla birleşmiş insana umudunu yöneltmiştir (M. Sabri, 2012: II/216).

Mustafa Sabri'ye göre insanın bilgi anlayışı noktasında kaçınmadığı bu savrulmalar çağdaş dönemde de sürdürülmüştür. Kant'ın felsefesinden çıkartılan sonuç, evrenin varlığının insan idrakine bağlı olduğu ve idrak olmazsa evrenin de olmayacağı noktasındadır (M. Sabri, 2012: II/216). Bu anlayış evrenin bir parçası olan insanın da içinde olduğu varlıkların, insandan sonra varlık kazandıkları gibi, kısır döngü olarak adlandıracağımız bir sonuca ulaşmaktadır. Öte yandan Kant'ın dediği gibi nesnelere varlığı idrakimize bağlı ve onun tarafından inşa ediliyorsa, idrâki inşa edecek başka idraklere (totolojiye) ihtiyaç duyulmayacak mıdır (M. Sabri, 2012: II/220)? Materyalistlerin idraki, karaciğerin safra salgılaması gibi görmeleri, beyni de fikir üreten bir organa indirgemeleri ile Platon'un Allah'la birleşme olmadan ulaşılmazlığını savunarak, idraki tanrısallık derecesinde görmesi uçlarda yer alan ama aynı kaynaktan beslenen düşüncelerdir. Mustafa Sabriye göre idrak, materyalistlerin savunduğu gibi bir organa bağlanamaz. Allah insanı topraktan ve spermadan yaratmaya kadir olduğu gibi, tanrısallıkla birleşmeden idrak eden ve kesin bilgiye kendisi olarak ulaşabilen bir varlık olarak yaratmaya da kadirdir. Akıyla değerli kılınmış olan insanın konumu Allah olmak değil, Allah'ın halîfesi olmaktır (M. Sabri, 2012: 217).

Saint Paul'a göre iman yeni Platon'culukta olduğu gibi geçici bir istiğrak hali değil Allah'tan gelen dâimî bir uyanıklık ve bilgililik halidir (Janet, 1978: 35). Saint Augustin'e göre ise iman bir tecrübe işidir. Dine inanmak aklın gerektirdiği bir sonuçtur. Din ve akıl aynı hakikat kaynağından gelmekte ve hakikat kendisi ile çelişmemektedir (Janet, 1978: 36).

Bilgiye ulaşmayı sağlayan güç, irade ve aşk ile edinilen dinî inancın oluşturduğu güçtür. Bu durumu açıklığa kavuşturmak için Saint Anselm, anlamak için inanırım, inanmazsam anlayamam demektedir. Buna karşın Saint Thomas, inanç konularının doğal akılla uzlaşısını mümkün görmeyerek iman aklın üstündedir ve akıl son tahlilde imana bağlı bir unsurdur, demektedir (Gökberk, 2010: 143).⁷

Bu süreçte ortaya çıkan nominalizm ile birlikte iman ve akıl bilgisi büsbütün ayrıştırılmıştır. Hakikatin temsilciliği imana bırakılırken, onlara göre göreceli bir değer taşıyan aklın, iman ile ortak bir paydası bütünüyle ortadan kaldırılmıştır. Orta Çağ'da gelinen nokta,

⁷ Hristiyan bilginlerin benzeri sözleri İslam'da akla verilen statüyle benzerlik taşımaktadır. Fakat arada önemli bir farklılık vardır. İslam'ın önerdiği hükümler akılcı çözümlenemeyip nakil ve vahyin bildirmesine ihtiyaç gösterebilir. Ancak bunlar akıl tarafından inkâr edilmeyi gerektirmez. Oysa Hristiyanlığın teslis anlayışı akla ters düşen bir anlayıştır. Birincide aklın aciziyeti ortaya çıkarken ikinci durumda akıl ta'ciz edilmektedir. Bu yanıyla düşünüldüğünde Hristiyan bilim adamlarının söylemleri lafta kalmaktadır. Bkz. (Yazır, 1978: 37)

hakikatin parçalanarak bütünlüğünü kaybetmesinden ibaret hale gelmiştir. Bu dönemde, Descartes'a gelene dek iman ve akıl arasında büyük bir çatışma yaşanmış ve doğal olarak zihinlerin kuşkuya yönelmesine kapı açılmıştır. Öyle ki Montaigne (1592) ve öğrencisi Charon (1603) dinsiz bir topluma karşı Hristiyanlığı kabul ettirmenin en iyi yolunun agnostik bir anlayışı hâkim kılmaktan geçtiğini belirtmişlerdir (Janet, 1978: 39). Mustafa Sabri'ye göre Hristiyanlık inancını koruyarak felsefe yapmak özellikle bilgi anlayışında aklın verilerine aykırı olmaksızın bir sistem kurmak en azından karşılaşılmış bir durum değildir. Dolayısıyla düşünürlerin ya ateizme yönelerek aklın konumunu ve hak ettiği statüyü korumaya çalıştıkları ya da akılı küçümseyip değerini düşürerek din lehine bir sistem kurgulamaya çalıştıkları görülmektedir. Orta Çağ boyunca Skolastik anlayışın tekrar edip durduğu dogmalar, aklın değerinin ortaya çıkartılmasıyla birlikte yenilgiye mahkûm olmak zorunda kalmıştır. Yeni Çağ'da ortaya çıkan ve din felsefesine yer veren bütün felsefi sistemler, Hristiyanlığın akılca reddedilen unsurlarını korumak için din-akıl-bilim ayırıştırmasına yönelmişlerdir. Kant'ın felsefi kurgusunda son tahlilde ulaşılan çözüm noktası budur. Öte yandan Hegel gibi önemli etkiler doğuran felsefi sistem kurucuları da aklın ve mantığın temel ilkelerini feda ederek teolojik kurgularını oluşturmuşlardır. Aşağıda değinileceği gibi aklın hukukunu koruyan sistemci düşünürler de düşüncelerini ya düalist bir yapıyla ortaya koymuşlar ya da ortaya konan bu düalizmi yok etmek için tekrar aklın sınırlarını zorlamak pahasına monizme yönelme amacıyla panteizme ulaşmışlardır.

1.3.2- Yeni Çağ'da Bilgi Anlayışları

Mustafa Sabri Batı felsefesi değerlendirmelerini 'önceki dönem ve sonraki dönem' şeklinde iki bölüme ayırarak yapmıştır. Onun sonraki dönem olarak adlandırdığı tarih evresi genel olarak 'Yeni Çağ' olarak adlandırıldığı için biz başlık olarak bu adlandırmayı tercih ettik. Genel olarak felsefe tarihçileri tarafından benimsenen antik ya da İlk Çağ ve Orta Çağ deyimlerini de Mustafa Sabri'nin yöntemine uyararak önceki dönem şeklinde bir başlıkla bir önceki bölümde ele aldık. Bu bölümde Kıta Avrupa'sında oluşan düşünce hareketlerine, ona paralel şekilde ilerleyen Anglosakson deneyciliğine ve nihayet Alman İdealizm'ine dair değerlendirmeler yer alacaktır.

1.3.2.1- Kıta Avrupası

Mustafa Sabri'ye göre Descartes, Orta Çağ sonrasında karşılaşılan akımların bir bakıma özetini çıkartmaktadır. Aklın etkinliği ortadan kaldırılınca alternatif düşünce olarak derhal şüphecilik yer bulmuştur. Bu gelişmenin bir şekilde önüne geçilmesi gerekiyordu. Şüphecilikle hesaplaşmaya girişen Descartes, öncelikle onu doğal ve gerçek bir yöntem olarak kabul etmekle

işe başlamıştır. Descartes şöyle demektedir: “Bilgiyi güven duyduğumuz kimselerden ediniriz. Bunlardan vazgeçmeliyiz. Duyularımız bazen bizi aldattığı için bunların verilerine de güven duymamalıyız. Akıl yürütme işlemlerinde en basit hesapları yaparken bile yanılanlar vardır. Dolayısıyla akıl yürütmelerle elde edilen bilgileri de doğru saymayacağız. Şeytani bir deha gibi bizimle oynayan ve bizi aldatmayı sanat haline getiren yargılarımıza da dur demeliyiz. Böylece tam bir şüphe ve agnostiklikle başlayan sürecin bizzat kendisinden zorunlu bir gerçeklik ortaya çıkmaktadır. Ben şüphe duygusu taşıyorum. Bilinemeyecek şeyler olduğunun bilincini taşıyorum. Öyleyse hiç tartışmasız bir gerçeklikle karşı karşıyayım. Kendi varlığımla. Düşünüyorum, o halde varım” (Descartes, t.y.b: 33).

Şüphe duyan ve düşünen olmam için var olmamın gerektiği bilgisi kesin doğruluk taşıyan bir bilgi midir? Evet öyledir. Açık ve seçik olan bilgiler kesin doğru olan bilgilerdir. Descartes’a göre doğru bilginin kriteri ve kanıtı açıklık ve seçikliklerdir. Böylelikle Descartes, felsefesini inşa edeceği sağlam bir temeli oluşturmuş bulunmaktadır. Descartes felsefesinde şüpheyne karşı kesin bir zafer kazanılmış durumdadır. Ancak Kartezyenleri en çok rahatsız eden nokta çifte hakikat anlayışının ortaya çıkmış olmasıdır. Bilindiği gibi Descartes felsefesinde madde ve ruh olmak üzere yaratılmış iki ayrı cevher anlayışı vardır (Gökberk, 2010: 234).

Septisizmle ilgili olarak Descartes’a referanslar yapan Mustafa Sabri, şüphenin kendi özünden hareketle kesinliğe ulaşmasını başarılı bir düşünce olarak değerlendirmektedir (M. Sabri, 2012: II/220).

Malebranche (ö. 1715) ve Spinoza (ö. 1677)’ya gelindiğinde, Descartes’ın yok etmiş olduğu kuşkuculuğa rağmen sisteminde ortaya çıkan düalist anlayışı birliğe kavuşturmayı amaçlayarak yeni bir bilgi anlayışı geliştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu düşünürler panteist ya da panenteist özellik taşıyan genel felsefî görüşleriyle uyumlu bir bilgi anlayışını savunmuşlardır. Özetle söylemek gerekirse Malebranche’a göre, sağlam bilgi ve gerçekler ancak Allah’ta görülebilir. Spinoza’ya göre ise, hakikate uygunluk açısından insanî idrak ile ilahî idrak aynı şeylerdir. (Janet, 1978: 45-48).

Leibniz’e göre ise sağlam bilgi üç türlü olabilir. Birincisi bedîhî (apaçık) sağlam bilgi, ikincisi burhânî (kanıtlayıcı) sağlam bilgi, üçüncüsü ise hissî (duyusal) sağlam bilgidir. Birinci kısmı oluşturan apaçık sağlam bilgiler iki çeşittir. İlki olgusal gerçeklikler, ikincisi ise aklın ilk hakikatleridir. Aklın ilk hakikatleri bizde doğuştan yani başlangıçtan beri verilidirler (Janet, 1978: 50). Leibniz’e göre reel olan obje ve idraki sağlayan ruhsal yapı arasında değişik monadlardan oluşmalarından kaynaklanan farklılıklar bulunmaktadır. Üstelik monatlar arasında bir geçişlilik imkânı da yoktur, monatlar yalıtık haldedirler, pencereleri

bulunmamaktadır (Weber, 1991: 245). Ancak buna rağmen ezeli uyum ilkesi dolayısıyla hakikate ulaşmanın yolu açık bulunmaktadır.

1.3.2.2- Ada Filozofları

J. Locke (ö. 1704)'a göre insan zihninde doğuştan gelen herhangi bir bilgi yoktur. Bütünüyle duyu organlarının algılarını zihin biriktirir. Bu duyularla zihin basit ideleri oluşturur. Zihin bu noktada tamamen pasiftir. Sonra insan zihni bu basit ideleri birleştirerek kompleks hale getirir. Bu faaliyetleri sırasında aktif olan zihin soyutlama yöntemiyle de genel kavram ve sözcüklere ulaşır. Dolayısıyla Locke'a göre bilginin kaynağı tümüyle algılara bağlı deneydir. Bunların dışında insanın doğuştan getirdiği bir bilgi bulunmamakta ve insan zihni boş bir levha gibi kabul edilmektedir (Locke, 2004: 97-98, Gökberk, 2010: 296-300).

Berkeley'in sübjektif idealizmini oluştururken taşıdığı amaç, bilgide ortaya çıkan kuşkuların giderilmesidir. Duyularla edinilen bilgi tıpkı vicdanla edinilen bilgi gibi kesinlik taşır. Bu bilgilerin doğruluklarını belirlemek için ilahi teyide gerek yoktur. Duyusal bilgileri teorik bilgiler gibi kabul ederek doğrulatmaya kalkışılmamalıdır. Duyularla elde edinilen bilgi de, vicdan ile edinilen gibi apriori niteliktedir. Böylelikle Berkeley'in en belirgin özelliği, duysal kesin bilginin gücünü ortaya koyabilmek için maddî cevheri inkâr etmek olmuştur (Gökberk, 2010: 303). Sabri'ye göre samimî bir papaz olan Berkeley, bilgide şüpheyi ortadan kaldırdığı gibi materyalist anlayışın argümanlarını da büyük oranda ortadan kaldırabilmeyi başarmıştır.

Mustafa Sabri'ye göre J. Locke ile başlayan deneye dayalı bilgi anlayışını, Berkeley'in maddî cevher için uyguladığı yöntemini ruh cevherine de teşmil edecek şekilde genişleterek, felsefi anlamda zirveye ulaştıran düşünür D. Hume'dur. Bacon ile başlayan İngiliz ampirizmini, Locke ve Berkeley ile önemli aşamaları gerçekleştirdikten sonra en yükseğe ve İngiltere'de ulaşabileceği son noktaya ulaştırmış olan düşünürdür. Berkeley'nin reddettiği maddî tözün yanı sıra onun yöntemini kullanarak ruhî töze de uygulamıştır. Aynı yöntemi kullanarak ampirizm için temel önem taşıyan sebeplilik ilkesini de reddetmiştir (Gökberk, 2010: 310). Çünkü ona göre selefleri olan ampiristler gibi, bilgiye kaynak oluşturan izlenimlerdir. Düşünceler de bu izlenimlerin hafıza ve hayal gücünde soluklaşmış halde bulunan şekilleridir (ideler). Biz, gözlemlediğimiz olguların aksine töz ve sebepliliğe ilişkin bir izlenim edinmemekteyiz. Bunları izlenimlere bağlı olarak değil de, tasarım bağlamlarında oluşturduğumuz için varlıklarını akılla temellendiremeyiz, dolayısıyla kesin olarak bilemeyiz, bunlara ancak inanabiliriz (belive). Bu inanç ya da alışkanlık durumu da, hayatı kolaylaştırmak bakımından iyi bir tutum olabilmektedir (Gökberk, 2010: 309).

Mustafa Sabri'ye göre savunduğu bu görüşleri dolayısıyla Davit Hume, son dönem septisizminin kurucusu kabul edilmelidir. Esasen ona göre ampirizme tutkunluğun kişiyi ulaştıracağı sonuç Septisizmden başka olamaz (M. Sabri, 2012: II/222). Ona göre D. Hume kendi ampirik görüşlerini tutarlı olarak sonuna kadar sürdürmüştür. Onun sebepliliği bilimsel kural olarak kabul etmemesi, bilimsel kabullerimizin ancak izlenim ve deneylerimizle mümkün olduğunu savunması dolayısıyladır. Ona göre D. Hume'un septikliği, deney ve gözleme konu olmayan gerçekliklerin, bilgiye konu olmayacağı düşüncesini taşımasından kaynaklanmaktadır (M. Sabri, 2012: II/228-238).

Kant bilgi konusunda Hume'un ortaya koyduğu ve akademi şüpheciliğinin amacı olan durumu gerçekleştirmiş olduğu sürecin sonunda ortaya çıkmıştır. Hume'un tahrip ettiği bilgi binasını yeniden inşa etmeyi kendisine görev edinmiştir. Aslında Kant, D. Hume'un düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenmiş ve izlenimlerimizde karşılığı bulunmayan ancak tasarım bağlamlarından ürettiğimiz ilkelerin bilgi değeri taşımadıkları savının kendisini dogmatik uykulardan uzaklaştıran bir uyarı niteliğinde olduğunu belirtmiştir (Akarsu, 1994: 25). Sonuç olarak Kant, bilginin madde ve formdan oluşabildiğini, maddesinin objeden formunun ise zihinden geldiğini, ona kesinlik kazandıran ögenin de form tarafı olduğunu ileri sürmüştür. Doğa bilgisinin zorunluluk taşımasının objeden ve maddesinden değil, süjeden ve formundan kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre bilgiye içerik kazandıran duyumsanıp denenmesi, belli bir şekle büründürülerek kesinlik taşıy hale getirilmesi ise, aklın apriori olan kategorileri ile sağlanmaktadır.

Kant'ın geniş şekilde kritize ettiği bilgi kuramına göre matematik ve doğa bilimleri apriori olarak sentetik hale getirilebildikleri, yani üretilebildikleri için mümkündürler. Ancak metafizik kavramlar a-apriori şekilde ancak analitik yargılara konu olabileceğinden ve mahiyetleri gereği sentetize edilemeyeceğinden dolayı salt aklın bilgisine konu olabilmeleri olanaksızdır. Başka bir deyişle salt akılla metafizik mümkün değildir (Weber, 1993: 314). Böylelikle Kant bir yandan septisizme darbe vurarak doğa biliminin imkânını hatta zorunlu nitelik taşıdığını savunurken öte yandan metafiziğin salt aklın bilgisine konu edilemeyeceği ve bu açıdan bilinemez bir nitelik taşıdığı iddiasını ileri sürmektedir. Kant'a göre metafizik önermeler, salt aklın sınırlarını aşmakta, bu alanda salt aklın özünden kaynaklanan bir sebeple bir birine zıt önermeler ileri sürülebilmekte ve bu çelişkili durum da aklın kendisinden kaynaklanmaktadır. Tanrı, ruh ve özgürlük konusunda söylenebilen her önermenin zıtları da aynı güçte ileri sürülebileceğinden, metafizik, salt aklın sınırları içerisinde bilinebilme imkânına sahip değildir (Gökberk, 2010: 356).

Doğa bilimleri ile metafiziğin arasını katı şekilde ayıran bir yaklaşımdan hareket eden Kant'ın kurduğu kritisizm, eski dönemlerde konu edinilen septik ve dogmatik anlayışlara yeni bir yaklaşım biçimi getirmiş oldu. Fizikte dogmatiklik, metafizikte ise agnostikliğin savunulduğu bu yaklaşımın birliğe kavuşturulması, ona göre salt akıl yoluyla mümkün kabul edilmemektedir (M. Sabri, 2012: II/223).

Mustafa Sabri'ye göre Kant, objelere dair bilgilerimizin maddesinin, obje kaynaklı olduğunu, formunun ise aklımız tarafından sağlandığını belirtmektedir. Öte yandan evrenin varoluşu ve nesnel gerçekliğe sahip bulunuşu konusunda reel bir bilgiye erişemeyeceğimizi ve idrakimizin oluşturduğu (inşa ettiği) fenomenlerin ötesine geçemeyeceğini belirtmektedir. Kant'ın bu yaklaşımı, objelerin maddelerini bize sunmaları dolayısıyla var olduklarının kabulü anlamına gelmektedir. Oysa evreni, idrakimizin inşa ettiği düşüncesi, idrak olmazsa evren olmazdı, sonucunu doğurmakla bununla çelişmektedir. Ayrıca ona göre Kant'ın düşüncesi madde ve formdan birinin diğerinden ayrılmazlığı dikkate alınmadan kurgulanmış olmakla eksiklik taşımaktadır. Deneyin kazandırdığı bilgileri kuşkudan kurtarmaya çalışan, dahası bunlara olgu olmanın ötesinde bir zorunluluk kazandırmak isteyen Kant, Mustafa Sabri'ye göre D. Hume'un septiklikte karar kılan düşüncesi ölçüsünde bile tutarlılık sağlayamamıştır (M. Sabri, 2012: II/235-238).

Mustafa Sabri'ye göre doğa bilgisini kabul etmeyen Hume ve doğa bilgisine zorunluluk kazandırmaya çalışan Kant, her ikisi de yanılı içerisindedirler. Gerçek şu ki; yeterli sayıda deneyle kanıtlanan doğa bilgileri "Kesin Önerme" niteliği taşıyan doğru bilgilerdir. Ona göre kesin önermeler için üç dereceli doğruluk değeri bulunmaktadır. Bunlar doğruluk derecesi, daima doğruluk derecesi ve zorunlu doğruluk derecesidir. Üçüncü derece en yükseği ve sadece "burhân" nitelikli bilgiler içindir. Ampirik bilgilerin ulaşamayacakları bir bilgi derecesidir. Kant, deneye dayalı bilgilere bu payeyi vermeye çalışmakla yanılmıştır. Hume ise "duyusal bedîhî" olan bilgileri, bilgi olarak kabul etmemekle yanılmıştır. Ancak Mustafa Sabri'ye (2012: III/337-338) göre Hume'un doğa bilgisini reddedişi, zorunluluk derecesinde olmasını reddetme olarak yorumlanabilir ve böyle olması halinde sözde ret sayılarak makul karşılanabilir.

1.3.2.3- Kant'ın Akıl Çıkmazı

Kant başlangıçta olduğu gibi kendi özgün felsefesini ortaya koyduğu dönemde de akılla elde edilen bilginin önemini yadsımaz. Akılla edinilen bilgilerin zorunluluk ve tümellik ifade ettiğini ve tecrübe yoluyla kazanılan bilgiden değerce üstün nitelikte olduğunu kabul eder. Aklın dışında bir kaynaktan elde edilen bilgilerin bu özellikleri taşımadığını belirtir. Ancak salt aklın kritiğinde bilginin (doğa bilgisi) oluşabilmesi için görünün şart olduğunu savunur. Akıl

kalıplarının görü olmaksızın boş ve içeriksiz olduğunu belirtir. Zihnin kategorileri devreye girmeksizin edinilen duyuların da kör olduğunu ve bilgi haline dönüşmediğini ileri sürer. Bu görüşüyle Kant, akıl kalıpları ve görümlere dayanan doğa hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi, fakat metafizik gerçeklikler konusunda kesin ve doğru bilgiye ulaşamayacağımızı, bu konuda ulaşacağımız her türlü sonucun spekülasyondan öte geçemeyeceğini belirtir. Ona göre bilginin kaynağı deney olmasa bile çıkış noktası deneydir. Aklın metafizik konusunda yanılığa düşmesi de özünün bir gereğidir ona göre (Akarsu, 1994: 29-37).

Kant'a göre kesinlik taşıyan doğru bilgiler apriori sentetik yargılardan oluşmalıdır. Sentetik olması önermede yer alan konuya yüklem tarafından onda olmayan anlamların katılmasıyla olur. Bilginin apriori olması ise deneyin dışında, deneyden bağımsız olarak ve deney öncesi var olmasıdır. Kant metafizik bilginin kesin nitelikli olabilmesi için apriori sentetik nitelikte olması gerektiğini bunun ise matematikte mümkün iken, metafizikte mümkün olmadığını belirterek klasik rasyonalist görüşlere karşı eleştirisini tamamlar. Matematik ve geometriye bilinebilmelerini sağlayan özellik, duyuların apriori bilgisi olan uzayla ilişkili olmalarıdır. Yine duyuların diğer bir apriori bilgisi olan zamana bağlı olarak da teorik mekanik hakkında bilgilere ulaşabilmekteyiz. Bu görüşüyle Kant duyuların apriori bilgisiyle, bilgi edilebileceğini kabul ettiği halde aklın apriori bilgileriyle bilgi edinmenin mümkün olmadığını ileri sürmüş olmaktadır (Gökberk, 2010: 351).

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın düştüğü temel hata ilk olarak bir şeyin var olmasını bilmek ile özünü kavramak arasındaki farkı dikkate almamış olmasındandır. Fenomenleri bağlayacağımız bir numeni tasarlayabileceğimizi (hayal etmek, var saymak), fakat onu bilemeyeceğimizi, sadece özünü kavramak anlamında değil, var olup olmadıklarının da bilgimizin sınırlarının dışında kaldığını savunmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre aklen bedîhî (apaçık) olan bu varlık bilgisini reddetmek, sistemine ilişkin kurgusunu koruma amacının dışında bir sebebe bağlanamaz (M. Sabri, 2012: III/235).

Kant'a göre nesnelere, gerçekliğe sahip oldukları ileri sürülemez. Kant, fenomenlerin bağlı bulunduğu numeni bilgi alanımızın dışına ittiği gibi fenomenleri inşa ettiğini belirttiği aklımızın varlığının da bilgimize konu olamayacağını belirtmektedir. Böylelikle Kant objelerin dışsal varlıklarının olup olmadıkları konusunun bizce bilinemeyeceğini, sadece zihnimizin oluşturduğu formların bilgisine sahip olacağımızı ileri sürmektedir. Ancak Kant zihnimizde inşa ettiğimizi savunduğu fenomenlerin nesnel varlıklarını kabul etmekle de kendi sistemi içerisinde çelişkiye düşmektedir. Üstelik dışsal varlıklarını kabul ettiği bu nesnelere dair deneye bağlı şekilde oluşan kuralları zorunlu bilgi kabul etmektedir (M. Sabri, 2012: III/235).

Mustafa Sabri, evrenin dışsal varlığının kesinlik taşıdığını bedîhî bir bilgi olarak kabul etmektedir. Ancak duyularımızla görüp dokunduklarımız, elbette nesnelerin kendileri (tözleri) değil, arazları, formlarıdır (suretler). Organlarımız aracılığıyla oluşan idrak, tıpkı organların aracılığı olmaksızın gerçekleşen idrakler gibi nesnelerin formlarına ilişkindir ve onlara (nesnelerin tözlerine) bitişiktir. Her iki durumda da idrak eden, dışsal alanla bağlantısı bulunmayan akıldır. Bu durumda Kant'ın tutarlı olabilmesi için dış dünyada nesnel gerçekliliğini kabul ettiği fenomen gibi numeni de en azından var olarak kabul etmeli ya da her ikisini birden reddetmelidir. Binâenaleyh her ikisinin de idrake konu olması zihin sınırları içerisindedir (M. Sabri, 2012: III/235-236).

Evrenin zihin dışında bir varlığının bulunmadığını savunanlar, nesneleri duyumsadıkları sırada yukarıda anlatılan zihinsel formların nasıl oluştuğunu açıklamak zorundadırlar. Bunun için sebebiyet ilkesi işletilmelidir. Nesnelerin duyumsanmalarının sebebi biz ve aklımız değildir. Duyum, beklemediğimiz bir sırada bize etki etmekte, biz istemesek bile kendisini bize göstermektedir. Bizim engel olamayacağımız şekilde sürmekte ve biz devam etmesini istesek bile kaybolabilmektedir. Bu durum bir olgu olduğuna göre mutlaka bir sebebi bulunmak zorundadır. Sebep biz olmadığımıza göre bizim dışımızda bulunmalıdır. Zihnimizde gerçekleşen bu akıl yürütme (istidlâl) sonrasında nesnelerin dışsal varlıklarının bulunduğunu kabul etmekteyiz. Duyumun, nesnelerin zihinde oluşan formlarının idrakenden oluştuğunu belirledikten sonra, duyulan nesnelerin zihin dışında varlıklarının kesin olarak belirlenmesi için, yukarıda anılan istidlâl dışında hiçbir yol bulunmamaktadır. Andığımız istidlâl gerçekleşmemiş olsa ki biz bunu çokluğu ve hızı dolayısıyla farkına varmadan gerçekleştirmekteyiz. Salt zihinde oluşan formlar dolayısıyla zihin dışında nesnelerin varlığının kesinliği sonucuna ulaşamayız. Dış dünya ile idrak eden akıl arasında bir birleşme bulunmadığı halde duyulur evrene ilişkin belli zihinsel formlar oluşturup bunların doğru ve gerçeğine uygun bulunduğuna karar vermemiz konusunda ise, insanı, canlıları ve önümüze konan duyulur evreni yaratanın muhteşem sanatı devreye girmektedir. Birçok yaratığa göre mükemmel bir idrake sahip olan zavallı insan, görmekte ve idrak etmekte, fakat en bilgin ve dâhileri de içinde olmak üzere nasıl gördüğünü ve nasıl idrak ettiğini bilememektedir (M. Sabri, 2012: III/90).

Bu noktada Mustafa Sabri, Kant'ın insan ruhunun akletmesi alanında olan nesnelerin dışsal varlıklarına ilişkin delilin bulunamayacağı tezine cevap vermekte ve esasen nesnelerin dışsal varlıklarının apaçık olarak (bedîhî) bilindiğini bunu kanıtlamaya girişmenin sabit olanın ispat girişimi olacağını belirtmektedir. Asıl sorgulanması gereken noktanın ruhun nasıl olup ta görüngülere form kazandırmayı başarabilmiş olmasıdır Ruh âlemi ile dış âlem arasında bir ilişki

bulunmamasına rağmen nesnelere görüngülerinin formları ruhun alanına nasıl dâhil olmaktadır. Kant, nesnelere maddelerini dışardan (kendilerinden), formlarını ise bizden alarak fenomen haline geldiklerini belirtmektedir. Bu anlayışa göre madde ve suret ayrılmayacağı için Kant, ya maddeyi de gerçekte olmadığı halde bizim oluşturduğumuza, ya da formun da dış dünyadan alındığına karar vermesi gerekir. Birinci ihtimalde Hume seviyesinde olmasa bile Kant'ın da maddeyi inkâr etmesi gerekir. İkinci ihtimalde ise hem madde hem de form olarak bizim bir faaliyetimiz sonucunda nesne varlık kazanmış olmalıdır. Bu durumda nesneye ilişkin asıl yapı algılanamayacağı için yok kabul edilerek bizim üretimlerimiz olan farklı bir madde ve form bileşiminden söz etmemiz gerekecektir (M. Sabri, 2012: III/236).

Öte yandan Mustafa Sabri'ye göre Kant, nesnelere dışsal varlıklarıyla zihin arasındaki iletişimi çözemediği için zihin dışında bir nesnenin varlığının bilinmeyeceğini savunmuştur. Bu durumda hem kendi fiziksel varlığını hem de zihinsel varlığını bilinemez olarak kabul etmesi gerekmektedir. Gözleme bağlı olarak şüphe, idrak ve iradeyi kabul eden Kant, şüphe duyan ve şüphe duyulanın, (idrak eden ve idrak edilenin) bilinmeyeceğini savunmaktadır. Zira Kant'a göre zihinde gerçekleşen şüphe ve idrak faaliyeti sadece zihinsel olarak kabul edilebilen bir düşüncedir. Oysa Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın zihinsel olarak gerçekleştiğini kabul ettiği idrakin zihinsel olması, dışsal bir olgu olarak bulunmasına engel değildir. Aynı şekilde zihinsel olarak kabul edilen idrak ve idrak edicinin dışsal varlıkları da yadsınamaz. Zihinsel olarak kabul edilen idrakin bir olgu olarak varlığı tanındığında hem idrakin, hem de idrak edenin varlıklarını kabul etmek kaçınılmaz olacaktır. İdrak olunanın sadece zihni bir faaliyet oluşunu savunsa bile idrakin kendisi ile idrak edeni (müdrük) reddetmesinin kabul edilmesi mümkün değildir. Zihinde oldukları söylemi hem var olduklarının hem de yerlerinin zihin olduğunun kanıtıdır (M. Sabri, 2012: II/237).

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın önemli bir tutarsızlığı da fenomeni bilgi alanında kabul edip numeni ise bunun dışında tutması hatta onların var olup olmadıklarını bile bilemeyeceğimizi savunmuş olmasıdır. Numen hakkındaki bu söylem onun en azından bilinmeyeceğinin bilgisini içermekle varlığının kabul edilmesini gerektirmektedir. Mustafa Sabri'ye göre oluşturmak istenen bir kurguyu ayakta tutmak için zihinlerde oluşan evren algısı ve idrak olmasaydı evren olmazdı şeklinde özetlenebilecek Kant düşüncesi, herhangi bir delile bağlanamayacağı gibi çelişkilerden de kurtulabilmiş değildir. Bu nedenle onun görüşlerine kesinlik atfetmek bir yana gözlem ve deney verileri oranında bile bir bilgi değeri taşıdıklarını kabul etmek yersizdir (M. Sabri, 2012: II/95).

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın ikinci temel yanılması ise görü ve deney dünyasında oluşan bilgileri duyuların apriori bilgisi (uzay ve zaman) ile ilintilendirip, fenomenleri akıl kalıpları ve yargılarına bağlayarak bu apriori bilgi ve kalıpların onlara zorunluluk ve tümellik özelliği kazandırdıkları tezini savunmuş olmasıdır. Burada Kant duyuların edilgen, aklın ise kurucu unsur olarak etkin pozisyonda bulunduğunu ileri sürmektedir. Bunu belirtmek için “salt anlık, fenomenlere yasalarını dikte eder”(Akarsu, 1994: 36) demektedir. Bu kurgusuyla Kant, Kopernik'in doğa bilimlerinde yaptığı devrimi felsefede gerçekleştirdiğine inanmakta ve böyle olduğunu iddia etmektedir. Oysa kelamcılar aklın idrak anında etkin değil edilgen konumda olduğunu belirtirler (Saçaklızade, 2013: 104). İlim maluma tabidir.

Mustafa Sabri'ye göre Kant, aklî bilginin zorunluluk ve tümellik özelliği taşıması dolayısıyla kesin bilgiye ulaşma gücünü kabul etmektedir. Fakat aklî bilginin bu özelliklerini, deney bilgisinin edinimindeki kategorik (formsal) etkinliği nedeniyle deneyle ulaşılan bilgilere de yansıtmaktadır. Bu intikal faaliyeti, yani akıl bilgisine ait ilkenin deney bilgilerine aktarımı, böylelikle deney bilgilerinin de zorunluluk taşıma özelliğine kavuştuğu tezi, neo-septisizme karşı girişilen bir darbe teşebbüsüdür. Bizzat Kant'ın kendi sistem kurgusunda yer verdiği salt akıl anlayışı ile de örtüşmemektedir (Akarsu, 1994: 30).

Kant'ın pratik akıl olarak adlandırdığı ve duyulur dünyanın dışında tutarak düşünülen dünyaya ilişkin olduğunu söylediği ahlak yasaları istikametinde evren, ruh ve Tanrı'ya ilişkin kanıtları bulunmaktadır (Kant, 1989: 192-194). Kant'ın bu konuları pratik aklın gerekleri olarak sunması, aklın kesin bilgilere kaynaklık etmesi kabulüne dayanmaktadır. Onun pratik akıl olarak tanımladığı yeti ise, iradeden başka bir şey değildir. Böylelikle Kant zorunlu kabul ettiği doğa yasalarının yanı sıra düşünülür dünyaya ait ahlak yasalarının var olduğunu, pratik aklın bunları kabul ettiğini dolayısıyla kesin bilgi özelliği taşımalarının pratik akıl tarafından kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Fakat açıkçası pratik akla yüklediği bu görev temenni mahiyetinde bir gerekliliktir. Sözü ettiği metafizik nitelikteki varlıkların ancak pratik akılla kabul edilebilmesinin anlamı, bu varlıkların sadece irade yoluyla kabul edilebilir durumda bulduklarının belirtilmesidir. Marx'ın deyişiyle Kant utangaç bir materyalisttir. (Hançerlioğlu, 1982: 201).

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın pratik akla bağladığı ahlak delili, isbât-ı vâcib noktasında kanıt olarak kabul edilemez. Her şeyden önce Kant'ın delili Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı başarsa bile, kanıtlanan varlığın zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) oluşunu kanıtlamaktan uzaktır. Ahlak delili, belki peygamberlik konusunda delil olabilir. Peygamberlerin gönderilmesi zorunlu (vâcib) olmayıp mümkün ve vâkî olarak gerçekleştiği için Kant'ın çıkış noktası olarak

belirlediği kaygılarını karşılayabilecek bir düzey ve yeterliliktedir (M. Sabri, 2012: II/156). Ancak onların düşünce sistemlerinde peygamberliğe yer verilmediği ve Hz. Mesih'in de tanrısal bir şekle dönüştürülmüş olması dolayısıyla böyle bir durum da söz konusu olmayacaktır. Sonuç olarak Kant, sahip olduğu akîdenin niteliği gereği, salt akılla isbât-ı vâcibte bulunmaktan kaçınmıştır. Buna karşılık dinin hakikatlerinin akılla ulaşılan bilgilerden daha sağlam olduğunu belirtmiş ve onları pratik aklın zorunlu kıldığını söylemiştir (M. Sabri, 2012: II/203).

Sonuç olarak Mustafa Sabri Kant'ın Din felsefesi açısından mazur kabul edilmesi mümkün olmayan iki yanılığına dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi akli delille kanıtlamayı yetersiz sayıp bilimsel kanıtın ancak deneye dayalı kanıtlamalar olduğunu ileri sürmüş olmasıdır. İkinci yanılığı ise Allah'ın varlığını kanıtlayan deneye dayalı delilin bulunmadığı vehmine kapılmış olmasıdır. Her iki yanılığın ortadan kaldırılması Mustafa Sabri'nin gelecek bölümlerinin konusunu oluşturacaktır (M. Sabri, 2012: III/106).

Kant'ın metafizik bilgi ile salt aklın bağlarını kopartmasının sebebi nedir? Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın bu tutumunun sebebi, bağlı bulunduğu inanç sisteminin akli taciz etmesi ve çelişkilere sürüklemesinden başka bir şey değildir. Kant böyle bir girişim (varlığa ilişkin olarak kurguladığı bilgi edinme yolu) sonrasında inancını aklın saldırılarından kurtardığını düşünmektedir. Nitekim şapka ve ceketini laboratuvarın dışına asarak içeriye girdiği gibi, kiliseye de (dine) aklının gereklerini bir yana bırakarak girilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu anlayış, bozulmuş ve akılla çelişir hale düşmüş olan Hristiyanlık akîdesine bağlı bütün düşünürlerin klasikleşen anlayışıdır (M. Sabri, 2012: III/105). Öte yandan samimi bir dindar olan Kant, dinî hakikatlerin akıl bilgisinden çok daha üstün ve sağlam olduğunu savunmuş, toplumsal ihtiyacı da dikkate alarak ve ahlak yasasından yola çıkarak pratik akıl zemini üzerine dinin temel tezlerini kurmaya çalışmıştır. Böylelikle salt akıl bakımından yok ettiği metafizik bilgiyi, kendisinin pratik akıl olarak adlandırdığı irade üzerinde yeniden kurmayı denemiştir. Ancak Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın bu girişiminin zorunlu varlık delilleri konusunda ayrıntılarına girileceği gibi hiçte başarılı olduğu söylenemez (M. Sabri, 2012: III/99).

Öte yandan Batı felsefesinin en önemli düşünürlerinden olan ve şüpheciliğe karşı takdir edilecek düzeyde başarılı bir mücadele vermiş bulunan Descartes, sistemi içerisinde akla büyük ve önemli bir yer vermiştir. Ancak Batı düşünürlerinin ateistlerinde olduğu gibi, dindarlarında da farklı açmazlardan kaçınmadıkları gözlemlenmektedir. Örneğin Descartes'ın kendisinin kaleme aldığı ve yukarıda akıl ve iman bölümünde yer verdiğimiz sözleri büyük bir filozof olarak değil de, ancak bir Orta Çağ papazı sıfatıyla söylemesi halinde kabul edilebilecek

tarzdadır. Descartes'ın söz konusu ifadesine göre “dînî kavramlar mahiyetleri gereği kavranılamaz” şeklindedir. İnanıldığı dinin aklıyla çelişmesi karşısında imana yer açmak için bütün Hristiyan düşünürlerinin bir şekilde yaptığı gibi Descartes da bu sözleriyle aynı şeyi yapmaktadır.

1.3.2.4- Pozitivizm ve Pragmatizm

Kant'ın ortaya koyduğu eleştirilerin doğruluğuna ve yeterliliğine inanan Pozitivist anlayış, metafiziği bir yana bırakarak bütünüyle doğal bilimlere yönelmeyi ve buradan doğru ve sağlam olan mutlak bilgiye ulaşılacağını savunmaktadır (Bolay, 1990: 213). Oysa ampirizmin Hume tarafından getirildiği nokta bellidir ve Kant'ın sübjektif mutlaklara yöneliminin de bu anlamda bir değeri yoktur. Bu durumu dikkate alan Herbert Spencer, Kant'a yönelttiği eleştirilere rağmen kendisi de ‘enerjinin kaybolmaması (kuvvetin bekası) prensibini mutlak bir ilke olarak kabul edip pozitivizmin temel bir tezi olarak savunmuştur. Burada Spencer, mutlaklığın hem mantıki olarak tasarımlanamazlığı dolayısıyla geçersiz olduğunu, hem de böyle bir tasarımın kaçınılmaz bulunduğunu ileri sürerek ampirizmde olduğu gibi pozitivizm anlayışında da çelişkilere düşmektedir (Janet, 1978: 74-75).

Temeli açısından hedonizme dayandırılabilir olan pragmatizm, bu anlayışıyla, gerçeklik ve doğruluğun ölçütünün, sonuç itibarıyla sağladığı yarara göre belirlenmesi gerektiğini savunmaktadır. İngiliz ve Amerikan düşünürlerince geliştirilen bu bilgi anlayışı özellikle eğitim ve ekonomide toplumsal istikâmeti etkileme yönünde keskin anlayış değişimlerine yol açmıştır(Bolay, 1990: 217).

Mustafa Sabri'nin Yunan'dan başlayarak son döneme kadar süren bilgi anlayışlarına yönelik değerlendirme ve eleştirileri, kendi kabul ettiği bilgi anlayışı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Ona göre zorunlu bilgi, aksini aklın muhal saydığı bilgidir. Metafiziğe dair bu bilginin oluşması da ancak akıl bilgisiyle sağlanmaktadır. Kant'a göre ise duyulara kapalı olan metafiziğe akıl bilgisiyle ulaşılamaz. Kant'ın bu yaklaşımına bağlı olarak klasik anlamda metafizik yapmak mümkün olmamaktadır (Akarsu, 1979: 42). Mustafa Sabri, evrenin gerçeğini değil duyularımıza konu olan fenomenin bilebiliriz şeklindeki Kant'ın ifadesini, anlam bakımından bir üst noktaya taşımış ve eleştirilerini bunun üzerine bina etmiştir.

Literatürde yaygın olarak kabul edilen anlayışa uyumlu olmasa da Mustafa Sabri'ye göre septikliğin tanımı geniş olarak kabul edilmiş ve Kant'ın felsefi kurgusu da bu kapsamda değerlendirilmiştir. Sabri'ye göre bir şeyin varlığına ilişkin agnostiklik hali bir tür septiklik olarak değerlendirilmektedir. Bizce Mustafa Sabri Kant'ın bu kurgusunu eleştirmekte haklıdır. Zira Sabri, kabul ettiği inancını zorunluluk taşıyan bir bilgi üzerine temellendirmek, aksi halde

inanç olmaktan uzaklaşılacağını düşündüğü bir anlayışa sahiptir. Şimdi bu konunun ayrıntılarına girmek üzere Mustafa Sabri'nin din konusunda yaptığı açıklamalara geçelim.

2-Mustafa Sabri Efendi'de Din

Sözlük itibariyle boyun eğip itaat etme, durum ve gidişat, hesap ve yargılama, hukuk, yönetim ve tedbir anlamlarını taşıyan “din” (İbn Manzur, 1414; XIII/169) kelimesi literatürde “Akıl sahiplerini kendi seçimleriyle dünya ve ahiret saadetine ulaştırmak üzere Allah tarafından konulmuş olan sistemdir” (Cürcânî, t.y: 105) şeklinde tanımlanmaktadır.

Mustafa Sabri dinin, değerini kendi içerisinde taşıdığını ve Allah tarafından gönderilmiş olmasının onu üstün kılmak için yeterli olduğunu belirtir. Ona göre din, herhangi bir iyilik ve erdemin vasıtası olarak değil bizzat kendisi bir değer olarak dikkate alınmalıdır (M. Sabri, 2012: II/60).

Mustafa Sabri, dinlerin insanları ayrıştırarak savaflara sürüklediği tezine dayalı bakış açısını eleştirerek, realite olarak kabul ettiği bu durumun dinin değil, din mensuplarının sorunu olduğunu belirtir. Allah'ın insanlara farklı dinlere yönelmeleri şeklinde bir emri bulunmamaktadır. Aynı zaman ve mekân diliminde uygulamalarını emrettiği birden fazla din ile de insanları sorumlu kılmamıştır. Son semavî dinler açısından bakıldığında Hz. İsa, mesajı getirdiğinde Yahudilerin bu gerçeği kabul etmemeleri sebebiyle, Yahudilik-Hristiyanlık şeklinde iki din ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed (a.s) geldiğinde Yahudi ve Hristiyanlar onu kabul etmedikleri için birbirinden ayrı üç din ortaya çıkmıştır. Bu ayrışmanın sebebi dinler değil, bu dinlerin mensuplarının yanlış tutumları olmuştur. Böyle olduğunun en belirgin kanıtı, bu dinleri insanlara ileten peygamberler arasında birbirlerini yalanlama ve ihtilafa yol açıcı bilgilerin bulunmamasıdır (M. Sabri, 2012: I/344).

Mustafa Sabri'ye göre dinin temeli aklî delillere dayanır. Din emir ve yasaklarıyla birlikte ortaya koyduğu hükümlerle insanlığın mutluluğa ulaşmasını sağlayacak hakikatleri içerdiği gibi toplum içerisinde güçlü dayanışma ve birliği de sağlayan unsurdur (M. Sabri, 1994: 239). İslam dininde ortaya konan hukuk ilkeleri insanların hem yanlış düşmelerini engelleyici önlemleri içerisinde barındırmakta, hem de insanî gelişimin daha üst noktalara ulaşımını hedefleyen yönlendirmeleri özünde taşımaktadır (M. Sabri, 1995: 70). Görünürde insanın arzularına hoş gelen fakat özünde önemli sakıncalar taşıyan gerçeklikleri insanlara tanıtması ve bunlardan kaçınılmasını önermesi bakımından din, büyük bir önem ve yüceliğe sahip bulunmaktadır (M. Sabri, 1995: 121).

Mustafa Sabri, dinin temelde inanç üzerine kurulmuş olmasından yola çıkarak sadece Allah ile insan arasında vicdanî bir ilişki şekli olduğuna ve insan eylemlerine karışmadığına dair görüşlerin yanlış olduğunu ve dinin hem teori hem de pratik olarak insanın bütün yanlarını kuşatarak kontrol altına aldığını belirtir. Ona göre dine muhatap olan insan, dinî hükümlere uyması dolayısıyla kavuşacağı yararları dikkate alarak değil, emreden Allah'ın itâat edilmeye en layık olan yüce varlık olmasının bilinciyle dinî anlayışını derinleştirmelidir (M. Sabri, 1995: 71-77).

Dinin insan doğasına uygunluğundan söz eden Mustafa Sabri, bu durumun insanların güçlerini aşan sorumluluklara tabi tutulmamasıyla anlaşılabilirliğini, bu yönüyle İslam'ın bir kolaylıklar dini olduğunu kabul etmek gerektiğini belirtir. Fakat bu anlayış pek çok insanî arzuyu frenleyen ve sınırlandıran hükümleri içeren bir din için asıl tanımlayıcı nitelik olarak sunulmamalıdır. İslam akla ve hikmete uyum halinde hükümler ortaya koyarken, insan doğasını kendi haline bırakmış değildir. Özellikle erdemlerle çatışan yanları itibariyle nefsin arzularına daima ilişmiş ve bunların denetimine büyük önem vermiştir. Sorumlu kılınmanın esprisi de bu noktada kendini göstermektedir (M. Sabri, 1995: 146).

Mustafa Sabri'ye göre dinin sahibi olan Allah ve onu insanlara tebliğ eden peygambere karşı derin bir sevgi taşınmalıdır. Bu sevgi kadar önemli olan diğer bir husus da korku duygusunu taşımaktır. Bu duyguların birinin öne çıkarılıp ötekini gölgeleyecek bir tarza dönüştürülmesi uygun olmayıp ulûhiyetin yüceliğine aykırılığı doğurur. Burada söz edilen korku 'haşyet' kavramıyla karşılanan, saygı ve hürmeti ifade eden bir anlamı içermektedir (M. Sabri, 1995: 77).

Mustafa Sabri'nin din konusunda özellikle üzerinde durduğu bir nokta da Allah tarafından gönderilmiş olması ve insanlarca bu özelliğini ortadan kaldıracak şekilde tasarrufta bulunulamayacağı gerçekliğidir (M. Sabri, 1994: 67). İnsanlar, dini kendilerine uyumlu olması için dönüştürmekle değil, dine uyum sağlamak için kendilerini dönüştürmekle sorumludurlar (M. Sabri, 1994: 29). İnançta, bilgide ve davranışta ortaya çıkan sorunlar giderilmeye çalışılırken dine bağlı olanların anlayışlarını yenileme konusunda duyarlı olmaları gerekmektedir. Bunun yerine dinin değişikliklere ve reformlara tabi tutulması uygun değildir. Ona göre bu tutum ve yönelim dini anlamak yerine din dışılığına yönelim olarak değerlendirilmelidir (M. Sabri, 1994: 67). Bu konudaki yaklaşımının özgürlük karşıtı bir tutum olarak değerlendirilmemesini belirten Sabri, İslam'ı kabul eden bireylerin dinin önerdiği ilkelere uymakla yükümlü olduklarını, esasen dini kabul ederek bu taahhütte bulduklarını söyleyerek özgürlüğün, bu taahhütlere saygısızlığa dönüştürülerek kullanılmasının kabul

edilemeyeceğini belirtir (M. Sabri, 1994: 20).

Mustafa Sabri, dinin temellendirilmesi konusunu ele alırken onun, gerçeği (hakikat) ortaya koyan bir sistem olduğunu bilerek ve kabul ederek değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Bu bilgiye bağlı kabulümüz özgür irademiz ile ortaya koyacağımız bir tercihtir. Dini kabul etmeye kararımızın ve irademizi bu istikamette kullanmamızın sebebi nedir? Bu sebep dinin bize sağladığı huzur ve gönül rahatlığı olabilir. Duygusal ve bilinç düzeyinde sağladığı destekler olabilir. Öte yandan bireysel ve toplumsal ahlakın sağlanmasını gözetmek de dinin kabul edilme sebebi olabilir. Başka bir açıdan bakıldığında, sonuçları açısından doğabilecek büyük risklerden kurtulmak, diğer bir deyişle öteki dünyada karşılaşılabilecek cezadan korunmak arzusu dini kabul etme kararımızın sebebi olabilir. Sevdiğimiz ve saygı duyduğumuz kimselerin kabul etmiş olması ya da dinin önerdiği ilkeleri estetik duygularımızla bütünleştirmemiz ve mistik anlayışlarımızla özdeşleştirmemiz gibi, dini kabule yönelimimizin pek çok sebebi olabilir. Mustafa Sabri'ye göre bu sayılanların da içerisinde olduğu pek çok gerekçenin din ile ilişkilendirilmesinin karşılaştığımız örneklerden olduğunda bir kuşku yoktur. Ancak dinin gerçekliğinin ve doğruluğunun belirlenmesi açısından yukarıda anılan gerekçelerin dinin kabul edilmesi için gerçek anlamda bir geçerliliği de yoktur. Bütün bu gerekçeler sadece karşılaşılabilecek olan ya da arzu edilen sonuçlar olabilir. Ona göre dinin gerçekliğinin ve doğruluğunun belirlenmesi ancak kesin, zorunlu ve tümellik içeren bir bilgiye dayandırılarak sağlanabilir. Zorunluluk ve tümellik içeren bilgi de sadece akıl yoluyla edinilen bilgidir. O halde dinle ilgili olarak üzerine özellikle yoğunlaşılması gereken konu din-akıl arasındaki ilişkidir. Bu bakış açısı ve yaklaşım şekline hareketle Mustafa Sabri, din-akıl ilişkisi konusunu derinlemesine ele almaktadır. Ona göre din karşıtı tutum ve düşüncelerin ortaya atılmasının sebebi de söz konusu ilişkinin sağlıklı olarak kurulamamış olmasına bağlıdır. Mustafa Sabri bu ilişkinin yeterince aydınlatılması için yer yer dinler arası karşılaştırmalara da yönelmektedir. Ateizmin ortaya çıkışı ve güç kazanmasını irdeleyerek, temelinde akıl-din ilişkisinin doğru bir denkleme oturtulmayışı ile ilintili paradigmaları sorgulamaktadır. Sekülerizmin ve laikliğin ortaya çıkışını da akıl-din arasında sağlıklı bir şekilde kurulamayan ilişki dolayısıyla ortaya çıkan profan bir düşünce şekli olarak değerlendirmektedir (M. Sabri, 2012: II/22).

Mustafa Sabri'ye göre özgür irade ile verilmiş bir karar sonucu olarak kabul edilen dinin, kesin ve zorunlu bilginin kaynağı olan akıl ile problemlili olması halinde yukarıda anılan sorunlar ortaya çıkacaktır. Bu problemin aşılabilmesi için dinin temellendirilmesinde doğru-yanlış kıstası olan akıl yerine, toplumsal yarar ve mistik ihtiyaçların karşılanması güdüsüyle sosyal ve duygusal argümanlar devreye konulacaktır (M. Sabri, 2012: II/9). Mustafa Sabri'ye

göre, kimi düşünürlerin “metafiziki olan canlı” ya da “dini olan canlı” şeklinde tanımlanabilen insanın, en değerli belirleyici niteliği olan akılı ile en kıymetli hazinesi olan dini arasında oluşan uzlaşma ve bütünlük onun sahip olabileceği en büyük kazanım, dini ile akılı arasında oluşan çatlak da en korkunç talihsizliktir. Mustafa Sabri, akıl ve din arasındaki ilişkiyi hem tarihsel süreçte ele alınışı bakımından değerlendirmelerine konu etmekte, hem de dinler arası karşılaştırmalar yaparak doğru sonuçlara ulaşmaya çalışmaktadır. O, aklın, hem dinin temel inanç ilkeleriyle ilişkisi hem de hikmetlerle bütünlük oluşturan detay hükümlerdeki rolü açısından pek çok yerde önemli bir figür olarak yer aldığını vurgulamaktadır. Biz çalışmamızın bu kısmında aklın fonksiyonellik alanlarını mümkün olduğunca sınırlayıp belirleyerek Mustafa Sabri'nin akıl açıklamalarını bu alanlar çerçevesindeki değerlendirmeleriyle öne çıkartmaya çalışacağız.

2.1- Din ve Akıl Bilgi

Mustafa Sabri'ye göre, dinî akîdenin mutlaka akîl bir temeli olması gerekir. Sahih bir dinî inanç manzûmesinde elbette bu akîl temel bulunmaktadır. Dinde kişinin sorumlu tutulmasının şartı akıl sahibi olması olarak belirlenmiştir. O kadar ki doğuştan sahip olunan akıl, belirli bir olgunluk kazanana dek kişinin sorumluluğu söz konusu değildir. Oysa bu dönemde yaşayan kişinin hukuken zimmeti vardır. Sorumluluğu bulunmasa da haklara sahiptir. Canlı doğmak şartıyla ana karnındaki çocuk bile miras gibi haklardan yararlandırılır. O halde belli bir akıl olgunluğuna ulaşmış kişilerin sorumlu kabul edildiği din karşısında bireye sunulan öneriler, kişinin sahip olduğu ve kendisi sebebiyle muhatap kabul edildiği akıl ile çelişmemelidir (M. Sabri, 2012: II/59).

Mustafa Sabri'ye göre, İslam açısından aklının kabul etmediği ya da şüpheli bulunduğu bir şeye kişinin irâdesiyle îman etmesi sadece araştırma imkân ve şansına sahip bulunmayan halk için olmak üzere ve taklit olarak inanmayı kabul edenlere göre geçici bir uygunluk ve kabul hali olarak görülebilmektedir. Kuşkusuz Sabri'ye göre de îmanın geçerliliği için sadece aklın tasavvur ve tasdik etmesi yeterli değildir. Şer'î tasdik olarak adlandırılan kalbin onayı ve iradenin devreye girmesi gerekmektedir. Bilginin bulunmasına rağmen şer'î tasdik gerçekleşmemesi halinde “inâdî küfür” denilen durum ortaya çıkmaktadır. Ancak bunun aksi bir durum, yani aklın reddetmesi ya da kuşkularla ma'lûl olmasına rağmen irade ile kabul durumu, Hristiyanlık için zorunlu bir çıkış yolu olarak kabul edilse bile İslam'da asla kabul edilemez. Olsa olsa bu durum yukarıda anılan inâdî küfür karşıtı olarak “İnâdî îman” gibi tuhaf bir nitelendirmeye konu olabilir (M. Sabri, 2012: II/89). Bu konuyla ilgili olarak, Kerrâmiye ekolü tarafından savunulan ve imanı, salt dil ile gerçekleştirilen ifadelerle hasreden anlayışa benzeyen yaklaşımların tutarlılığından söz etmek mümkün olmadığı gibi, bu tür düşüncelerin

kayda değer ölçekte bir kabule de ulaşmadığı bilinmektedir. Kuşkusuz Kerrâmiye'nin tam karşıtı olarak değerlendirebileceğimiz Cehmiyye ekolünün görüşleri de tutarlı değildir. Onlara göre de iman, aklın bilgiyi onaylamasından oluşmakta ve dil ile aksi savunulsa bile zarar vermemektedir (İzutsu, 1984: 188).

Anılan marjinal görüşler bir yana bırakılarak denilebilir ki iman, iradi bir davranış olan kabulü gerektirdiği gibi kendisine konu olan hususun akıl tarafından kabul edilen bir bilgiye bağlanmasını da gerektirmektedir. Mustafa Sabri'ye göre bu gereklilik, istisna haller dışında ve geçicilik kaydına bağlı olarak imanın geçerlilik şartını oluşturmaktadır.

Mustafa Sabri'ye göre Hristiyan Batı düşüncesi, din ile akıl arasında oluşturamadığı uyum ve âhengin yerine dini kurtarmak amacıyla, akıl üzerine değil sadece irâde üzerine kurulan kesin bir îmanı yerleştirme ihtiyacı duymuştur. Bulaç'a göre bu durum o kadar benimsenmiştir ki, Batılıların her alanda özellikle son dönem dünya politikalarında ortaya koydukları ikiyüzlülüğün temelini oluşturan anlayış bile buradan beslenmektedir. (Bulaç, 1994: 377-378).

Muharref haliyle Hristiyanlığın din-akıl ilişkisinde kuramadığı denge dolayısıyla, bu inanç ikliminden beslenen düşünürlerinin çözüm faaliyetleri de din-akıl uyumunu sağlayamamıştır. Bu durum karşısında uyum yerine uzlaşmazlığın kabulü tercih edilmiştir. Böylelikle din-akıl arasındaki çatlak gittikçe artan bir ivmeyle hızını artırmaktadır. Dinin temeli olarak akıl yerine, esasen dinî bilgi ve pratiğin sonucu olması gereken unsurlar yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bunlar duygu, erdem, ahlakîlik gibi ağırlıklı olarak kalbin kaynaklık ettiği unsurlardan oluşmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre Müslüman aydınların da gittikçe bu anlayışı benimsemeleri ve içselleştirerek kabul ettikleri görülmektedir. Kıymetli Dr. Osman Emin'in "Descartes" adlı kitabında değindiği ve sıcak baktığı anlaşılabilir görüşe göre iman iradenin, bilgi ise aklın konusu olmaları dolayısıyla aralarında bir dayanışma ya da paralellik bulunmasına gerek bulunmamaktadır. Descartes'tan "İman konusu gerçeklikler, doğası gereği anlaşılabilir niteliktedirler. Dolayısıyla aklın kapsamından uzak tutulmalıdırlar. Böylelikle kuşkudan uzak bir kesinlik içerisinde kalmaları sağlanmalıdır" (Descartes, t.y: 105), ifadelerini benimseyerek alıntılan ve bu görüşe katılım gösterdiği anlaşılabilir Müslüman aydın tipinin, Mustafa Sabri'ye göre kendi inanç değerlerinin ilkelerinden ne kadar uzaklaşmış olduğunu görmek zor olmayacaktır.

Mustafa Sabri'ye göre, Descartes'ın yukarıda alıntısı yapılan ifadesi, büyük bir filozof sıfatıyla değil ancak bağınaz bir ortaçağ papazı sıfatıyla söylediği bir söz (M. Sabri, 2012: II/90) olarak değerlendirilmelidir.

Son dönem Müslüman aydınlarının en önemli handikaplarından biri, Batılı bakış tarzının etkisi altında kalarak akıl ve bilimi, din ve erdemlilik ile karşıtlık içeren gerçeklikler olarak değerlendirmiş olmalarıdır. Açıklamalarından anlaşılacağı gibi Batılı Hristiyan düşünürlerin dinlerinin doğasından kaynaklanan sebeplerle böyle bir anlayışa sahip olmaları kabul edilebilir bir durumdur. Ancak din olarak özellikle İslam'ı kabul etmiş bulunan düşünürlerin böyle bir karşıtlık ilişkisini kabul etmelerine hiçbir sebep yoktur. Ancak ona göre pratikte, çok sayıda samimi Müslüman aydınının söz konusu olan Batı düşüncesinin etkisi altında kaldığı da acı bir gerçek olarak görülmektedir (M. Sabri, 2012: II/51).

Muhammed Abdulkadir Zeki, “*Nura Doğru*” adlı makalesinde, İtalya sahillerine yakın bir yerde yanarak infilâk eden bir uçak kazasında beşi Mısırlı olan kırk kişinin ölümünü konu edinmektedir. Yazar kazaya ilişkin detaylara dair yaptığı değerlendirmede, edebî bir matem duygusunu işledikten sonra “insanlık Allah’a, maneviyata, evrenin büyük gizemine olan imanı yerine akla ve bilime olan inanç ve güvenini nereye kadar sürdürecektir?” şeklinde sitemlerini dile getirmektedir. Mustafa Sabri’ye göre Yazar, bu doğrultuda sürdürdüğü sitemleriyle sonuç olarak din ve erdem, ahlak ve maneviyat gibi değerlerin akıl ve bilim ile karşıt bir halde bulunduğu fikrini kabul etmiş olmaktadır (M. Sabri, 2012: II/83-84).

Öte yandan Avrupa’ya eğitim amacıyla gönderilmek üzere yapılan uğurlama töreninde el-Ezher öğretim elemanlarına karşı Şeyh Muhammed Merâğî’nin bir veda konuşmasında “Bilim, insanlığa karşı görevini yerine getirmiştir. Şimdi siz, bilim adamlarının kullandığı kesinlik yöntemini benimseyerek ruh hayatını ve erdemliliği insanlara sevdirmek yükümlülüğündesiniz. Bilim ile erdemi kardeş yapabilirseniz insanlık o zaman gerçek mutluluğa ulaşacaktır.” şeklinde medyada yayınlanan sözleri yer almıştır. Merâğî’nin uzun konuşmasında dine karşıtlığı gerekçesiyle akıl ve bilimi kınayan ifadeleri de yer almaktadır. Mustafa Sabri’ye göre burada önemli olan sonuç Müslüman aydınların değerlendirmelerinde Batılı düşünürlerle ait olan paradigmaya göre akıl yürütmelerde bulunmuş olmalarıdır. İslam Dini’nin akıl, bilim, erdem, hakikat ve din tanımlamalarını esas almak yerine çoğu zaman farkında bile olmaksızın Hristiyan Batı düşüncesinin şablonlarına uyarlı bir metotla hareket etmek, günümüz Müslüman aydınının en çetin handikapıdır. Mustafa Sabri’ye 2012: II/85-87) göre, bu bakış açısının getirdiği nokta, kaçınılmaz olarak dinin hayatla bağları kopmuş tarihî bir olgu halinde sadece saygınlığı hak eden antik bir değer olarak kabullenilmesi sonucunu doğurmaktadır.

2.1.1- Akıl Açısından İslam ve Hristiyanlık

Burada ele alınan temel konular bakımından faydalı olacağı düşüncesiyle İslam ve Hristiyanlık arasında kısa bir karşılaştırma yapılacaktır. Mustafa Sabri din-akıl ilişkisi bölümünde yer verdiği bu karşılaştırmaya iki sebep dolayısıyla ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Birincisi Farah Anton, Şeyh Muhammed Abduh ile yaptığı tartışmada dinleri genelleyerek akıl ve gözlemlerle uyumsuzluklarını ileri sürmüş ve bu tez Abduh tarafından gerektiği gibi reddedilememiştir⁸. Anton'un çelişkilerle dolu tutarsız iddialarına gereken cevap Abduh tarafından maalesef verilememiştir. Anton, Hristiyanlıkta karşılaşılan problemleri tüm dinlere teşmil etmiş ve dinlerin akıl ve bilimlerle ilişkisiz olup, insanın kalp ve duygu boyutu ile ilişkili olan sadece ahlakî ve sosyal bir kurum olduğu tezini savunmuştur. Dahası Anton tüm dinlerde konu edilen sevgi ve barışa ilişkin söylemlerin ortak bir anlayışla dikkate alınıp kabullenilmesi, buna karşın akli ve bilimi ilgilendiren konulara dair dinlerin ortaya koyduğu tezlerin göz ardı edilmesi yönünde bir öneriyi güçlü bir şekilde dile getirmiştir (M. Sabri, 2012: II/16).

Mustafa Sabri'nin Hristiyanlık ile İslam arasında bir karşılaştırma yapmasını gerekli kılan ikinci sebep ise, Batı Hristiyanlarının bütün insanlığa, özellikle de Müslümanlara vermiş oldukları zararlarıdır. Ona göre Batılı Hristiyanların bu noktaya gelmelerinin sebebi bağlı buldukları Muharref Hristiyanlıktan kaynaklanmaktadır. Mustafa Sabri, insanın ruh bütünlüğünü oluşturan akıl, duygu ve bilgi dengesinin, söz konusu bozulmuş Hristiyanlık anlayışının doğasından kaynaklanan bir sebeple kaybolduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu dengesiz durumun, bozulmasına sebep olan asıl unsuru tespit edemedikçe yeni problemler sarmalına düşmekten başka bir çıkış yolu bulunamayacaktır. Hristiyanların içine düştükleri bu açmaz dolayısıyla hem kendi bağlıları hem de diğer insanlar bu çarpıklığa mahkûm olmaya devam edecektir. Birçok farklı açılım denemeleri ve açıklama gayretleriyle gizlemeye ve gidermeye çalışsalar da, muharref Hristiyanlıkta akli taciz eden ve çelişkilere düşüren temel anlayışların varlığı, insanları en temel gereklilik olan dinden uzaklaştırmıştır. Din karşısında saygı ve bağlılıktan kopamayanlar ise akli ve ilmî gerçekliklerle din arasında oluşan çatlağı

⁸ Söz konusu tartışma Muhammed Abduh ve Farah Anton arasında basın polemiki olarak yaşanmıştır. Abduh, Hristiyanlığın akılla uzlaşmadığını ifade etmiştir. Anton ise bütün dinlerin böyle olduğunu, görünmeyen bir Allah'a, ahirete, mucizeye, dirilişe özet olarak duyumsanmayan ve akledilemeyen fakat kutsal kitaplarda vahiy ile bildirildiği için gerçekliği araştırılmayan ilkelere inanmaya bağlı bulunduğunu belirtmektedir. Modernlik ve bilimsel anlayışın bütün dinlerin amansız bir düşmanı olduğunu ve bu sebeple bütün dinlerde akli eren filozof ve din adamlarının, akli dinden uzaklaştırma çabasında olduklarını ileri sürmektedir. Bu tartışma Mustafa Sabri'yi çok etkilemiş ve pek çok araştırmasının konusu haline gelmesine sebep olmuştur. Tartışmanın bütünü *Mevkif*'te yer almaktadır. Ayrıca Anton *Felsefetü İbn Rüşd* adlı kitabının *Babu'r-Rudüd* bölümünde Abduh da *el-İslam ve'n-Nasraniyye maa'l-İlmi ve'l-Medeniyye* adlı kitabında bu tartışmaya yer vermiştir.

hakikati parçalara ayırarak kapatmaya çalışmışlardır (Yazır. 1978: XLIII). Böylelikle insanlar hakikat karşısında bütünlüğünden kopuk ve ruh dengeleri korunamayan yaratıklar olarak hem kendi içlerinde bir tutarsızlık ve yalnızlık içerisine düşmüşler hem de etkin oldukları hemcinsleri üzerinde insani olmayan uygulamalara girişmişlerdir (M. Sabri, 2012: II/20).

Ona göre Batılılar, bilim ve sanatlarda elde ettikleri gelişmeler sonrasında, dinlerinin akıl ve bilim ile çeliştiğini fark etmişlerdir. Yeni ve sahih bir din arayışı zorlarına gitmiş ya da yoğun meşguliyetleri, onların böylesi bir arayışa girmelerine engel olmuştur. Özellikle İslam'a ilişkin önyargıları, Müslümanlara karşı düzenledikleri haclı seferleri ve sonraki dönemlerde maruz kaldıkları Osmanlı baskınları, iyiniyetli ve objektif bir araştırma ve yaklaşımda bulunmaktan oldukça uzak kalmalarına sebep olmuştur (M. Sabri, 2012: 15-16).

Bu durum karşısında tepkisini ortaya koyan iki aydın tipi ortaya çıkmıştır. Birincisi dinden uzaklaşan ateist tipler, ikincisi de salt aklî bir din kabulüne yönelik deistler. Ateistlerin ortaya çıkışı büyük oranda tepkiseldir (M. Sabri, 2012: II/66). Hakikati kendi tekelinde bulundurduğunu belirten kilise dogmalarının bilim ve akıl karşıtı duruşları, bu gerçekliklere ilişkin bilince ulaşabilen aydınların protestolarına maruz kalmıştır. Bu çelişkiden kurtulmak için sembollerini olan din adamlarına saldırarak din ve değerlerine karşı savaş açmışlar ya da tüm dinî düşüncelere karşı ilgisiz kalmayı tercih etmişlerdir (M. Sabri, 2012: II/68). Aktif ya da pasif olan ateizmin bu türevleri gelişim gösterirken kimi bilim adamı ve aydınlar da kilise unsurundan bağımsız, ancak insani özlerinin kaçınılmaz kıldığı hakikatin peşinde olmak adına arayışlarını sürdürmüşler ve sonuç olarak deizm düşüncesine ulaşmışlardır. Düşünürlerin bu noktaya savrulmasının nedeni, Hristiyanlığın teslis gibi, ilk günah gibi, Tanrı'nın kendini feda etmesi gibi inançlarının, akıl ve bilimle çelişik olmasıdır (M. Sabri, 2012: II/42).

Şüphesiz burada eleştiriye konu olan din ile kastedilen, tahrif edilmiş olan Hristiyanlıktır. îsâ (a.s)'nın getirmiş olduğu şekliyle Hristiyanlık ne akılla ne de bilimle çelişir. Bu haliyle İslamiyet'le de aralarında hiç bir karşıtlık söz konusu değildir (M. Sabri, 2012: II/18).

Esasen İznik konsülü sonrası, aklın üstünde bir din tanımına yönelimin sonucu, dinin yüceltilmesi değil aklın küçültülmesi anlayışını doğurmuştur. Bu düzenlemelerin bir parçası olarak peygamberin ilahlaştırılmaya kalkışılması da, onu yüceltmek değil ulûhiyetin şanını tahkir etmek anlamına gelen bir anlayışın ürünüdür. Din ile ilişkisi bakımından aklın yerinin korunamaması, dinin akıl ve yetilerinden ayrıştırılarak kutsanıp yüceltilmesi, masum görünümlü bir gerekçelendirme ile de olsa dinin akıldan uzak bir pozisyonda

konumlandırılması, birçok aydın ve düşünürü kaçınılmaz olarak ateizm yolunu açmıştır (M. Sabri, 2012: II/35).

Mustafa Sabri'ye göre Batı felsefesinde peygamberlik konusunun felsefî bir bahis olarak ele alınmamış olması, Hristiyanlık inancının gerçeğinden ne kadar uzaklaştığının başka bir göstergesidir. Oysa dinin temel unsurlarından biri, Allah'tan aldığı gerçeği insanlara ulaştırma görevini yerine getirmeyi üstlenmiş bulunan peygamberin varlığıdır. Hristiyanlık anlayışında ilahlık ile peygamberliğin birbirine geçmiş bulunması hatta bu geçişkenliğin kilise babalarına kadar genişletilmesi sonucunda peygamberlik konusu felsefî bir bahis olarak değerlendirmelerden de uzak tutulmuştur. Oysa dinin doğruluğunun bir gereği olarak peygamberlik ve peygamber hakkında uygun değerlendirmelerin, din felsefesinin bir konusu haline getirilmesi gerekmektedir. Peygamber ve onun tebliğ ettiği sistem sağlıklı bir şekilde ortaya konulmadığı takdirde her gönül okşayıcı duyguya din kıymeti verilebilecek ve insan, kendi hürriyetini arama peşinde iken yaratıcısı için zorunluluk yakıştırmasına kalkışabilecektir. Oysa Batılı düşünürlerin, felsefelerinde peygamberlik konusuna yer vermelerini gerektiren sebepler yok değildir. Her ne kadar İsa (a.s) hakkında nübüvvetle uzlaşmayan isnatlarda bulunmuş olsalar da, daha önce yaşamış olan birçok peygamberi, Peygamber olarak kabul etmektedirler (Yazır, 1978: XL).

Mustafa Sabri'ye göre orta çağ boyunca oluşturulan Hristiyanlık felsefelerinin temel sorunları, bir medeniyet haline dönüşen Batı düşüncesinin de temel çatlağını meydana getirmiş bulunmaktadır. Bu haliyle dinlerinin (muharref Hristiyanlığın) insan gerçeğinin doğasına yerleştirilmiş bulunan akıl ve duygu melekelerini bir bütün olarak dikkate almayan ilkeleri, ruh ve bedenden oluşan varlığın parçalanıp bütünlüğünü yitirmesi sonucunu doğurmuş olması, beklenen bir gelişmedir. Dînî akidenin bu kopukluk üzerine temellendirilmeye çalışıldığı Hristiyanlık anlayışı, nihayet bağlılarının bilim ve sanatlarda elde edebildikleri başarılar ve bunun kazandırdığı güven ile hem dinden uzaklaşmayı doğurmuş hem de kendilerinin ve etkileşimli oldukları insanların maddi ve manevî bütünlüklerinin parçalanmasına yol açmıştır (Yazır, 1978: XLIV)..

Mustafa Sabri'ye göre İslam'ın en büyük şansı hiçbir tahrifâta yol açmayacak şekilde korunmuş olan Kur'an-ı Kerim'in varlığıdır. Asırlar boyunca en güçlü aktarım şekli olan tevâtürün şartları daima sağlanabilmiş herhangi bir eksiltme ya da eklemeye asla ortam sağlanmamıştır. Ayrıca hafızlar dolayısıyla oluşabilecek herhangi muhtemel bir hatanın oluşmasına da asla fırsat verilmemiştir. Oysa İncil, İsa (a.s)'ya indirilen orijinal şekliyle tevâtür ya da ona yakın olan güçlü kanallarla aktarılamamış, bu tarihsel arıza sebebiyle de akli ve akıl

sahibi olan insanları tatmin etmeyen bir kitap haline dönüşmekten kurtulamamıştır (M. Sabri, 2012: II/147).

Hristiyanlığın temel ilkesi haline gelmiş bulunan teslis inancının kabul edilebilmesi ve savunulması akıl açısından mümkün değildir. Buna karşın İslam inancında bütün insanlar Allah'ın kulları (İbadullah) olarak nitelendirilmiş, yaratan Allah ile yaratılan insanlar arasına gerçekliğine uygun şekilde mesafe konulmuştur (M. Sabri, 2012: II/47).

Hristiyanlık anlayışında günahların affedilmesi için Allah'ın (Hz. Mesih'in) kendisini kurban etmesi anlayışı bulunmakta ve bilinen şekliyle pazar günlerinde papazlara yapılan itiraflar yoluyla da günahlardan arınma yolu tutulmaktadır (M. Sabri, 1995: 73). Oysa İslam'da kamu davalarının durumu bir yana günahın affedilmesi için Allah'ın, peygamberinin ya da günahkârın kurban edilmesi gibi bir anlayış bulunmamaktadır. Hatta günahkâr kişinin bu halini başka bir kimseye bildirmesi bile affin güçleşmesine ve cezanın katlanmasına sebep olacağından ifşâ edilmemelidir (M. Sabri, 2012: II/47).

Hristiyanlıkta sadece merhamet sahibi, insanların acılarını teskin eden ve şefkat kaynağı olan bir Allah tasavvuru yapılmış hatta insanın bağışlanması için kendini kurban eden bir Allah anlayışına ulaşılmıştır. Günahı işleyen insan olduğu halde affeden de o olmuş ve bir bakıma Allah kurban edilerek cezalandırılmış, ilahlık ile insanlık tersine döndürülmüştür. Oysa İslam inancında Allah hem rahmet eden hem de ceza ile tehdit eden âlemlerin rabbidir (M. Sabri, 1994: 204).

Sağ yanağına tokat atan kimseye sol yanağını çevir, ilkesiyle İslam'ın kısas ilkesinin, iki dinin temel yaklaşımlar bakımından ne kadar önemli zihniyet farklılıkları taşıdığına apaçık göstergesidir. Bu anlayış farkı, Hristiyanlıkta insana önerilen davranış biçimlerinin, onun akıl ve duygularını tatminden ne kadar uzak bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Oysa İslam, affetmeyi üstün bir insanî erdem olarak saklı tutmakla birlikte düzenleme olarak belirlediği ilkelerle adalet ve nesâfetin korunmasını esas almış ve insan doğasının gereklerine en uygun şekli, hukuki bir düzenleme halinde ona sunmuştur (M. Sabri, 1994: 206).

Mustafa Sabri (1994: 234; 1995: 114), özet olarak Yahudilikte etnik yapılarıyla sınırlandırılan bir din anlayışının öne çıktığını, Hristiyanlıkta ise kalbe ve duygulara dayanıp ilmi delillerden uzaklaştırılan bir din anlayışına yer verildiğini belirtmektedir. İslam Dini'nin ise akıl ve mantık delilleriyle yüceliği ortaya konan, bütün insanî şubeleri kuşatan, orijinal yapısını koruyan bir din olarak insanlığın kurtuluşunun tek yolu olduğunu belirtmektedir. Aslında her üçü de semâvî dinler olmasına rağmen Yahudilerin, Hz. Mesih'e karşı bağnaz tutum

ve reddiyeleri onları hakikatten mahrum bırakmıştır. İslâm karşısında aynı hataya düşen Hristiyanların da bu tutumlarının sonucu olarak benzer bir mahrumiyete marûz kaldıkları görülmektedir.

2.1.2- Din-Duygu İlişkisi ve Probabilizm

Mustafa Sabri'nin yaklaşımına göre öncelikle, iman ihtimal üzerine bina edilemez. İmana konu olan hakikatlerin kanıtlanmasında karşıt bir ihtimalin bulunması, kanıtı tamamen yok eder. İhtimal belirince istidlâl düşer (İza zahera'l-ihimâl sekata'l-istidlâl). Bu ihtimal (olasılık) hali kuruntu, şüphe, zan ya da kanâat olabilir. Şüphesiz imana ulaşmakta bu aşamaların katkısından ya da süreç içerisinde etkinliklerinden söz edilebilir. Ancak iman bu aşamaların hepsinin aşılıp ulaşıldığı bir noktadır. İmanın temellendirilmesi her ne kadar duygu ve ahlakî kaygıları içerse de iman, bunların üzerine inşa edilemez. İrâdî olarak gerçekleşen tasdik eyleminin iman olarak tanımlanabilmesi için hem süje hem de obje açısından kaçınılmaz bir zorunluluk halinin bulunması gerekmektedir. Bu da imana konu objenin gerçekliğe uyumlu olması ve süjenin de bu durumun bilinç ve bilgisine sahip bulunması ile gerçekleşir (Özcan, 1992: 64). Objenin gerçeğe uyumu konusunda netleşmenin sağlanamadığı Hristiyan teolojisinde, söz konusu eksikliğin süjede oluşması istenen duygu ve ahlaki kaygı motifli irade ile giderilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır (Özcan, 1992: 61). Bu yaklaşımın Hristiyan teolojisine dair özel sebeplere bağlı olduğuna yeri geldikçe değinilmektedir. Ancak İslam açısından bu şekilde bir iman tanımlaması kabullenilemez. İman konusu gerçekliğin bilgi yerine duygu ve ahlaki kaygılarla telâfi edilerek iradenin devreye konulması yoluyla sonuçlanan bir yöntem, İslam düşünce sisteminde kabul görmemektedir (Özcan, 1992: 86). Kesin ve zorunlu bir bilgiye bağlanmaması durumunda iman, ihtimale bağlı bir kabulü içermekle gerçekleşmiş ya da korunmuş olamaz. Mustafa Sabri'ye göre İslam'daki bu yaklaşım, imana konu objelerin mahiyet ve detaylarının bilinmesinin şart koşulmasından kaynaklanmamaktadır. Ancak temel iman konularının varlıklarının, aklî zorunluluğu içerecek şekilde kanıtlanması gerekmektedir. Bu durum sağlandıktan sonra bilgi düzeyinin farklılığı ve aksiyona ilişkin boyutun derinlik kazanmasına paralel olarak imanın gücü konusu devreye girmektedir. İslam akîdesinde bu gerçekliğin vurgulandığını bilinmektedir. Mâturîdî söylemde imanın artması ve azalması ifadelerinin doğru bulunmaması ve özellikle durumu açıklama konusunda imanın güçlü ya da zayıf olarak nitelendirilmekte olması bu hassasiyetle ilgilidir. Burada kelimelerin tartışmalarının ilgili konusuna girmeksizin vurgulanması gereken nokta, imanın ya var ya da yok olduğunun belirtilmesine özen gösterilmiş olduğunun bilinmesidir. Konusu (objesi) artış ve azalış göstermediğinden imanın da artması veya azalmasından söz edemeyiz.

Onun aksiyona dönüşmesi ve derinliğinin derecesi ise sağlamlık ya da zayıflığıyla ilişkilendirilecek bir konudur.

Batı düşüncesinde dinin, akıl yerine duygu ve erdemler üzerine binâ edilmeye çalışılmasının sebebi akıl ile uzlaşımın sağlanamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre, din-akıl arasında kurulan ve dinin temel tezinin üzerine inşâ edildiği akıl ile olan ilişkisi, yine dinin sanat ya da ahlak ile olan ilişkileri ile karşılaştırılmaz. Batılı düşünürlerin akıl-din arasında kuramadıkları için yöneldikleri duygu, erdem-din ilişkileri ile dini temellendirmek istedikleri görülmektedir. Burada dinin üzerine ikâme edilmesi düşünülen sanat ya da ahlak anlayışları, söz konusu alanların otonomluğu kabul edilerek inşâ edilmeye çalışılmıştır. Bu otonom bölgelere bir ağırlık ve saygınlık yükleyerek dini taşımaları istenmiştir (Aydın, 1992: 296-301). Buna yönelenlerin de çok iyi bildiği gibi dini, ahlak, sanat ve duygu gibi değerlerin üzerine inşâ etme gayreti baştan beri vurguladığımız ve Batı dünyasının çözümsüz probleminden bir kaçış olarak değerlendirilmelidir. Hristiyanların akıl-din uzlaşmazlığı karşısında sığındıkları, dinin duygu ve erdemler üzerine kurulmaya çalışılması düşüncesi özellikle J.J.Rousseau gibi düşünürlerde belirgin bir şekilde görülmektedir. Rousseau'ya göre aklî bir faaliyet olan düşünmek insan doğasına aykırıdır, düşünen kişi aşağılık bir canlıdır. Medeniyet iyilikten çok kötülüğe yakın olan bir yapıdır. İlimler ve sanatlar geliştikçe ruhlar bozulmuş erdemler kaybolmuş ve bu durum sürekli olarak artış göstermiştir (Ülken, 1941: 43,105). Mustafa Sabri bu söylemlere karşı ironik bir tepkiyle şöyle demektedir. Rousseau'ya göre akıl ve bilim bu kadar kötü ise ahmaklık ve deliliği akıllılıktan, cehaleti de ilimden üstün kabul etmek gerekmektedir (M. Sabri, 2012: II/133).

Mustafa Sabri'ye göre aklın, dinin temel tezi olan Allah'ın varlığı konusunda din ile tam bir ittifak ve dayanışma içerisinde olduğu halde, ateizmin silahı olarak algılanıp görülmesi dolayısıyla dinden yana olanların akılla ilişkilerinin soğutulması trajik sonuçlara yol açmıştır. Burada oluşan boşluk dini, duygu ve erdemler üzerine kurmaya çalışarak giderilmeye çalışılmıştır. Bütün bu yönelimlerin sebebi ise hiç kuşkusuz özgünlüğü kaybedilmiş ve muharref hale dönüşmüş bulunan Hristiyanlık taraftarlarınınca girişilmekte olan çabalardır. Lokal ve özel bir durum olduğu için diğer dinlere teşmil edilemez (M. Sabri, 2012: II/131).

Özgünlüğünden uzaklaştırılmış olan Hristiyanlık anlayışında ortaya çıkan sapmalar, dinin temel ilkelerinin aklın ilkeleriyle çatışmasını doğurmuştur. Daha özelleştirilmiş bir söylemle teslis, ezelf günah, Tanrı'nın kendini feda etmesi gibi anlayışlar, akli taciz etmiş dahası akılla çelişmişlerdir. Bu durum herkesçe bilindiği gibi dindar Hristiyan düşünürleri, bu çıkmazdan kurtulma arayışına itmiştir. Dinin, aklın kavrama alanının dışında, çoğu zaman da

üstünde olduğu tezi bütün Hristiyan düşünürlerinin temel ilkesi haline gelmiştir (M. Sabri, 2012: II/222). Gerçek dini araştırmak yerine, mevcut olanı korumayı esas alan bu anlayış, aklın öneminin farkında olan düşünürlerini bir çıkmaza itmiştir. Sonuç olarak kimileri akli tercih ederek dinden uzaklaşmayı yeğlemiş, kimileri de akıl ve din arasında özenle ayrıştırmayı tercih etmiştir. Dindar Hristiyanlar bu çatışmanın mağlubu görünümünde olan dini kollamak kastıyla, bütün güçleriyle akla saldırmışlardır. Tarih boyunca kurtuluşu olmayan bu çelişkili durum içerisinde bocalayıp durmuşlardır. Mustafa Sabri'ye göre dinin, duygu ve erdem gibi daha öznel kaynaklarla ilintisinin pekiştirilme gayretinin sebebi de budur (M. Sabri, 2012: II/36).

Hristiyanlık inancında ihdâs edilen bu akıl karşıtı tutum dolayısıyla, dinle ilişki kurup ona yönelim göstermeyi isteyenler bakımından, duyguları ve mistik anlayışları temel alan bir yaklaşım biçiminin oluşturulması tercih edilmiştir. Bu çerçevede dinin aldığı şekil, gitgide akıl ve bilimden daha çok uzaklaşmayı ortaya çıkarmıştır. O kadar ki bu şekliyle Hristiyanların edindikleri konum, zararını bilerek şarap içmeye benzer. Keyif uğruna insan aklının değerine saldırır. İlimin uzak durduğu çelişmeleri bilerek alkışlar. Burada bir sanatsallık ve gizemlilik görerek ona karşı prestijde bulunur. Hakikat karşısında insan aklının konumu ve sınırı üzerinde durmak yerine, buradan uzaklaşarak gittikçe mistikliğe yönelen bir anlayışa bürünerek kendisine bir yer edinmeğe çalışır (Yazır, 1978: XLII).

Bu durum Hristiyanlığın bilinçli ya da bilinçsiz şekillerde septisizme kaymasının da sebeplerinden birini oluşturmuştur. Mustafa Sabri'ye göre Orta Çağ'da ve sonraki dönemlerde septisizmin övgüyle anılmasının ve Hristiyanlık misyonu açısından yararlı bir gelişme olarak kabul edilmesinin sebebi de söz konusu din anlayışının akli çelişkilerle ma'lûl bulunmasıdır. Dindeki bu çelişkiler yumağından uzaklaşamadığı için, aklın ve bilimin de hakikatle ilişkisinin kurulamayacağı tezi işlenmek istenmiş, bu unsurlarla çelişkiden kurtulamayan dine, başka bir çıkış yolu açılması hedeflenmiştir. Septisizme yönelik güzellmelerin temelinde yer alan sebep budur. Esasen Muharref Hristiyanlığın gelebileceği nokta ya mutlak bir septisizm, ya da akli ve bilimsel çelişkileri sorun edinmekten vaz geçen, bunlarla arasına duvar ören bir dogmatizmden ibaret olacaktır (M. Sabri, 2012: II/99).

Mustafa Sabri'ye göre Batı düşüncesi tarihi boyunca din ve akıl kavgalarıyla meşgul olmuş ve din lehine olmak üzere akıl karşıtlığında en son noktaya ulaşmıştır. Bu yaklaşıma göre Kant bile, en azından sonuçları açısından değerlendirildiğinde salt akli eleştirirken, Hristiyanlığın önerdiği inancı kurtarma amacıyla akli, sahip olduğu değerinden düşürmeyi hedeflemiştir. Aklın metafizik konusunda çatışıklara düşmesinin kaçınılmaz olduğunu savunmuştur. Dine alan oluşturmak için bilgiyi sınırlandırarak reddettiğini ifade etmiştir (Kant,

1993: 29). İşte İslam felsefesiyle Batı felsefesinin temel farkı, akla hak ettiği değerin verilip verilmemesinde ortaya çıkmaktadır (M. Sabri, 2012: II/117).

Mustafa Sabri'ye göre akıl dışındaki bilgi kaynaklarının bize zorunluluk bilgisini vermesi beklenemez ve mümkün de değildir. Tüm evren ve içerisindekiler mümkünlerden olmakla, evrende gözlem ve deneye konu olan varlıklar da elbette mümkün niteliktedirler. Mümküne dair bilgi, belli bir zamanda ve belli bir yerde verilen yargıdan oluşur. Kant'ın salt akılla Allah'ın varlığının ispatı yapılamaz önermesinin yanlışlığı da buradadır. Salt akılla ispatı yapılamayan varlık zorunlu değildir. Zorunluluğu bir bilgiye dayanmıyor demektir. Dolayısıyla pratik akılla yani sadece irade edilerek gerçekleşen Allah inancı, zorunluluğu taşımaya gerekmez. Zorunluluğun da irade edildiği ön kabulünden yola çıkılması durumunda ise, bu inanç ancak bir tür taklit ve düşük derecede bir inançtan ibaret sayılır. Aslında bu önemli ayrıntı Kant'ın pratik akıl teorisine bağladığı delilin en zayıf noktasını oluşturmaktadır (M. Sabri, 2012: II/100).

Öte yandan inanç taklit ile değil tahkikli olarak bulunması gerektiğinden temellendirilmesi duygu ve eğilimlere bağlı bir tercih olarak değil, tarafsız bir kıstas olan akla bağlı olarak yapılmalıdır. İstidlâlî niteliği ve burhân gücünde olması da bunu gerektirir. Mustafa Sabri'ye göre en güçlü ve başarılı bilgi edinme yolu akıl ile edinilen bilgilenme, ikinci derecede ise duyular ve deney yoluyla bilgilenme, en son yöntem de duygulara bağlanarak oluşturulan bilgilenme yoludur (M. Sabri, 2012: I/244).

Dinî bilgiyi doğa bilgisi seviyesine indirgeyerek duyuusal deney yöntemiyle edinilmesi gerektiğini savunanlar, dine dair olanı sıradanlaştırmakta ve dinin ayrıcalık ve üstünlüğünü yok etmektedirler (M. Sabri, 2012: II/248). Ateşle temasın yakıcı ve elektrik akımına kapılmanın öldürücü olduğu bilgisi nitelik gerektirmeyen ve her insanın kavrayıp kabul edeceği bilgi türleridir. Onların dinî bilgi için öngördükleri ve şart kabul ettikleri duyuusal deney yöntemiyle edinilen bilgiler gerçekten dinî akîdeye temel oluşturduğu kabul edilmesi durumunda, bu durum ya gerçekleşecek ya da gerçekleşmeyecektir. Gerçekleşmesi halinde tıpkı ateşin yakmasını ve elektrik akımının çarpmasını kabul etmeyen insanların bulunmayacağı gibi yeryüzünde dinî akîdeyi kabul etmeyen hiçbir insan da kalmayacaktır. Dinî akîdeye temel olmasını şart koştukları duyuusal deney bilgisinin, bunun için gerçekleşmemesi durumunda ise yine yeryüzünde inanan herhangi bir insan bulunmayacaktır (M. Sabri, 2012: I/245).

Mustafa Sabri'ye göre evrende her şey, ilahi iradeye bağlı olarak gerçekleşmektedir. Duyusal deneye bağlı bilgileri kavrama konusunda insanlar arasında tam bir eşitlik vardır. Ancak ilahî irade, akli bilgilerin kavranması konusunda insanlar arasında farklılıkların

bulunmasını ve bu konuda doğruya ulaşanların üstünlüğünü takdir etmiştir. Aklî delillerde yanlışla düşme ihtimalinin varlığı bu delillerin güç ve değerini düşürmez. Buna karşılık doğruya ulaşanların üstünlüğünü artırır (M. Sabri, 2012: I/249). Aklî delilde doğrunun yanlıştan ayrıştırılması zor olduğundan burada doğruya ulaşanlar değer bakımından daha üstündürler. İkinci olarak aklî delille edinilen bilgi zorunluluk özelliği taşımaktadır. Bu özellikleri dikkate alan Mustafa Sabri duyusal-deneysel bilgiyi genel olarak (avam için), aklî bilgiyi ise özel olarak (havas için) nitelendirir. Mustafa Sabri iki bilgi türü arasındaki farkı daha anlaşılır kılmak için melekler ve insanlar arasındaki değer farkına benzetir. Kuşkusuz insan meleklerden derece bakımından daha üstündür. Ancak bu üstünlük insanların hepsi için geçerli değildir. İnsanlar arasında şerhler de bulunmakta hatta onlar derece bakımından hayvanlardan da aşağıda kabul edilmektedir. Türü içerisinde böyleleri bulunmasına ve kişinin kendisinin de bu duruma düşme ihtimali olmasına rağmen insanın iyilerden olması, onun meleklerden daha üstün bir derecede görülmesine sebep olmuştur. Oysa meleklerin insanlarda olduğu gibi aşağılık bir duruma düşme riski bulunmamaktadır (M. Sabri, 2012: I/250).

Duyuların doğru-yanlış kıstası olarak kabulünü mümkün görmeyen Mustafa Sabri, kalbi eğilimlerin her zaman doğruya değil bazen yanlışla da samimiyetle yönelebileceğini belirtmektedir. Buna örnek olarak da kişinin kendi bağlı olduğu ırkı üstün görme eğilimi taşımamasını gösterir. Bu eğilimin doğal olarak her insanda bulunabileceğini fakat gerçekliği ortaya koymak açısından herhangi bir doğruluk değeri taşımadığının her akıl sahibi kişi tarafından kabul edildiğini söylemektedir (M. Sabri, 2012: 256/I).

Mustafa Sabri'ye göre dinî gerçeklikler ve iman konusunda, duygulara bağlı bir bilgiyle hareket ederek inanç sahibi olmak kabul edilse bile taklidî iman olarak kabul edilecektir. Şüphesiz bunun istidlâlî iman ile karşılaştırılması mümkün değildir. İslam dışındaki dinlerde böyle bir yönelime sıcak bakılsa bile İslam Dininde bu durum asla tercih edilmez. Mustafa Sabri konuyla ilgili, İbrahim (as)'in Kur'an'da haber verilen arayış ve çabalarını örnek olarak sunmaktadır (M. Sabri, 2012: I/257).

Ahmet Emin'in kelimelerine tasavvufun öne çıkartılmasını yeğleyen ve bunun karşı medeniyetlerle mücadelede daha etkin bir yöntem olduğunu savunan uzun yazısını da değerlendiren Mustafa Sabri, dinî akîdenin oluşması ve korunmasında özellikle de savunulmasında akıl ve mantık yöntemi dışında bir yola başvurma sağlıklı yöntemler olduğunu belirtmektedir. Kur'an'dan düşünme ve akli işletmeye dair örnekler sunduktan sonra Mustafa Sabri, din karşıtı ya da din dışı akımların doğuş ve güçlenmelerinin tasavvufa yönelimin eksik oluşundan kaynaklanmadığını belirtmektedir. Aksine Batı düşüncesinde ortaya

çıkan bu akımlara karşı dinî açıdan savunma yapamayanlar, uzlaşmacı bir anlayışla dinin kendisine bırakılan alanla yetinir şekilde devamını sağlamak amacıyla mistisizme yönelmiş bulunmaktadırlar. İslam düşüncesi ve ortaya çıkarmış olduğu bilgi anlayışı ise asla böyle bir yönelime izin vermemektedir (M. Sabri, 2012: I/261).

Mustafa Sabri'ye göre tasavvuf bir yaşam biçimi, nefsin eğitilip yüceltilmesini sağlayan bir arınma yolu, dolayısıyla Müslümanların kendi iç ilişkilerinde başvuracakları pratiğe dönük bir eğitim şeklidir. Bu yönüyle ihtiyaç olması ve faydalar sağladığında kuşku bulunmamaktadır. Ancak İslam felsefesi ve kelâm yerine ikame edilmesi önerisi öncelikle tasavvufun kendisine zarar verecek ve asli fonksiyonunu ifa etmek yerine spekülâtif kaymalara yol açacaktır. Öte yandan dinin temellendirilmesi ve savunulması noktasında beklenen gücü ortaya koyamayacaktır. Kuşkusuz tasavvufta bilgi yöntemi olarak Allah'tan gelen bir ilhamdan ve bunun değerinden söz edilmektedir. Ancak unutulmaması gereken temel ilke aklın da Allah'tan ilham edilmiş bir güç olarak verilmiş olmasıdır. Üstelik akıl tüm insanlara resmi ve genel bir yasaya bağlanarak verilmiş olan bir ilhamdır. Bilindiği gibi daha üst ve genel olan yasaya aykırı şekilde özel yasa oluşturulamaz. Bu açıdan tasavvufta sözü edilen özel anlamda ilhamın genel ilham demek olan akla aykırılık oluşturması halinde ilham olarak geçerli kabul edilebilmesi bile mümkün olmayacaktır (M. Sabri, 2012: I/261).

Modern dönemlerde ortaya çıkan bu anlayışların klasik tasavvuf anlayış ve uygulamalarında yeri olmadığını belirten Mustafa Sabri, bu tezini delillendirmek amacıyla Kuşeyrî ve Serhendî gibi otoritelerin kelâm-tasavvuf görüşlerine yer vermektedir (M. Sabri, 2012: I/262).

Bu arada Mustafa Sabri, Gazzâlî epistemolojisinin delil olarak öne sürülmesini de yanlış bulduğunu belirtir. Bilindiği gibi Gazzâlî'nin son dönem eserlerinde (Mişkâtü'l-envâr) dünya hayatının rüyaya benzetilerek, güvenilir bilgi kaynağı olan aklın değerini yitirebileceği şeklinde söylemleri yer almaktadır. Bu konunun farklı bir bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Mustafa Sabri, eğer muhatabının anladığı gibi akli değersizleştirme hedeflendiği düşünülecek olursa bunun kabul edilebilir bir yanının bulunamayacağını söylemektedir. Bu anlayış, Gazzâlî'nin vahdet-i vücûda kaydığı anlamını taşır. Mustafa Sabri, gerçekliği kişilere bağlı olarak belirlemek değil, kişileri gerçekliğe bağlı olarak belirlemek yükümlülüğünde olduğumuz için bu durumu ancak şu ayet ile açıklayabiliriz demektir. "Daha önce bilgili iken hiçbir şeyi bilmez hale gelsin diye sizden bazı kimseler ömrün en kötü çağına kadar yaşatılacak" (Nahl: 16/70) (M. Sabri, 2012: 263/II). Din-duygu ilişkisini böylece belirledikten sonra şimdi de din ve bilimsel bilgi ilişkisini ele alalım.

2.2- Din ve Bilimsel Bilgi

Mustafa Sabri'ye göre bilim, önermenin bilinmesidir. Başka bir tanımlamasında da, herhangi bir önermenin içeriğinin bilinmesidir demektir (M. Sabri, 2012: II/242). Onun kelimelerden aktararak kabul ettiği asıl bilgi anlayışı ise, “nakîzini muhâl kılan” şeklinde olan bilgi tanımıdır. Bu şekilde tanımlanan bilim iki anlamda kullanılır. Birincisi bir şeyin sebebiyle birlikte kesin şekilde bilinmesidir. Bu bilgi bedîhî, duysal ve sebebinin bilinmesi (aklî) şeklinde olabilir. Bilim teriminin kullanıldığı ikinci bir alan da özel şekillerde düzenlenmiş olan disiplinlerdir. Matematik bilimi, usul-ü fıkıh bilimi gibi. Birinci anlamıyla bilim dinle bir sorun içerisinde değildir. Vâcibü'l-vücûdun kanıtlanmasında, konunun delîli ile bilinmesi sağlanmış bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: II/242).

İkinci anlamda bilimler kendi konularında bazı sonuçlara varırlar. Alanlarına girmeyen noktalarda ise tarafsız halde bulunurlar. Olumlama ya da olumsuzlama yapmazlar. Bu konuda hüküm verebileceklerini de savunamazlar. Bilemeyeceklerini söylemeleri en doğru tutumları olur. Mantık gibi kanıtlama kurallarını konu edinmiş bir bilim, dinin temel tezlerinin kanıtlanmasında da kullanılmaktadır. Mantık tarafsız bir bilim dalı olmakla birlikte dinî konularda işlevsel yoğunluğa sahiptir. Metafizik gibi konuyla doğrudan ilişkili olanların da, konuları dolayısıyla din ile daha yakın bir irtibatı bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: II/242). Öte yandan doğa bilimleri, araştırdıkları konular bakımından varlığın dar bir alanına ilişkin bulunmaktadırlar. Bununla birlikte din gerçeğinin kavranması noktasında önemli hareket noktalarını kapsamlarında barındırırlar. Nitelikleri ve ilkeleri gereği kapsam alanlarında bulunan varlıkları ve aralarında bulunan yasaları ortaya çıkarırlar. Ancak bu faaliyetleri tanımlayıcı nitelikte ve kapsamlarında bulunan varlıklara hasredilmiş haldedir.

Mustafa Sabri'ye göre bilim ile din arasına örülmeye çalışılan kalın duvarın birinci sebebi, son dönemde ortaya çıkan modern bilimin kiliseye tepki şeklinde bir gelişim seyri izlemiş olmasıdır. Bunun Batı dünyasının kendi tarihsel seyri içerisinde anlaşılabilir sebepleri vardır. Yukarıda bu sebeplerin önemli bir kısmına Mustafa Sabri'nin tarzına uygun şekilde yer verdik. İkinci sebebi de modern bilimin din olarak hedefinde tuttuğu özel anlamda Hristiyanlık olsa da, din kavramının kullanımını genel şekilde gerçekleştirmiş olmasıdır. Dolayısıyla bilim adına dine yönelik saldırılar çoğu zaman özellikle İslam söz konusu olduğunda, mantıkta korkuluk hatası denilen hayali bir değere karşı yapılmaktadır.

Bazı bilim insanları (pozitivistler) bilim deyimini doğa bilimlerinin gözlem ve deneye dayanan yöntemi için kullanmayı yeğlemişler hatta bilim deyimini yalnızca bu alana özgülemişlerdir. Böylelikle hiç alanları olmadığı halde, yöntemlerine aykırı şekilde dinin temel

tezlerine ilişkin negatif yargılara varabilmişlerdir. Oysa negatiflik sınınamaz (el-menfi lâ yücerreb) (M. Sabri, 2012: II/244).

Pozitivist anlayışın tanımladığı bilimin mutlak hakikatler karşısında yargılarda bulunması mümkün değildir. Çünkü bu nokta onun için oluşturulmuş alanın dışında kalmaktadır. Oysa akıl bilgisinin özelliği zorunlu ve tümel nitelikte olabilmesidir. Bu özelliği dolayısıyla Mutlak'a ilişkin alanları, detayları ile kavrama yeterliliğinde olmasa bile, onun ispatının imkânını gösterebilmek gücünü taşımaktadır. Farah Anton'un savunduğu tez, ya akıl bilgisi ile bilimsel bilginin karıştırılması ya da kasıtlı olarak Hristiyan akidesinin bütün dinlere teşmil edilmesi amacının sonucundan başka bir şey değildir (M. Sabri, 2012: II/63).

Evrenin yasalarla işlediğini, yasaların dış bir etkiden gelmediğini, kendi kendine oluşup geliştiğini ve yaratana ihtiyaç duymadığını söylemek bilimsel tutarlılığın gerektirdiği gözlem ve deneme yöntemleriyle uzlaştırılabilir mi? Bu iddiaları savunan bilimsel çevreler öncelikle kendileriyle tutarlılık içerisinde bulunmamaktadırlar. Deney, menşe' (kök, kaynak) bilgisi veremez. Bu bilgiler ancak aklî bir çıkarımla edinilebilir. Fakat Mustafa Sabri'ye göre bu tezi savunanların başvurdukları aklî yöntemler (teoriler) de kuruntuya dayalı olduğu için fasittir (M. Sabri, 2012: 244).

Pek çok ateist bilim insanı, evrende mekanik bir hareketin sürdüğünü söylerken buradan evrenin ilmi ve irâdesi olan bir yaratıcısı bulunmayacağı umut ve beklentisiyle hareket etmektedirler. Mekanik yasayı kabul etmekte fakat yasa koyucuyu kabul etmemektedirler. Oysa yasanın bulunduğu delil olan tecrübe, yasa koyucunun bulunmadığına ilişkin bir delâlet taşımamaktadır. Mekanik hareket adlandırmasını doğayı makineye benzeterek yaptıkları halde makineyi yapanı dikkate almamakta direnmeleri bilimsellik özelliklerini ortadan kaldırmaktadır (M. Sabri, 2012: II/257).

Din karşıtı yaklaşım gösterenlerden kimilerinin tezi, dinin akıl ve bilimle uyumsuzluğu üzerine kuruludur. Kimileri de dinin bilimle uyumsuzluğunu ya da bilim tarafından kabullenme ya da kanıtlanma pozisyonunda bulunmadığını ileri sürerek din karşıtı tezlerini beslemektedirler. Bunlar doğruluğun kriteri olarak bilimi kabul edenlerdir. Kast ettikleri bilim de gözlem ve deneye dayalı olan pozitif bilimdir. Yukarıda açıklandığı gibi pozitif bilimin olumsuzlama gibi bir yetkisi yoktur. Sadece kanıtlama imkânına sahiptir. İkinci olarak sadece nicel alanda faaliyet gösterebilir. Pozitif bilim, akıl bilgisinde söz konusu olan, bilgide zorunluluk ve genellik gibi özellikleri de içermez. Bütün bu eksiklik ve yetersizliklerine rağmen mutlak doğruların belirlenmesinde bilimsel bilgi olarak adlandırılıp ölçü kabul edilmesi, üstelik yukarıda anılan özellikleri taşıyan akıl bilgisinden daha üstün sayılması ve akıl bilgisini

küçümsemeye araç kılınması ancak önyargılarla açıklanabilen bir yaklaşımdır (M. Sabri, 2012: II/243). Hristiyanlık öğretisinin temel alındığı bu anlayış biçimine göre, dinin akıl ve bilimden bu kadar uzak olduğunu fark eden aydınlar ve bilim adamları, ilişkili oldukları halkların tepkisinden çekindikleri ve bir gün kendi anladıkları gerçekleri anlayacakları umudunu taşıdıkları için şimdilik susmayı tercih etmektedirler. Onların anlayışına göre bütün bunlara rağmen din, sevgi ve barışa ilişkin söylemleri, sanatsal ve duygusal âleme ilişkin önerileri ile bireysel ve sosyal bir ihtiyaç unsuru olan yönleriyle gündemde tutulmalıdır. Bu yararları göz önünde bulundurularak din kıymetten düşürülmemeli, insanın akıl ve bilimsel yanıyla değil de kalbi ve duygusal boyutu dikkate alınarak değerlendirilmelidir (M. Sabri, 2012: II/36).

Mustafa Sabri'ye göre Batı düşüncesinde gelişen ateizm, aydınlanma döneminde en üst noktasına ulaşırken akıl ve bilimsel gelişmelerden beslenmiştir. İslam dünyasında ortaya çıkan ateist yönelimler ise, akıl ve ilme olan bağlılık dolayısıyla ortaya çıkmış değildir. İslam dünyasında yer bulan ateizm yanlılarının, gerçek dinin ve onun temel tezinin akıl ve ilimle çelişme içerisinde olduğu iddialarının tutarlı ve kabul edilebilir bir temeli yoktur. Aksine akıl, teizmin en güçlü müttefikidir. Elbette aklın denetim ve kontrolünde gelişen ilim de dinin destekçisidir (M. Sabri, 2012: II/241).

Mustafa Sabri Batıdaki anlayışı eleştirdiği gibi, bu anlayışı yeterince analiz etmeksizin kabullenen doğuluları da eleştirmektedir. Batılılar, ateistlerine göre akıl tarafından din dışlanmakta ve dindarlarına göre de, din tarafından akıl dışlanmakta olan bir toplum haline gelmişlerdir. Batı düşüncesinin denetimsiz şekilde taklidine yönelenler tutuldukları taklit ve benzeme hevesi uğruna, tam bir din-akıl dayanışmasına sahip olan bir inancın taşıyıcıları olduklarının farkındalığını kaybetmişlerdir (M. Sabri, 2012: I/211).

İslam gibi akılla uzlaşa ve ittifak içerisinde olan bir dinin bağlıları arasından ateist yönelimlerin ortaya çıkması ise, bağlılarının bütünüyle kendi inanç sistemlerini bilmeyişleri ve körü körüne Batılıları taklide yönelmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Batılıların aksine, bizde ortaya çıkan ateistler, öncelikle dindar Hristiyan düşünürler gibi, aklın değerini düşürmeye çalışmışlar ve buna bağlı olarak akıl yürütmeye elde edilen bilgilerin değer kaybına uğratılmasını hedeflemişlerdir. Batıdaki ateistler gibi akli öne çıkarmaları halinde, kendileri aleyhine sonuçlar doğacağını öngördükleri için böyle davranmışlardır. Tersinden hareket ederek, dindar Hristiyanların inançlarını sağlama almak amacıyla kullandıkları akli küçümseme taktiğini kullanarak din karşıtlığını oluşturmaya çalışmışlardır. Batılı ateistlerin din karşıtlığı amacıyla kullandıkları akıl argümanı yerine pozitif bilimi kullanmışlardır. Ona gerçekliğin

çok üstünde ve akıl bilgisini bile aşan ve esasen kendisine ait olmayan bir değeri atfederek, tutarsız bir şekilde din karşıtlığı çalışmalarını sürdürmüşlerdir (M. Sabri, 2012: I/213).

Sonuç olarak din karşıtı görüşlere savrulan kimselerin bir kısmına göre, dinin ilkeleri akıl ve bilim ile çelişki içerisinde. Bunların tezlerinin ne kadar tutarsız olduğu ve temelden yoksun olduğu çok açıktır. Din karşıtı olan kimi düşünürler de dinî ilkelerin akılla değil sadece bilimle çatışır halde olduklarını iddiâ ederek tezlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu ikinci anlayışa sahip olanlar arasında sadece din karşıtı olanlar değil, dinden yana tercih yapan kimi düşünürler de bulunmaktadır. Bu akım din ilkeleri üzerinde yorum yapma tasarruflarını daha çok kullanarak, dahası dini asli hüviyetinin dışına çıkaracak hatta tahrif olarak nitelendirilebilecek şekilde tasarruflar yaparak din-bilim karşıtlığına dayanan tezlerini kanıtlanma çabası içerisinde girmektedirler. Mustafa Sabri'ye göre asıl mücadele edilmesi gereken ve anlayışlarının düzeltilmesi icap edenler de bunlardır. Böyle bir yaklaşımı kabul eden düşünürlerin sorunu, pozitivist anlayışın ortaya koyduğu bilim tanımını kabul edip dahası bu bilim anlayışına, tanımında verilen yetkileri de aşarak yüceltici bir paye vermeleri ve böyle tanımladıkları bilimi hakikatin yegâne belirleyicisi olarak kabul etmeleridir. Mustafa Sabri'ye göre bu tezin savunucuları, dinlerinin doğasından kaynaklanan aklî çelişkiler dolayısıyla kimi Batılı Hristiyan düşünürler ile İslam kültürüne ve düşünme mantığına olan yakınlıklarından çok daha fazlasıyla Batı kültür ve felsefesine yakınlık ve perestijleri bulunan kimi Müslüman düşünürlerdir. Kendi dinlerine ve düşünce geleneklerine yabancılaşan bu müstağripler, Hristiyan ya da ateist Batılıları temelsiz bir şekilde taklide yönelmelerinin sonucunda kendi dinlerine ilişkin bilgi ve bilinçten uzak kanâatler oluşturmuşlardır. Bunun en belirgin şekli dinlerini akılla uzlaşamaz sanarak bundan doğan boşluğu din lehine erdemlerle doldurmak ihtiyacında olduklarını düşünmeleridir. Oysa bu tutum beklenilenin aksine aklın, dinden ayrıştırıldığı gibi erdemlerden de ayrıştırılmasını doğurmaktadır. Bu düşüncenin sonucu olarak birbirinden asla ayrılmayan ve tam bir uyum içerisinde bulunan din, akıl ve erdem üçlüsünün birbirinden kopması ve biri diğeriyle çelişen parçalanmış değerler haline dönüşmesi kaçınılmaz hale gelmiştir (M. Sabri, 2012: I/195).

Mustafa Sabri'ye göre en fazla zarara yol açan bu anlayış, sırf Batılı Hristiyanlara duyulan özeni ve onlar karşısında düşülen kompleks ve şirin görünme çabalarından kaynaklanmıştır. Bu anlayışın etkisiyle aklın yerine duyguları koyan ve akli değer kaybına uğratarak dine hizmet etmiş olacaklarına inanan düşünürler ortaya çıkmıştır. Bu düşünce sahipleri, Hristiyanların, akılla çelişen teslis anlayışları dolayısıyla ve dinlerini korumak amacıyla akıl ile dinleri arasına bir duvar örmek zorunda kalmış olmalarını dikkate

almamaktadırlar. Aklın kıymetinin gerçekte hiçbir zaman düşürülemeyeceğini fark etmeden İslamiyet'in, Hristiyanlıkta olduğu gibi duygularla takviye edilerek ikamesinin sağlanmasına ihtiyaç duyduğunu sanmaktadırlar. Dinlerinin bilgi konusunda akla ve bilime verdiği değerden habersiz olarak böyle bir yaklaşıma kendilerini kaptırmışlardır (M. Sabri, 2012: II/194).

2.3- Din Açısından Bilimsel (Tecrübî) Bilgi ve Akıl Bilgisi

Bu başlık altında ele alacağımız konu, duyu ve deney bilgileriyle sınırlandırılmış olan ve bilimsel bilgi olarak çağdaş dönemde kabul gören anlayış ile akıl bilgilerinin karşılaştırılması olacaktır. Şüphesiz akıl ile duyular aynı şeyler olmadıkları gibi güç açısından da aynı değerde değildirler. İnsanı öteki varlıklardan farklı ve üstün kılan yanı, akıl sahibi olmasıdır. Akıl sayesinde insan, bilimleri de edinmekte ve geliştirebilmektedir. Salt duyuların, akli bir yana bırakacak şekilde değer taşıdığı savunulmuş olsa, duyu güçleri yüksek olan birçok canlının insandan daha ileri düzeyde değere sahip olması gerekirdi. Oysa insan fiziksel ve duysal açıdan kendisinden çok daha güçlü olan canlılara, akıllı olması dolayısıyla üstün gelebilmektedir. Duyuların aklın üstünde bir değere sahip olmadığını, fakat akli bilgilerin duysal bilgiler tarafından doğrulanması gerekliliğinden söz etmek de, akli ve akıl bilgisini küçümsemekten başka bir şey değildir. Aklın duyularla test edilmesi fikri, akli küçümseyip duyuları yüceltmekten başka bir anlam taşımaz. Bu durum daha üstün olanın kendisinden değerce altta olan tarafından denetlenmesi anlamına gelir. Kapsam, geçerlilik ve güç açısından daha altta bulunan ve akıl karşısında kimi hakikatleri kavramak bakımından yeterli değeri taşımayan duyu bilgisinin, aklın denetçisi olarak kabul edilmesi şüphesiz akli aşağılamaktan başka bir anlam taşımaz (M. Sabri, 2012: II/267).

Mustafa Sabri'ye göre, Muhammed Abduh'un tartıştığı Farah Anton, dinleri toptancı bir anlayışla değerlendirmektedir. Dinlerin duyularla algılanmayan konuları olduğunu, dolayısıyla akıl dışı bulunduğunu belirtmektedir. Gerçek şu ki, dinin konusunun duyumsanamaması akıl dışı (irrasyonel) olduğu anlamını taşımaz. Dinin irrasyonelliğine ilişkin bir iddia özellikle İslam açısından hiçbir şekilde konu edilemez. Kaldı ki tartışmacı, başlangıçta ileri sürdüğü duyu ile algılanamama ve akıl dışı olma isnadını içeren tezini tartışmanın ilerleyen sürecinde duyu ile algılanamamaya indirgemiş görünmektedir. Bu durumda tartışmaya konu ettiği tezin bütünüyle çöktüğü kabul edilmelidir. Böyle bir durumda tartışmacı, akıl dışılığı duyularla desteklenmemesi olarak algılıyor ise bunu açıkça belirtmelidir. Böyle bir anlayışla hareket etmesi halinde, duyuları akla göre üstün tutma durumu söz konusudur. Akıl da aşağılanmaktadır. Tartışmacı daha dürüst bir tavır alarak din karşıtlığını, dinin akla değil de duyu ve gözlemlere dayanmamasına bağlı olarak sürdürebilirdi. Bu şekilde oluşan düşüncelerinin de kendilerini, İsrail oğullarındaki cahillerin peygamberlerine karşı "Allah'ı

açıkça görünceye kadar sana asla inanmayacağız” (el-Bakara: 2/55), şeklindeki tepkilerine benzeyen bir konuma düşüreceği açıktır. Tartışmacı Farah Anton, hangi anlamda tartışır tartışsın, sonuç olarak dinî gerçekliği anlamaktan uzak bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Muhammed Abduh ile yaptığı polemik sırasında Farah Anton, dinlerin akıl ve bilimle ilişkisiz olduğunu onların kalp ile ilgisinin bulunduğunu belirtmiş, akıl ve bilim ile açıklama yapmanın mümkün bulunmadığını, bunlarla karşıtlık içerisinde olmasının da anlaşılması gerektiğini savunmuştur (Anton, 1903: 125). Anton’un dinler hakkında yargısı sırasında aynı şeylermiş gibi bilim ve akıllı birlikte anması ve dinlerin bunlarla çatışma içerisinde olduğunu belirtmesi en masum söyleyişle bir tür cehalettir. Asıl gerçeklik ise aklın ve akla bağlanmak zorunda bulunan bilimin gerçek din ile tam bir uzlaşma ve ittifak içerisinde bulduklarıdır (M. Sabri, 2012: II/62).

Mustafa Sabri, akıl ve bilim arasında değer bakımından karşılaştırmalar yaparak şöyle demektedir. Akıl ve bilim ikilisi arasında, bilimi pozitivist anlayışa göre kabul ederek bir karşılaştırma yaparsak, henüz bilimin akıllı açıklayamadığını fakat aklın bilimi ayrıntılı bir şekilde ele alıp açıkladığını görmekteyiz.

Doğa bilimlerinin (natüralizm) gözlem ve deneye konu olmayan hakikatleri bilme ya da onlar hakkında bir hüküm verme gibi özellikleri bulunmamaktadır. Başka bilimlerde verilen hükümlerin bilgi değerinin denetlenmesi gibi bir görevi de yoktur. Bu görev mantık bilimine aittir. Doğa bilimi mahiyeti gereği varlık yokluk tespiti yapamaz. Sadece varlığın tecrübe ve gözleme konu olabilen birimleri ile ilişkili alanlarındaki deneyimlerini ifade edebilir.

Mustafa Sabri’ye göre aklın maddî nitelikli varlıklar ve tikellere ilişkin bilgiler ediniminde duyulara ihtiyaç duyması doğal bir durumdur. Aynı şekilde zorunluluk ve tümel bilgilerin edinilerek, yasaların konulması noktasında salt aklın yetki ve gücü elbette bilim tarafından da dikkate alınmalıdır.

Mustafa Sabri’ye göre varlık-yokluk konusunda deneyin verdiği bilginin aklın verdiği bilgiden daha güçlü olduğu yanılışına düşenlerin temel bir hataları söz konusudur. En üst derecede bulunan hükümler zaman mekân sınırlandırması olmaksızın, bozulma ve değişmeye maruz bırakılmaksızın akılcıca verilmektedir. Varlığın zorunluluğu, yokluğun zorunluluğu, taraflardan zorunluluğun kaldırılması aklın marifeti olduğundan, sadece olgusal olanın bulunup bulunmadığına ilişik olan deney hükmünden elbette çok farklı ve üstündür (M. Sabri, 2012: II/271-273).

Mustafa Sabri’ye göre akıl dışındaki bilgi kaynaklarının bize zorunluluk bilgisini vermesi beklenemez ve mümkün de değildir. Tüm evren ve içerisindekiler, mümkünlerden

olmakla burada gerçekleşenler de elbette mümkün niteliktedirler. Mümküne dair bilgi, belli bir zamanda ve belli bir yerde verilen yargıdan oluşur. Kant'ın salt akılla Allah'ın varlığının ispatı yapılamaz önermesinin yanlışlığı da buradadır. Salt akılla ispatı yapılamayan varlık zorunlu değildir. Zorunluluğu bir bilgiye dayanmıyor demektir. Dolayısıyla pratik akılla yani sadece irade edilerek gerçekleşen Allah inancı, zorunluluğu taşıması gerekmez. Zorunluluğun da irade edildiği ön kabulünden yola çıkılması durumunda ise, bu inanç ancak bir tür taklit ve düşük derecede bir inançtan ibaret sayılır. Aslında bu önemli ayrımı Kant'ın pratik akıl teorisine bağladığı delilin en zayıf noktasını oluşturmaktadır (M. Sabri, 2012: II/269).

Mustafa Sabri burada yanlış algıya sebep olan bir başka sorunu, doğa bilimi ve deney-gözlem yöntemine bağlı olan bilimin müspet olarak adlandırılmış olmasına bağlar. Böyle bir adlandırma sanki gözlem ve deneye konu edilemeyen bilgilerin müspet olmadığı gibi bir anlamı çağrıştırmaktadır. Bu isimlendirmenin sebebi, Bacon'dan beri artarak devam edegelen deney bilimlerinin önermelerde bulunabilmek için kesin şekilde denemelerden geçirilmesinin şart kabul edilmiş olmasıdır. Denemelerin sonucuna bağlı olarak ispatlama yapıldığı için de ispatlanmış anlamında 'müspet' denilmiştir. Ancak deneysel olmayan diğer bilimler de ispatlanarak bilgi değeri hatta bilimsel bilginin taşıdığından çok üstünde kesinlik değeri taşıyabilmektedirler. Buna rağmen hem 'bilim' sözcüğünün, hem de 'müspet' sözcüğünün deneysel bilgilere özgülenerak kullanılması, haksızlığı bir yana, yanıltıcı çağrışımları dolayısıyla doğru değildir. Arapçaya çevirilerde "vaz'î" (konulmuş) olarak isimlendirilmesi ya da şimdilerde olduğu gibi orijinine daha uyumlu olarak "pozitif" deyimlerinin kullanılması da, söz konusu bilimin özünü ifade açısından pek masum sözcükler olarak değerlendirilemez (M. Sabri, 2012: II/268).

Mustafa Sabri dinin temel tezi olan Allah'ın varlığı konusunu, iki açıdan deney ve gözleme konu edilemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla pozitivist bilimin kanıtlama kapsamının dışında bulunur. Birincisi maddi nitelikte olmaması sebebiyle, ikincisi ise, zorunlu varlığı tümel bir kavram olarak kabul etmemiz (tanıyabiliyor olmamız) sebebiyledir. Bilindiği gibi tümel kavramlar ancak akıl yoluyla bilinebilmektedir. Allah kavramı da vâcibü'l-vücûd olarak ele alındığında tümel bir kavramdır. Çünkü vâcibü'l-vücûd kavramı zihindeki bireyleri açısından da olsa bileşikliği gerektirmektedir. Salt kavram dikkate alındığında mantıkta tümeller için geçerli olan özellik gereği birçok ferde yüklem yapılabilir (hamledilebilir). Ancak tevhit delili ile bundan hemen arınılmaktadır. Tümellerden bir tümelin ise ancak salt akılla kanıtlanabileceğinde hiçbir kuşku yoktur. Deney ve gözleme ihtiyaç duyulmadığı gibi bunlarla kanıtlamaya imkân da yoktur. Bireylerinden bağımsız bir şekilde tümelin dışsal varlığından söz

edilemez. Allah'ın varlığının kanıtlanması, tümel bir kavram olan vâcibü'l-vücûdun kanıtlanması anlamı taşıdığı için tarafımızdan görülmesi ya da isteyenlere gösterilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Biz özel isim olan Allah'ın varlığının ispatını, tümel bir kavram olan vâcibü'l-vücûdun ispatı zımında gerçekleştirmekle yetiniyoruz. Tümelin zorunlu varlığından, ferдинin de zorunlu olarak var olmasının kaçınılmazlığı ortaya çıkmaktadır (M. Sabri, 2012: II/271).

Allah kavramı özel isim (alem-i şahsiye) olmakla beraber, Ahmet, Mehmet gibi özel isim değildir. Bizim onu tanımlamamız tümel bir kavram oluşuydur. Fakat bu tanımlama, özsel değil ilintiseldir. Yani had yapmıyoruz, resim yapıyoruz. Çünkü had yapmak için hakikatının tam olarak bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca özsel tanım yapmak için kavram, tümel bir üst kavramın altında, özsel bir nitelikle ayrışacak vaziyette bulunmalıdır.

Mustafa Sabri'ye göre, evrenin ihtiyaç duyması dolayısıyla aklen zorunlu bir varlığın bulunması ve onun diğer deliller bir yana zaruretler kendi miktarlarınca tespit olunur ilkesi gereğince birden çok olamayacağı akıl açısından açık olarak belirlenmiştir. Zorunlu ve bir olanın, tümel olarak belirlendiği için kim olmasının bir önemi yoktur. Gözlem ve deneye konu olmaması tümel olması dolayısıyladır. Tümelin ya da mahiyeti bizce bilinemez olan bir bireyin deney ve gözleme konu yapılması mümkün değildir. Söz konusu tümelin bir tek ve mahiyeti bilinemez olan bireyin dışında başka bireylerinin bulunmadığını söylemek de deney ve gözlemin alanının dışında kalmaktadır. Negatiflik (yokluk) sınamamaz (el-menfi lâ yücerreb).

Mustafa Sabri son dönemlerde din karşıtı düşüncelerin sebeplerini ve gelişimini üç noktada özetlemektedir. Birincisi Bacon ile başlayan ampirik eğilimin Kant'ta ileri noktaya ulaşması, bu anlayışın pozitivizm ile pekiştirilip yaygınlaştırılması, akıl ve mantığın küçümsenmesi hatta deneyin altında bir değerde görülmesi sürecidir. İkincisi, çelişki içeren 'müreccihsiz tercih' anlayışının kabul edilerek evrenin ihtiyaçtan müstağni bulunduğu düşünülmesidir. Bu nokta iç tutarsızlığına rağmen materyalizmin konjonktürel olarak güçlenme döneminin bir ürünüdür. Üçüncüsü ise, çelişkili olduğu o kadar açık olmasına rağmen totolojiden kurtulamama halidir. Bu son evre, bilgiye yaklaşımın pozitivist ve pragmatik temellere indirgenmesi süreçlerinin öne çıkan özelliğini oluşturmuştur. (M. Sabri, 2012: II/280).

Mustafa Sabri deney bilgilerinin akıl bilgilerinden önemli sayılmasının, Batılı düşünürlerin fazlasıyla pragmatist ve seküler oluşlarından kaynaklandığını belirtir. Batılılar aksini iddia etseler de, çoğu zaman ilim için ilim değil yararlanmak için ilim peşinde olmuşlardır. Örneğin Kant, isbât-ı vâcib konusunda bütün delilleri eleştirirken ahlakı korumak,

böylelikle sosyal dokuyu iyileştirmek amacıyla bir delil oluşturma gayretinde bulunmuştur (M. Sabri, 2012: II/97).

Mustafa Sabri gerçekte Kant'ın bu tezini, yani salt aklın eleştirisi ve aklın metafiziğe ilişkin bilgi sahibi olamayacağı iddiasını, buna karşılık pratik akıl yoluyla yani irade ile Allaha inanmak gerektiği fikrini bir tür Hristiyanlık savunması olarak nitelendirir. En azından sonuçları açısından böyle olduğu belirtir. Kant'ın ileri sürdüğü tezlerle varılan bu nokta, muharref Hristiyanlığın içinde barındırdığı çelişkiden uzaklaşma güdüsüyle ulaşılan bir sonuç olmuştur. Kant ortaya koyduğu düşünce sistemi ile bunu başarmayı hedeflemiştir. Fakat geldiği nokta bir yığın yeni çelişmelerin ve savrulmaların önünü açmak dışında bir sonuç doğurmamıştır. Üstelik çelişkilerden bir türlü arınamayan Batı düşünürleri açısından da büyük bir buluş olarak değerlendirilip lehinde ya da aleyhinde olarak ona sarılmayı tek çözüm sayan bir anlayış ortamının doğmasına yol açmıştır (M. Sabri, 2012: II/100-102).

Mustafa Sabri'ye göre bilim anlayışını deneye dayanan bilgiye özgüleyerek ortaya koyan yaklaşımın sonucu, Spencer'in dillendirdiği "Tanrı'yı kim yarattı" saçmalığına ulaştırmaktadır. Ampirizmin dar alandan ötesini göremeyen bakış açısı, aklî bir yöntemle kanıtlanan Tanrı'nın varlığı gerçeğine karşı en iyi yaklaşımla anlayışsız ve duyarsızlık göstermek durumunda kalmaktadır. Oysa İslam düşünürlerinin Allah'ın varlığı konusunda yaklaşımları her aşamada, varlığı zorunlu olan ve yokluğu aklen çelişkiyi doğuracak olan bir varlık şeklinde olmuştur. Bu varlığın özü ve kimliği üzerinde durulmamıştır. Mustafa Sabri'ye göre bu yöntem, pozitivistin genel kabul gördüğü modern zamanlarda, insan zihninde doğan şüpheleri de ortadan kaldırmak gibi bir çözümü sağlamaktadır. Varlığı zorunlu ve yokluğu muhal olanın gerekliliği, değişkenliği ve yokluk dönemi bulunan evrene tanıklığımız dolayısıyla. Bu nedenle muhtaç olunan varlık, ezeli ve yokluk evresi bulunmayan zorunlu varlık olmalıdır. Aksi halde Spencer'in düştüğü yanılgıya düşülür veya totolojiye dönülür (M. Sabri, 2012: II/99).

Mustafa Sabri, Spencer'e yönelttiği eleştirilerini, öncelikle aşağıda yer verdiğimiz gibi ondan alıntılar yapıp düşüncelerini özetleyerek yapmaktadır. Spencer'e göre din ve ahlak büyük ırmağa doğru akan insanî gelişim sürecinde kendine düşen aşamalarını sürdürmelidir. Doğru ve gerçek olmasının bir önemi yoktur. Önemli olan insanın yararına olmasıdır. Ona göre insan aklının ve bilgisinin mutlak olana ilgi duymasının bir getirisi de yoktur. Aksi halde yani mutlaka ilişkin bilgi iddiası taşınması halinde çatışmalardan kurtuluş mümkün olmaz. Din ve ahlaka ilişkin anlayışlar insanî tecrübenin çok eskiye dayanan ürünlerinden doğmaktadır. Dinin aklın ve bilimin konusu haline dönüştürülmesi durumunda, rasyonel bir çözüme ulaşamaz. Âlemin

ilk sebebi olarak Tanrı'ya ulaşılsa bile, onu kimin yarattığı sorusu ile karşılaşmak kaçınılmaz olarak zihnimizi tırmalamaya devam eder. Dolayısıyla din ve ahlak gibi konular aklı çözümlenmelere değil duygulara bırakılmalıdır (Gökberk, 2010: 427, M. Sabri, 2012: II/108).

Mustafa Sabri'ye göre Spencer de pek çok dindaşı gibi hakikate ulaşma noktasında akılla dinin uzlaşısından umudunu kestiği için arasını açmakta, dinin kaçınılmaz bir ihtiyaç olması dolayısıyla da onun duygular tarafından desteklenmesi gerektiğini savunmaktadır. Açıklamalarımızda görüleceği gibi Tanrı'yı kimin yarattığı çıkmazından söz etmesi ise, aklı, bilimsel ve ahlakî bir tutarlılık taşımamaktadır. Spencer'in din, akıl ve bilim karşılaştırması İslam akîde doktrinlerindeki yaklaşımdan çok uzak ve farklıdır. İslam düşüncesinde kanıtlanan sadece evrenin yaratıcısı olan varlık değil, zorunlu varlıktır. Bu nedenle kelim kaynaklarımızda konu, isbâtü'l- vâcibi'l-vücûd başlığı ile incelenmektedir (M. Sabri, 2012: II/153).

Mustafa Sabri'ye göre İslam ümmeti son dönemlerde, seleflerinin yaptığı gibi Batı düşüncesi karşısında asil bir tavır sergileyememiştir. Kelâmın bir bilim ve düşünce sistemi olarak doğup gelişmesinde ümmetin selefi tüm hikmetler gibi, Batı (Yunan) felsefesinden de elbette yararlanmıştır. Bu yararlanma biçimleri akıllarının ve inanç ilkelerinin eleştirel süzgecinden geçirilerek gerçekleşmiştir. Ancak son yüzyıllarda Batı felsefesine karşı oluşturulan tepkiler hiç de böyle olamamıştır. Hikmet değeri taşıdığı düşünülen bir anlayışın derinlemesine ele alınarak belli ölçülerle kabul ya da reddi gerekirken, Batı düşüncesine bütünüyle meftûn olarak yönelim gösterilmiş, o kadar ki mahiyetinin yeterince anlaşılmasına dahî lüzum hissedilmeden taklit tercih edilmiştir. Bu anlamda konuyu özelleştirerek Mecelletü'l-ezher başyazarının (Ferit Vecdî) yaklaşımını eleştirmektedir. Mustafa Sabri bu yazarı Batıyı taklit noktasında tam teslim olmuş Doğu aydınlarını sembolize ettiğini düşüncesiyle gündeme taşımaktadır. Söz konusu yazar, isbât-ı vâcib konusunun aklı delillerle çözülemeyeceğini, fakat bir gün gelip Batılıların pozitivist yöntemle oluşturdukları psikoloji biliminde konunun kanıtlanabileceği tezini savunmaktadır. Oysa kelim bilginlerince ilim, aksi mümkün olmayacak şekilde ayırıştırmayı gerçekleştiren bir sıfat (Sıfetün tûcibü temyîzen lâ yahtemilü'n-nekîza) olarak tanımlanmaktadır.

2.4- Mustafa Sabri'nin Din-Akıl Bağlamında Batı Felsefesini Değerlendirmesi

Francis Bacon (1626) ile başlayan süreçte Batı düşüncesinde deney bilimleri aklı bilgilerden daha değerli görülmeye başlamıştır (Gökberk, 2010: 156). Oysa en temel ve önemli bilgi olan Tanrı'nın varlığına dair bilgiye deney ile değil akıl bilgisi ile ulaşılır. Tanrı deney bilgisi kapsamına alınamaz. O aşkındır. Batılıların deney bilgisine fazla özen göstermeleri kimi Doğulu Müslüman aydınları, deney bilgilerinin aklı bilgilerden daha güçlü olmalarından

kaynaklandığı kanâatine ulaştırmıştır. Bu nedenle Allah'ın varlığı konusunun deneye konu bilgilerle kanıtlanması arzusu oluşmuş ve bunun daha sağlam bir bilgi türü olacağı düşüncesi doğmuştur. Oysa onların arzu ettiği bu durum daha kuvvetli olmadığı gibi mümkün de değildir. Mustafa Sabri'ye göre Ferid Vecdî ve benzeri düşünürler Batı felsefesinde ortaya çıkan psikoloji çalışmaları ve ruh çağırma seanslarıyla ilişkili bir umuda bel bağlamışlardır. Buradan doğabilecek olan tecrübî sonuçların metafizik konuların çözümünü sağlayacağını düşünmektedirler. Düşünürleri bu noktaya yönelten, Batılılarca 'bilim' tanımının deney bilgilerine hasredilmiş olmasıdır. Bu anlayışı kendi anlayışları ve doğru anlayış olarak kabul etmiş olmalarıdır. Oysa bizim bilginlerimizin de yaptığı gibi ilmin tanımı, nakîzini muhâl hale getirecek ayırtırmayı sağlayan bir nitelik olarak belirlenmelidir. İlmin belirlediği gerçekliğin karşıtı olan durumun, akıl açısından muhal kabul edilen bir durum olması gerekir. Bu durum ise ancak akıl bilgileriyle gerçekleşebilecek olup deney bilgilerinin gücünün üstünde bulunmaktadır. Deney bilgileri olgunun tespitini sağlarlar. Karşıtının muhal oluşunu belirtmezler. Tespit ettikleri durumun zorunluluğunu da sağlamazlar. Bu gerçeklik dolasıyladır ki Allah'ın varlığı konusu deney bilgileri alanında bulunmaz. Allah'ın varlığı konusu sadece varlığın tespitinden ibaret değildir. Varlığın zorunlu şekilde oluşunu da içermektedir. Bu zorunluluğu içermeyen ve salt tespit edilerek varlığı belirlenen Allah olamaz (M. Sabri, 2012: II/105).

Batılı düşünürlerin aklî bilimlere nispetle görece olarak altta olan deney bilimlerine bu kadar özen göstermelerinin sebebi, sonuçları açısından dünyevi anlamda yararlarının çok olmasıdır. Batılılar pratik olarak sağlanan yararları dikkate alarak hareket etmişler ve hak etmediği halde "bilim" ismini de deney bilgilerine özgülemişlerdir. Kur'an'da "*Onlar geçici hayatın yüzeysel bilgilerine sahip olurlar, sonuca dair duyarlılıkları yoktur, ahiretten gafildirler*" (Rum: 30/7) buyurularak bu duruma dikkat çekilmiştir. Değişik yerlerde değinildiği gibi Kant da deney bilgilerine, akıl bilgisine ait olan "zorunluluk" vasfını vermiştir. Oysa aynı filozof salt aklın kaçınılması mümkün olmayan çelişkilerden kurtulamayacağı gerekçesiyle metafiziğin bilgiye konu olması ile bağını koparmıştır. Öte yandan Kant'ın oluşturduğu ahlak delilinde, kesin hakikatin belirlenmesi, bireysel ve toplumsal yararların sağlanması için araç haline getirilmiştir. Akıl nimeti ile donatılmış insan için en temel ödev olması gereken ve hiçbir dünya ya da ahiret nimeti ile karşılaştırılmayacak derecede üstünlük taşıyan Allah'ın varlığının bilinmesi konusu, dünya düzeni için gerekli olan toplumsal ahlakın korunması düzeyine indirgenmiştir. İslam düşünürlerinde hiçbir şüpheye yer verilmeyen ilmî ve dinî akideye karşılık, Batı düşüncesinde özellikle aydınlanma döneminde tam kesinliğe karşı şüphelerle sarmalanmış bir anlayış ve özensizlik egemen hale gelmiştir. Mustafa Sabri bu

açıklamalarının abartı taşımadığını kimi Batılı düşünürlerden yaptığı alıntılara yer vererek açıklamaktadır. Pragmatist düşünceye göre kişinin inancı hurâfe olabilir. Yaşam bu hurâfe ile barışık kılındığı takdirde hurâfenin kendisi mantıksal doğruluktan daha değerlidir. O. Comte'un üç hal yasasına göre ilk ikiyi oluşturan teolojik ve metafizik dönemler geçici ve yok olmaya mahkûm iken son ve pozitif dönem insanlığın gelişmesini ve kalıcılığı göstermektedir. Bu yetkinlik dönemi, insanın nereden geldiği ve nereye gideceği (mebde' ve meâd) konularını gündeminden uzaklaştırarak, olayların ve olaylar arasındaki ilişkilerin gözlenmesine odaklanmasının gerekli olduğunu ortaya koymuştur. Mustafa Sabri, Batı felsefesinde dile getirdiği bu görüşlerin onlar hakkındaki iddialarını kanıtladığını belirtir (M. Sabri, 2012: II/97-98).

Mustafa Sabri Batı felsefesinde sadece din ve akîdenin değil ahlak anlayışının da dünyevi çıkarlara göre oluşturulduğunu Spencer'in aşağıdaki yer alan düşünceleriyle belirtildiğini savunur. Spencer'e göre ahlak, yaşam savaşında doğal zorunluluklara boyun eğerek varlığını sürdürmelidir. Yaşamsal gereklere bağlı olarak toplumsal anlayışların zaman ve mekâna göre belirlediği iyi ve kötü şeklindeki değerler ahlakı oluşturmaktadır (Gökberk, 2010:431). Bu yaklaşıma göre ahlakın gerçek ve değişmez bir değer olarak belirlenmeyip yer ve zamana göre değişen arzulardan ibaret olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır (M. Sabri, 2012: II/98). Ayrıca Spencer'in dine dair düşünceleri ve temel mesele olan Tanrı'nın varlığı konusundaki değerlendirmeleri değişik bölümlerde ele aldığımız gibi İslam düşüncesindeki yaklaşımlara kıyasla çok sığ kaldığı bilinmektedir. Varlık düşüncesinde zorunluluğu dikkate almayarak yaptığı açıklamaların istenen sonuca ulaşması mümkün değildir.

Mustafa Sabri'ye göre Batı felsefesinde görülen ateist yaklaşımlar, aklın hak ettiği ölçüde gereklerini yerine getirmeleri durumunda ortadan kalkacaktır. Buna karşılık Hristiyan düşünürler aklın taşıdığı değeri dikkate alarak hareket etmeleri halinde İsa (a.s) da bedenleşip, onun öldürülmesiyle öldürülen ve hem bir hem de üç olan Allah inancını asla kabul etmeyeceklerdir. (M. Sabri, 2012: II/115).

Sabri'ye göre Batı felsefesinin geldiği bu noktayı örneklemek bakımından Hegel'in muhal ve mümkün farkını ortadan kaldıran ve hepsini mümkün gören anlayışına bakılmalıdır. Ona göre çelişki durumu da asla oluşmamaktadır. Hegel'e göre "Mutlak din"de kavram ve realite, sonlu ve sonsuz ruh, tamamen bir ve aynıdır (Şahin, 2001: 67). Hegel'in bu felsefe kurgusu Mustafa Sabri'ye göre bütünüyle dinî inancından kaynaklanan bir sebeple açıklanabilir. Birin üçle beraber teklik niteliği taşımasına, hem tevhit hem de teslisin aynı

gerçekliği belirtiyor olmasına bir hakikat olarak inanmış olmak ve bu durumu üstün bir anlayış olarak sunmak elbette çelişkileri de doğal kabul etmeyi gerektirecektir (M. Sabri, 2012: II/114).

Mustafa Sabri'ye göre aydınlanmanın en belirgin özelliği, aklın öne çıkması ile birlikte akılla sorunlu olan Hristiyanlık anlayışının halklar nezdinde değer kaybına uğramasıdır. Hobbes'a göre boşluktaki zerrelere başka varlık bulunmamaktadır. Voltaire'in sanatsal betimlemelerine bakılırsa "akıl ilâhî" şeklinde en güzel ve tek baskın güç olarak akıl en üst noktaya çıkarılmış haldedir. Hem İngiltere hem de Fransa'da hatta bütün Avrupa'da dini alt ettiği düşünülen akıl, binlerce yıllık inançları yok etmesi karşısında düşünürler arayış içindeydiler. Onlara göre aklın yeniden değerlendirilmesi ve hatta yargılanması gerekmektedir. Voltaire ve benzeri sanatçı düşünürler Kant eliyle gerçekleşecek olan bu yargılamanın alt yapısını oluşturmakla meşgul oldular. Öte yandan Locke ile başlayan süreçte Berkeley ve D. Hume ile iyice geliştirilmiş olan gözlem ve deneycilik anlayışı, son haddine ulaşmış ve kendi çıkmazlarını da göstermişti. Bilimin de imanın da iflas ettiğini bizzat D. Hume ilan etmiş bulunmaktaydı. Hem bilimin hem de imanın bütünüyle septisizme yönelerek kendi güvenilirliklerini kaybettikleri itiraf olunmaktaydı. Bütün bu gelişmeler taşların yeniden yerlerine oturtulmasını gerektiriyordu. Gelişmelerin, Kant eliyle sağlanacak olan düzenlemeyi gerekli kıldığı açıktı. Berkeley hep maddeyi üste çıkararak aydınlanmacı anlayışa karşı geliştirdiği düşünceleriyle maddenin var olmadığını savunup buna dair sistemini ileri sürdü. Fakat bu sistemin özü esasen onun öne çıkarmayı planladığı ruhun da aynı ölçülerle reddedilmesini doğurmaktan başka işe yaramadı. Tıpkı madde gibi ruhun da esasen var olmadığını kanıtlama görevini D. Hume gerçekleştirdi.(M. Sabri, 2012: II/111).

Dinden bu kadar uzaklaşılmasının doğurduğu travma, düşünürleri birbirinden farklı arayışlara itmiştir. J. J. Rousseau aklın ve bilimin insanı hayır ve güzellikten uzaklaştırdığını söylüyor hatta yarışmada bu fikirlerini savunarak birincilik alabiliyordu (Gökberk, 2010: 340). Kant bu düşüncelere duyarsız değildi ve pek önemli saydığı bu konuyu çözmek zorunda olduğunu düşünüyordu. Rousseau'nun savunduğu bilim ve akıl yerine bilinç ve duyguların konularak çıkış bulabileceği düşüncesine hak veriyordu. Sonuçta dini aklın, bilimi de şüphenin elinden kurtaracak formülü sistem haline dönüştürmek görevini üstlendi.

Aslında Kant'ın da Rousseau'nun da asıl problemleri din karşıtlığının ortadan kaldırılmasıydı. Kuşkusuz bu düşünce Mustafa Sabri tarafından saygıyı hak eden bir anlayışı yansıtmaktadır. Ancak Rousseau ve Kant'ın bu amaçlarına ulaşabilmeleri için öncelikle dinin, aklın elinden kurtarılması gerekmektedir. Bu sebeple akıl aşığılanmalı idi. Oysa aynı amacı

taşımakla beraber Mustafa Sabri akli, onu küçümseyenlerin elinden kurtarmaya yönelmektedir. Onun temel yaklaşımı mantıki deliller ile Allah'ın varlığının ispatı üzerine kurulmaktadır. Onların öne sürdükleri duygu ve irade gibi unsurlar güven duyulabilecek kanıtlanma araçları olarak kabul edilemez. Hem onlar, hem akıldan yana olan din karşıtları, herkes bilmekte ve kabul etmektedir ki delil olma niteliği ve kesin sonuçlara ulaşma gücü taşıyan sadece akıldır (M. Sabri, 2012: II/130).

Kuşkusuz bu büyük düşünürler aklın gerçeği ayırıştırma konusundaki gücünün ve adalete uygun şekilde gerçekleşen yargısının farkında idiler. Bu alanlarda aklın duygularla karşılaştırılmayacak ölçüde üstünlüğünü de kabul etmekteydiler. Ancak atalarından tevarüs ettikleri Hristiyanlık inançları onların bu gerçeği kabul etmelerini engellemektedir. Allah'ın üç olarak görülmesi, Mesih (a.s) ile bedene bürünmesi, affa layık olmadığı halde doğuştan günahkâr olan insanlığın affı için bu bedenini öldürülerek kurban edilmesi gibi aklın asla kabul etmeyeceği duygusal anlayışlar onları farklı çözümler üretmeye yöneltmiştir. Akıl ile din bu noktada karşı karşıya kalınca aklın değerden düşürülüp dinin korunması hedeflenerek duygu âlemine yönelim tercih edilmiştir. Rousseau'ya göre akıl inancı sarsmakta ise de, duygular ve bilinç aynı inancı desteklemektedir. O halde akli bir yana bırakarak duygu ve bilince yönelimden başka çözüm yoktur (M. Sabri, 2012: 1327).

Mustafa Sabri'nin bu noktada Kant ve Rousseau gibi düşünürlerin dinden yana olan tavırlarının benimsenmesi dolayısıyla onların akla ve bilime karşı tutumlarının da felsefe tarihçileri tarafından onaylanacak şekilde övgüyle ele alınmasına itiraz ve eleştirileri bulunmaktadır. Genel olarak felsefe tarihçilerinin Kant elinde aklın yargılanmasını hem bekler hem de arzular şekilde tanımlayan yaklaşımlarını yanlış ve yersiz bulduğunu belirtir (M. Sabri, 2012: II/132). İkinci olarak Rousseau'nun din savunması büyük oranda retorik düzeyde kalmıştır. Kant'ın, aklın elinden dini kurtarma mücadelesi de en iyi ihtimalle başarılı bir yanıştır (M. Sabri, 2012: II/133). Mustafa Sabri'nin asıl eleştiri konusu yaptığı nokta ise tamamen farklı bir kültürel iklimde oluşan şartlara bağlı olarak ileri sürülen düşünme biçimlerinin, şartları tümüyle farklı olan Doğu ve İslam toplumlarına dayatılması dahası bu çevrelerin söz konusu düşüncelere teşne olmalarıdır.

Batı felsefesine dair değerlendirmelerini uzun tutan Mustafa Sabri özetle batı felsefesinin din-akıl düalizminden kaçınmadığını, uç noktalarda bulunan düşünceleri örnekleyerek iddia eder. Buna göre dini tercih edenler bir şekilde akli aşağılamakta, akli tercih edenler de dinden uzaklaşmaktadır. Uzlaşıdan yana olanlar ise düalizmin korunduğu kurgular

oluşturmaktadır. Ona göre üç alternatif de gerçeklikten uzaklaşmaya yol açmaktadır. Aydınlanmayla ivme kazanan bu durumun gerçeklikten kopuşlarına paralel olarak insanoğlunu daha büyük felaketlere srkleyeceğinde de kuşku yoktur.

Mustafa Sabri'nin bu durum karşısında nerisi, dinin akli olarak temellendirilmesi ve din-akıl uyumunun sağlanması yoluyla gerçekliğe ulaşılmasıdır. Bu amaçla dinin temel umdesi olan Allah'a iman konusunun, zorunluluk taşıyan akli bilgi ile kanıtlanmasına yönelmektedir. Bu konu "Varlık Anlayışı" adını verdiğimiz ikinci bölümü oluşturmaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'DE VARLIK ANLAYIŞI

Bu bölüm Mustafa Sabri'nin "İsbât-ü vâcibi'l-vücûd" başlığıyla *Mevkıfu'l-akl*'de ele aldığı ilk ana konusunu oluşturmaktadır. Bizim birinci bölümde ele aldığımız "din" ve bilgi" konuları da onun tarafından "İsbât-ü vâcib" içerisinde işlenilmiştir. Ağırlıklı olarak son dönem Batı düşüncesi eleştirisine yer verdiği bu bölümde söz konusu düşünceye temel oluşturması yönüyle önceki dönemlerde ortaya çıkan anlayışlara da atıflarda bulunmuştur. Ayrıca ve özellikle İslam düşüncesinde muhkem bir şekilde inşa edilen varlık anlayışını diri tutarak hem son dönem Batı düşüncesine yönelik eleştirilerinde hem de bu düşünceden etkilenen Müslüman aydınlarla sitemlerinde sıklıkla hatırlatmıştır.

Mustafa Sabri Efendi'de Varlık Anlayışı adını verdiğimiz bu bölümde biz öncelikle onun varlıkla ilgili düşüncesini yöntemine uygun olarak, muhalif yaklaşımların eleştirisini yaparak ortaya koymaya çalışacağız. Aynı yöntemle mümkün varlık kategorisinde yer alan madde-ruh ilişkilerine yaklaşımlarını da belirteceğiz. Vâcibü'l-vücûdun tümel bir kavram olarak ve ancak akılla kanıtlanması konusundaki görüşlerine ve bu noktada duyarlılık gerektiren uyarılarına da yer vereceğiz.

1-Mustafa Sabri'de Varlık Konusu

Pek çok konuya dair tartışmalarında Mustafa Sabri, varlıkla ilgili temel görüşlerine atıfta bulunmakta ve okuyucusunu da uyarmaktadır. Esasen onun, bilgi konusunda zorunluluk ve tümellik gibi nitelikleri özenle vurgularken gözettiği ilke ile varlığı kategorize edişinde kriter olarak belirlediği ilke aynıdır. İkisi de akli olarak belirlenmektedir.

Mustafa Sabri, hem İslam filozoflarının hem de kelamcılarının kabul ettiği gibi varlığı, ya zorunlu ya da mümkün olmak üzere ikiye ayırır. Yokluk da aynı şekilde ya zorunlu ya da mümkündür. Değişik yerlerde değinildiği gibi varlığın zorunluluğu, var olabilmek için başka bir sebebe bağlı olmayı gerektirmemesidir. Mümkün varlık ise, varlık kazanması bir sebebe bağlı ve varlığı yokluğuna tercih edilmiş olmakla ilgilidir. Yokluk konusunda da aynı şeyleri söylemek mümkündür. Yokluğu özülle ilgili olan, zorunlu yokluktur. Başka bir ifade ile zorunlu yokluk için 'muhal' de denilmektedir. Yokluk için kullanılan bu deyim, var olması muhal anlamındadır. Oysa yok olması tercih edildiği için yok olan ve var olması tercih edilseydi var olabilecek olan yokluklar mümkün yokluklardır (M. Sabri, 2012: II/68).

Varlık hakkındaki bu fikir İslam düşünce geleneğinde bilinegelen ve kabul edilen bir anlayıştır. Hem kelamcılar hem de filozoflar varlığı vâcib-mümkün-muhal olarak ayırırken

bunu tümüyle aklın hükümlerine uyarlı bir şekilde gerçekleştirmiş bulunmaktadırlar. Hatta İsmail Hakki'nın deyişle varlıkla ilgili bu kategorize işlemi özdeşlik ilkesinin bir yansımasından ibarettir (İzmirli, 2013: 168). Aklın tasavvur etmesi halinde çelişkiye düştüğü şey muhal olandır. Aklın tasavvur edebildiği ve bir çelişkinin söz konusu olmadığı durumların varlığı mümkündür. Aklın zorunlu olarak tasavvur etmek durumunda kaldığı şeyin varlığı ise zorunludur.

Mustafa Sabri varlığı vâcib ve mümkün olanlar olarak ikiye ayırırken burada kullandığı kriter tıpkı bilgi de olduğu gibi aklın kabulüne bağlıdır. Aklın yokluğunu muhal kabul ettiği varlık zorunlu (vâcib), muhal bulmadığı varlık ise mümkün olarak varlıktır. Burada aklın kararı kendi temel ilkelerine göre oluşmaktadır. Teke irca etmek gerekirse çelişmezlik ilkesine bağlıdır. Mantık kuralları olarak ortaya koyduğumuz özdeşlik, illiyet ve bunlara döndürülebilen tüm kurallar çelişmezlik ilkesi ile açıklanabilmektedir.

Mustafa Sabri Efendi'de varlık, zorunlu-mümkün olarak iki kategoriye ayrıldığı gibi bunun paralelinde bulunan yokluk da muhal-mümkün olarak iki kısma ayrılır. Burada Gazzâlî'nin de ele aldığı yokluk konusu üzerinde durulmayacaktır. Bilindiği gibi Gazzâlî yokluk konusunda, yokluğun sebebi sebebin yokluğudur (İlletü'l-adem ademü'l-ille) ilkesiyle özellikle mümkünler alanında görüşlerini belirtmiştir (Gazzâlî, 1983: 36, Bolay, 1980: 183). Mustafa Sabri (2012: IV/329) bu konunun varlık gibi önem taşımayışına işaret ederek spekülasyona katılmayacağını belirtmektedir. Ona göre hâdis olan bir yokluk için bu ilke söylenebilse de hiç varlık kazanmamış yokluklar için bunun savunulması, yoklukları için illete ihtiyaç duydukları ileri sürülemez. Böyle bir anlayış mümkünlerin, yokluklarının da varlıklarında olduğu gibi illete ihtiyaç duymaları ortak özelliklerinden hareketle onlara yaratılmış olmaları öncesi bir kimlik kazandırma anlayışına zemin hazırlamaktadır.

1.1- Mümkün Varlık

Varlık konusunda vâcib-mümkün ayrıştırması ve bunları tespitinde akıl kriterinin kabul edilmesi, Mustafa Sabri'nin genel düşünce sistemini de belirleyici niteliktedir. Bununla birlikte varlıkların zihnî ya da duyuşal olmaları, soyut veya somut bulunmaları, fizik ya da metafizik boyutta yer almaları vâcib-mümkün olmaları bakımından önemli değildir. Anılan özellikler hangi bilgi kaynaklarıyla ilişkili olduklarının belirlenmesi açısından önem taşımaktadırlar. Âlem mümkün bir varlıktır. Âlemin yok olması düşünüldüğünde bu durum aklî bir çelişkiye sebep olmaz. Akıl, âlemin yokluğunu muhal (imkânsız) bir durum olarak değerlendirmez. Mümkün olan âlem, varlığı yokluğuna tercih edilmiş olduğu için vardır. Yokluğu tercih edilmiş

olsaydı yok olurdu. Bu konu, âlemin sonradan olması (hudûs) ile ilgili değildir. Âlem kadim olarak kabul edilse bile yine mümkündür. Bunun sebebi evreni oluşturan temel birimlerin ihtiyaç sahibi olmasındandır. Evreni oluşturan öğelerin birinin diğerine olan ihtiyacı apaçıktır (M. Sabri, 2012: II/67). Mustafa Sabri'ye göre kadimlik ve mümkünlik özelliklerinin bileşimi muhaldir. Buna rağmen evrenin mümkün oluşunu kanıtlamak için 'âlem kadim kabul edilse bile' demesi, farzı muhal olarak değerlendirilmelidir.

Kelam disiplinin de ilkesel bir tutum olarak nesnelere gerçeklikleri bulunduğu (Hakaik'ul-eşya sabitetün) kabul edilmektedir (en-Nesefi, 1973: 2). Gerçeklikleri kabul edilen varlıklar pek çok açıdan tasnife konu olmaktadır. Felsefi açıdan önem taşıyan temel ayrıştırma ise varlıkların bilgi konusu olmaları halleriyle ilgilidir. Yukarıda aklın zorunlu-mümkün-muhal kabulüne bağlı varlık anlayışı belirlenmiştir. Şimdi ise mümkün varlıklar dünyasında duyularca algılanan gerçekliklerle akıl ile algılanan gerçekliklerin cins olarak farklarına rağmen birbirleriyle kurdukları ilişkilere temas edilecektir. Başka bir deyişle madde cevheri ile ruh cevheri arasında bağlantının şekline dair Mustafa Sabri'nin yaklaşımları değerlendirilecektir. Bu anlamda insanın bedeni ile ruhu mümkün varlık olma noktasında aynı kategoride yer almaktadır. Ancak iki dünyanın nitelik olarak farklı olmaları ve birbiriyle ilişkileri, çözümlenmesi gereken bir sorundur. Burada söz edilen çözüm elbette bilgi düzeyinde gerçekleşmesi beklenen bir çözümdür.

İnsan, çevresinde gözlemediği çokluk gibi kendine yöneldiğinde de hem çokluk hem de o çokluklara sahip olan bir birliğin (kişilik) olduğunu fark eder. Bedenin pek çok unsurun bileşimi olduğunu, oysa bunların ayrıştırılmaksızın bir tek kendisine ait olduğunu ve kendi olarak gördüğü bir varlığın bulunduğunun da bilincindedir. İşte insanın, unsurlardan oluşan ve değişip ayrışabilen yanına madde, birliğini sağlayan yanına da ruh denilmektedir. Bu her iki boyutun da zihin dışında bir varlıkları, nesnel gerçeklikleri var mıdır yok mudur, birinin var diğerinin yok mudur konusu epistemolojiye bırakılmalıdır. Mustafa Sabri'ye göre bu ikisinin de zihin dışında gerçeklikleri vardır ve bu durum kanıtlanabilmektedir. Kişinin belli zaman süreçlerinde bütün hücrelerinin değişmesi ve yenilenmesine rağmen çocukluğundan yaşlılığına kadar değişmeden devam eden kişilik ve kimliğinin varlığı, zimmet ve sorumluluk taşıyor olması göstermektedir ki insanın biyolojik yanının ötesinde ve dışında onu o yapan bir nefsi natıkası yani ruhu bulunmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre ruhun beden ile ilişkisi Kelamcıların belirttiği gibi 'tedbir' ve 'tasarruf' şeklindeki bir ilişkidir. Ruh bedende ya da beden ruhta halmahal şeklinde bir ilişkiye sahip olmadıkları gibi aralarında itihat ilişkisi de bulunmamaktadır (M. Sabri, 2012: II/321).

Maddeci düşünüşe göre ruh ve akıl ya da idrak faaliyeti de dâhil olarak her şey maddeden oluşmuştur. Ruhun beyinden ayrı düşünülmesine gerek yoktur. İdrak denilen şey beyin hücreleri arasında gözleme konu olamayacak derecede belirsiz olan hareketlerden oluşmaktadır. Nefislerin farklılığı beyinlerin farklılığından ibarettir. Ruh dediğimiz şey organik-mekanik hareketlerin bütünüdür (Topaloğlu, 2003: 137-140). Maddenin düşme özelliği olduğu gibi düşünme özelliği de bulunmaktadır (Saunders, 2009: 70). Mustafa Sabri, materyalistlerin bu tezlerine karşı ruhu kabul eden görüşlerle reddiyelerde bulunur. Özet olarak insanın ilk bilincine vardığı şeyin kendi varlığı olduğunu bu kendiliğin değişen, dönüşen, yenilenen beden değil “ben” olarak tanımladığı nefs-i natıka olduğunu belirtir. Alınan besinlerle tamamen yenilenen bedene rağmen değişmeyen ve ben olarak kalan kişilik idrak eden, irade eden, acı ve mutluluklar duyan gerçek varlıktır. Beyin, idrak eden değil, ruhun idrak sırasında kullandığı enstrümanıdır. Piyanist ve piyano benzetmesi de bu durumu açıklayıcı olması istenerek yapılmaktadır. Ruh idrakin kaynağı olduğundan ve idrak ile yoğun ilişkisi bulunması dolayısıyla insanın ilk idrak ettiği varlığı, kişiliği, kendisi, yani nefs-i natıkasıdır. Madde ile idrak birbirlerine zıt ve uzak olmaları dolayısıyla madde idrak edemez daha da ötesi madde idrak da edilemez. Cins farklılıkları dolayısıyla madde ve idrak iletişiminin sağlanması mümkün kabul edilemez (M. Sabri, 2012: 322/II).

Materyalist yaklaşımın karşıtı olan idealizm ise uç noktasını Berkeley’de gördüğümüz gibi maddeyi inkâr etmektedir. Biz görüp bildiklerimizi hep kendi içimizde yani ruhumuzda gerçekleştiririz. Asla kendimizin dışına çıkamayız. Ruhun ötesinde madde diye bir şey yoktur. Sadece bizim maddi bir gerçekliğin var olduğuna dair kökleşmiş inançlarımız bulunmaktadır. Her gün gördüğümüz güneşi daha önce gördüğümüzün aynısı olduğunu kabul edişimiz dahası biz görmediğimiz zamanlarda da güneşin var olduğunu kabul etmemiz kuruntudan başka bir şey değildir (Weber, 1991: 276-278). Mustafa Sabri maddeci görüşün idealist yaklaşımdan daha tuhaf olmadığını söyleyerek her iki anlayışın da kabul edilemez olduğunu belirtir (M. Sabri, 2012: II/322).

Madde ve ruhun her ikisinin de nesnel karşılığı bulunmadığı düşüncesini savunan düşüncelere gelince, bunlar izlenim ve idelere bağlanan cevher (töz) anlayışının bir karşılığı ve gerçekliği bulunmadığını, gerek maddi gerekse zihnî cevherlerin varlığına karşılık sayılabilecek bir izlenimin rastlanılmadığını belirtirler (Gökberk, 2010: 307). D. Hume’un öncülük ettiği bu düşünce Mustafa Sabri tarafından detaylı olarak değerlendirilmektedir.

Mustafa Sabri, ruh ve bedeni düalist bir yaklaşımla ya da birleştirerek kabul eden düşüncelerin bu iki cevherin ilişkisini açıklama noktasında ortaya koydukları kurgulara da yer vermektedir. Bu noktada Spinoza, Malebranche ve Leibniz gibi düşünürlerin felsefelerini ve ruh beden ilişkisine dair yaklaşımlarını değerlendirir. Ruh ve bedeni kabul eden yaklaşımlarda ruhun bedendeki konumunu, kaptanın gemideki konumuna benzetenler bulunduğu gibi, ikili arasındaki ilişkinin daha bitişik bir yapıda olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır. Hatta konuyu ruhun bedendeki durumu olarak ele almak yerine bedenin ruhtaki durumunun incelenmesi olarak değerlendirenler bile bulunmaktadır. Mustafa Sabri, bu çözüm çalışmalarından Leibniz'in ezeli uyum ya da ezeli ahenk yaklaşımını eleştiri konusu yapmaksızın nakleder. Bilindiği gibi Leibniz monatlar teorisiyle konuya yaklaşmaktadır. Ona göre birbirleri arasında hiç ilişki bulunmayan farklı monatlar öylesine ahenkli olarak yaratılmışlardır ki bizim gözlemlerimiz açısından tam bir ilişki içerisinde oluşla değerlendirilebilecek bir durumu gerçekleştirip durmaktadırlar. Aynı anda hareket eden farklı iki saatin birbiriyle hiç ilişkili olmadıkları halde aynı zamanları göstermesindeki uyum gibi ruh ve madde arasında da ezelde düzenlenmiş bir ilişki biçimi vardır. Bizim ilişki sandığımız ve etkileşme olarak yorumladığımız etkiler, aslında penceresi bulunmayan ve birbirleriyle hiç ilişkisi olmayan monatların tamamen kendi düzenlerine göre hareket etmelerine rağmen önceden oluşturulmuş uyumlu yapının gereğinden başka bir şey değildir (M. Sabri, 2012: 320-324).

Evrendeki bunca çeşitliliğe rağmen düzenli bir birlikteliğin sürmesi gerçeğini anlamaya çalışan kimi düşünürler, insandaki duruma benzetme yoluyla evren ruhu (âlemin küllî nefsi) şeklinde bir anlayışa ulaşmışlardır. Mustafa Sabri, Leibniz gibi çözüm üreten düşünürlerin bu yaklaşıma itibar etmediğini çünkü ezeli uyum yasası dolayısıyla zaten bu konuyu çözüme kavuşturduklarını belirtir (M. Sabri 2012: II/324).

Öte yandan fenomenlerin olduğunu ve bilindiğini buna karşılık numenlerin bilinemeyeceğini dahası var olup olmadıklarının da bilimiz sınırlarının dışında bulunduğunu ileri süren Kant, fenomenleri idrak ettiğimizi kabul etmektedir (Kant. 1993: 291, Weber, 1991: 330). Bu kabul, idrak işleminin kabulü anlamına gelmektedir. İdrakin zihinsel olduğunu belirtmesi ise onun gerçekten varlığını ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü idrak mahalli, zaten zihindir. İdrakin varlığı, idrak edeni (müdriki) de kaçınılmaz kılmaktadır. Bu müdrük ister ruh olsun ister nefis ya da zihin olsun sonuç değişmeyecek ve fenomeni aşan bir numenin varlığı kabullenilmiş bulunacaktır. Kant, idrak, şüphe ve iradenin reel varlığı değil ancak zihindeki tasavvuru kabul edilebilir dedikten sonra bunların tasarlanma yeri olan zihin tasarımının

varlığını doğru bulduğunu belirtmektedir (Kant, 1993: 292, Weber, 1991: 331). Her şeyin varlığını reelde değil de zihinde gören Kant, zihnin varlığını da zihinde gördüğünü ileri sürmek yerine, zihin tasavvurunun varlığının doğruluğunu belirterek farkında olmadan zihnin realitesini itiraf etmiş bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: II/328). Kant'ın idrak mahalli olarak zihnin gerçekliğini itiraf etmesi her ne kadar ruhu reddetse de idraki de, onu gerçekleştireni (müdriki) de nesnel gerçeklik olarak itiraf etmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu durum idrak edilenin nesnel gerçekliği ile karıştırılmamalıdır. Kant'ın tasarımına uygun olarak idrake konu olan şeyin zihinsel varlığı nesnel varlığını gerekli kılmaz. Ancak reel olarak tasarımının varlığını itiraf ettiği zihni, idrak ve bunu sağlayan müdrikin gerçekleşme mahalli olarak kabul etmesi, idrakin ve müdrikin de reel varlıklarının kabulünü gerektirir. Harici varlık karşıtı olarak kullanılan zihnî varlık deyimi idrake konu olan varlıklar (müdrekat) için geçerli olup idrakin kendisini ve müdriki kapsamaz. Müdrük olan “ben” tıpkı “idrak” gibi daima reel varlığa sahiptir. Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın sorunu, idrak eden (müdrük) “ben” ile idrake konu olan (idrak edilen, müdrekat) “ben”i karıştırmış olmasıdır. İdrak eden “ben”i (müdrük), idrak edilen “ben” (müdrekat) gibi reelde olmayan ve ancak zihinde bulunan varlık olarak kabul etmesi Kant'ın büyük yanlışıdır. Bundan daha büyük yanlışı da, zihni mahal olarak kullanan idrakin varlığını da reel olarak kabul etmemiş olmasıdır. Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın bu kadar büyük yanlıgilara düşmesi, *Salt Aklın Eleştirisi* adını verdiği kitabında dillendirdiği akıl karşıtı düşünce sistemine karşı aklın ondan intikamı olarak değerlendirilmelidir (M. Sabri, 2012: II/328).

Mustafa Sabri ruhun varlığı meselesinin de Allah'ın varlığı meselesi gibi algılanıp gözlem ve tekrarlanabilir deneylerle kanıtlanamadığı için reddedilmesi konusunu eleştirir. Ona göre ruh, kategorik açıdan mümkün niteliktedir. Pozitivist yöntemlerle varlığı kanıtlanırsa bile bu durum zorunlu varlığa delil oluşturması açısından diğer mümkün varlıkların delaleti oranında bir katkı sağlar. Ancak son dönemlerde ortaya çıkan bilimsel çalışmaların gelişimiyle ruhun varlığının kanıtlanacağı ihtimali bazı düşünürleri heyecanlandırmaktadır. Bu konuda ulaşılan sonuçlar kimi teistleri umutlandırıp bir beklenti içerisine girmelerine yol açmıştır. Vitalist yaklaşımlarda görülen test edilebilir nitelikteki başarılı sonuçların, teistlere destek sağlayacağı şeklinde bir anlayış ve beklenti doğmuş ve yaygınlaşmış bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: I/387).

Mustafa Sabri'ye (2012: I/376) göre ruhun varlığı konusuna dair bilimsel gelişmelerden böyle bir sonuç çıkarmak ve umuda kapılmak birçok yanlışı beraberinde taşımaktadır. Öncelikle birinci bölümde açıklandığı gibi ihtimal üzerine itikat bina edilmez. Allah'ın

varlığının gelecekte pozitif bilimlerce kanıtlanabileceği olasılığına dayalı bir inanç, İslam'ın tanımladığı ve önerdiği iman değildir. İkinci olarak konunun teistlerce bir umut ve mutlu sonuç şeklinde dile getirilmesi tutarsız bir durum oluşturmaktadır. Özellikle iki açıdan ruh konusu ile isbât-ı vâcib arasında farklılık vardır. Birinci ruh maddî nitelikte olmasa da bedenle bütünleşme halinde olduğu gibi bir tür maddeye yakınlığı bulunmaktadır. Bu durum, ruhun gözlem ve deneye dayalı çalışmaların bir yerinde o yöntemeye uygun olarak ispat edilebilir hale dönüşmesini mümkün de kılabilir. İkinci olarak ruh 'bilimsel yöntemle' kanıtlanırsa bile varlığı zorunlu bir nitelik taşıyarak kanıtlanacak değildir. Ontolojik açıdan ruh mümkün bir varlıktır. Ruhun varlığına ilişkin olarak gözlem ve deneyin bize vereceği bilgi ancak zorunluluk içermeyecek nitelikte bir bilgi olur.

1.2- Zorunlu Varlık

Mustafa Sabri Efendi'ye göre zorunlu varlık, yokluğu tasarlandığında akli bir muhalin oluşacağı varlıktır. Allah, "Hakikati idrak olunamadığı halde, evrendeki bütün varlıkların sebep ve başlangıcı olan, kendi varlığı başka bir sebebe bağlı bulunmayan, tüm kemal sıfatlarla donanımlı ve bütün eksikliklerden ber'i (münezzeh) olan Zât'tır." Bu nitelikleri taşıyan Zât, hüviyeti belirlenmeksizin varlığı kesin olarak bilinebilen Allah'tır (M. Sabri, 1994: 221-222).

Allah sözcüğü, O'nun özel ismi olarak kullanılmasına rağmen, O'nu sınırlandıran bir kavram değildir. O'nun varlığının bilinmesi tümel bir şekilde ve "zorunlu varlık" oluşulardır. Kavramsal düzeyde tanımlama yapılabilmesi ise ancak ilintisel (resm) şekilde mümkündür. O'nun hüviyetini idrak edemediğimiz için Zât'ını ifade eden kavramı da özsel (had) şekilde tanımlayamayız. Özsel tanımlama yapılamamasının sebebi O'nun hakikatini bilme ve idrak etmenin imkânsız oluşundan ve bir tümel altında derecelendirilmeyi kabul etmeyişindedir (Düzgün, 1998: 41).

Mustafa Sabri açıklamasını şöyle sürdürür: Varlığı kanıtlanan "zorunlu varlık" tümel bir kavramdır. Tümel kavram olması açısından çok sayıda bireyi kapsayabilecek niteliktedir. Ancak zorunluluğun kanıtlanmasıyla birlikte ortaya konulan tevhit delili bu kavramın sadece Allah'a özgülmesini gerektirir (M. Sabri, 1994: 201). Dolayısıyla Allah'ın varlığı kanıtlanmak istendiğinde "zorunlu varlık" dediğimiz ve tümel nitelikte olduğunu belirttiğimiz varlık, hangi nitelikte ve her kim ise kanıtlanacak olan odur (M. Sabri, 1994: 222).

Tümelin tümel olarak deney ve duyuyla konu olması düşünülemez. Zorunlu varlık görülmek istenildiğinde tümel olarak kendisi, dışsal evrende kapsadığı bireylerinden başka bir varlığa sahip olmadığı için görülemez. Deney ve duyuların konusu olmaz. Sadece akıl yoluyla

varlığı kanıtlanır. Akıl sahibi olmayanların onun varlığını bilme ve kabul etme sorumluluğunun bulunmaması da bu sebeptir. Tümelin dışsal evrende kendi varlığını ortaya koyabilecek bireyleri bulunması gerekir. Tevhit deliliyle belirlenen bu konuda olduğu gibi tümelin sadece ve ancak tek bireyi bulunursa O’nu deney ve duyum ile kanıtlama yol ve imkânı bulunmaz (M. Sabri, 2012: II/297-298).

Allah’ın duyu ve deney ile kanıtlanamaması O’nun varlığının bir eksikliği olarak düşünülmemelidir. Öncelikle bilimsel kanıtlama enstrümanlarını duyu ve deneye özgülemek tutarlı değildir. Buradaki kanıtlamada kullanılan akıl, duyu ve deneyden çok daha güçlüdür. O kadar ki duyu ve deneyin verileri de akıl dolayısıyla bir anlam ifade eder (M. Sabri, 2012: II/297).

Mustafa Sabri’ye göre birçok Batılı düşünürün Allah’ın varlığının kanıtlanmasını “bilimsel” bir konu olarak değerlendirmemelerinin sebebi O’nun zâtını görüp duyu ve deneye konu edememelerinden kaynaklanmaktadır. Fakat asıl yanılırları şudur ki onlar bunu deneyip gözlemler bile deney ve gözlemlerine konu olan şey, “zorunlu varlık” olmayacaktır. Öte yandan ateistlerle teistler arasındaki tartışma Allah’ın hüviyetini belirlemek üzerine kurulmamış olup sadece onun varlığını bilmeye ilgilidir (M. Sabri, 2012: II/66). Bu noktada her türlü duyum ve deneyin de O’nun varlığına ilişkin olarak yığınla delil taşıdığını söyleyebiliriz. Her şeye rağmen bilim adına O’nu teleskop ya da mikroskop gibi aletlerle görebilmeyi şart koşturmak ise, Firavun’un Allah’ı göklerde aramak için Haman’dan bir kule inşa etmesini istemesi gibi bir yaklaşımı hatırlatmaktadır. Mustafa Sabri’ye göre pek çok Batılı bilgin O’nun varlığı ile görülmesi konusunu birbiriyle karıştırmaktadır (M. Sabri, 2012: 67/II).

Mustafa Sabri, varlığın zorunlu oluşuyla ilgili olarak akla gelebilecek muhtemel bir kuşkuyu ortadan kaldırmak amacıyla şu noktayı hatırlatır: Allah’ın varlığının bilinmesi konusunda evren hareket noktası olarak kabul edilmektedir. Oysa bilindiği gibi evrenin varlığı zorunlu olmayıp mümkün bir nitelik taşıyır. Böyle olunca mümkün bir varlıktan hareketle zorunlu bir varlığa hükmetmek mantıki tutarsızlık doğurmaz mı? Ya da evrenin yaratıcısı olduğunu belirttiğimiz Allah’ın varlığını, evrenin varlığından yola çıkarak kanıtladığımızı göre mantıkta “devir” olarak adlandırılan kısır döngüye düşmüş olmaz mıyız? şeklinde karşılaşılabilecek bir soruya cevap olarak şöyle demektedir: Allah’ın varlığı, kendi zâtından dolayıdır (Vâcibu’l-vücûd). Evrenden ya da başka bir sebepten dolayı değildir. Allah’ın zorunlu varlık olarak bilinmesine sebep olan evrendir. Evren olmamış olsaydı Allah’ın zorunlu varlığı ortadan kalkmış olmazdı. Sadece bu zorunlu varlığın kozmolojik delille bilinmesi hali oluşmazdı.

Dolayısıyla ortada herhangi bir kısır döngü (devir) söz konusu değildir (M. Sabri, 2012: II/156-157).

Allah'ın hakikatiyle bilinmeyeceği yani künhüne vakıf olunamayacağı konusunda müminlerle doğa bilimcileri görüş birliği içerisindeyler. Müminlerin hakikati meçhul olduğu halde zorunlu varlığını bilip inandıkları Allah, doğa bilimlerinde de tasdik edilmelidir. Çünkü evren baştan aşağı bu meçhul hakikatin varlığını ortaya koyan tecrübelerle doludur. Bu durumu desteklemesi dolayısıyla Mustafa Sabri, aşağıdaki görüşlerini dillendirmektedir. Herbert Spencer'in (ö.1903), evrende bize tecelli eden şeylerde bir kudretin bulunduğu ve bu kudretin künhünün bilinmeyeceği şeklindeki itirafı buna delildir. Spencer'in "bilinmeyen hakikat" adıyla filozoflar arasında ünlü olan teorisini "itiraf edilemeyen hakikat" şeklinde anlamak sağlıklı değildir. Bilinmemek ile itiraf edilmemek farklı şeylerdir (Ertuğrul, 1928a: 98)⁹. Buna rağmen kimi doğa bilimcileri hakikatini idrak edemedikleri varlıkları inkâr ederlerse bu onların her şeyi bilme iddiası ve bu iddiadan beslenen gurur ile cehlini bilip kabul etmeme hastalığından başka bir şey değildir. Mustafa Sabri'ye göre konuyla ilgili olarak Pasteur'un (ö.1895) görüşü de takdir edilmelidir. Ona göre Allah'ın varlığı konusu, bilimin herhangi bir konusu değil en önemli konudur. Zira öncelikle bu konu hiç bir tecrübenin ulaşamayacağı bir tecrübe ile (evrendeki düzenin keşfine yönelik tecrübe ile) sabit olmuştur. İkinci olarak bilim deneysel olanla sınırlandırılmaz (M. Sabri, 2012: II/177).

Allah'ın varlığı konusu, bilimsel olarak kanıtlanamadığı gibi inkâr da edilemez, şeklinde savunulan görüşler konusunda ise Mustafa Sabri düşüncelerini şöyle açıklar: Doğa bilimleri doğal olarak var olanları bilgi kapsamı içerisine alır. Allah'ın varlığı konusunun, doğa bilimlerinin ortaya koyduğu ölçülere uygun şekilde gözlemlenip deneye bağlanacak şekilde bilinmemesi doğaldır. Doğa biliminin Allah'ı bilmesi, doğal varlıklarda kullandığı yöntemleri kullanarak bilgi sahibi olması şeklinde kabul edilmesi halinde, zaten o yolla bilinen Tanrı olamaz (M. Sabri, 2012: II/121). Doğa biliminin temel enstrümanı olan deney ve gözlem doğal olay ve olguları tespit eder. Bununla birlikte doğa bilimcilerinin Allah'ın varlığını bilmemesi doğal bir durum olarak karşılanamaz. Doğa bilimcisinin duyulur deneyi metafizik için de ölçü sayması ve deneye konu olmadığı için Allah'ın var olmadığını ya da doğa bilimi dışında hiçbir ilmin bunu ortaya koyamayacağını söylemesi cahilliğinden başka bir şey değildir (M. Sabri, 2012: II/295).

⁹Mustafa Sabri'nin Spencer'in görüşlerine ulaşmada kendisinden yararlandığı kaynak İsmail Fenni Ertuğrul'a ait olan "Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali" adlı kitaptır.

Öte yandan Mustafa Sabri, evrenin düzen ve tasarımını konu alan ampirik bilimler bu evrenin Allah'ın varlığını gösterdiğini açıklıkla itiraf etmeleri gerektiğini düşünür. Duyularla onaylanmayan aklî bilgilerin kabul edilemeyeceğini savunanların 'esir'i kabul ettikleri halde Allah'ın varlığını itirafa yanaşmamaları, onların farklı niyetler taşıdıklarını gösterir. Kimi bilim adamlarının, bilim Allah'ın varlığı konusunda nötrdür, kanıtlama ya da reddetme durumunda bulunmaz söylemi de yanlıştır. Bu ifadeleriyle evren tasarımının açıkça delalet ettiği gözlemleri dikkate almadıklarını ortaya koymaktadırlar (M. Sabri, 2012: II/298).

Mustafa Sabri, doğa bilimcilerin deney dışı olması dolayısıyla maddi nitelik taşımayan alanları konu dışı etmesini değerlendirmekte ve onların, ruhun varlığını da Allah'ın varlığı konusu gibi ele almalarına ilişkin olarak kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ona göre ruh her ne kadar maddi olmasa da, bedenle birleşmeyi gerçekleştirdiği için madde alanıyla yakınlığı söz konusudur. Bu sebeple ruhun varlığını gözlem ve deney yöntemlerine göre kanıtlamaya çalışanların bu amaçlarına ulaşabilmeleri aklen mümkündür. Ayrıca ruhun varlığını kanıtlayan aklî delil, her ne kadar deney ve gözleme gereksinim duymayacak ölçüde güçlü ise de Allah'ın varlığına dair ortaya konan aklî delilin gücüne sahip değildir. Sonuç olarak ruhun varlığı zorunlu değildir. Dolayısıyla bu mümkün varlığın deney ve gözleme dayalı bilim yöntemiyle kanıtlanması sağlansa bile Allah'ın varlığı konusunun bu yolla kanıtlanması mümkün değildir. Böyle bir yönteme ihtiyaç da yoktur. Aklın, Allah'tan başka varlığını zorunlu gördüğü başka bir varlık da yoktur (M. Sabri, 2012: II/384).

Bu konuda Mustafa Sabri, Ferit Vecdî (1945)'nin bazı Batılı bilim adamlarınca ruhun varlığının keşfine dair başarılı çalışmalar gerçekleştireceğine umut bağlayarak bunu kesin bir delil olarak algılamasını eleştirir. Sabri'ye göre beklenen sonuç gerçekleşse bile bunun, ruhun varlığını doğa bilimince kabul edilen ilkelere göre kanıtlamaktan öte bir değeri olmayacağını söyler. Ferit Vecdî'nin yakın veya uzak gelecekte doğa bilimi ilkelerine göre Allah'ın keşfolacağına dair bir beklentiye girmemesi gerektiğini söyler (M. Sabri, 2012: I/383). Mustafa Sabri'ye göre bilim adamları ruhların seslerinin kaydedilmesi, fotoğraflarının çekilmesi, tartılması ya da nabızlarının ölçülmesi gibi sonuçlara ulaşırlar bile bu sonucun dine yarar sağlaması beklenilmemelidir. Din, ruhun değil Allah'ın varlığı üzerine kurulmuş olan bir sistemdir. Herhangi mümkün bir varlığın Allah'ın varlığını kanıtlama konusunda etkisi ne ise ruhun deneysel olarak bilinmesi halinde sağlayacağı katkı da o oranda olacaktır (M. Sabri, 2012: I/397). Ayrıca böyle bir beklenti içerisine girmek, bugüne kadar dinin, ilmî temellere dayanmadığını itiraf anlamı da içerecektir. Peygamberler çağından bugüne kadar onca âlimlerin yaşadığı dönemlerde dinin ilmî olarak sabit olmayıp da, Batılı ruh araştırmacılarının çalışma ve

keşiflerine ihtiyacı bulunduğunu düşünmek tutarlılık taşımaz (M. Sabri, 2012: I/384). Mustafa Sabri'ye göre Batıların ruhla ilgili keşifleri ne kadar ilerlerse ilerlesin, bilimsel çalışmalar hangi seviyeye yükselirse yükselsin, din hep gayba mebni olacak, kesin kanıtlarını koruyacak ve deney ya da duyuların eline düşmeyecektir (M. Sabri, 2012: I/399).

Mustafa Sabri zorunlu varlığı, 'her türlü kemal sıfatları taşıyan ve bütün eksikliklerden de münezzeh olan bir' olarak belirledikten sonra bunu ifade için kullandığımız Allah sözcüğünün genel (âm) bir kavram olduğuna dikkat çeker. Ona göre Müslüman düşünürler, ilah akidesinde tüm itirazları karşılayabilecek, sağlam ve doğru bir yol izlemişlerdir. Allah'ı, vâcibü'l-vücûd olarak adlandırıp, nitelikleri yukarda anılan tek bir ferde özgüleyerek, başkalarına uymayacak tümel bir kavramla tanıyıp tanıtmışlardır. Bu yaklaşımlarıyla Allah'ın zâtını sınırlama yoluna düşmemeye de özen göstermişlerdir (M. Sabri, 2012: III/108).

Mustafa Sabri, zorunlu varlık kavramının bir zaruret sonucu elde edildiğini, zaruretlerin ise gerektirdiği miktarla sınırlı bulunduğunu, dolayısıyla birlik sıfatının zorunlu varlık anlayışının bir gereği olduğunu söylemektedir (M Sabri, 2012: III/109). Ayrıca Mustafa Sabri 'temânü' delili olarak bilinen ve Kur'an'da yer alan ayetin açıklamasını, çoğu müfessirden farklı bir şekilde, kesin bir tevhit delili olarak anlamaktadır. Gökte ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı bütün evrenin düzeni altüst olurdu' (el-Enbiya: 21/22). Bu delilin yorumunda Mustafa Sabri'nin vurguladığı nokta ihtilaf imkânının bulunmasıdır. İki ilahın ihtilafı mümkün olduğu zaman birinin ya da her ikisinin acizliği söz konusu olur ki bu durum ilahlıkla bağdaşmaz. Bu sonucun bulunması ilahlıkla çelişen bir durumdur. İlah olması düşünülenlerin ilah olmaması şeklinde bir muhale yol açar. İlah hakkında muhalliğin mümkün olması ise muhaldir (M. Sabri, 2012: III/111). Mustafa Sabri temânü delilini bu şekilde anlamayarak yani farzedilen iki ilah arasında ihtilaf zaruri olmayıp ihtilaf imkânının zaruri olduğu gerçekliğini kaçırarak yorumlayan Muhammed Abduh'u eleştirir. Ona göre Abduh, ihtilafı mutlak olarak kabul etmiş ya da ihtilaf imkânının muhallik doğurmayacağı zannına kapılarak yanılığa düşmüştür. Mustafa Sabri'ye (2012: I/143) göre, temânü delili ile vahdaniyeti kanıtlamaya çalışan Abduh, anılan yaklaşımı dolayısıyla bunu kesinlik taşıyan bir şekilde kanıtlayamamıştır.

2- Allah'ın Varlığı'nın Delilleri

Mustafa Sabri'nin Allah'ın varlığına dair ispatlayıcı deliller konusunu ele alması ve bunun üzerinde yoğun bir şekilde durmasında, tarih boyunca çoğu âlimin benzeri çalışmaları yapmış olmalarındaki sebepler gibi genel sebeplerin etkili olduğu söylenebilir. Ancak Mustafa Sabri'nin bu konuyu ele alması ve yoğun şekilde üzerinde durmasının asıl sebebi dine karşı bir

tutuma büründüğü kanaatini taşıdığı modernizm ile hesaplaşmaktır. Bu düşüncenin bilgi ve varlık yaklaşımında gördüğü yetersizliğin ağır faturasını tüm dünyalılardan özellikle doğuluların ödemesini engellemektir. Kendi açıklamalarından hareketle Mustafa Sabri'nin konuyu ele alma sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

Birinci sebep, imanın varlığı veya yokluğu tartışmalara konu edilen taklit düzeyinden, bilgi ve tahkik düzeyine ulaşmasının gerekliliği anlayışıdır. Mustafa Sabri'ye göre sorumluluğun kaynağı olan aklın işletilmesi ve en temel olan iman konusunda etkinliğinin öne çıkartılması gerekmektedir. Kişilerin önem verdikleri konularda aklî düşünelere yöneldikleri gibi, daha önemlisi tasarımlanamayacak olan Allah'a iman konusunda, en sağlam bilgilere ulaşmayı sağlayan aklın işletilmesi ve iman konularını belirsizlikten kurtarıp netleştirilmesi gerekmektedir. Burada söz ettiği netlik imana konu olan gayb gerçekliklerinin mahiyetlerinin kavranması değil, bildirildiği gibi kesin olarak var olduklarının bilincine ulaşılmasıdır.

İkinci ve üzerinde çokça durduğu bir sebep de, bilgi ile dinin başka bir söyleyişle akıl ile imanın aralarının açılmış ve açılmaya çalışılmakta olmasıdır. Mustafa Sabri bu ayrışmanın büyük ölçüde Batılıların Hristiyanlık anlayışlarıyla ilgili olduğunu savunur. Teknik ve maddi üstünlüğü ele geçirmiş olan bu düşünce sahiplerinin diğer insanları da etkilerine aldıklarını ve baskıladıklarını, bu alan üstünlüğünün düşünce, bilim ve dinlere de teşmil edilerek genişletilmeye çalışıldığını belirtmektedir. Dinin temellendirilmesinde, akıl, ilim, sanat, ahlak ve toplumla ilişkilerinin belirlenmesinde yukarıda anılan baskınlığın etkisinde kalındığına ve bir yığın sapma olarak nitelenebilecek düşünce hatalarına düşüldüğüne inanmaktadır. Bütün bu anlayışlara da dikkat çekerek insani düşünce haritasının baştan aşağı düzeltilmesi gerektiği kanaatindedir.

Üçüncü bir sebep de ortaya konulan felsefe sistemlerinin yukarıda anılan sebeplerin de etkisiyle ateizme, deizme ya da en azından agnostisizme yol açan unsurları barındırmasıdır. Dinin ve belirttiği gaybe dair gerçekliklerin gizemliliğinin öne çıkartılması, bu alanla ilişkinin aklî ve bilimsel değil de mistik duyguların baskın olduğu psikolojik ve sanatsal yollarla kurulması gerektiği kanaatinin yaygınlaşması da sebep olarak belirtilmelidir. Nihayet Kur'an ve hadislerde bizzat delil bulmaya ve aklın işletilmesine teşvik eden metinlerin bulunması gibi sebepler de Mustafa Sabri'nin bu konuyu ele almasının gerekçesi olmuştur.

Öncelikle İslam düşünce tarihinde ispata konu olan, kelamcılarının deyişiyle vâcibu'l-vücûddur. Yani zorunlu varlıktır. Allah'ın varlığının ispatından söz edilirken zorunlu olan varlığın ispatından söz edilmektedir. İslam düşüncesinde konu, zorunluluğu içeren bu tarzda ele

alındığı için, deli saçması olarak adlandırılan “Allah’ı kim yarattı?” sorusuna yer bırakmamaktadır. Düşünürümüzün kabul edip savunduğu delillerin sonucunda da kanıtlanan hep zorunlu varlık olmaktadır. Allah’ın varlığına dair delilleri örneğin ahlak delilini ya da Abduh’un kullandığı ‘Tercîh bilâ müreccih’ delilini değerlendirirken, kanıtlanan varlığın salt var olmasına dönük olmaları dolayısıyla eleştirir. Başka bir deyişle bu düşünürlerin düşüncelerini, ‘zorunlu’luk vasfını içermeyen bir varlığı kanıtlamış olmalarından dolayı reddeder (M. Sabri, 2012: I/144).

Mustafa Sabri, kozmolojik delilleri ‘aklî delil’ olarak tanımlamakta, evren tasarımını temel alan teleolojik delilleri de gaye ve nizâm delili adıyla ‘bilimsel ve tecrübe delili’ olarak kabul etmektedir. Bu ayırımı yapmasının sebebi kendi kabul ettiği ilim anlayışıyla birlikte çağında kabul gören bilim anlayışını da dikkate alarak hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu genel delillerin yanı sıra kendisinin ortaya koyduğu diğer delillerden de söz etmektedir. Bunlar son kertede diğer delillere katılabilecek olsa da ‘idrak’ ve ‘irade’ delilleri olarak Mustafa Sabri tarafından bağımsız bir delil kabul edilmiştir. Ayrıca ontolojik delil ve ahlak delili ile ilgili değerlendirme ve eleştirilerini de ortaya koymuştur. Bu iki delili ortaya koyan filozofların genel felsefi düşünceleri ve bu düşünceleriyle delillendirmeleri arasındaki ilişkiler de Mustafa Sabri tarafından tartışılıp değerlendirilmiştir.

2.1- Kozmolojik Deliller

Bu delil birçok isimler ve şekiller ile ele alınan bu delili Mustafa Sabri ‘akli delil’ olarak isimlendirmektedir. Bu delil hudûs delili, hareket delili, cevaz delili, imkân delili gibi isimlerle ve daha çok söz konusu ismin ifade ettiği anlam üzerinde vurgunun öne çıkarılmasıyla tasarımılanan şekillerde açıklanmıştır. Delillerin hepsinde aklî bir ilke olan sebeplilik ‘illiyet’ dikkate alındığı için hepsini ‘aklî delil’ kapsamı içerisinde değerlendirmek uygundur. Mustafa Sabri’nin konuya yaklaşımı ve aklî delil olarak nitelendirmesi ise kendine özgü bir söylem biçimidir. Esasen tecrübe delili olarak ele aldığı teleolojik delillerde de akli bir ilke olan illiyyetin varlığı açıktır ve kendisi de bunu belirtmektedir. Biz burada Mustafa Sabri’nin akli ve tecrübi olarak isimlendirdiği delilleri ‘Din Felsefesi’ disiplinine uygun olarak kozmolojik ve teleolojik isimleriyle ele alacağız. Mustafa Sabri aklî delil olarak nitelediği kozmolojik delillerin birçoğuna atıfta bulunmakla birlikte özellikle imkân ve hudûs delilleri üzerinde durmuştur. Biz burada imkân delilini ele almasını değerlendireceğiz. Evren paradigmasının konu edildiği üçüncü bölümde de hudûs deliline temas edilecektir.

İmkân delilinde başlangıç açısından vurgulanan nokta, evrenin mümkün varlık oluşudur. Bilindiği gibi varlık, ya zorunlu ya da mümkün niteliktedir. Yokluk da aynı şekilde ya zorunlu (mümteni) ya da mümkün nitelikte bulunur.

Zorunlu varlık, yokluğu imkânsız olan Allah'tır. Zorunlu yokluk, Allah'ın ortağı, zıtların birliği (ictimâî'n-nekızayn) gibi, varlığı imkânsız olandır. Mümkün ise varlığı ya da yokluğu zorunlu olmayanlardır. Zorunlu olmayarak var olabilirler, tüm evrenin var olması gibi. Zorunlu olmayarak yok olabilirler, Anka kuşunun yok olması gibi¹⁰.

Evren bütün parçalarıyla birlikte yok olması imkânsız bulunmayan (zorunlu varlık olmadığı için) mümkün bir varlıktır. Mümkün nitelikte olduğu için varlığını yokluğuna yeğleyen bir sebebe ihtiyaç duyar. Bu tercihi yapan irade ve kudret sahibi bir müreccih ya da muhassıs olmalıdır. Aksi halde varlık-yokluk eşitliğinin bozulması imkânsızdır. Mümkün yapıda olan evreni gözlemlediğimizde, sebepsiz bir seçimle (rûchân min ğayri müreccih) meydana geldiğini tasavvur etmek çelişkidir. Çelişki ise gözlemlenen bir olgu olamayacağı gibi akıl tarafında da muhal olarak kabul edilir. Sonuç olarak evrenin varlığı, varlık-yokluk eşitliğini varlığı lehine dönüştürerek olmasını dileyen (müreccih) başka bir varlık olduğunu kesin olarak kanıtlamaktadır. İkinci olarak bu tercih eden varlık evrenin kendi cinsinden yani mümkün nitelikte bulunan bir varlık olamaz. Aksi halde onun da tıpkı mümkün olan evrenin duyduğu ihtiyaç gibi başka bir var edici sebebe ihtiyacı ortaya çıkar. O halde bu varlık başkasına bağlı olmayan kendisi ile kaim bulunan başka bir deyişle zorunlu nitelik taşıyan bir varlıktır.

Burada evrenin başı ve sonuna ilişkin görüşler ve başlangıcının olmadığı ve sonunun da olmayacağı şeklinde açıklanan yaklaşımlar üzerinde şu an durmayacağız. Bu konuyu Allah-âlem ilişkisi bölümünde ele alacağız. Evrenin başlangıçsız ve sonsuzluğunu ileri süren yaklaşımlara göre bile olsa evren dediğimiz, bizim de içerisinde bulunduğumuz varlığın zorunlu bir nitelik taşımayıp mümkün bir varlık olduğu, başlangıçsızlığını ve sonsuzluğunu savunanlarca da zorunlu olmayıp mümkünlük niteliği taşıdığı kabul edilmektedir. Yokluğunun varsayılması ve tasavvur edilmesi akıl açısından bir çelişki doğurmamaktadır. Önemli olan bu noktadır. Var olan nesnenin yokluğu tasavvur edilebiliyor ve bundan bir çelişki (muhal) doğmuyorsa söz konusu varlığın niteliği mümkünlüktür. Mümkün varlığın da yokluğu yerine

¹⁰ Burada özellikle hatırlanması yararlı olan bir nokta İbn Sînâ'nın da içlerinde olduğu pek çok düşünürün varlık anlayışında zorunluluğun kendi özünden kaynaklanan ve kendi dışından bir sebeple (bizatihi-biğayrihi) olmasının dikkate alınmasıdır.

varlığının seçilmesi kendiliğinden olamaz. Mutlaka başka bir varlığa bağlanmak zorundadır. Aksi halde sebepsiz seçim (rûchân bilâ müreccih) denilen çelişki durumu ortaya çıkar.

Burada evren örneğinde olduğu gibi yokluğunun farz edilmesi halinde çelişki doğmayacağını belirttiğimiz ve bu sebeple mümkün nitelikli olduğunu söylediğimiz varlığa benzeterek, zorunlu varlığın da aynı şekilde olduğunu belirleyemez miyiz? Elbette bu mümkün değildir. Evrenin var oluşu bunu imkânsız kılar. Evren vardır ve mümkündür. Mümkün olan bu varlığın sonuç olarak zorunlu bir varlığa dayandırılması şarttır. Aksi halde, kurduğumuz bağlantılarla, zorunluluk vasfı taşımaksızın ortaya koyacağımız asıl varlığın, mümkünlük açısından sözünü ettiğimiz evrenden farkı kalmayacaktır. Mustafa Sabri'ye göre aşağıda daha geniş bir şekilde açıklamasına yer vereceğimiz totolojinin geçersizliği (teselsülün butlanı) hali, bu kısa girişle esasen anlaşılabilir bir netlik kazanmış durumdadır (M. Sabri, 2012: II/157).

Mustafa Sabri imkân delilinin iki aklî temele dayandığını belirtir. Bunlardan biri sebepsiz tercih 'tercih bilâ müreccih' olmayışıdır. İkincisi de totolojinin (teselsül) geçersizliğidir. Bu iki temel ilkenin ortadan kalkması aklî olarak çelişkiyi doğuracağından delilin bu iki ilkeye bağlanması gerekmektedir. Bunlardan birincisi Allah'ın varlığını, diğeri de zorunluluğunu kanıtlamak için kullanılmaktadır. Dolayısıyla birçok filozofun yanıltığı gibi totolojinin önemsiz kabul edilmesi, imkân delilinin temel amacından uzaklaşmaya sebep olacaktır.

Siyâlkûtî (ö. 1657), *Talikat*'ında, Teftâzânî (ö. 1390) ile Hayali (ö. 1470) arasında teselsül konusunun iptalinin, isbât-ı vâcib'e mi bağlı yoksa isbât-ı vâcib teselsülün iptaline mi bağlı olduğu noktasında tartışma olduğunu söylemektedir. Konu, detaylı olarak Teftâzânî'nin *Akaidü'n-Nesefiyye* şerhinde ve Hayali'nin söz konusu şerhe düştüğü notlarda yer almaktadır. İki bağımlılığın da aynı anda kabulü halinde devir (kısır döngü) gerekeceği bellidir. Fakat herhangi birini asıl tutmak halinde sonuca ilişkin yargı değişmemektedir. Ancak konunun tarih boyunca tartışılacağı ve delillendirmelerde zayıf noktayı oluşturduğunun düşünülmesi ilginçtir. Son dönem bilginlerinden Muhammed Abduh'un delil konusunu işlerken teselsülün geçersizliği hakkında söylenenleri 'gerçek dışı hayaller ve kuruntulardan ibaret' olarak değerlendirmesi, Mustafa Sabri (2012: II/160) tarafından en sert şekilde eleştirilmesine sebep olmuştur.

2.2- Teleolojik Deliller

Mustafa Sabri kozmolojik delili akli delil olarak nitelendirmekte, teleolojik delili de gözlem ve tecrübelerle dayanması yaniyla tecrübe delili olarak nitelendirmektedir. Delil, tarihçesi itibariyle çok eskilere dayanır. Kur'an'da çokça değinilmesi dolayısıyla Kur'an Delili olarak da adlandırılır. İslam düşünürleri kendilerine özgü formlar oluşturarak bu delili kullanmışlardır. Kozmolojik delilleri anlaşılması zor kavramlardan oluşturulduğu gerekçesiyle eleştiren İbn Rüşd (ö. 1126), teleolojik delili herkesin anlayabileceği ve seviyesine göre derinleşebileceği bir delil olarak görmüş, 'inayet' ve 'ihtira' adları ile bu delili ele almıştır. İnayet delilinde öne çıkarıp vurguladığı nokta Allah'ın lütuf, ihsan ve nimetler vermesi, ihtira delilinde de Allah'ın eşsiz yaratıcılığı olmuştur (İbn Rüşd, 1998: 151-162).

Bu bölümde bizim nizâm-ı âlem dediğimiz Batılıların da illet-i gâiyye olarak isimlendirdikleri delil üzerinde durulacaktır. Bir görüşe göre bu delilin kâşifi Sokrat (ö. m.ö 399)'tır. Eflatun, selefleri olan doğa filozoflarının ikinci sebeplere takılıp kalması ile dalga geçer ve akıl sahiplerinin illet-i müdrikeye yönelmesi gerektiğini belirtir (Aydın, 1992: 65). İbn Rüşd, Kur'an'da çokça geçtiği için Kur'an delili olarak da anıldığını söylediği bu delili, karşıtlarını ilzam etme ve çağdaşlarının anlayışına karşı koyma noktasında en uygun delil olduğunu ileri sürerek savunmaktadır (Kutluer, 2018: 174/33).

Evrende gözlemlenen iç bütünlük ve uyumluluk, parçaları arasında ve bütününde kurulmuş olan düzen, tesadüflerin sonucu olarak değil, irade ve idrak sahibi, bu iradesi ve idraki en küçük parçayı da en büyük bütünü de kuşatan bir varlık tarafından meydana getirilmiştir. Bu etkin varlık asla bir madde olamaz. Maddede idrak yoktur. Beyin de bunun içerisine dâhildir. Doğa denilen de evrenin kendisidir. Parçasında bulunmayan idrakin, bütününde bulunması mümkün değildir (M. Sabri, 2012: II/336). Küçük bir eksiklik bile kendiliğinden, tesadüfi olarak giderilemez iken bu muhteşem düzenin, sırf bir bütün olarak hazır haliyle gözlemlendiği için kendiliğinden oluştuğu düşüncesini kabul etmek mümkün değildir (M. Sabri, 1994: 322). Bütünüyle 'ilim ve hikmet' üzerine kurulmuş olan bu evren düzeninde gözlemlenen düzen ve hikmet, Allah'ın varlığını kanıtlayan delillerdendir (M. Sabri, 1994: 226).

Mustafa Sabri, evrendeki her oluşun bir amaç içerdiğini belirtir. Ona göre hayvanlarda bulunan 'içgüdü' bunun güzel bir örneğidir. İçgüdüyü zekâ ya da eğitim ve öğretime bağlamak doğru değildir. Örneğin bir su kunduzu yavru iken kafese alınıp sonradan, bir anda suya bırakıldığında bile kendisine yuva, yol ve barikatlar yapabilmektedir. Ona bunu öğreten bir varlık olmalıdır. Kuşun on beş gün yumurtası üzerinde kuluçkaya yatmasını kim bildirmiştir?

Bütün bunlar genetik olarak kodlandıysa ilkinde bu kodlamayı kim yapmıştır? Evreni yaratan, cenine kendisini koruyacak yol ve yöntemleri de öğretendir. Mikro organizmadan galaksilere kadar evrenin bütünüyle bir düzenlilik taşıdığı görülmektedir (M. Sabri, 2012: II/332). Mustafa Sabri bazı varlıkların meydana gelme süreçlerinde kimi şartların yerine getirilmesi gerekliliğini amaçlılığa aykırı olarak düşünmemekte, bunun söz konusu amacın bir gereği olduğunu belirtmektedir. Önemli olanın bu şartları ortaya koyanın kim olduğunun bilinmesidir (M. Sabri, 2012: II/356). Mustafa Sabri, bu delilde de, akıl delilinde kullanılan unsurların kullanılabileceğini söylemektedir. Evrende gözlediğimiz nizamın bir başka şekilde değil de bu halde olması onun bir düzenleyici tarafından böyle bir tercih yaptığını göstermektedir. Aksi halde sebepsiz bir şekilde eşitliğin bozulması durumu (tercîh bilâ müreccih) ortaya çıkacaktır ki bu durum, mantıki çelişki içerdiği için muhaldir.

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığının kanıtlanması konusunda tecrübe delilinin kullanılamaz olduğunu söylemek yanlış olur. Evrende bulunan her türlü düzen ve yasa Allah'ın varlığına delalet eden tecrübelerdir. Gözlem ve deney duyulara bağlı nesnelere sınırlandırılmamalıdır. Evrende gözlemlenen ve tecrübe edilen her türlü yapının, Allah'ın varlığını, hakikat ve mahiyetini belirlemeye yönelmeksizin kanıtlamaya yaradığı bilinmelidir (M. Sabri, 2012: II/117).

Mustafa Sabri'ye göre amaç taşıyan sebepler (illet-i gâiyye) vardır. Bunlar onun bakışıyla belirtilecek olursa fiildeki hikmetlerdir. Göz görmek için yaratılmıştır. Işık yasalarını koyan ve gözün fonksiyonlarını yaratan aynı güçtür. Evrende ereksel sebeplerin varlığını kabul etmeyenlerin, evrenin bir parçası olan insan eylemlerinde amacın bulunduğunu kabul ettiklerine göre insanın bunu nereden ve kimden öğrendiğinin açıklamaları gerekir. Gözün görmek, kulağın işitmek için yaratılmadığını, bunların tesadüfen bu şekilde fonksiyonlar icra ettiğini savunanların düşüncelerinin özünde, evreni yaratanın bilgi ve iradesini kabul etmeme önyargısı bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: II/336).

Evrende gözlemlenen düzenin, doğanın kendisinin bir ürünü olduğunu kabul etmek, bir şeyin illetini de kendisi olarak görmek ve yokluğu tasarlanamayacak duruma konulduğu için doğayı bütünüyle zorunlu varlık halinde kabul etmek olur. Mantıksal olarak bir şeyin yokluğu mümkün görülmez ise o şey zorunlu varlık olur. Oysa bu durum tesadüfün savunanların düşünceleriyle bağdaşmamaktadır (M. Sabri, 2012: II/338). Tesadüfen varlık kazanıldığını savunanların, tesadüfün farklılaşmasıyla yokluğunu da kabullenmeleri gerektiği halde, varlığını tesadüflerle açıkladıkları evrenin zorunluluk taşıyabileceği gibi bir düşünceyi savunmaları tutarsızlıktır. Mustafa Sabri'ye göre

evrendeki her şeyin yaratıcısı olmaksızın meydana geldiğini kabul edenler bu şeylerin hepsini zorunlu varlık olarak kabul etmiş olacaklarından evrendeki varlık sayısınıca Allah'a şirk koşmakta olduklarını fark etmelidirler.

Mustafa Sabri'ye göre materyalistler, evrende görülen düzeni 'doğa yasaları' olarak kabul etmekte ve bu yapı doğanın bir düzenidir, Allah olsaydı onun varlığını doğa düzenine karşı koyacağı davranışlarından anlardık demektedirler. Doğada düzenliliğe aykırı bir durumla karşılaştıklarında ise, Allah olsaydı bu tip aksaklıklarla karşılaşılmazdık demektedirler. Onlar düzenin varlığından da yokluğundan da Allah'ın yokluğu sonucunu çıkarmaktadırlar Oysa mantık açısından böyle bir anlayış, çelişki taşıdığı için tutarsızlık oluşturur. 'Bir şey bir şeyin varlığına delalet ettiğinde onun yokluğu, yokluğuna delalet ettiğinde de artık onun varlığına delalet etmez (M. Sabri, 2012: II/364). Konuya ilişkin değerlendirmelerini sürdüren Mustafa Sabri, natüralistler hakkında, kullandıkları doğa yasası deyiminin kendilerini bir yasa koyucunun varlığını kabule yönelttiğini fark edince bu yasa deyimini mecaz olarak kullandıklarını ifade ettiklerini söylemektedir. Ona göre doğada geçerliliğini gözlemlediğimiz yasalar, idrak ve bilinç sahibi olmayan, en belirgin vasfı hareketsizlik olan madde kaynaklı olamaz. Bu yasaların koyucusunu kabule yanaşmayanlardan kimileri, yasa deyimini mecaz olarak kullandıklarını aslında bir yasa ve düzenlilikten söz edilemeyeceğini ileri sürmektedirler. Öte yandan Mustafa Sabri (2012: II/402), nizâm delilinin imkân delili gibi Vâcibu'l-vücûd'u kanıtladığını, orada kullanılan aklî argümanların burada da kullanıldığını, mümkün ve hâdis varlıkların ortaya çıkışında zorunlu varlığa ihtiyacın kaçınılmaz olduğu gibi, nizamın oluşması için de zorunlu varlığa ihtiyacın şart olduğunu dile getirir. Aksi durumda sebepsiz seçim ve totoloji ile baş başa kalınması bu delil için de söz konusudur. Dahası bu delil, apaçık oluşu ve karşıtlarını ilzam etmesi açısından daha etkilidir. Hiç tutarlı olmasa da maddenin ezeli olduğunu savunarak kozmolojik delile karşı çıkanlar olmasına rağmen, nizamın ezeli olduğunu savunarak teleolojik delile karşı çıkan bir düşünce ile karşılaşılmadığını belirtir.

2.3- Öteki Deliller (İsbât-ı vâcib)

Deliller konusunu geniş bir şekilde ele alan Mustafa Sabri, "öteki deliller" başlığıyla bilinç, idrak, ilim ve özellikle de insanda bulunan "irade"nin delil oluşunu savunmakta ve bu niteliklere dikkat çekmektedir.

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığına en açık şekilde delalet eden varlıklardan biri de canlılarda, özellikle insanda bulunan iradedir. İnsanda bulunan şuur, idrak ve ilmin, temel

özelliği atalet olan, kör ve sağır bulunan, manevi niteliklerle ilişkisiz olan madde ile açıklanamayacağı açıktır. Materyalist ve Natüralist düşünürler evrendeki her şeyi belirli kurallarla çalışan makineye benzetmektedirler. Fakat onlar tek başına ve mekaniğe bağlı olmayan 'İdrak' ile evren mekaniği arasında bir ilişki kuramamaktalar. Gezegenlerin hareketleri en ince şekliyle hesaplanabildiği halde, oda içerisinde bir sineğin kanat hareketlerinin sınırlandırılmaması öte yandan dev marinalar yapılabilirken küçük bir balık bile oluşturulamaması bu durumu kanıtlamaktadır (M. Sabri, 2012: III/102). Mustafa Sabri'ye göre düşünüp akleden insan daha baştayken Allah'ın varlığını bilir. Kendisinin idraki olmayan esasen kendisi de olmayan tabiatın insana akıl vermiş olabileceğini kabul etmez. İnsan daha nasıl idrak ettiğini bile çözememiş iken kendiliğinden idrak sahibi olduğunu da kabul edecek değildir (M. Sabri, 2012: III/102). Mustafa Sabri, insanın özgürlüğü konusunu, Allah'ın iradesine bağlılıkla sınırlandırıldığı şeklindeki görüşüyle, insan iradesinin Allah'ın varlığına delil oluşturduğuna ilişkin görüşünün çelişik olmadığını söyler. Delil olarak gördüğü insan iradesinin yokluğunu savunmamakta sadece bu iradenin kaçınılmaz olarak Allah'ın iradesine bağlı olduğunu savunmaktadır (M. Sabri, 2012: III/93).

Ayrıca Mustafa Sabri dış dünyayı algılama sürecinde 'idrak' dediğimiz fonksiyonun da diğer deliller gibi Allah'ın varlığını kanıtlayan bir delil olduğunu belirtmektedir. Duyumlanan nesnelere algılanma biçimi ve varlıklarına dair bilgi, vâcibu'l-vücûdun varlığının bilinmesine ilişkin bilgi gibidir. Orada olduğu gibi eşyanın algılanmasında da illiyet prensibine göre hareket edilmektedir. Bu benzetmeyi kendi düşüncesine uygun olarak anlatan Mustafa Sabri "idrak"ı açıklamaya geçmektedir. İdrak nasıl oluşmakta ya da sağlanmakta ve biz nesnelere nasıl duyumsamaktayız? Duyulur nitelikte olan eşyanın duyumsanmasının (ihlas) sebebi insanın kendisi değildir. Biz beklemediğimiz bir anda istemesek bile nesne bize kendisini göstermektedir. Biz istesek de buna engel olamamaktayız. Biz duyumun devam etmesini istediğimiz halde duyum sona erebilmektedir. Her olayın bir sebebi olduğu gerçeğince bu etkilenmenin de bir sebebi vardır. Etkilenen biz, bu duruma sebep olamayacağımıza göre sebep bizim dışımızdadır. Zihnimizde gerçekleşen bu hareket ve istidlâl dolayısıyla biz hariçte eşyanın var olduğunu kabul ederiz. Böyle bir kabul anlayışına sahip olmasak, eşyanın şeklinin zihinde oluşan suretinin algılanması (idrak) demek olan duyumdan sonra nesnenin dışsal varlığına ilişkin bir yargıda bulunamayız. Alginın gerçekleşmesi süreci, çokluğu ve sıklığı dolayısıyla farkında olmaksızın yaptığımız bu istidlâle (akıl yürütmeye) dayanır. Bu akıl yürütmeyi yapmamış olsak, salt zihinde oluşan suret dolayısıyla eşyanın dışsal varlığına ilişkin yargıda bulunmaya hakkımız olmaz. Durum böyle olunca akıl yürütmeyi küçümseyerek

bütünüyle duyumlara bağlananlar bilmelidir ki istidlâl olmasa duyuma dayalı bir algıya ulaşmamız da mümkün olmaz (M. Sabri, 2012: III/91).

Yukarıdaki analiz duyulur evrenin dışsal varlığına ilişkin yargımıza dairdir. Diğer taraftan bu dışsal gerçekliklerin zihinde belli suretlere (tasavvur) dönüşmesi ve bu suretlerin gerçeklikle uyum içerisinde bulunması (vakiya mutabık) konusunun açıklaması ise büsbütün şaşılacak bir durumdur. Bu durum Yüce Yaratıcının sanatında gözlenen mükemmellikten başka bir şeyle açıklanamaz (M. Sabri, 2012: III/90). Gerçekte soyut bir boyutta bulunan zihin ile somut alanda yer alan duyumsanabilir nesne arasında oluşan bağlantının başka bir şekilde yorumlanabilmesi mümkün değildir. Duyumların öneminden söz edenler bilmeli ki gördükleri her bir nesnenin varlığını algılamaları Allah'ın varlığını algılamak ile birlikte gerçekleşmektedir.

Duyumlanan nesnelerin algılanması konusuna gelince, esasen duyuma konu olan nesnelere Kant'ın da dediği gibi kendi hallerinde kör ve sağırdırlar. Onları algıya dönüştüren akıldır. Bir nesnenin algılanması onun zihinde inşa ve tasvir edilmesidir. Zihinde belli şartlarda bu yapının oluşması ise elbette bir sebebe bağlıdır.

Bu sebep zihnin kendisi olamaz. Her ne kadar kimi düşünürler kurucu unsur ve etkin sebep olarak aklı görmüşlerse de bunun gerçeklikle bir ilgisi yoktur. Kant'ın düşüncesinin aksine zihin etkin değil edilgen konumdadır. Kelam bilginleri de haklı olarak bilgi ve algının edilgen nitelikte olduklarını belirtmişlerdir (M. Sabri, 2012: III/92). Burada algıya sebep olarak dışta var olan eşya da gösterilemez. Atalet özelliği taşıyan maddenin algı konusunda aktif ve etkin bir rolü olduğundan söz edilemez. Şu halde birbirinden farklı evrenlerde bulunan ve hisarından çıkamayan zihin ile dışta ve atıl vaziyette bulunan madde arasında gerçekleşen ilişkinin kurulması, dışsal âlemde bulunan eşyanın suretlerinin zihinde yaratılması Allah'ın müdahalesiyledir. Dışsal eşyanın duyularımızın kapsam alanında bulunması da şart-ı adidir (Sünnetullah). Allah'ın zihinde suretleri yaratma yasasının işleyiş şekli, eşyanın duyuların kapsam alanında bulunmaları şartıyla ilintilidir. Yukarıda açıklanan gerçekliğe göre duyular ve duyulur eşyanın varlığının kabulü, öncelikli olarak Allah'ın varlığının kabulünü gerektirmektedir. Duyumsama ve duyumsanan nesnelerin varlığını bilme konusu Allah'ın bunları bizde niteliğini tam olarak bilemediğimiz şekilde yaratmasıyla gerçekleşmektedir.

Bu sebeple Mustafa Sabri'ye (2012: II/77). Allah'ı inkâr eden bir ateistin objektif olabilmesi için, öncelikle duyulur eşyayı inkâr etmesi en azından Kant gibi duyulur eşyanın varlığını bilemeyeceğini belirtmesi gerekir.

2.4-Totoloji ve Kendiliğindenlik (tercih bilâ müreccih) Problemi

Mümkün varlıklarda sebepler zincirinin geriye doğru sürmesinin son bulduğu ve sebebe bağlılığı bulunmayan bir zorunlu varlığa dayandığı düşüncesi aklın ulaşabileceği bir gerçekliktir. Sebeplerin son bulmayıp başka sebeplerle bağını sürdürdüğü ve sonucu bulunmayan (sonsuz) sebepler zincirinin var olduğu düşüncesi ise aklın çelişik bulunduğu ve kabul etmediği imkânsız bir durumdur. İbn Sînâ ve bazı Müslüman filozofların sebepler zincirinin sonsuz olabileceğini belirtmeleri ise zorunlu varlık olan Allah'ın bu zincirler halkasını mümkün-kadim olan bir nitelikte var kıldığı iddiasına dayanmaktadır. Bu iddianın da tutarlı olmadığı, aklî delillendirmelere bağlı olarak açıklanabilir haldedir (M. Sabri, 1994: 223).

Mustafa Sabri evrendeki bütün varlıkların var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyduğunu, bu ihtiyacın kendisi de muhtaç durumda olan varlıklar tarafından sonsuza dek sağlanabilmesinin mümkün olmadığını akıl tarafından algılanmasının zor olmadığını belirtir. Gerçek bir sebebe varmadan kendisi de sebebe muhtaç olan sebeplerle yetinilmesi durumunda hiçbir şeyin var olmaması gerektiğini belirtir. Bu durumun nicelik olarak belli sayıdaki varlıklarda daha kolay tasavvur edilebileceğini söyledikten sonra, sayısını bilmediğimiz halkalardan oluşan varlıklarda da durumun aynı olmaması için hiçbir gerekçenin bulunmadığını belirtir. Bu aklî muhakemeye göre gerçek bir sebebe ulaşılmadığı takdirde hiçbir şeyin var olmaması gerektiği sonucuna ulaşmaktan başka bir yol kalmamaktadır (M. Sabri, 1994: 224).

Teselsül iddiasının tutarsız olduğu ve geçersizliğinin ispatlandığı pek çok yöntem kelamcılar tarafından belirtilmiştir. Mustafa Sabri Efendi 'burhân'ı-tatbîk', 'burhân'ı-tezâyüf gibi kelamcılarının kullandıkları elli kadar delilin bulunduğunu Hintli yazar Abdulhay el-Leknevî'den nakletmektedir (M. Sabri, 2012: III/365). Kendisi de teselsülün geçersizliğini kanıtlayan pek çok örnekler vermektedir. Bunlardan birkaç tanesini burada belirtmemiz uygun olacaktır.

Örnek olarak bir sayfaya sıfır yazalım. Bu sıfırın sayısal bir değer taşıması için sol tarafına birden dokuza kadar sayılardan birini yazmak zorundayız. Bunun yerine tekrar sıfır yazdığımızda yine bir sayısal değer ifade edilemeyecektir. Bizim gücümüzün yeteceği varsayılarak sonsuza dek sıfır yazımlarını sürdürsek bunlar asla sayısal değer ifade eden bir duruma ulaşamazlar. Ta ki birden dokuza kadar bir sayı yazıp onun sayesinde sayısal değer ifadesini kazanmaları sağlanabilsin (M. Sabri, 2012: II/163).

İkinci bir örnek olarak bir kişinin arkadaşından borç para aldığını düşünelim. Arkadaşı da bir başkasından bu parayı borç olarak almış bulunsun. Bu durum sürdürülebildiği kadar

uzatılsın, bütün insanlar zincire katılsın, sonuç olarak bu paranın gerçekten sahibi olan, onu borç olarak almamış birisine ulaşılmak zorundadır. Veraset yoluyla, kazanarak ya da üreterek bir şekilde o paraya sahip olan birinin bulunması gerekir. Aksi halde zincirin daha da uzatılarak buna ihtiyaç duyulmayacak bir sonuca ulaşılabilmesinin mümkün olduğunu akıl kabul etmez (M. Sabri, 2012: II/164).

Başka bir örnek olarak domino taşları verilebilir. Birbirine bağlanan unsurların sonuç olarak mutlaka bir sabiteye dayandırılması gerekmektedir. Bunun sonsuz olarak tasavvur edilmesi imkânsızdır (M. Sabri, 2012: II/165).

Örneklerden de açıkça anlaşılacağı gibi sebeplerin sonsuzluğa dek uzanması mümkün olmadığı gibi kendinden önce gelenin sonucu ve kendisinden sonra gelenin sebebi durumunda olan varlıklar esasen gerçek birer sebep olma özelliği de taşımamaktadırlar. Sayılarla ilgili örnekte daha açık görülebileceği gibi sebeplere sebep olma gücünü kazandıran, kendisi sebeplere bağlı olmayan bir ilk sebebin varlığıdır. Aksi halde yakın sebeplerin kendi özlerinden kaynaklanan bir sebep olma özellikleri bulunmamaktadır (M. Sabri, 2012: III/19). Mustafa Sabri'ye göre sebepler silsilesinin sonsuz olabileceğini düşünüp kabul etmek bir hurafedir. Aklî temeli bulunmayan hurafenin delil olarak kullanılması ise daha katmerli bir hurafedir (M. Sabri, 2012: III/20).

Mustafa Sabri, teselsülün batıl oluşunu bir hayal ve kuruntu sayan Muhammed Abduh'a ağır eleştirilerde bulunur. Zorunlu varlığın ispatında bu durumun kaçınılmaz olduğunu belirtir. Teselsülün kabul edilmesi halinde evren kapalı devre olarak tasarlanıp bütün sebep ihtiyacının kendi içinden sağlanabileceği gibi bir sistem şeklinde düşünülür. Böyle bir evren anlayışı Allah'ın varlığına ihtiyacı gerektirmeyeceğinden Mustafa Sabri'ye göre Abduh, inkârcıların hayallerine göre hareket etmiş bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: II/174-176).

Evrenin sonsuz sebeplere dayalı olması imkânsızdır. Sonsuz olana bir ekleme ya da ondan bir çıkarma yapılamaz. Fazlalık ve eksikliği kabul etmez. Niceliklerle donatılmış olan evrende etkilenme olmayacağı düşünüldüğünde fazlalık ve eksiklik eşit durumlara tekabül edecektir ki bu durum bir çelişkidir. Eğer fazlalık ve eksiklikleri kabul edeceği düşünülür ise bu durum evrenin sonsuz olmadığı sonucuna vardıracağından ilk varsayımı boşa çıkarır (Hilaf-ı mefruz) (M. Sabri, 2012: III/364). Sayıların sonsuzluğundan bahsedenler için söylenebilecek daha etkili örnekler de vardır. 'Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli' adıyla İsmail Fenni Ertuğrul tarafından yazılan ve çevirileri içeren eserde, sonsuzluğu varsayılması halinde sayılara her an eklenen bir sayı daha olabileceğine işaret edilerek bunların sonsuzluğundan söz etmenin

mümkün olmayacağı belirtilmiştir (M. Sabri, 2012: II/178). Mustafa Sabri, totolojinin geçersizliğine dair uzun açıklamalarının yanı sıra kelamcılarının kullandığı kimi iptal yöntemlerine de yer verir. Biz bunlardan iki tanesini, tatbik ve tezâyüf olarak adlandırılan burhanları açıklamasına yer vereceğiz.

Burhânı tatbik, totolojinin geçersizliğine kanıt olarak kullanılan delillerden biridir. Mustafa Sabri, oldukça basitleştirerek şöyle anlatmaktadır. İki tane başlangıcı bulunmayan sebepler zinciri tasarlayalım. Sonsuza kadar uzanan sebepler zincirinin birinden bir halkayı çıkartıp, halkası çıkartılmamış olan öteki zincirle karşılaştırdığımızda birincisi ikincisiyle ya eşit olacak ya da ondan eksik bulunacaktır. Eksiltildiği halde eşitliğin sürdüğünü düşünmek çelişkili bir durumdur. Sonsuzluğu varsayılanın kimi unsurları çıkarıldığında kalan kısmının da sonlu olması gerektiği açıktır. Halkası çıkarılmayana gelince, sonlu olandan belli bir miktar fazla olduğu için onun da sonlu olacağı bellidir (M. Sabri, 2012: II/179). Zincirlerden bir kısmı çıkartılmış olanla ötekinin eşit olduklarını ve ikisinin de sonsuz bulunduğunu iddia etmek ise, fazla ile eksiğin eşit olduğunu savunmak olduğundan açık bir çelişkidir. Önce eksiltilen sonra da ondan eksiltildiği kadar fazlasını barındıran ikincisinden sonsuzluğun kaldırılıp sonlu oldukları itirafına ulaşmak ise varsayılanın aksi durumu kabul etmeyi doğurmaktadır. Sebepler zincirinin sonsuza dek uzandığı ve bir zorunlu ilk sebebe dayanmadığı düşünülmüş olsa ve bunu engelleyen aklî çelişkilerden bir an için uzaklaşsak bile sebepler zincirlerinin gerçek olduğunu kabul etmenin sonucu olarak, sebeplerden birinin diğerini yok edeceği bir sonucu göze almak gerekecektir (M. Sabri, 2012: II/180). Oysa tüm sebeplerin tek başına gerçekliği olan ilk sebebe bağlı ve onun planlaması ile ortaya çıktığını kabul etmekle, aralarında birbirlerini yok edecek ilişkilerden arındırılması sağlanacak ve planda, yönetmede, hükümde birlik sağlanarak nizam ve insicam açıklanabilecektir.

Mustafa Sabri'ye göre teselsülün batıl olduğunu kanıtlamada kullanılan delillerden biri de burhânı tezâyüftür. dir. Buna göre geçmişe dönük sonsuzluk varsayımı yapılarak başlangıcı olmayan zincir halkalarının bulunduğu düşünüldüğünde her halkanın göreceli olarak bir öncelik bir de sonralık vasfı olacaktır. Başka bir ifade ile her halka kendinden önceki halkanın sonucu ve kendinden sonraki halkanın da sebebi olacaktır. Her bir halka kendisinden sonrakine göre önce (sabık), kendisinden öncekine göre de sonra (mesbuk) özelliği taşıyacaktır. Öncelik ve sonralık kavramları karşılıklıdır (mütezayif). Elimizdeki son halka bir öncesine göre sonralık ile nitelenmekte fakat henüz kendisinden sonra gelen yeni halka bulunmadığı için öncelik ile nitelenmemektedir. Oysa karşılıklılık esasına göre kavramlardan her biri karşıtı bir kavramla örtüşmelidir. Eğer geçmişe dönük sonsuzluk hali düşünülür ise son halkaya bir karşılık

bulunamayacaktır. Oysa ilk halka tasavvur olunması halinde bu ilk halkanın öncelik vasfı bulunup kendisinden önce bir halka olmadığından sonralık vasfı bulunmayacaktır. Böylelikle ilk halka sadece öncelik vasfını taşımakla, sadece sonralık vasfını taşıyan son halkaya karşılık gelecek ve bu şekilde karşılıklılık (tezâyüf) ilkesi korunabilmiş olacaktır. Aksi halde yani geçmiş halkaların sonsuzluğu var sayımına göre son halkanın sonralık vasfı karşılıksız kalacak ve tezâyüf sağlanamayacaktır. Oysa söz konusu niteliklerin, karşılıkları olmaksızın kazanılmaları imkânsız bulunmaktadır. Bu muhaliyetin yol açtığı çelişkiden kurtulmanın yolu, geriye dönük süren halkaların sonluluğunun kabul edilmesidir. On halkadan oluşan bir zincir düşündüğümüzde bu zincirde dokuz öncelik ve dokuz da sonralık vasfı taşıyan halkadan söz edilebilir. Oysa sonsuzluğa yönelerek başlangıç olarak salt öncelik vasfı taşıyan bir halkanın varlığı kabul edilmediği takdirde, en sondaki sadece sonralık vasfı taşıyan halka karşılıksız kalacaktır. Oysa tezâyüf ilkesinin gereği karşılıksızlığın muhal olmasıdır. Bu durum teselsülün batıl oluşunun kanıtını sağlamaktadır (M. Sabri, 2012: II/177).

Mustafa Sabri'ye göre şu an itibariyle var olan hâdislere var olma sırası geldiğine göre, daha önceki hâdislerin son bulduğu ve varlıklarını tamamladıkları anlaşılmalıdır. Silsilenin sonsuzluğunu ileri sürmek şu an itibariyle var olanların varlık bulması ile çelişiklik oluşturmaktadır.

Mustafa Sabri'nin şaşırtıcı bulduğunu söylediği bir konu da, Sadreddin Şîrâzî gibi geçmişe dönük olarak hâdislerin sonsuzluğunu savunan bazı Müslüman düşünürlerin geleceğe yönelik olarak bu sonsuzluk düşüncesini kabul etmemeleridir. Oysa varlığa çıkma noktasında geçmiş ile geleceğin farklı olduğu söylenemez. Gelecekteki hâdisler şu an için yok oldukları gibi, geçmişte varlık bulan hâdisler de yokluklarından sonra varlık kazanmışlardır. Sonsuzluğun tasavvurunun doğuracağı çelişkiler açısından geçmişlerle gelecektekilerin ayrıştırılmasını gerektiren bir sebep yoktur (M. Sabri, 2012: II/178).

Delillerin temellendirilmesi sırasında kullanılan önemli bir terim de, bizim sebepsiz seçim olarak adlandırdığımız 'tercîh bilâ müreccih' ya da 'rûchân biğayri sebep' kavramıdır. Mustafa Sabri'ye (2012: II/397) göre tercîh bilâ müraccih'liğin tutarsızlığı durumu, çelişmezlik ilkesinin gereği olduğu için matematik kurallarının kesinliği gibi bir kesinlik ifade etmektedir. Mümkün standartlarında olan evrenin varlığıyla yokluğu eşit iken tesadüfen (bir sebep olmaksızın) bir tarafa kayma ile eşitliğin son bulduğu kabul edilemez. Eşitliğin, eşitliksiz haline gelebilmesi için bir müdahaleye ihtiyaç bulunmaktadır. Var oluş bakımından mümkün nitelikteki evren kendiliğinden harekete geçemez. Varlığı ve yokluğu eşit olan evren

kendiliğinden var olamaz. Evrendeki düzenlilik tesadüfen oluşamaz. Bunun aksi olan söylemler tercih bilâ müreccihlik içerdiği için çelişiklik taşımaktadır. Evrendeki varlığı, hareketi ve düzeni gördüğü için kabul edip, onu var edeni, hareket vereni ve düzenleyeni göremediği için kabul etmemek, farkında olmadan bir çelişik içerisinde bulunmak anlamına gelmektedir.

2.5- Mustafa Sabri'nin Ontolojik Delil ve Ahlak Delillerini Değerlendirmesi

Mustafa Sabri, vâcibu'l-vücûd'un ispatı konusunda öne sürülen delillere ilişkin değerlendirmeler yapıp kanaatlerini ortaya koymaktadır. Filozof ve kelamcıların kullandıkları delilleri kendisi de kullanıp değerlendirdiği gibi, delil olduğunu düşündüğü kendine özgün konulardan da söz etmektedir. Bu arada Doğu ya da Batıda ortaya konulmuş fakat Mustafa Sabri'nin düşüncesine göre kanıt olmak yeterliliğini taşımayan kimi delillere ise ya hiç değinmemiş ya da eleştirel şekilde değerlendirmiştir. Birinci yaklaşımına örnek olarak dinî tecrübe delilinden söz edebiliriz. Özellikle tasavvuf çevrelerince üzerinde hassasiyetle durulan bu delil Mustafa Sabri'ye göre, önemli ve faydalı açıklamaları konu edinmiş olsa da sübjektif niteliği dolayısıyla delil niteliği taşımamaktadır. İkinci yaklaşımına örnek olarak da Descartes'ın ileri sürdüğü ontolojik delil ve Kant'ın savunduğu ahlak delilini anabiliriz. Bu deliller Mustafa Sabri'nin düşüncesine göre yeterli güce sahip değildirler. Ne var ki mahiyetlerini ortaya koyup zayıf taraflarını da belirtmek geniş şekilde ele aldığı konuyla ilgisi bakımından gereklidir. Bu arada isimleri bu delillerle özdeş hale gelmiş bulunan Descartes ve Kant felsefelerine ilişkin de pek çok açıdan değerlendirmelerde bulunmuştur.

2.5.1- Ontolojik Delili Değerlendirmesi

Descartes, en mükemmel varlık düşüncesi olarak Tanrı düşüncesini kendinde açık ve seçik şekilde bulduğunu belirterek ontolojik delil argümanını ve bunun kanıtlamasını sağlamıştır (Descartes, 1996: 179). Mustafa Sabri, Descartes ile özdeşleşen ontolojik delili öncelikle çekici bulmadığını belirtir. Böyle bakmasının sebebinin de mantık da “Müsâdere ale'l-matlûb” ve “devir” diye adlandırılan kural ihlallerine bağlı olmasına bağlıdır. Varlığı ileri sürülen şeyin varlığına kanıt olarak yine kendisinin gösterilmesi olarak belirtilebilecek olan bu durum, Descartes'ın savunduğu delilin yetersizliğini ortaya koymakta ve kendisinin açıkladığı akıl ve tecrübe delilleri gücünde olmadığını göstermektedir. “Allah'ı varlık sıfatı da dâhil olarak mükemmel olan” şeklinde tasavvur ettikten sonra, bunu tasarımıyandan hareketle delillendirmek yukarıda açıklanan mantık ihlaline yol açacaktır. Bu özelliği ile ontolojik delilin imkân ve nizâm delilleri gibi mantıksal bir tutarlılık içerisinde olmadığı belirtilmelidir. Allah'ın varlığını kanıtlamak için bu delilde ortaya konulan önermenin doğruluğu, kanıtlanmak istenen

Zât'ın varlığına bağlıdır. Bu durumda bir kısır döngüye düşmek kaçınılmaz olacaktır (M. Sabri, 2012: II/196-199).

Bununla birlikte Descartes'ın iman-akıl düalizmini ortadan kaldırarak akla hak ettiği düzeyi vermiş olması Mustafa Sabri'ye göre onun filozof olarak en büyük başarısı olduğu kabul edilmelidir. Bilindiği gibi ortaçağ Hristiyan bilginleri Yunanlılardan devşirdikleri şüpheyi asla tam olarak atamamışlar ve imanı aklın dışında ikinci bir kesinlik yolu olarak kabul etmeyi yeğlemişlerdir. Hristiyanlığın bir türlü kendisini arındıramadığı akıl karşıtı ilkelerinin varlığı da bu davranışlarını pekiştirmelerine neden olmuştur. İşte asırlarca devam eden bu ikilemi ortadan kaldıran ve imanı akla bağlayan Descartes olmuştur. Ona göre Descartes, her şeyden şüphe duyma hastalığına karşı bizzat o hastalığın içinden bir panzehir devşirerek tedaviyi gerçekleştirmiştir. Şüphe duyan süjenin, şüphesiz kesinlikte sahip olduğu vasfı 'idrak etmek'tir. İdrak etmek ise, kesin olarak var olana ait bir özelliktir. Böylelikle Descartes birilerinin sandığı gibi her şeye şüphe katan değil, şüpheden bile kesinlik ve gerçeklik çıkarabilen bir filozoftur (Descartes, ty: 33, M. Sabri, 2012: II/186). Descartes'ın felsefesinde Hristiyanlıkta kök salan iman-akıl düalizmi ortadan kaldırılmış ve iman akla bağlanılmıştır. Descartes bu düşüncesiyle imanı yok etmeye yönelmemiş, aksine aklın hakikatini ortaya koymak için giriştiği inşa faaliyetinde Allah'ın varlığını kanıtlamayı hedefleyen delile kadar ulaşmıştır (M. Sabri, 2012: 188/II).

Mustafa Sabri'ye (2012: II/109) göre Descartes'ın bu yaptığını asırlar öncesinden İslam bilginleri yapmıştır ve akıl-iman ikileminin doğmasına yol açacak bir anlayıştan uzak kalmışlardır (M. Sabri, 2012: II/109).

2.5.2- Ahlak Delilini Değerlendirmesi

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın ileri sürdüğü ahlak delili, yine Kant'ın eleştirisini yaptığı delillerden çok daha zayıftır. Delil, erdemlilikle mutluluğun her zaman birlikte olmayışı üzerine kurulmuştur. En yüksek iyinin bu ikisinin birleşmesiyle varlık kazanabileceğini bunun ise yaşanan hayatta çoğu zaman karşılanmadığını, dolayısıyla bunun gerçekleşeceği bir başka hayatın ve onun sahibinin mutlaka bulunması gerekliliğine dayanmaktadır (Kant, 1989: 193). Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın, nizam delili gibi sağlam bir delili, Allah'ın varlığını kanıtlamaya yetmeyeceği gerekçesiyle reddederek ona göre çok cılız kalan ahlak delilini ileri sürmesi ilginçtir. Üstelik bu delil Allah'ın varlığını, gelecekte giderilmesi gereken bir ihtiyaca göre tasarlanmaktadır. Kaldı ki erdem-mutluluk ikilisinin ayrışması aklen muhal bir sonuç doğurmaz. Kant'ın delili, kanıtlamaya çalıştığı varlık "zorunlu varlık" niteliği taşımadığı için Allah olamayacağından yeterince güçlü değildir (M. Sabri, 2012: III/97). Ahlakı korumak için Allah'ın varlığını ortaya koyan bu delil varlığı, zorunluluk taşıyan bir şekilde

tasarımlayamadığı için aksini muhal hale getirebilecek bir güce sahip değildir. Hristiyanlığının da etkisiyle Kant, mantıki zorunluluk içeren delil yerine erdem ve mutluluğun bileşiminin gerçekleşmesine dayanan ahlaki zorunluluk deliline yönelmiştir (M. Sabri, 2012: III/98). Allah'ın varlığını aklî kesinlikle kanıtlamak yerine ahlakın korunması ve toplumsal ihtiyacın karşılanması gereklerine göre belirlemek, delilin gücünü zayıflatmaktadır (M. Sabri, 2012: III/100).

Kant'a göre ahlaklı tutumlarının gereği olarak mutluluğa ulaşması gerektiği halde ulaşamamış olan erdemli kimselerin bu karşılığı alabilmeleri için başka bir dünyanın olması (ahiret) gerekmektedir. Ahiretin varlığından hareketle onun sahibi olan Allah'ı ve "kudret" dışındaki sıfatlarını da kanıtlamış olmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın bu yaklaşımı kanıt seviyesinde olmasa da Allah'ın varlığı ile ahlaklılık arasında kopmaz bir bağ kurmayı amaçlaması yönünden takdir edilmelidir. Ayrıca ateizmin kaynağının ahlaksızlık olduğunu ve Allah'a inanmadığı halde ahlaklı olduğunu söyleyenlerin bu iddialarının samimi olmadığını göstermesi bakımından da bir değer taşımaktadır (M. Sabri, 2012: III/102). Bütün bu olumlu yanlarına rağmen Kant'ın delili ahiretin varlığını zorunluluk taşımayan bir şekilde ortaya koymakta buradan da Allah'ın varlığı sonucuna ulaştıran bir delil olma iddiasını barındırmaktadır. Oysa Mustafa Sabri'ye göre delilin değeri, taşıdığı erdemler ve içerdiği yararlar gözetilerek değil, ortaya koyduğu İlmî kesinlik ve gerçeğe ulaştırmada gösterdiği başarı ile belirlenir. Kant'ın kendi inancında samimi oluşunda bir şüphe bulunmasa da onun ileri sürdüğü delili dikkate alanlar, Allah'ın varlığına toplumsal bir maslahatın gerçekleştirilebilmesi için inanmaları gerektiği algısına kapıldıkları görülebilmektedir (M. Sabri, 2012: III/103).

Mustafa Sabri ise bu yöntemin yanlış ve yetersiz olduğunu öne sürerek öncelikle aklî yöntemle ve zorunluluk düzeyinde Allah'ın varlığının kanıtlanması gerektiğini belirtmektedir. Bu kanıtlama gerçekleştikten sonra ahiret ve karşılıkların verilmesi zaten imkân dairesi içerisinde görülerek çözümlenecektir (M. Sabri, 2012: III/105).

Kant'ın delili aklî bir temele dayanmadığı gibi, duyu ve deney ile ulaşılan bir bilgi olma özelliği de taşımamaktadır. Zorunluluk gerektirmediği gibi duyusal ve deneysel düzeyde bir kesinlik de içermez (M. Sabri, 2012: III/103). Topaloğlu'na göre Kant'ın delili kanıtlayıcı olarak değil, inançtan ilham alarak ortaya konulan bir delil şeklinde değerlendirilmelidir (Topaloğlu, 1992: 165). Kant'ın ahlak delili Allah'a etkin bir rol vermemek, inancı ahlak ilkelerine uyum şeklinde değerlendirmek ve insan merkezilikten kurtulamamak gibi noktalardan eleştirilmektedir (Aydın, 1991, 56).

Kant, Allah'ın varlığına iman için öncelikle ahlakın varlığına imanı şart koşmuştur. Ateistleri ahlaksızlıkla suçlamış, onların ahlaklılık iddialarını ikiyüzlülük olarak

değerlendirmiştir (Kant, 1993: 305). Ayrıca Kant, ödev ve yükümlülük dolayısıyla değil de Allah'ın emrini yerine getirme endişesiyle ahlak yasalarını korumanın kişiyi mutlu kılmaktan uzak olduğunu belirtmektedir (Kant, 2007: 57). Bu yaklaşımlarıyla Kant'ın düşüncelerinin toplumsal yapıya ahlakın korunması noktasında güzel katkılar sağladığı düşünülebilir. Ancak bu yaklaşımda Mustafa Sabri'ye göre ahlak anlayışı, hem Allah'ın varlığını kanıtlamakta hem de O'na muhtaç bulunmaktadır. Bu yönüyle de bir kısır döngüye düşmekten kurtulamamaktadır. Oysa her şeyi düzenleyen Allah inancının doğuracağı ahlâkîlik anlayışının Kant'ın amaçladığının çok ötesinde bir sonuç doğuracağı da açıktır. Esasen erdemli insanlar mutlu olsalar da olmasalar da Allah vardır (M. Sabri, 2012: III/104).

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın erdem ve mutluluğun bileşimini temel alan ahlak delili, aksini muhal kılacak şekilde bir zorunluluk içermediği için aklî değildir. İkinci olarak erdem-mutluluk bağlantısı tecrübenin de konusu olmayıp, kesinlik gerektiren hususlarda kendisine tam olarak güvenilemeyecek olan vicdanın bir gereğidir. Takdir edilebilecek yanları olsa da Kant'ın ahlak delili, her şeyden önemli ve en büyük felsefi konu olan Allah'ın varlığını kanıtlama noktasında taşınması gereken güce sahip değildir (M. Sabri, 2012: III/96).

Mustafa Sabri'nin en çok eleştirdiği Batılı filozof Kant'tır. Bunun sebeplerinden biri Kant'ın, Doğu ve Batı bilginlerinin ortaya koyduğu aklî delilleri reddetmiş olmasıdır. İkinci olarak ise son devirlerde ortaya çıkan ateist akımların en ciddi referanslarının Kant'ın ortaya koyduğu aklî delil eleştirileri olmasıdır (M. Sabri, 2012: III/101). Üçüncü önemli eleştiri sebebi de Kant'ın Doğu ve Batıda Hristiyan ya da Müslüman inanç sahiplerinin Allah inançlarını aklî ve mantıki bir temele dayandırarak değil de kalbi bir yönelime bağlamaları gerektiği anlayışını ortaya koymuş olmasıdır.

3- Delillere Yöneltilen Eleştiriler ve M. Sabri'nin Cevapları

Delillere yönelik eleştiriler olarak sınırlamaya çalıştığımız reddiyelerden doğrudan Ateizmi ya da Deizmi savunmayı hedefleyenler olduğu gibi, genel olarak ya da bazı yönlerini yetersiz ve yanlış bularak eleştiren Teist düşünceler de bulunmaktadır. Birinci bölümde din-bilim ve akıl-bilim ilişkisi başlıklarında genel olarak değinilen yaklaşımlar burada özellikle itiraz oluşturan yönleri dikkate alınarak tekrar eleştiri konusu yapılarak değerlendirilecektir. Mustafa Sabri, öncelikle natüralistler tarafından konuyla ilgili ileri sürülen itirazları değerlendirmektedir. Doğal olarak burada konu edilen natüralistlerle amaçlanan aktif ya da pasif şekillerde ateizmden yana olanlardır. En azından evrenin kendi içerisinde kapalı devre açıklanması gerektiğinden hareketle metafizik konusunda nötr vaziyette olmak ve duyarsız kalmaktan yana düşünceler taşıyan

doğa bilimcileridir. Naturalist düşünürlerin yanı sıra teorik akılla delillendirmenin mümkün olmadığını savunan Kant ile ereksellik konusunda farklı yaklaşımları olan Leibniz ve Spinoza gibi düşünürlerin de delillerle ilgili bazı değerlendirmeleri eleştiri konusu yapılacaktır.

3.1- Naturalizmin Tezlerine Karşı Cevaplar

Öncelikle natüralistlerin görüş ve düşüncelerini geniş şekilde alıntılamanın Mustafa Sabri, bu tezleri birer birer ele alarak değerlendirme ve eleştirilerini ortaya koymaktadır. Özetle belirtmek gerekirse natüralistlerin düşünceleri şu şekildedir: Evren bir tasarımın sonucu olarak var olmamıştır. Dolayısıyla bir amaç ya da düzenden söz edilemez. Bulunduğu durum tesadüfen gerçekleşmiş halidir. Yüzyıllardır gerçekleşen olaylar değişmeyen doğa yasalarına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu yasalara bağlı olan madde dışında bir varlık ile de karşılaşmamıştır. Evrene bu yasaların dışında mucize gibi bir müdahale söz konusu değildir. Kimsenin evrenin kendisi dışında akıl, irade ve güç sahibi bir varlık ile bağlantı kurmaya hakkı olmadığı gibi bunun bir anlamı da yoktur. Esasen iradesi doğa yasaları ile uyum içerisinde olan bir Tanrı tasavvurunun herhangi bir etki ya da katkısından söz etmek de mümkün değildir. Bilimsel yöntemle araştırılan olaylar ve sonuçlarına odaklanırken bunların gerçek sebebi ve işleyişinde devamlılık gösteren yasaların koyucusu, araştırma konusu yapılamaz. Bunlar doğa biliminin kapsamı dışında kalan konulardır. Uzun asırlar geçmesiyle her türlü sorunu çözüme kavuşturan doğanın, ne yeryüzünün oluşmasında ne de evrendeki varlıkların kendi aralarındaki ilişkilerinde bir yaratıcıya ihtiyaçları bulunmamaktadır (Köroğlu, 2010: 327-328).

İradesi doğa yasalarıyla uyumlu olan bir Tanrı kabulünün herhangi bir yarar sağlamayacağı tezine karşılık Mustafa Sabri, sözü edilen yasaların olmayan doğanın yasaları değil Allah'ın yasaları olduğunu ve evrendeki düzenin bu yasalarla gerçekleştiğini savunmaktadır. Yasayı koyanın onun düzenli olarak sürmesini istemesi akla en uygun gelen alternatiftir. Dilediği an kaldırma ve değiştirme gücüne de sahiptir. Onların yasa-irade bağlantısı olarak söz ettikleri uyumluluk durumu, yasaların iradeye bağlılığıdır. Tanrı yasalara değil, yasalar Tanrı'nın iradesine bağlıdır (M. Sabri, 2012: II/351).

Evrenin şu anki durumuna ulaşması milyonlarca yılda gerçekleşmiştir. Bu süre ve oldukça yavaş ilerleyen evrim süreci ile evren üzerinde etkinliği kabul edilen yüce kudret inancı bağdaştırılmaz, yaklaşımına (Topaloğlu, 2003: 137-140) ise Mustafa Sabri, bu

sürecin yüce yaratıcının bir hikmetine bağlı olarak gerçekleşmiş olduğuyla karşılık verir. Ayrıca uzun sürenin geçmiş olması etkin bir gücün müdahalesi olmaksızın değişimleri sağlamayacağını, süre ne olursa olsun muhal olan bir şeyin mümkün hale dönüşümünün kabul edilemeyeceğini belirtir. Temel niteliği atalet (durağanlık) olan maddenin süreç içerisinde akla ve harekete dönüşümünü kabul etmek mümkün değildir. İdrak etme özelliği ve idrak ile birleşmesi konusu bir yana idrak ile aralarında karşıtlık bulunan maddenin yaratıcı nitelik taşıması asla düşünülemez. Maddenin bu niteliği bilindiği için natüralistler sığınabilecekleri bir argüman olarak gerçeği olmayan bir kavrama, doğa kavramına yönelmişlerdir. Fail olmaksızın fiilin olmayacağı gerçekliği karşısında üretilen doğa kavramı sadece sözde fail sayılmanın ötesinde bir işlevsellik taşımamaktadır. Karşılığı olmayan boş bir kavram olduğu açıktır. Materyalistler evrendeki hareketleri etkin bir Tanrı inancı ile açıklamaktan kaçınmak için mekanik evren düşüncesine yönelmişlerdir. Oysa mekanik hareket anlayışı daha fazla etkiye ihtiyaç duymaktadır. Makinenin hem icat edene hem imal edene hem de idare edene ihtiyacı bulunduğu açıktır. Böylelikle üç ayrı etkileyiciye ihtiyaç duyması karşısında aslında acizliklerini itiraf niteliğinde bir yönelime ‘tesadüf’ kavramına sığınmaktan başka çözüm kalmamıştır. Evrendeki muhteşem incelik ve sanatsal yapıların açıklamasına yetmeyen bu kavram ile açıklanamazlık sürdüğünden, onların kavram arayışları da sonlanamayacaktır (M. Sabri, 2012: II/365).

Mustafa Sabri’ye göre natüralistlerin doğa kavramına yükledikleri anlamdan yola çıkarak şöyle bir sonuca ulaştıkları düşünülebilir: Evren içerisinde parçalar halinde idrak taşımayan varlıklar, bir bütün şeklinde düşünülüp doğa olarak adlandırıldıklarında idrak taşıma özelliği kazanmış olabilirler. Bu durum parçaların kendilerinden oluşan bütüne ihtiyaç duymaları anlamına gelir. Oysa bütünün, bütünlük haline gelebilmesi için parçaya ihtiyacı bulunduğu açıktır. Kül olanın cüz olana değil de cüz olanın kül olana ihtiyaç duyması şeklinde olağanın aksine bir yapılanmanın tasavvur edilmesi hali, mantıki bir tutarlılık taşımamakta ve çelişkiyle sonuçlanması kaçınılmaz olan bir anlayışı yansıtmaktadır.

Evren düzeni için gerekli olan idrak ve irade natüralist yaklaşımda ortadan kaldırılmış bulunmaktadır. Bu sebeple açıklama için ancak ‘tesadüf’ kavramı kullanılarak sonuç elde edilmeye çalışılmaktadır. Ancak doğa da denilse, idrak ve iradeyle ilintilendirilmeye çalışılan tesadüf kavramı da tercih edilse, bütün bu denemeler faili olmayan fiil anlayışını ortadan kaldırabilecek bir özellik taşımamaktadır. Dolayısıyla

savunucuları, inatla gerçeklikten kaçma ithamından kurtulamayacaklardır (M. Sabri, 2012: II/367).

Natüralistlerin uzun zamanın geçmesi dolayısıyla tesadüfün doğurabileceği düzenden söz etmelerini çaresizliklerine bağlayan Mustafa Sabri, evrende görülen nizamın, bilgisi, iradesi ve sonsuz gücü olan bir varlığa açıkça delalet ettiğini belirtmektedir. Shakespeare, Firdevsî ya da Homeros gibi şairlere ait divanların tesadüfi olarak oluşamayacağını söyleyen Mustafa Sabri, milyonlarca yıl geçmiş olmasının düzensizliği düzene dönüştürme yolu olmadığını, bu divanların hiçbir şekilde tesadüfi oluşumlara bağlanamayacağını belirtir. Sürenin uzaması karmaşayı daha da artırmanın dışında bir katkı sağlamaz. Her yeni karmada, sadece bir beytin tesadüfen oluşması şeklindeki düşünceyle savunma yolları da bir çözüm doğurmaz. İkinci karmada birincide oluşan rastgele düzenliliğin koruma altında tutulması mümkün değildir. Yeni seanslarda, yeni rastlantısal düzenlerin öncekilerde oluşan tesadüflere eklenmesi şeklinde bir tasarım yapılamaz (M. Sabri, 2012: II/369).

Evrende erekselliği kabul etmeyen anlayışın evrenin bir parçası olan insanda bu özelliğin varlığını kabul etmeleri ise yadsınacak bir anlayıştır. İnsanın eylemlerini tasarımlarken bir amaç taşıması, bilgi ve deneyimini kimden ve nasıl öğrendiğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu yaklaşım, görmek için gözün, işitmek için kulağın var olmadığını fakat göz bulunduğu için görme ve kulak bulunduğu için işitmenin gerçekleştiğini savunmaktadır. İlgili organların faaliyetlerinin tamamen tesadüfi olarak gerçekleştiği anlayışını olanca tuhaflığına rağmen savunabilmektedirler. Bu düşüncenin evrenin yüce yaratıcısının ilim ve iradesini reddetmek saplantısı dışında bir açıklaması mümkün değildir. Evren düzenini yaratan Allah'ı göremediği için düzenin sahibi olarak onu kabul etmeyen anlayış, bu düzeni doğaya bağlamayı tercih etmiştir. Oysa doğa kavramıyla kastedilen (olmayan nesne) de görülmemektedir. Buna rağmen yönelimlerinin sebebi gerçekten doğayı var kabul etmeleri de olmamalıdır. O halde bir temele bağlanmasa da düzenin var olduğu gerçekliğinden yola çıkarak gerçek sebep üzerinde umarsız tavırda olmayı seçmiş bulunmaktadırlar. Ancak asıl gerçekliğe karşı bilgisizlikleri böylelikle son bulmamaktadır. Düzenleyici olmaksızın düzenin, faili olmaksızın fiilin olamayacağı gerçekliği karşısında kör ve sağır kalmayı tercih etmektedirler (M. Sabri, 2012: II/373).

Natüralistlerin hakikati bilinemeyen bir Allah yerine, evrenin kendi kendine bağlanması düşünceleri tutarsızdır. Bu anlayış, olmaması da mümkün olan bir evren açısından bakıldığında tercih bilâ müreccih yoluyla çelişkiye düşmekle sonuçlanacaktır. Başka bir alternatif olarak da evrendeki her şeyin zorunlu varlık olması anlayışına yol açacaktır. Başka bir deyişle evrendeki varlıklar sayısınca Allah'a şirk koşma ile sonuçlanacaktır. Olmayan bir şeyin uzun zamanın geçmesi dolayısıyla olabileceğini düşünmek bu zaman ne kadar uzun olursa olsun tutarlı kabul edilemez. (M. Sabri, 2012: II/375).

Mustafa Sabri'ye göre evrenin kaynağı ne doğa tarafından var edilmesi ne de kendi kendine var olması şeklinde açıklamalarla çözümlenemez. Natüralistlerin aklın kaçınılmaz olarak bu yüce kudrete yönelmesinden duydukları panikle doğa kavramını üretmeleri ve doğa yasaları olarak tesadüfle açıklamalara yönelmeleri yasalarda bulunan amaç ve kasıt unsurunu gözden kaçırmalarını doğurmuştur. Düzendeki düzenleyiciliği, yasalardaki yasa koyucuyu dikkate almayan açıklamalara yönelmişlerdir. Natüralist anlayışın yönelimi koşullanmış olduğu için evrendeki gözlemleyebildikleri onca düzenliliği açıklarken doğa düzeni ya da doğa yasası diyerek geçiştirmekte ve Allah'ın varlığına delil oluşu dikkate alınmamaktadır. Sağlıklı akla sahip bir kişi, evrendeki tasarım ve düzeni görerek bunun bilgi ve hikmet sahibi bir varlık tarafından gerçekleştirildiğini kabul eder. Kendi sınırlı algılarının ulaşmadığı noktada acizliğini kabul eder. Allah'a inanma koşulu olarak kendi istek ve arzularına uyumlu bir yapının bulunmasını istemek ise, ne inanç ne de ilahlık anlayışıyla bağdaştırılabilir. Kaldı ki evren düzeni olarak gözlemlenen pek çok yapı, düzen koyucunun varlığına kanıt olmak açısından yeterlidir. Göreceli olarak düzensizlikle karşılaşan kimsenin durumu ise yokluğun tanığı gibidir. Bilindiği gibi bir olayın varlığını kanıtlayan tanıklar bulunduğu, yokluğuna tanık olanların ifadeleri bir değer taşımaz. Onların konuyu bilmediklerine ya da konuya tanıklık etmediklerine karar verilir. Mustafa Sabri farklı bir anlayışla da yukarıda anılan sorunun çözümlenebileceğinden bahisle düzene uygun olmayan olaylarla karşılaşılmasının, Allah'ın Fail-muhtar olarak dilediğini yapan oluşunun kanıtı olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir (M. Sabri, 2012: II/352).

Mustafa Sabri'ye göre natüralist anlayış sonuç olarak iki çıkmaz arasında kalarak zihin kirliliğini sonlandıramamaktadır. Bunlardan birincisi evrendeki nicelik olarak istisnai sayılabilecek düzeyde bulunan kimi olayları gerekçe göstererek düzenin, tasarımın ve ereksel sebebin bulunmadığı tezini ileri sürmeleridir. Bir yarar sağlamadıklarını düşündükleri kimi

mikroorganizmaların bulunması ve erkeklerde göğüs uçlarının bulunması gibi örneklerden hareketle evren düzeninde ereksel sebebin bulunmadığı gerekçelendirmeye çalışmaktadırlar. İkinci olarak da bilgi ve iradeyi ortadan kaldıracak şekilde evrende sözde bir düzen görüntüsünün bulunduğunu kabul ederek bunun da tesadüfi şekillerde ortaya çıktığını öne sürüp gerçekte bir düzenleyicinin olmadığını savunmaktadırlar (Topaloğlu, 2003: 139). Bu yaklaşım onların, gerçekliği bulunmayan bir doğa kavramı üretmesi sonucunu doğurmuştur. Bu anlayış natüralistlerin zihin karmaşalarını ortaya çıkarırken faili olmayan fiil ve düzenleyicisi olmayan düzen gibi mantık çelişmesine yol açan sonuçlara ulaştırmaktadır. Evrendeki düzenin sözde kaldığı, doğa yasalarının da karşılığı bulunmayan bir söylemden ibaret bulunduğu anlayışları dikkate alındığında natüralist yaklaşıma göre her olayın tesadüfe bağlanarak açıklanması gerekecektir. Buna göre doğa yasası olarak nitelenen kuralların da tesadüfle açıklanması dolayısıyla gözün görmesi, ateşin yakması ya da atılan taşın düşmesi tesadüfi olarak gerçekleşecek ve hiçbir gerçekliği olmayan doğa söylemlerinin de bir değeri kalmayacaktır (M. Sabri, 2012: I/367).

Natüralist anlayışın düşünce karmaşası kavram seçimlerinde de sürmektedir. Bir yanda doğa yasası referans olarak gösterilirken öte yandan aynı sistem içerisinde tesadüf ve çarpışmadan söz edebilmektedirler. Doğa yasası deyimi kuralsız bir şekilde oluşan düzenin açıklaması olarak kullanılmazken natüralistler bunu kullanmaktadırlar Oysa hem doğa yasası hem de tesadüf kavramlarının kullanılması durumunda gerçekte doğa yasası anlayışından vazgeçildiği sonucu çıkartılmalıdır. Mustafa Sabri ısrarlı olarak düzenleyicisi olmayan düzenin oluşmasının muhal oluşundan ve zamanın geçmesiyle bu muhalin mümkün hale dönüşmesinin beklenmeyeceğinden söz etmektedir. Allah bir anda yaratmaya gücü yettiği halde uzun bir zaman diliminde yaratmakla aciz varlık haline gelmez (M. Sabri, 2012: II/375).

Evrende düzenin ve erekselliğin olmadığı tezi ciddiye alınmış olsa evrenin bir parçası olan kendilerinin de yemelerinin açıklarını sonlandırmak, içmelerinin de susuzluklarını gidermek için olmadığını bunların tesadüfü haller olduğunu ileri sürmeleri gerekir. Ya da kendilerinin evren kapsamının dışında bulduklarını savunmaları gerekir. Tesadüf kavramı ile ona karşıt olan doğa yasası kavramını kullanan natüralistlerden kimileri, ikinci kavramı mecazi olarak kullandıklarını söyleyerek kavramsal tutarlılıklarını korumaya çalışmışlardır. Bununla birlikte bazıları da doğa yasaları ve içgüdü gibi kavramları gerçek anlamda kullandıklarını, maddenin de duyum ve bilinç gibi niteliklerinin bulunduğunu, yetkinliğe ulaşan maddenin bu gücünü ortaya çıkardığını ileri

sürmüşlerdir. Bu anlayışı veciz şekilde ortaya koyan şu söylem ünlüdür. Maddenin düşme özelliğinin yanı sıra düşünme özelliği de vardır (Saunders, 2009: 69-70).(M. Sabri, 2012: II/401). Sonuç olarak natüralist anlayış çelişkiye ulaştıran bir açıklama ile evreni tanımlamaya çalışmaktadır. Evreni muharrik ve muhassıs olmaksızın varlık kazandığı ve hareket ettiği, düzenleyici olmaksızın bir düzen taşıdığı iddialarını içeren açıklamalara konu ettikleri için iki kez tercîh bilâ müreccih yoluyla çelişkiye düşmüş bulunmaktadır. Sebepsiz varlık kazanma tezinin başka bir açıklaması olamaz. Evreni, ondaki hareketi ve düzeni görüp, yaratanını, hareket ettirenini ve düzenleyicisini görmeyen, bunların kendiliklerinden oluştuğu yanlılığına düşer. Bu kimse duyularına konu olanı görmekle onların varlıklarını kabul etmekte fakat duyuşal olarak göremediği yaratıcı, hareket verici ve düzenleyici olanı itiraf etmekten çekinmekte ve böylelikle içine düştüğü çelişkiyi de fark edememektedir (M. Sabri, 2012: II/73). Natüralizme karşı bu eleştirilerinden sonra Mustafa Sabri'nin, Büchner'in şahsında materyalizme yönelik eleştirilerine geçelim.

3.2- Büchner'in Tezlerine Karşı Cevaplar

Büchner'e (ö.1889) göre bilim dinin alanını işgal etmiş ve bu sahasını gitgide genişletmeyi sürdürmüştür. Mustafa Sabri Büchner'in görüşlerine özellikle yer vermiş, o ve onun gibi düşününlerin düşüncelerinin yanlılığı üzerinde durmuştur. O, Büchner'in düşüncelerinin üç noktada özetlenebileceğini söyleyerek bunların geçersizliğini belirtir.

Birinci olarak Büchner'in iddiası evrende bu kadar şekli çeşitliliğin bulunması bir nizamın bulunmadığını gösterdiği şekildedir (Ertuğrul, 1928a: 534-536). Bu görüşü reddeden Mustafa Sabri, bu kadar çok çeşitliliğin bulunmasının, parmak izleri aynı olan iki kişinin bile olmamasının, her yönden aynı olan iki ağaç yaprağının dahi bulunmamasının yüce yaratanın gücüne bağlı olduğunu ve insanın yaratıcı karşısında acizliğini idrak etmesini gerektirecek bir muhteşemlik olduğunu söyler. Bu çokluk ve çeşitliliğin süreç içerisinde hiçbir zaman bozulma seviyesine düşmediğini ve farklı da olsa bir nizamın hep oluşa geldiğini belirten düşünürümüz bu yapıyı düzen fikri bulunmayan mekanik doğanın bir eylemi ya da ne yaptığını bilmeyen tesadüfün eseri olarak açıklamaya imkân bulunmadığını belirtir. Büchner'in savunduğu görüşleri Mustafa Sabri, İsmail Fenni'nin 'Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali' adlı kitabından alıntılanmıştır. Kendisinin özetlediği görüşler, geniş alıntılar olarak Mevkıfu'l-akl' da bulunmaktadır. (M. Sabri, 2012: 350).

İkinci olarak Büchner'in iddiası evrende bu kadar karmaşık değişiklikler zaman geçtikçe netleşerek kendiliğinden bir gelişim sağlayıp düzene kavuşmuş olduğu

şeklindedir (Ertuğrul, 1928a: 423). Mustafa Sabri, düzen amaçlanmadan eşyanın birbirleriyle çarpışması sonucunda bir düzen oluşacağını savunmak, çarpışma ve tesadüften medet umarak intizamı kargaşaya havale etmek akıllı bir insanın işi olamaz demektir. Kaldı ki zaman içerisinde tesadüflere bağlı olduğu söylenen düzenli yapı, bu halini sürdürebilmeyi de tesadüfen gerçekleştirmiş olacaktır. Bu düşünceyi savunanlar akıl ve idrakin de bir tanzim ve tedbir ile değil sadece maddenin tesadüfen beyin haline dönüşümüyle ortaya çıktığını savunmaktadırlar. (Ertuğrul, 1928: 533-537). Maddenin çarpışmasından tesadüf sonucu aklın olduğu iddiası, milyonlarca harfin rastgele bir araya gelmesiyle bir kitabın oluşmasını iddia etmekten çok daha uzak bir ihtimaldir (M. Sabri, 2012: II/373).

Üçüncü olarak Büchner'in iddiası, yukarıda anılan gelişimin bu kadar uzun süre almasının bir ilahın varlığına ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden oluştuğunun bir işareti sayılmalıdır şeklindedir. Allah var olsaydı evrenin bir parçası olan yerkürenin soğumaya başladıktan itibaren bu kadar uzun süreye yayılarak bitkiler, hayvanlar ve insanların yaratılmasına gerek kalmazdı. Mustafa Sabri, kargaşa ve tesadüf nizamın zıddı olduğuna göre süre uzadıkça düzensizliğin daha da artması gerekir diyerek onun bu görüşünü de reddeder (M. Sabri, 2012: II/355). Evrenin bize göre uzun zaman sayılabilecek sürede yaratılmış olması yaratıcının bileceği bir iştir. Kaldı ki zamanın uzunluğu bizim için geçerli olan göreceli bir anlam taşır. Allah'ın, yaratıklarından olan zamana ya da mekâna bağlı olarak tasavvur edilmesi yanlış bir düşüncedir. İnsanların yaratıcıyı nasıl yaratması gerektiği konusunda aydınlatacak halleri de yoktur (M. Sabri, 2012: II/375). Bu konuda Mustafa Sabri'nin eleştirdiği bir anlayış da Darwinizmdir.

3.3- Darwinizm'in Tezlerine Karşı Cevaplar

Mustafa Sabri nizâm deliliyle ilişkilendirdiği materyalist düşüncelerin eleştirisine geniş bir yer vermekte bu arada bazı teorilerin eleştirisi üzerinde özellikle durmaktadır. Bunlardan biri de Darwinizm teorisidir. Bu teoriye göre insan şimdiki halinden çok ilkel bir durumda bulunan maymunumsu bir varlıktan türemiştir (Bayraktar, 2011: 337-339).

Sabri'ye göre Charles Darwin (ö. 1882) insanın kökünün maymuna dayandığını savunan Jean-Baptiste Lamarck'ın (ö. 1829) görüşlerini geliştirerek ünlenmiştir. Lamarck'a göre bir organ kendisine duyulan ihtiyaca göre oluşmaktadır. Buna göre düşmanlarından kaçma ihtiyacı duyan bir hayvan uçmaya ihtiyaç duyduğu için kanatları oluşur ve kullandıkça gelişim gösterir (Tatlı, 2010: 150). Mustafa Sabri, kullanılan

organın sağlamlaşp gelişim göstermesinin kabul edileceğini, ancak ihtiyaç dolayısıyla, olmayan bir organın oluşacağını savunmak başka bir şeydir demekte ve eğer kanatların kaçma ihtiyacından oluştuğu savunulursa, onları yakalama ihtiyacı olanların da kanatlarının oluşması gerektiğini belirtir. Ayrıca materyalist anlayışta her şeyin oluşmasını tesadüfe bağlayan görüş ile ihtiyaç sebebine bağlanmaya çalışan görüş arasında karşıtlık vardır.

Darwin teorisinde canlıların tek türden geldikleri, zamanla çoğalan türlerin bu ilk türden çoğaldıklarını, süreç içerisinde bir yığın türlerin oluşup kaybolduğunu ve doğal seleksiyon denilen kural gereği güçlü olanların devam ettiği savunulmaktadır. Ayrıca bu teoriye göre en gelişmiş tür olan insanla maymun arasında bir yığın türün kaybolmuş olabileceği fakat temelde aynı asla varan bir türün iki versiyonu olabileceği savunulmaktadır (Darwin,1976: 57). Mustafa Sabri'nin ifadesine göre bu teoriyi benimseyenler arasında evrimin herhangi bir aşamasında Allah'ın iradesine ihtiyaç duyulmadığını, evrimsel gelişimin doğal yollarla oluştuğunu savunanlar bulunduğu gibi, teorinin ateist bir temele dayanmayıp Allah'ın iradesine bağlı bir evrimi dile getirdiğini ileri sürenler de vardır (M. Sabri, 2008: 15).

Mustafa Sabri'ye göre Darwin hangisini savunmuş olursa olsun öncelikle bu teori ampirik temele bağlı bilimsel bir teori olamaz. Java'da çıkartılan kalıntıların ara form olduğu tezi de bir temele dayanmamaktadır. İki şey arasındaki şekil benzerliği ne kadar olursa olsun bunların bağlantılı oldukları ve aynı kaynaktan türedikleri iddiası deneye bağlı bilimsel bir veri olarak kabul edilemez. Böyle yapılması deney sınırının aşılıp geçilmesi demek olur (M. Sabri, 2012: II/245). Ayrıca şekil benzerliklerinden hareketle bir çıkarıma yönelmek varlıklar arasında mahiyetleri düşünülmezsizin salt derece farkı gözeterek sonuca ulaşmaya çalışmak takdir edilmelidir ki İlmî bir davranış olamaz. Şekil benzerliğinden yola çıkarak akli bir çıkarımla ilgili sonuca varıldığı savunulacak olursa bu durumda aynı olduklarının kesin bir şekilde kanıtlanması gerekir. Çıkarıma karşıt bir olanağın bulunması halinde çıkarımın değeri kalmaz. İhtimal, istidlâli düşürür. Mustafa Sabri Müslüman bilim adamlarından bu teoriye sıcak bakanların bulunduğunu, üstelik teorinin farklı bir varyasyonla tarih içerisinde kimi Müslüman âlimler tarafından dile getirildiğine ilişkin yaklaşımları da yanlış bulur. Onların bu tavırlarının Batının bilimsel yaftası giydirerek ortaya attığı her düşünceye karşı kompleksli bir duyguyla koşuşturması olduğunu iddia eder ve Kur'an'dan insanın yaratılışına dair delilleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar.

3.4- Kant'ın Eleştirilerine Karşı Cevaplar

Din-Bilgi konusunda ele alındığı gibi İ. Kant, teorik akılla Allah'ın varlığının kanıtlanamayacağını savunmaktadır. Kant'ın, metafiziğin bilinemeyeceğine dair iddiası dolayısıyla son dönem bilginleri zorunlu varlığın kanıtlanmasını tartışma konusu haline getirmişlerdir (Özervarlı, 2000: 496). Mustafa Sabri Kant'ın kozmolojik, teleolojik ve ontolojik delillere olan eleştirilerini ayrı ayrı değerlendirerek cevaplandırır.

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın kozmolojik delile yönelttiği itiraz deneyden bağımsız olarak salt akılla Allah'ın varlığının kanıtlanamayacağına ilişkin olarak düşünüldüğünde, bunun geçersizliği matematik ve mantık bilimlerinin varlığıyla ortadan kalkmaktadır (M. Sabri, 2012: II/181-182).

Kozmolojik delilin temel öncülü olan “her mümkünün bir illeti vardır” ilkesini Kant, duyulur âlem için geçerliliği olan bir ilke olarak değerlendirmektedir (Kant 1993: 297). Oysa bu ilkenin duyulur evrene indirgenmesi, evrenin varlığını “tercîh bilâ müreccih” haline getireceği için çelişkiye varmaktadır. Evren parçalarıyla olduğu gibi bütünüyle de mümkün ve hâdis bir nitelik taşıdığına göre ve duyulur âlemde geçerliliği olan illiyet ilkesi de bu alanı (imkân ve hudûs alanı) aşmadığı için, evrenin varlık kazanması yine bir illet tarafından gerçekleşmiş olacaktır. Ayrıca sebeplilik ilkesi beşeri tecrübe ve deneyden bağımsız olarak salt akıl tarafından kabul edilmektedir. Öte yandan Kant'ın tasarımına göre bu illetler zincirinin bir temele dayanmamasından doğacak olan totolojinin ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelecektir (M. Sabri, 2012/ 180).

Kant'ın illiyet ilkesini duyulur evrene özgülmesi kabul edilse bile, delilin gücünü ve kesinliğini ortadan kaldırmayacaktır. Delilde hareket noktası olarak kabul edilen zaten duyulur âlemdir. Bunu aşmak için Kant duyulur âlemin tümüyle zorunlu olabileceği varsayımına yönelmektedir. Kant'a göre evrenin tümüyle zorunlu olabileceği dikkate alınarak buradan zorunlu varlığa delil getirilemeyeceği değerlendirmesine (Aslan, 2006: 67) karşı Mustafa Sabri şöyle cevap verir: Evrenin kimi parçalarının mümkün ve hâdis olduğu Kant'ın da kabul edeceği şekilde kuşkusuzdur. Evren bütünü ise bunların hepsini kapsamaktadır. Hâdis ile hâdis olmayandan bileşenin zorunluluk bir yana kadim olması bile mümkün değildir. Bu sonuca göre Kant'ın eleştirisi dayandığı temelini kaybederek geçerliliğini yitirmektedir. (M. Sabri, 2012: II/181).

Kant'ın teleolojik delile yönelik eleştirisini Mustafa Sabri iki madde halinde özetleyerek cevaplamaktadır. Birincisi, Kant'a göre teleolojik delil evrenin maddesinin değil formunun imkânına değindiği için bu delil evrenin bir yaratıcısının olduğuna değil, bir yapımcısının (Sani) olduğuna delalet eder (Kant, 1993: 301). Mustafa Sabri madde ve formun ayrılmazlığına dikkat çekerek maddenin formdan ayrışık olarak bulunamayacağını dolayısıyla madde ve formdan birinin illeti olan şeyin ötekisinin de illeti olacağını belirterek Kant'ın iddiasının geçersizliğini belirtir (M. Sabri, 2012: II/384).

İkinci olarak Kant bu delilden mutlak bir düzenleyiciye değil evrendeki düzen nispetinde hikmet taşıyan bir düzenleyiciye varılabileceğini, bunun da bizi Allah fikrine ulaştırmayacağını söyler (Kant, 1993: 303) Mustafa Sabri ise evrendeki hem özel hem genel ölçekteki düzeni kuran mutlak hâkimin Allah olduğunu belirtir. Allah'ın evrendeki düzenden daha mükemmelini yapmaya gücünün yetmesi, başka bir varlığın evrendeki düzeni yapabilirliği sonucunu doğurmaz. Var olan düzenin, Allah'ın varlığına delil oluşturamayacak eksiklikte bir düzen olduğu da söylenemez (M. Sabri, 2012: II/385).

Kant'ın “Allah vardır” önermesine karşı analitik olup sentetik olmadığı gerekçesiyle yükleminden koparılmasının bir çelişki doğurmayacağı şeklinde ileri sürdüğü (Kant, 1993: 291-292) itirazı ise ontolojik delile yönelik bir itirazdır. Mustafa Sabri'ye göre aslında Kant'ın bu noktadaki itiraz mantığı, tam olarak kendi savunduğu ahlak deliline yöneltilebilecek türden bir itirazdır. Ahlak delilinde ileri sürdüğü varlığın kabul edilmemesi bir çelişkiye sebep olmamaktadır. Öte yandan Kant'ın bu delile karşı koyma biçimi mantıkta “muâraza” tekniği olarak anılan bir tür polemik ve demogojidir. Son dönemde Descartes'ın ortaya koyup savunduğu ve içimizde taşıdığımız mükemmellik duygusunun kaynağı olduğunu belirttiği varlık olarak delillendirdiği bu tez onun ileri sürdüğü delillerin tutarsızlığına yönelik olmalıdır. Kant, bunu yaparak Descartes'ın delilini geçersiz kılmak yerine antitez oluşturma yolunu tercih etmiştir. Münazara usulünde ileri sürülen bir tezin delillerine itiraz etmek yerine, karşıt olan başka bir delili ortaya koyma yöntemine demogoji (mugalata) denilmektedir.

3.4- Âlemdaki Nizam Yaklaşımlarına Eleştirileri

Mustafa Sabri, nizâm deliline ilişkin olarak İsaac Newton (ö. 1727) ve Wilhelm Leibniz'in (ö. 1716) ileri sürdükleri tezleri de değerlendirerek anlayışlarındaki yanlışla dikkat çeker. Newton'a göre yaratıcıya delalet etmesi için evreni mükemmel olarak nitelendiremeyiz. Bu durumda evren ilahi inayete ihtiyaç duymayacaktır. Aksine mükemmel olmayan ve düzenini tam olarak kuramamış bir evren telakkisi bir yaratıcıya olan ihtiyacı daimi olarak hissettirir.

Newton'a göre mükemmel bir saray mimarına ihtiyaç duymaktan kurtulacağı gibi mükemmel bir evren de yaratıcısına olan ihtiyaçtan kurtulacaktır (Newton, 1998: 118). Mustafa Sabri'ye göre Newton'un mimar benzetmesi yerinde değildir. Allah yaratandır, mimar ise hiçbir şeyin yaratıcısı değildir. Mimarı da yapıtı da Allah'ın yarattığı gerçeğini yeterince dikkate almadığı için Newton böyle bir yaklaşımla yanılıya düşmüştür. (M. Sabri, 2012: II/382).

Öte yandan Leibniz 'Evren olabilecek en mükemmel evrendir' şeklinde Newton'un tam aksi istikamette bir düşünce taşımaktadır (Leibniz, 2011: 36-37). Oysa Mustafa Sabri'ye göre evrene daha iyisinin olamayacağı ölçekte bir mükemmellik atfetmek, Allah'ı yanlış tanımayı, onun dilediğini yapan özgür bir yaratıcı (Fail-i muhtar) olmadığı düşüncesini doğuracağı gibi, evreni ise başlangıçsız (kadim) olarak kabul etme yanlışına sebep olacak bir anlayıştır (M. Sabri, 2012: II/383).

Mustafa Sabri Spinoza'nın (ö. 1677) erekselliği (gâiyyet) kabul edenlere yönelik değerlendirmelerini de yersiz bularak eleştirir. Spinoza'ya göre amaçlılığı kabul edenler sonrakine öncelik hakkı vermektedirler. Görme eylemini gözün amacı olarak düşünürler oysa görme gözün sebep olduğu bir sonuçtur. İkinci olarak Spinoza sebep Allah'a daha yakın bulunmakla sonuçtan daha mükemmel iken onlar aksine sonucu daha mükemmel olarak nitelendirmekteler görüşünü dile getirerek eleştirisini sürdürmektedir (Spinoza, 1996: 51). Bu tezlere karşı Mustafa Sabri, kelamcılarının amaçlılığı (gâiyyet illeti) fiilin değil, failin illeti olarak kabul ettiklerini, dolayısıyla bu illetin var olmada fiilden sonra da olsa idrak etmede fiilden önce bulunduğunu belirtir. Örnekte görmenin, göz sebebiyle ortaya çıkan bir sonuç olduğu doğrudur ancak görme eyleminin tasarımı gözü yaratan ve bunu yaratmayı dileyen illetin faillik illetidir. Sonuç olarak gözün yaratılması görmenin, görmenin tasarlanması ise bu yaratmanın sebebi olmuştur (M. Sabri, 2012: II/387).

Bu bölümde Mustafa Sabri'nin varlığa dair yaklaşımlarına ve Allah'ın varlığıyla ilgili delilleri ele alışına yer verdik. Mustafa Sabri delilleri, akli delil, tecrübe delili ve diğer deliller olarak üç kısımda ele almıştır. Aslında bu üç delilin hepsi, akli olarak temellendirildiği halde, hareket noktasının duyum ve deneyle yoğun ilişkisini gözeterek teleolojik delile tecrübe delili adını veren düşünürümüz, insan için söz konusu olan akıl, bilinç ve iradeyi de öteki deliller başlığı altında ele almıştır. İsimlendirmeyi bir yana bırakarak diyebiliriz ki, delillerin açıklanarak ortaya konması İslam düşünce geleneğine uyumlu bir şekilde gerçekleşmiştir. Ancak Mustafa Sabri'nin dikkat çeken yanı klasik düşüncüyü, çağdaş felsefi anlayışların değerlendirilmesi noktasında güncellemiş olmasıdır. Bu kapsamda natüralizme, materyalizme,

pozitivizme ve bunlara kaynaklık ettiğini düşündüğü felsefi yaklaşımlara karşı eleştirel diyalektiğini kullanmıştır. Allah'ın varlığına dair delilleri ele aldıktan sonra üçüncü bölümde değerlendireceğimiz konu Allah-âlem ilişkisine dair olacaktır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'DE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

Tanrı-evren ilişkisi adını verdiğimiz bu üçüncü bölümde üç önemli konu hakkında Mustafa Sabri'nin bakış açısını ortaya koymaya çalışacağız. İlk olarak ele alacağımız konu, hudûs'ü-âlem adıyla ünlü olan evrenin hâdisliği konusudur. Bu konuya dair yaklaşımlarını ortaya koyarken genel olarak filozofların ileri sürdüğü düşüncelere dair eleştirilerine yer vereceğiz.

Mustafa Sabri'nin Tanrı-evren ilişkisine dair din felsefesi açısından değerlendirilmesi gereken ikinci konu da İslam dünyasında ve daha çok tasavvufî akımlar içerisinde ortaya çıkan, ancak ona göre temelleri bazı felsefî görüşlere dayanan 'vahdet-i vücûd' düşüncesinin eleştirisidir. Bu bölümde o konuya da yer vereceğiz.

Allah-âlem ilişkisinde ele almayı planladığımız üçüncü bir konu da, evrenin bir parçası olan insanın, özgürlük konusunun değerlendirilmesi ve Mustafa Sabri'nin konuya ilişkin düşünceleri olacaktır.

1-Evren Paradigması

Bu başlık altında ele alınacak olan temel konu Mustafa Sabri'nin evrenin ontolojik konumu ve Tanrı ile olan ilişkisi konusundaki görüşleri olacaktır. Onun evreni konu edinerek değerlendirmesi elbette dinî düşüncesi açısından olacaktır. Sadece aklın referans alınarak hareket edilmesi durumunda da ona göre ulaşılabilecek olan sonuç, dinî metinlerdeki gibi evrenin hâdis olduğu sonucudur. Bilindiği gibi Mustafa Sabri'ye göre din, akıl aracılığıyla kazanılan bilgilerle tam bir uyum ve uzlaşma halindedir. Bu durumda iki müttefik arasından akıl yerine dini öne çıkartarak, dinin sunduğu verilere göre evren tasarım ve açıklamalarına yönelmesi, bu konuda dinin akla göre daha kognitif veriler sunmuş olmasındandır. Dahası temelini oluşturan akîdeyi ilgilendirmesi bakımından dine göre evrenin konumunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu evren tasarımına dair bilgilenme sürecinde her zaman olduğu gibi din-akıl paralelliği devam etmektedir (M. Sabri, 2012: III/321). Dinin evrene dair ele aldığı konulardan biri, evrenin sonradan yaratılmış olması (hâdis olması) konusudur. Allah'tan başka ezelî ve zorunlu bir varlığın bulunmaması ve var olan her şeyin Allah'ın hür iradesiyle varlık kazandığının belirlenmesi açısından evrenin hâdisliği konusu önem taşımaktadır. Bu konunun aydınlatılması evren ile Allah arasındaki ilişkinin anlaşılması açısından önemlidir. Mustafa

Sabri, konuya farklı bir özen göstermesinin sebebini açıklarken bu konunun doğrudan Allah'ın sıfatları ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Ona göre Allah'ın, Fâil-i Muhtâr olarak Mürîd olması, evrenin hâdis olmasını gerektirmektedir. Evrenin hâdisliği konusunun aydınlatılması için Mustafa Sabri'nin işlettiği diyalektik süreçte karşıt olarak yer alan asıl tez, filozofların ileri sürdükleri sudûr teorisidir. Bu teorinin kaçınılmaz sonuçları olarak sıfatlar ve evren tasarımı ulaşılan sonuç, Mustafa Sabri'nin (2012: III/322) eleştirisini yaptığı ve yanlış bulduğu karşıt tezdır.

1.1- Evrenin Hâdis Oluşu (Sonradan Yaratılması)

Mustafa Sabri'ye göre mümkün bir varlık olan evrenin varoluşu için üç ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimal; bir yaratıcıya ihtiyacı olmaksızın kendiliğinden var olmasıdır. Bu durum evrenin özü itibariyle yokluğu kabul etmeyen bir zorunlu varlık olmasını gerektirir. Oysa evren madde ve formların bileşimlerinden oluşan parçalardan meydana gelmiş olmakla yokluğunu düşünmenin muhal olmadığı bilinen bir varlıktır. Baştan itibaren hiç varlık kazanmamış olmasının da, varlığından sonra yokluğa dönmesinin de düşünülmesi bir muhali doğurmaz. Bu nitelikleri taşıyan varlık türünün bir yaratıcı tarafından yaratıldığını değil de, kendiliğinden olduğunu ileri sürmek sebeplilik ilkesi gereği çelişmeye düşmektir (M. Sabri, 2012: III/120)

İkinci ihtimal; var olabilmek için kendisini var kılıcı bir sebebe ihtiyacının bulunması, bu sebebin de varlığını sağlayan bir başka sebebinin olması, ikinci sebebin de üçüncüye ihtiyaç duyarak sonu gelmeyen bir sebepler zincirinin bulunduğu kabul edilmesidir. Bu ihtimalin aklen batıl olan totolojiye yönelttiği açıktır (M. Sabri, 2012: III/120).

Üçüncü ihtimal; Evrenin hiçbir sebebe ihtiyacı olmayan bir yaratıcı varlık tarafından yaratılmış olmasıdır. Yokluğu da varlığı gibi eşit derecede mümkün olan evrenin, yokluğunun değil de varlığının tercih edilmiş olması kendi özünden kaynaklanmış olamayacağına göre, onun varlığını yokluğuna tercih ederek yaratan bir zorunlu varlığın (vâcibü'l-vücûd) bulunduğu sonucuna ulaşmak kaçınılmaz olmaktadır (M. Sabri, 2012: III/320).

Mustafa Sabri Efendi'ye göre evrenin hâdis oluşunun belirlenmesi iki açıdan temel öneme sahip bir konudur. Birincisi evrenin hâdis olması özelliğinden yola çıkarak zorunlu varlığın kanıtlanmakta olmasıdır. Kelamcılar açısından evrenin hâdis oluşunun asıl önemi, tanımında da görüldüğü gibi kendisi aracılığıyla Allah'ın varlığının bilinebilmesinden kaynaklanmaktadır (el-Âlem; mâ yu'lemü bihi's-Sâni') (Cürcâni, t.y: 145) Zorunlu varlığın kanıtı olan evren ve evren kapsamı içerisinde bulunan kanıtlayıcı akıl bulunmasa, delil ortadan kalktığı için sonuç kanıtlanarak tasarımlanamayabilir. Ancak mümkün nitelikte bulunan

evrenin varlığının, zorunlu varlığa bağlanmaksızın açıklanması imkânsızdır (M. Sabri, 2012: III/320). Bu bölümde evrenin varlığını kabul etmeyen sofistler ve bazı idealistler tarafından savunulan, Mustafa Sabri'ye göre sofistlik olan tartışmalara yer verilmeyecektir. Bunlar ilk bölümde yer alan epistemolojik tartışmalar ve ikinci bölümde Kant'a yönelik eleştiriler dolayısıyla kısmen değerlendirilmiştir. Burada evrene ilişkin olarak ele alınıp tartışılan konu, evrenin, aslında yok iken yaratılarak varlık kazandığının açıklığa kavuşturulması olacaktır. Zorunlu ve kadim olan Tanrı'nın varlığının delili olarak kullanıldığı için, evrenin ontolojik niteliğinin sağlıklı ve doğru bir şekilde kesin olarak belirlenmesi, kanıtın sağlıklı olması bakımından oldukça önemlidir.

İkinci olarak evrenin hâdisliği konusu, Tanrı'nın sıfatlarının doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak açısından önemlidir. Mustafa Sabri'ye göre evrenin kadim bir nitelikte olduğunu kabul etmek Tanrı'nın evreni özgür iradesi ve kudreti ile yaratması inancı ile bağdaşmaz. Dolayısıyla evrenin hâdis ya da kadim olmasının tartışılması, diğer yandan Allah'ın fiillerinin özgür iradesiyle mi zorunlu olarak mı ortaya çıktığının tartışılması anlamını taşımaktadır. Mustafa Sabri'ye göre asıl uzlaşılamayan ve kritik önem taşıyan konu ikincisi olduğu için taraflar arasında gerçekleşen evren yorumları bu denli sert tartışmalara sebep olacak şekilde ortaya konulmuş bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: III/322).

Mustafa Sabri'ye göre evren, gerçekte mümkün ve hâdis nitelikte bir varlığa sahiptir. Buna karşılık Yunan düşüncesinde evren kadim olarak değerlendirilir. Bu genel anlayışa istisna sayılabilecek düşünce olarak, Platon'dan aktarılan evrenin hâdisliğine ilişkin bir rivayetle, Calinos'tan aktarılan ve konuyu agnostikliğe vardırabilecek olan başka bir rivayet dışında bilgi bulunmamaktadır (M. Sabri, 2012: III/321).

Hâdislik, öncesinde yokluk bulunan bir varlığın sıfatıdır. Sadece yokluktan sonra varlık kazanmak demek olan hâdisliğin karşıtı ise kadimlikdir. Kadimlik yokluğu tasavvur olunamayan zorunlu varlığın sıfatıdır. Mustafa Sabri'ye göre vâciblik ve kadimlik kavramlarının mantık terimiyle belirtilecek olan ilişkisi, eşitliklidir. Zorunlu olan kadim, kadim olan da zorunludur. Mümkün ve hâdis kavramları arasında ise eksik girişimlilik vardır. Her hâdis olan mümkündür. Her mümkün olan ise hâdis olmayabilir.

Gerçekten kadim olan varlığın yokluğunu tasarımıyamayız. Bu muhal bir durumdur. Ona göre kadimlik ancak zorunlu olan için söz konusu olabilen bir özelliktir. Zorunlu olanın ise yokluğu elbette muhaldir. Bu konu kelamcılarının ünlü bir ilke haline getirdikleri "kadimliği kesin olanın yokluğu muhaldir" anlamında 'mâ sebete kıdemühû, istehâle ademühû' şeklinde formüle edilmiştir (M. Sabri, 2012: III/328).

Mustafa Sabri'nin açıkladığı ve savunduğu bu yaklaşıma karşı geliştirilen görüşler ise İbn Rüşd sembol bir isim haline gelmiş olarak pek çok Teist düşünür tarafından da ileri sürülebilmektedir. Karşıt görüşü savunanlara göre Tanrı'nın zorunlu varlığının kanıtlanması evrenin ontolojik açıdan kadim ya da hâdis olmasıyla ilişkili bir konu değildir. Onlara göre İsbât-ı vâcib konusunu, aslında ilgisiz olduğu halde evrenin hâdisliği ile bağlantılı şekilde sokmak, kelimelerinde çok sayıda teknik terime yer verilerek, aslında açık olan gerçekliklerin anlaşılmasız hale dönüştürülmesi sonucunu doğurmuştur. Konu Tanrı'nın zorunlu bir varlık olarak kanıtlanması olduğuna göre, bu durum evrenin kadimliğini savunan filozoflarca da garantiye alınacak şekilde sağlanmıştır. Tıpkı kelamcıların yaptığı kanıtlamalar gibi. Buna rağmen kelamcıların sert tartışmaları sürdürmeleri, öğrencileri anlaşılması zor ve teknik kullanımları olan kavramlara boğmaları kabul edilebilir bir davranış değildir. İbn Rüşd'ün, din açısından hiç önemi olmayan evrenin hudûs-kıdem konusunun önemli bir hale getirilmesinden ve bu bid'atin yaygınlaştırılmasından dolayı özellikle Eş'arî kelamcıları kınadığı bilinmektedir (M. Sabri, 2012: III/355).

Mustafa Sabri'nin yukarıda dile getirilen eleştirilere karşı tutumu açık ve serttir. Ona göre söz konusu eleştirileri ileri sürenler, gaflet içerisinde değil iseler dalâlet içerisinde. Evrenin kadim değil de hâdis olduğunun açıklanması konusu, zorunlu varlık olarak Allah'ın varlığının kanıtlanmasıyla olduğu kadar, Allah'ın sıfatlarıyla da ilgili bir konudur. Bu tartışmada oluşacak yanlış, Allah'ın sıfatlarını yanlış anlamayı doğuracaktır. Başka bir yaklaşımla Allah'ın sıfatlarının doğru bir şekilde anlaşılması gerekliliğinin sonucu olarak evrenin hâdisliği konusu özellikle vurgulanmıştır (M. Sabri, 2012: III/322). Dolayısıyla kelamcılara yönelik yukarıda anılan eleştirilerin haklı görülmesi mümkün değildir.

1.2- Mümkün Varlıkların Sebep İhtiyaçları (Var Olmak İçin İlette Muhtaç Olanın İhtiyacı, İmkânı Değil Hâdis Oluşudur.)

Mustafa Sabri, Allah'ın sıfatlarının doğru olarak anlaşılabilmesi için büyük önem taşıdığını belirttiği evrenin, sonradan yaratılmış hâdis bir varlık oluşunu tartışmaktadır. Ona göre evren konusunda filozoflar ile kelamcıların tartıştıkları bu konunun özü, illeti gerektiren ve ona ihtiyaç duyan özelliğin, mümkünün imkân (mümkünlük) özelliği mi yoksa hudûs (hâdislik) özelliği mi olduğu noktasındadır. Mümkünlerin bir illete ihtiyaç duyduklarında ve illetsiz olarak varlık kazanamayacaklarında şüphe yoktur. Bu durum, tartışmanın her iki tarafınca da kabul edilen bir gerçekliktir. Aksi halde mümkünlerin varoluşları seçimsiz seçim ile gerçekleşmiş (rûçhân biğayri sebep) olacaktır. Fakat mümkünlerin böyle bir ihtiyaç içerisinde olmaları, onların imkân özelliklerinin, mutlaka illeti gerektirdiği anlamına gelmez (M. Sabri, 2012: III/324). Mümkün nitelikte olup da henüz varlık kazanmamış olan ya da hiç

varlık kazanmayacak olan mümkünlerden de söz edilebilmektedir. Dolayısıyla bu tür imkân özelliği taşıyanların, salt mümkün olmaları dolayısıyla illete gerektirmedikleri söylenmelidir (M. Sabri, 2012: III/330).

Burada yanılığa düşmeyi önlemek için bir noktanın özellikle belirtilmesi yerinde olur. Mümkünlük niteliği ezeli olabilir. Ancak bu durum, ezeliğin mümkün olduğunu göstermez. Kelamcılar bu gerçeği vurgulamak amacıyla haklı olarak ‘imkânın ezeliği, ezeliğin imkânını gerektirmez’ ilkesini öne çıkarmışlardır. Dolayısıyla mümkünlük sıfatının ezeli olması, mümkünlerin varlık sahasına çıkmadan da, baştan beri söz konusu imkân sıfatını taşıyor olmaları anlamındadır. Burada ezel kavramı imkâna zarf olmuş bulunmaktadır. Oysa ezeliğin imkânından bahsedilince ezel kavramı mümkünlerin varlığına zarf olmuş bulunacaktır (M. Sabri, 2012: III/326).

Mustafa Sabri’ye göre var olan eşyanın, varoluşu kazanabilmesi bakımından illete ihtiyaç duyduğu kesindir. Fakat bu ihtiyaç eşyanın hâdisliği bakımından olup imkân vasfından dolayı değildir. Birçok filozofun düşündüklerinin aksine, illete ihtiyaç duyan, mümkün varlığın imkân özelliği değil hudûs özelliğidir. Mümkünün kendisi yok (ma’dum) iken de mümkündür ve hiç illete ihtiyaç duymadan, ma’dum olarak devam etmesi de mümkündür. Mümkünün illete ihtiyacı, onun var olması ve varlığını sürdürebilmesi içindir. Bu durumun her ikisi de imkân özelliğinin bir gereği değil hudûs özelliğinin bir gereğidir (M. Sabri, 2012: III/328).

Eşyanın, var olmasını sağlayan etki öncesi yokluk hali söz konusu ise, bu durumda kesin olan, eşyanın hâdis olduğudur. Etkiye ve illete ihtiyaç duyan da mümkün eşyanın bu niteliğidir. Etki öncesi yokluk hali söz konusu değilse bu durumda var olanın tekrar var edilmesi (tahsili hâsil) durumu ortaya çıkar ki bu sonucun mantık bakımından çelişki taşıdığını yukarıda belirtmiştik.

Filozofların düşünce biçimine göre evrenin oluşumu, ikinci tür etki ile gerçekleşmiş olmalıdır. Oysa bu durum yukarıda değişik sebeplerle belirtilen tahsilin hâsılından başka bir şey olmayıp çelişkiye götüreceği ve bu nedenle tutarsızlık taşıdığı açıktır. Öncelikle, ilk kez var oluşu açıklığa kavuşturılmadan da uzaktır.

Sadreddin Şîrâzî’nin çelişkiden kurtulmak için “şey” kavramının varlığıyla ilişki kurulması sonucunda îcat ve yaratmanın gerçekleştiğini belirtmesi yukarıda söz ettiğimiz sakıncayı, tahsilin hâsılını gerektirmeyi engelleyici bir etki sağlamaya yetmemektedir M. Sabri, 2012: III/331).

Kimi Kelamcıların Allah’ın sıfatları hakkındaki sözleri de yukarıda belirtilen sakıncayı doğurmaktadır. Onlara göre sıfatlar, zâttan sudûr etmiş olan mümkün- kadim niteliktedirler. Bu sudûrun faili Allah ise, ilim ve kudretiyle bu fiilini gerçekleştirecektir. Bu durum sıfatların

sıfatlara tekaddüm etmesi gibi bir mantık çelişkisini doğuracağından tutarlılık taşımamaktadır. İmkânı açısından zâta ihtiyaç duyduğunu söylemek ise sıfatların mümkün varlıklar halinde algılanmasını doğuracağından uygunsuzluk taşımaktadır.

Sonuç olarak mümkünlerin ihtiyacı, hâdis olan varlıklarını kazanmak için söz konusudur. Mümkünlerin yokluk hallerinin sürmesi halinde ise böyle bir ihtiyaçtan söz edilemez. O halde ihtiyaç, hudûs özelliğinin bir gereği olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: III/329).

Mustafa Sabri konuya, sıfatların sıfatlanan ile kaim bulunması ve mevsûfuna muhtaç olması açısından yaklaşıldığında ise, her muhtaç olanın mümkün niteliği taşıdığı iddia edilemeyeceği ile karşılık vermektedir. Mustafa Sabri'ye göre gerçekte sıfatların durumu, konu başında da ilkesel olarak belirttiğimiz gibi zâtın muktezası olarak kadim şekilde var olmaktadır (M. Sabri, 2012: III/331).

Varlık kategorisi içerisinde evren, mümkün bir varlık olarak yer almaktadır. Mustafa Sabri'ye göre kadim olanın sadece zorunlu olan varlık olduğu ve kadimlik ile mümkünlüğün karşıt anlamlar taşıdığı belirlendikten sonra kadim-mümkün evren anlayışının mantıksal olarak kabul edilebilir bir yanı kalmamıştır (M. Sabri, 2012: III/323). Bu yaklaşımın bir sonucu olarak mümkünlerin var olma ihtiyacı duyan yanları, mümkünlikleri değil hâdislikleridir. Bilindiği gibi mümkün hem var olan hem de yok olanlar için kullanılan bir kavramdır. Yokluk hali sürdükçe var olmak için bir sebebe ihtiyaç duymazlar. Var edici illete ihtiyaç duymalarının kaynağı, var olabilmek ya da ilk var oluştan sonra varlıklarını sürdürebilmektir. Bu da ancak zamanın bir diliminde dışsal varlık kazanacakları anda söz konusudur. Anka kuşu mümkün bir niteliğe sahiptir. Salt mümkünlüğü, var olmasını gerektirmediğinden illete ihtiyacı yoktur. Kıyametin kopması da mümkün niteliktedir. Mümkünlüğü baştan beri var olmasına rağmen bu durumu, bir sebebe ihtiyaç duyarak var olmasını gerektirmemiştir. Ancak hâdisliği (ortaya çıkması) söz konusu olduğunda bu niteliği, var olabilmesinin illetine, yaratıcı sebebine ihtiyaç duyacaktır.

1.3- Ezeli Olan Evren Anlayışı

Mustafa Sabri'ye göre İbn Rüşd, Sadreddin Şîrâzî ve bu anlayışı (evrenin kadim oluşu) savunan diğer düşünürler aynı zamanda Allah'ın ezeli olan evrenin fâili ve yaratıcısı olduğunu kabul etmektedirler. Ona göre evrenin hem başlangıçsız oluşunu savunup hem de Allah tarafından yaratıldığını kabul etmelerinin iki temel sebebi vardır.

Birincisi, Allah'ın ve sıfatlarının ezeli olması onun ilişiği durumunda bulunan evrenin de ezeli olmasını gerektirdiği fikri, ikincisi de, yokluktan bir Şeyin yaratılamaz olması kanâatidir (M. Sabri, 2012: III/332).

Birinci yaklaşımın kabul edilmesi yani ezeli iradeye ilişik olan evrenin de ezeli olacağının dūřünülmesi durumunda zaten var olanın yeniden var edilmesi (tahsili hâsil) gibi bir sonuç ortaya çıkar ki, mantıksal anlamda bir çelişkiyi doğurması kaçınılmaz olur. Bir Őekilde yokluk halinde bulunmuş olan varlıkların durumu ise hangi noktadan başlatılırsa başlatılsın yokluk durumundan sonra ortaya çıkmış olmaları dolayısıyla hâdislik özelliği taşırlar ve ezeli oldukları ileri sürülemez (M. Sabri, 2012: III/328).

İkinci yaklaşım olarak sözü edilen yokluktan bir Őeyin çıkmayacağı kuralı ise, yaratıcı (mucit) olmaksızın bir Őeyin var olamayacağı ve yaratılamayacağı anlamında dile getirilmiş bir ilkedir. Yaratıcısı olduktan sonra elbette yokluktan var edilenler olacaktır. Yaratmanın asıl anlamı da zaten budur. Yaratıcılık vasfı taşımayan varlıkların yokluktan bir varlık oluşturamayacağı anlatılmak istenirse bu doğru bir dūřüncedir. Ancak Yaratıcının yokluktan varlık çıkaramayacağı kast edilirse bu durum, gözlemlenen varlıkların gözlemlenemeyene teşmil edilerek benzetme hatasına dūřülmesi ve bu esasa göre kıyas yapılması yanlışının bir sonucudur (M. Sabri, 2012: III/324).

Mustafa Sabri'ye göre kimi dūřünürlerin “yokluktan bir Őey var edilemez” ilkesini yaratmayı da kapsayacak Őekilde bir anlam vererek anlayıp savunmaları, tutarlılık taşımayan bir tezdır. Esasen yaratma ve var etme bir varlığın transformasyonu yoluyla olsa, ona yaratma ve var etme denmez. Bu ilkeyi, yaratmayı da kapsayacak Őekilde ileri sürenler, Tanrı'nın yaratmasını insanların üretimlerine kıyaslama hatasına dūřmektedirler. Tanık oldukları insan işlemlerine benzeterek, tanık olamadıkları yaratma hakkında bir karar verme yanlışına yönelmektedirler. Yaratma, yok olanı var etmek anlamındadır. Yokluktan bir Őeyin var olmayacağı ilkesi ancak “yaratıcı olmaksızın yokluk varlığa dönüşemez” Őeklinde doğru bir anlam taşıyabilir. Yokluktan sonra yaratılan, varlık kazanan Őey ise elbette hâdislik niteliği taşıyacaktır (M. Sabri, 2012: III/325).

Mustafa Sabri'ye göre evrenin kadim oluşunun savunulması halinde bu durum yaratma ve var etmeyi boşa çıkarır. Mantık ifadesiyle ‘tahsili hâsil’ etmeye yani var olanı bir daha var etmeye yol açar. Bu durumun çelişki taşıdığı kuşkusuzdur. Yaratma ve var etmenin kabul edilmesi durumunda ise, yaratılan Şeyin yokluktan sonra varlık bulması dolayısıyla hâdis bir nitelik taşıdığında kuşku yoktur (M. Sabri, 2012: III/325).

Mustafa Sabri'ye göre filozofların başlangıçsız evren anlayışına yönelmelerinin bir diğer sebebi de, Allah'ın sıfatlarını kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre

zâtın dışında sıfatların varlığından söz edilemez. Bu durum tevhit anlayışlarına aykırılık oluşturur. Sıfatların bütün fonksiyonları zât tarafından bizzat icrâ edilir. Bu anlayışın bir sonucu olarak Tanrı'nın evrenle ilişkisi de iradesiyle değil zâtıyla gerçekleşmiştir. Bunun anlamı Tanrı-evren arasındaki ilişkinin illet-ma'lûl arasındaki ilişki şeklinde gerçekleşmiş olmasıdır. Bilindiği gibi illet-ma'lûl ilişkisinde zaman farkı olmaz. Her ne kadar illete zihinsel öncelik tanınsa da ikisinin de zamanı aynıdır. Filozofların bu anlayışı, illetine bağlı olarak ma'lûl konumunda bulunan evrenin de kadim olarak kabul edilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu anlayışa göre evrenin oluşumunda özgür iradeli bir fâil tasavvuruna da yer yoktur. Esasen böyle bir durumda özgür iradeli olmak bir yana fâillikten söz etmek bile anlamlı bulunmamaktadır (M. Sabri, 2012: III/333).

Mustafa Sabri'ye göre filozofların Tanrı'ya atfettikleri irade sıfatı, gerçek bir irade olmaktan çok uzaktır. Gerçek irade, yapmayı dilediğini yapıp, yapmamayı dilediğini de yapmamak şeklinde olmalıdır. Oysa Sadreddin Şîrâzî'nin açıkladığı gibi felsefi yaklaşımda “O, dilediğini yapan, dilemediğini yapmayandır” (M. Sabri, 2012: III/378-379) şeklinde bir formülle iradedeki özgürlük yok edilmiştir. Güneşin aydınlatmamayı yapamaması gibi Tanrı'nın da bazı şeyleri yapmama iradesini kabul etmemektedirler. Bu anlayış şekli Tanrı'nın yaptığı işlerdeki kudret sıfatını da yok eden bir sonucu doğurmaktadır. Söz konusu anlayışa göre Tanrı yaptığını, isterse yapmama gücüne sahip bulunmamaktadır (M. Sabri, 2012: III/333).

Mustafa Sabri ısrarlı olarak kadimlik ile mümkünlüğün uzlaştırılamayacağını üzerinde durmakta, mümkün varlıkların kadim olamayacağını belirtmektedir. Oysa filozofların evren modelinde öne çıkardıkları tasavvurlarına bakıldığında, kadim olduğunu düşündükleri evreni, aynı zamanda zorunlu bir varlık olarak görmemektedirler. Onlar evrenin mümkün nitelikte bir varlık olduğunu kabul etmektedirler. Bu konuda kelamcılarla paralel şekilde imkân delilini zorunlu varlığın kanıtlanmasında kullandıklarını ikinci bölümde ele almıştık. Filozofların evren konusunda mümkün-kadim olarak kabullerini yanlış bulan Mustafa Sabri, asıl şaşırtıcı olan ve beklenmeyen ise, bu durumun Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünde yer alması olduğunu belirtir. Gazzâlî Tehâfüt'te fâil ve mef'ûl'ün iki kadim olmasını kabul edilemez olarak belirttikten sonra illet ve ma'lûlünün birlikte kadim olabileceğini (M. Sabri, 2012: III/326) söylemektedir. Mustafa Sabri'ye göre bu anlayışın kabul edilebilmesi mümkün değildir.

Mustafa Sabri, Gazzâlî'nin böyle bir durumu kabul etmesini, kimi kelamcılarının sıfatlara dair anlayışlarına bağlılığı dolayısıyla ortaya koyduğu kanısında olduğunu belirtmektedir. Bu kelamcılara göre sıfatlar zâttan ayrıdır. Zâttan illet-ma'lûl ilişkisiyle sâdir olmuşlardır. Zât, sıfatların oluşunda etkin (fâili muhtâr) değil, fâil-i mücebtir. Kelamcılarının bu sıfat anlayışları tıpkı filozofların evren anlayışları gibidir. İlgili kelamcılarının sıfatlara ilişkin yaklaşımlarını

filozoflar da, evreni mümkün kadim olarak nitelendirerek evrene ilişkin olarak tasarımlamışlardır (M. Sabri, 2012: III/326).

Mustafa Sabri'ye göre sıfatlar konusunda kelamcıların yukarıda anılan görüşleri doğru değildir. Doğrusu, sıfatların zâtın muktezası olduğudur. Aksi tasavvurlar bir yığın sorunun ortaya çıkmasına neden olacaktır. Esasen mümkün bir varlık olan evrenden hareketle zorunlu varlığın kanıtlanmasında ulaşılan kaçınılmaz sonuç, zorunlu varlığı kemal sıfatlarıyla birlikte kabul ve itiraf etmeyi gerektirmektedir (M. Sabri, 2012: III/326).

Mustafa Sabri, filozofların ortaya koyduğu evren anlayışının Tanrı'nın özgür iradesini ortadan kaldırdığı gibi böyle bir tasavvurun sıradan bir fâilliği bile ortadan kaldırdığını söylerken konuyla ilişkili bulunduğu farklı yorumlara da yer vermektedir. Bunlardan önemli gördüğü Gelenbevî'ye ait yorumdur. Gelenbevî'ye göre iki tür etki vardır. Birincisi ilk yaratma anında söz konusu olan etki, ikincisi de mümkünün varlığını sürdürmesi şeklindeki ibkâ (konsolide) etkisidir. (M. Sabri, 2012: III/327). Mustafa Sabri'ye göre Gelenbevî'nin sözünü ettiği ikinci tür etkinin Tanrı hakkında baştan beri var olduğunu, başka bir deyişle başlangıçsız olarak var olduğunu, dolayısıyla evrenin baştan itibaren ikinci tür bir etkiyle karşı karşıya bulunduğunu ileri süren düşüncelerin tutarlı olduğunu söylemek mümkün değildir (M. Sabri, 2012: III/327).

Mustafa Sabri'ye göre böyle bir anlayış sonucunda, evrenin varlığını hür irade sahibi bir fâilin eseri olarak görmek bir yana, hür olmayan (mûceb) bir fâilin eseri olarak kabul edebilmekten bile uzaklaşmaktadır. Filozofların savundukları anlayışa göre evrenle Allah arasında illet-ma'lûl ilişkisi bulunmakta ve bu ilişkide reel olarak öncelik ve sonralık bulunmayacağından evren de Allah gibi kadim nitelik taşımaktadır (M. Sabri, 2012: III/327)

Mustafa Sabri'ye göre bu konuda sağlıklı yaklaşım, sıfatların ayrışık değil zâtın muktezâsı olarak var olduklarının kabul edilmesidir. Bu yaklaşım vücut sıfatı da dâhil olarak bütün sıfatlar için geçerlidir. Evrenin Allah'la bağlantısı, illet-ma'lûl ilişkisi şeklinde değil, onun irade sıfatının bir eseri olarak kabul edilmelidir. İrade sıfatının da ezeli oluşu dolayısıyla evrenin ezeli oluşundan söz etmek mümkün değildir. İbn Rüşd'ün sözünü ettiği şekilde sıfatın ya da zâtın ezeli oluşundan, sonucun da ezeli olması düşüncesine ulaşmak gerekmez. İrade sıfatı, hâdis olarak var olmasını belirlediği an itibarıyla evreni ihdâs etmektedir (M. Sabri, 2012: III/328).

Mustafa Sabri'ye göre filozofların böyle bir düşünceye yönelmelerinin sebebi sıfatları kabul etmeyişleri, başka bir deyişle onları zâtın aynı olarak görmüş olmalarıdır. Sıfatların zâta içkin olarak bulunduğunu, dolayısıyla zâtın aynı olduğunu savunmak konusunda Mu'tezile kelamcılarının öne çıktığı bilinmektedir. Bu düşünce, tarihte kelamcılar arasında ciddi

tartışmalara yol açmış ve Ehl-i sünnet anlayışına sahip olan kelamcılar tarafından filozofların hatalı düşünceleri, hak ettiği ölçüde eleştirilmiştir. Bazı kelamcıların dillendirdiği ve sıfatları zâttan ayırıştırarak, zâtı illet, sıfatları da ma'lûl olarak gören anlayıştan Gazzâlî'nin de etkilendiği görülmektedir. Oysa bu anlayışın sonucu mümkün-kadim varlıklara götürür ki bu durumun ortaya çıkaracağı ciddi sorunlar olduğu açıktır (M. Sabri, 2012: III/327).

Mustafa Sabri'ye göre filozofların Tanrı'ya atfettikleri irade sıfatı, gerçek bir irade olmaktan çok uzaktır. Gerçek irade, yapmayı dilediğini yapıp, yapmamayı dilediğini de yapmamak şeklinde olmalıdır. Oysa Sadreddin Şîrâzî'nin açıkladığı gibi felsefî yaklaşımda "O, dilediğini yapan, dilemediğini yapmayandır" (M. Sabri, 2012: III/378-379) şeklinde bir formülle iradedeki özgürlük yok edilmiştir. Güneşin aydınlatmamayı yapamaması gibi Tanrı'nın da bazı şeyleri yapmama iradesini kabul etmemektedirler. Bu anlayış şekli Tanrı'nın yaptığı işlerdeki kudret sıfatını da yok eden bir sonucu doğurmaktadır. Söz konusu anlayışa göre Tanrı yaptığını, isterse yapmama gücüne sahip bulunmamaktadır (M. Sabri, 2012: III/333).

Sıfatlar bahsinde Allah ve evren arasındaki ilişkinin de sağlıklı bir biçimde açıklanabilmesinin imkân ve yolu, Ehl-i sünnet anlayışın sıfatlar konusunda ilk bakışta paradoksal bir görüntüye sebep olan söylemleridir. 'Sıfatlar zâtın ne ayındır, ne gayrıdır.' Sıfatlar zâtın muktezâsıdır. Dolayısıyla zorunluluk konusunda da sıfatlar zâta bağıdırlar. Zâtın muktezâsıdırlar.

Mustafa Sabri'nin açıklamalarına göre, Ehl-i sünnet kelamcıları Allah'ın sıfatlarını, yaratıcı illete ihtiyaç duyan haric'ı varlıklar olarak görmemişlerdir. Zât üzerine zâit ve itibarî nitelikler olarak kabul etmişlerdir. Örneğin ilim sıfatını, bilinen ile zât arasındaki özel bir ilişkiden ibaret kabul etmişlerdir. Dolayısıyla sıfatın mevsûfa olan ihtiyacı, yaratıcı bir fâile olan ihtiyacı olarak düşünülmediğinden onun mümkün oluşundan da söz edilmemektedir. Böylelikle bir illeti gerektirmesi de söz konusu değildir (M. Sabri, 2012: III/327).

Mustafa Sabri bu anlayışa uyumlu olarak bütün mümkünlerin var olmak için bir yaratıcıya ihtiyaç duyduklarını, ancak bir yaratıcıya ihtiyaç duyan her varlığın mümkün olmayabileceğini belirtmektedir. Bu ifadeleriyle Mustafa Sabri sıfatlarla ilgili anlayışını daha açık olarak ortaya koymuş bulunmaktadır.

Mustafa Sabri'ye göre kadim olan varlık ancak zorunlu olan varlıktır. Mümkünlük ise kıdemle çelişen bir durumdur. Bu sebeple kimi filozofların evrene ilişkin olarak kıdem ve imkân niteliklerini birlikte barındırdığını belirten yaklaşımları, mantıksal tutarlılıktan uzak bir görüştür (M. Sabri, 2012: III/321).

İlletin zât olduğunu düşünüp kabul etmek, onun bir doğa varlığı olan güneş gibi kabul edilmesine götüren bir anlayıştır. İlletin zât olduğunu savunanlar böyle bir sakıncanın

doğmasını önlemek için irade, kudret ve şuur sahibi bir varlıktan söz edildiğine dikkat edilmesi gerektiğini ve bir tabiat olayı olan güneşle benzeştirmenin uygunsuz bulunduğunu belirtmektedirler. Her ne kadar bu tür savunmalar yapsalar da Allah'ın sıfatları hakkında taşıdıkları kanaatler Onun hür iradesiyle hareket ettiğini söylemeyi engelleyen bir mahiyet taşımaktadır. Oysa Kur'an'da da açık olarak belirtildiği gibi O dilediğini yapar ve dilediğini de yapmaz. İletin zât olduğunu düşünenlere göre ise, dilediğini doğrudan yapmaya kâdir iken, dilediğini yapmamaya kâdir değil, ancak dilememe yoluyla yapmamaya kâdirdir. Filozofların bu düşünceleri ile yaratılmışlardan olan insana verdikleri ve tanıdıkları hürriyet alanından bile daha dar anlamda bir hürriyet ve iradesi olan Allah anlayışına sahip oldukları görülmektedir (M. Sabri, 2012: III/322).

Mustafa Sabri, Şîrâzi'nin ifade ettiği ve sudûr teorisini benimsemelerine rağmen var olduğunu belirttikleri irade sıfatının, Eş'arîler'in kesp teorisinden daha karmaşık ve anlaşılabilir bir durumda olduğu kanaatini savunmaktadır. Bu sebeple o, ünlü vecîzeyi "Eş'arîlerin kesbinden daha kapalı" yerine "Hükemânın ihtiyârından daha anlaşılabilir" şekline dönüştürmenin uygun bir davranış olacağını söylemektedir (M. Sabri, 2012: III/324).

Öte yandan Mustafa Sabri Kur'an'ın bir çok ayetinde, 'Biz istesek.....' ifadelerinin, bu anlayışa göre anlamını yitirmekte olduğunu belirtir. Yine ona göre Şîrâzi'nin söylemiş olduğu "Yazıklar olsun Kur'an ve Hadis'e uyumsuz olan felsefeye!" ifadeleri hiçbir anlam taşımamaktadır.

1.3.1- Madde ve Formun Kadimliği

Felsefe tarihi boyunca geliştirilen argümanlar içerisinde en kalın çizgilerle yapılacak bir ayırım sonucunda, bir grubun maddenin ezeli olduğu görüşünde olduğunu biliyoruz. Son çağlarda materyalist olarak sınıflandırılabilir olan kimi felsefî ideolojilerin de bu zemine bağlı olarak kurgularını oluşturduklarını, sistemlerini açıklarken varlığın başlangıcı olarak maddenin potansiyel ya da enerji olarak da olsa temel alındığını biliyoruz. Bu görüşler her zaman için tartışılabilir canlılığını koruyacaktır. Ancak geçen bölümlerde de bir hayli üzerinde durduğumuz gibi maddenin ezeli olması ve Tanrı'nın yerine ikame edilmesi düşüncesinin mantıksal olmaktan çok sofistik ve spekülâtif olduğu sonucuna ulaşılmaktadır (M. Sabri, 2012: III/320).

Bu bölümde Mustafa Sabri'nin değişik evren modellerine dair değerlendirmelerine yer vereceğiz. Teist düşünce sistemine ulaştığı halde evren modelini açıklama noktasında maddenin konumunu belirlerken karşılaşılan farklı açılımlar vardır. Bilindiği gibi madde, öz ve formdan oluşur. Olmazsa olmazları heyûlâ ve sûrettir. Mustafa Sabri'nin evren modelinde bunların, yok

iken yaratılarak var edilen hâdisler olduğu düşüncesini yukarıda belirtmiştik. Bu yaklaşımını ortaya koyduktan sonra Mustafa Sabri, evrenin kadimliği düşüncesini taşıyan filozof ve kelamcılarının geliştirdikleri argümanları değerlendirerek, takındıkları tutarsızların belirtilmesine yönelmiştir. Ona göre konunun temelinde Allah'ın özgür irade ve kudret sıfatlarını gerçekten taşıdığıнын yeterince dikkate alınmaması yer almaktadır. Bu sıfatların filozoflarda görülen indirgemeci ve ortadan kaldırıcı yorumlar dolayısıyla kaybedilmesi halinde pek çok sorun ortaya çıkabileceği gibi evrenin kadimliğine vardırıan düşüncenin başlangıcı da buraya dayanmaktadır (M. Sabri, 2012: III/348).

Konuyla ilgili İslam düşünürleri arasında en uç noktada bulunan yaklaşım maddenin formu değil ancak özünün, Allah tarafından yaratılmadığını, hatta illet-ma'lûl ilişkisi şeklinde bir ilişkisinin de bulunmadığını dillendiren görüştür. Bu düşünce Ezher'li akademisyen Dr. Muhammed Ğullâb (1957) tarafından İbn Rüşd'e atfedilmiştir. Ancak Mustafa Sabri İbn Rüşd'ün böyle bir görüşe sahip olmadığını belirtmektedir (M. Sabri, 2012: III/355). Onun *Tehâfüt* eleştirisi için kaleme aldığı kendi *Tehâfüt*'ünde yer alan ifadeler ise kendisine ait görüşlerini açıkladığı değil, filozofların görüşlerini değerlendirdiği bölümde yer almaktadır. Mustafa Sabri'nin nakliyle söz konusu değerlendirmede İbn Rüşd'ün dediği şudur: Filozoflara göre maddenin özü itibariyle kadimliği kabul edildiğinde form bu özden ayrışık olarak düşünölmeyeceği için formun da ezeli olması gerekir. Filozoflara göre her form bir öze dayanır ve bu özün de kadim olması gerekir. Aksi halde varlık kazanan nesnenin bir öze dayanmadığını düşünmemiz yani mutlak yokluktan bir oluşun gerçekleştiğini düşünmemiz gerekir. Bu anlayışa göre İbn Rüşd, özün varlığının temeli yokluk olamayacağı için üçüncü bir temel düşünölmeli gerektiğini söyler. Bu yoklukla varlık arasında korelasyonu sağlayan üçüncü şey, oluş, imkân ve yokluktan varlığa yürüyüştür. Burada İbn Rüşd'ün yorumuna göre filozofların ezeli oluşundan söz ettikleri öz (heyûlâ) bu imkân olmalıdır (M. Sabri, 2012: III/354). Böyle bir anlayışın ulaştırdığı sonuç ise Tanrı'nın yaratmasının yokluktan değil, zaten var olan özlere bir form kazandırmaktan ibaret olduğu sonucuna vardırır. Tanrı'nın durumu, çevresinden topladığı malzemeleri kullanarak bina yapan bir mimarın durumu gibidir. Mustafa Sabri İbn Rüşd'ün dile getirdiği bu düşüncelerin İbn Rüşd'ün kendi düşüncelerini yansıtmadığını, Yunan filozoflarının varlığa ilişkin açıklamalarını anlaşılır kılmaya dönük destekleyici açıklamalar olduğunu savunur. Ne Fârâbî ne de İbn Sînâ gibi Müslüman filozofların bu doğrultuda bir düşünce taşımadıklarını da beyan eder (M. Sabri, 2012: III/354). Açıklamaya karşı bir reddiye olarak Mustafa Sabri şunları söylemektedir: İbn Rüşd'ün yorumladığı felsefî anlayışa göre formlar özden ayrışık olarak düşünölmeyeceği için maddenin heyûlâ olan boyutu kadim kabul edilirse formunun da kadim olması gerekir. Formun sonradan yaratıldığı kabul edilmesi halinde,

formdan yalıtık olarak bulunamayacağından, özün de yaratılmış olması gerekir (M. Sabri, 2012: III/355).

Sonuç olarak evreni hâdis olarak tasarımılayanlar açısından hem madde hem de form hâdis bulunmaktadır. Evreni kadim olarak kabul edenlere göre ise her ikisi de kadim olmalıdır. Ancak bu kanıyı dillendirenlerden kimileri, özün kadimliğini tekil kadimlik, formun kadimliğini ise türsel kadimlik olarak tanımlamışlardır. Formun kadimliğinin türsel olarak belirtilmesini Mustafa Sabri şöyle açıklar: Biri diğerini takip eden sürekli değişimlerin hâdis olarak gerçekleşmesine rağmen değişimin başlangıca doğru bitmeyen bir zincire sahip olmasını ileri sürmek türsel kadimlik anlayışıdır (M. Sabri, 2012: III/356). Bu yorumun temelinde taşıdığı anlayış, Tanrı'nın yaratma eylemini ancak önceden var olan bir öze bağlı olarak yapabileceği düşüncesine dayanır. Kuşkusuz bu yaklaşımın sebebi, Tanrı'nın fiillerini insanî eylemlere benzetme ve burada görülenlere kıyas ederek gâip olan hakkında yorum yapma ihtiyacından kaynaklanmış bir yanılgıdır (M. Sabri, 2012: III/356).

Bu şekilde yapılan tasarımdaki madde özünün Tanrı'ya göre konumu nedir? Tanrı formları yaratmak için bu öze ihtiyaç duymaktadır. Oysa madde, doğrudan Tanrı'ya ihtiyaç duymamakta ancak onun yarattığı forma olan ihtiyacı aracılığıyla ona ihtiyaç duymaktadır. Materyalistlere göre başkaca hiçbir kanıt olmasa bile Tanrı dışında böyle kadim bir varlığın kabulü kendileri için yeterli bir fikir zemini oluşturacaktır. Sözü edilen bu madde, oluş ve bozuluşa bağlı bulunmayıp, nesnelere kendileriyle potansiyel olarak varlık bulduğu ve formun eklenmesiyle de reel olarak varlık kazandıkları bir kadim nitelik taşımaktadır. Bu madde yaratılmamış olarak kadim, kendisinden asla kopmayan formlar da türsel olarak kadim olmakla evrenin kadimliği anlayışı tamamlanmış bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: III/360).

Tasarımlanan böylesine bir madde, yaratılmış olmadığı gibi bir illete bağlı olan ma'lûl de değildir. Forma olan ihtiyacı dolayısıyla Tanrı'ya bağlı, Tanrı da formları yaratabilmek için kendisine bağlı bulunmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre İbn Rüşd'ün kendisine ait olan “maddenin imkânını yaratılmamış bir varlık olarak kabul etmesi” isbât-ı vâcib için konu olan sebeplilik delilini yok eden bir niteliğe sahiptir. Kuşkusuz bu görüş materyalist düşünceye en fazla yaklaşmış olan ve İslam düşünce sistemine en aykırılık arz eden bir görüştür (M. Sabri, 2012: III/359).

Bugün modern bilimin ulaştığı sonuçlar açısından konuya yaklaşıldığında evrenin sonradan olduğu bir yana yaşı bile tespit edilebilmiştir. Bilim adamlarının tespitlerine bakılırsa evren 13,8 milyar yaşındadır. Yerküremiz de 4 milyar yaşındadır. Ulaşılan veriler ışığında termodinamiğin ikinci yasasına göre ısıнын giderek azalması sonucu evrenin bir gün son bulması kaçınılmaz olacaktır. Big-bang teorisi, higgs bozonunun bulunması ve Cern'de

(Sörn) ulaşılan sonuçlara göre evrenin hâdis ve sonlu bir varlık olduğu anlaşılmıştır. Kelamcıların ünlü ilkesi gereği sonu bulunan bir varlığın, kadim olması düşünülemez. Kadim olanın da yokluğu muhaldir (Mâ sebete kıdemühû, istehâle ademühû).

1.3.2- Türsel Kadimlik

Deyim olarak başlangıçsızlığın tekiler için kabul edilmeyip, ardışık olarak gelen bireylerin sonsuz olarak devam ettiğini kabul eden bu nedenle de kadimliği tekil olana değil de türe ait olarak kabul eden anlayışı ifade için kullanılmaktadır (M. Sabri, 2012: III/375). Anlaşılmasını kolaylaştırmak için Mustafa Sabri, Celal Devvânî'nin gül bahçesi örneğini kullanır. Maksimum on günlük ömrü olan güllerden oluşan gül bahçesi üç ay kadar bir süre aynı görüntüsünü korur. Burada bulunan her bir gül sürekli yenilenirken, bahçe aynı görüntüsünü korumaktadır. Türsel kadimlik (kıdem-i nev'î) deyimini buna benzetilebilir (M. Sabri, 2012: III/375)

Evrende her tikelin varlık kazanması daha önceki yokluğundan sonra gerçekte olduğu için tikellerin hâdis olup kadim olmadıkları tartışma konusu yapılmamıştır. Ancak kimi düşünürler bu hâdis tikellerin kendisini önceleyen başka tikelleri takip edişinden yola çıkarak bu zincirin sonsuz/başlangıçsız olduğunu ya da olasılığını kabul etmişlerdir. Bir yanda hâdisliğinden kuşku duyulmayan tikeller ve öte yandan bir başlangıcı olmadığı kabul edilen önceki halkaların varlığı bazı filozofların evren tasarımını türsel kadim şeklinde yapmaları sonucunu doğurmuştur. Mustafa Sabri'ye göre bir yandan hâdisliği savunulan tikellerin halkalarının sonsuzluğu kabul edilerek kadimliğini düşünmek elbette bir çelişkiyi doğuracaktır. Ona göre türsel kadimlik anlayışı çelişkiden kaçış kolaycılığına kapılmaktan başka bir şey değildir. Gerçekte ise üretilen bu terimin kullanılmasıyla da çelişki giderilmiş olmamaktadır.

Mustafa Sabri'ye göre ne tikeller ne de devam eden halka sonsuz değildir. Allah'tan başka sonsuzluğu olan hiçbir varlık yoktur. Geçmişe uzanan halkaların elbette başladığı bir nokta vardır ve bu durumun kanıtı teselsülün muhal olduğunu bildiren delillerdir. Teselsülü içeren bir varlık tasavvuru, ancak kurgusal (vehmî) bir varlık anlayışı olabilir. Ne zihinsel ne de dışsal varlıkların teselsül taşımaları mümkün değildir.

Elmalılı Hamdi Yazır ve Sadreddin Şîrâzî türsel kadimliğin olabilişliğini kabul etmezler. Ancak bu iki düşünür de tikellerin her bireri hâdis olmak üzere sonsuzluğunun daha doğrusu başlangıçsızlığının olabileceğini kabul ederler. Türsel kadimliği reddetmelerinin sebebini tümel bir kavram olan türün bağımsız bir varlığa sahip olmamasını gerekçe göstermelerindedir. Tümeller ancak tikellerin bütününden soyutlanan bir anlam olarak varlık taşırlar. Anılan iki düşünüre göre hâdislik devam ederek tikeller tamamlanmadığı için de tümel bir kavram olan

türden söz edilebilmesi mümkün olmaz. Dolayısıyla evrenin ne tikeller açısından ne de tür olarak kadimliğinden söz etmek mümkün değildir.

Hamdi Yazır'a göre tikellerin geçmişe doğru bitmeyen bir kovalamasını kabul etmekte bir sakınca bulunmamaktadır. Burada ortaya çıkabilecek olan sonsuzluk düşüncesi yaratılmış olan zamana bağlı olduğu için, kadim olan Allah hakkında düşünülen sonsuzluğa paralel bir şekilde kabul edilmemelidir. Zaman ve hâdiseler evrenin yaratılması öncesindeki diğer zamanlara ve hâdiselere, başka bir ifadeyle önceki evrenlere uzatılarak sürdürülse bile Allah ile karşılaştırılacak bir nitelik taşımayacağından, benzerlik ve cins birliği bulunmadığı için ölçü birimi (vahid-i kıyâsi) bulunmadığından Allah'ın kadimliği anlamında bir kıdeme ulaşması mümkün olmayacaktır. Yazır, Allah hakkında düşünüldüğü gibi olmasa da evrendeki hâdiseler zincirinin bir birini sonsuza dek kovalamasını düşünmenin mümkün olabileceğini savunurken ileri sürdüğü delil, Allah'ın her ikisi de sonsuz olan malûmât ve makdûrâtının karşılaştırılmasıdır. Bilindiği gibi malûmlar, makdûr olanlardan daha fazladır. Örneğin muhal olan şeyler Allah'ın malûmu olduğu halde kudret onlara ilişmez ve dolayısıyla makdûrât kapsamının dışında kalırlar. Bununla birlikte hem malûmât hem de makdûrâtın sınırsız olduğunu da kabul etmekteyiz (Yazır, 1978: 273-275).

Mustafa Sabri'ye göre Elmalılı Hamdi Yazır, çelişkili ifadeler ortaya koymaktadır. Öncelikle teselsülün imkânından bahsetmekle bir çelişkiye düşmektedir. Bu konu ikinci bölümde geniş olarak açıklanmıştır. İkinci olarak sonsuzlar arasında azlık-çokluk farkının kabul edilebileceğini söylemektedir. Bu da ayrı bir çelişkisidir. Öncelikle sonsuzluk olarak karşılayabileceğimiz teselsül hali muhal bir durumdur. Bu muhalden yola çıkılarak ulaşılmaya çalışılan sonsuzların azlık çokluk bakımından farklı olabilirliliği tezi ise ayrı bir muhali doğurmuştur. Mustafa Sabri'ye göre Elmalılı'nın gönlü razı olmadığı halde onay verdiği teselsülü özenle Allah'ın kadimliği konusundan ayrı tutmaya çalışmış ve bunu sağlamak için de zorlama yorumlara başvurmuştur. Evrendeki hâdis olan tikeller zincirinin sonsuzluğu tasavvur edilirken bu halkaların mümkün niteliklerinden kaynaklanan bir mebde'ye ihtiyaçlarının kaçınılmaz olduğunu söylemekten de geri kalmamıştır. Bir yandan hâdislik ve başlangıç noktasının kaçınılmazlığından söz ederken öte yandan da geriye dönük halkaların sonsuz olarak tasavvurunun olabileceğini söylemek şüphesiz çelişkiye düşmektir. Geçmiş bölümlerde yeterince ele alındığı gibi teselsülün kabul edilmesi muhal bir durum, diğer bir deyişle çelişkiye düşmektir. İki sonsuz arasında azlık-çokluk farkının olabileceğini kabul ise ayrı bir çelişkidir. Teselsülün iptali için ortaya konulan delillerden olan burhân-ı tatbîk ve burhân-ı tezâyüf delilleri tam bu anlayıştaki çelişkinin öne çıkartılması yoluyla oluşturulmuştur (M. Sabri, 2012: III/361).

Hamdi Yazır'ın sonsuzlar arasında azlık-çokluk farkının olabilirliğini kanıtlamak amacıyla örneklendirdiği malûmât ile maktûrât konusunda Mustafa Sabri Efendi öncelikle kelimelerin görüşlerine yer vermekte daha sonra da kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Mevâkîf şerhi için kaleme aldığı haşiyesinde Siyâlkûtî, sonsuzluğu kabul edilen malûmât ve maktûrât konusunda şunları söylemektedir. Bunların ne dış dünyada ne de zihinlerimizde varlıkları bulunmamaktadır. Dolayısıyla tatbîk delilinin uygulama alanında bulunmamaktadırlar. Bunlar ancak Allah'ın ilminde vardır ve onun ilmi tarafından kuşatıldıkları için de sonludurlar (M. Sabri, 2012: III/373).

Sayıların sonsuzluğu ileri sürülerek tatbîk deliline getirilen itiraza karşı da aynı savunma yapılmaktadır. Sayılar ne dış dünyada ne de zihinlerimizde sonsuz olarak bulunmamaktadırlar. Allah'ın ilmindeki varlıkları ise sonlu ve kuşatılmış şekildedir.

Burhân-ı-tatbîk konusunda gösterdikleri özen dolayısıyla "Akîde-i Azudiyye" şerhinde Celal Devvânî çelişkiye düşmekten kurtulmak için sonsuz olan malûmâtlar konusunda Allah'ın ilmî, icmalî ve bütüncül (basit) bir ilimdir demiştir. Söz konusu şerh için haşiyeye kaleme alan Gelenbevî, Celal Devvânî'nin yaklaşımının kabul edilmesinden yana olmuş, aleyhte görüş bildirerek Devvânî'ye yapılan saldırılardan onu kurtarmaya çalışmıştır (M. Sabri, 2012: III/374).

Âllâme Teftâzânî'nin "Nesefiyye Akâidi" şerhine önemli açılımlar kazandıran Hayâlî de sonsuz sayıların detaylı olarak ilahî ilimde yer alması konusunda şu yaklaşımı ileri sürmüştür. Kuşatıcı kudretin varlığı muhal olmayanları kapsamaması gibi, kuşatıcı ilim de bilinmesi muhal olmayanları kapsamaktadır. Sonsuz sayıların ayrıntılı olarak bilinmesi ise muhaldir. Hayâlî'yi bu görüşleri dolayısıyla yücelten Siyâlkûtî onun, Allah'ı cehalet isnadıyla suçlanmasına karşı şu argümanla karşılık vermektedir. Acizlik, kudretin ilişmesi mümkün olan bir şeye ilişmemesi olduğu gibi cahillik de, ilmin ilişmesi mümkün olan bir şeyi bilmemek olarak kabul edilmelidir (M. Sabri, 2012: III/375).

Yukarıda yer verilen Siyâlkûtî'ye göre Allah'ın ilmi sonsuz kabul edilenlere ilişerek onları sonlu hale getirip kuşatmıştır. Hayâlî'ye göre ise ilahî ilim ayrıntılı olarak sonsuz olanlara ilişmemektedir (M. Sabri, 2012: III/370)

Mustafa Sabri'ye göre yukarıda anılan tevellere yönelmeksizin ve ilahî malûmâtı da sınırlı görmeden bir çözüme varmak mümkündür. Totoloji konusunda kelamcılarla filozofların müttefik oldukları ilk şart, zincir bütününün fiilen var olmasıdır. Aksi halde teselsülün batıllığının kanıtlanmasına gerek yoktur. Binaenaleyh ortada teselsül yoktur (M. Sabri, 2012: III/276).

Bu arada makdûrâtın sonsuzca varlığından söz etmek de mümkün değildir. Fiilen var olanlar konu edileceği için bunların sonsuzluğuna karar verilemez. Yarattılacak olanların da eklenecek bir sonsuzluk düşüncesi oluşsa bile fiili durum her an sonludur. Mevcut olanlarla ma'dûm (yok) olanların bileşimlerinin dikkate alınması hali ise teselsülün muhalliği anlayışına zarar vermez.

Sayılarda olduğu gibi zihnî bir yanılısma olan sonsuzluk hayali ne reel olarak ne de zihinsel şekilde gerçek bir sonsuzluk taşımaz. Ulaşılabilen her noktaya bir halka daha eklenebilecek durumda olması buralarda sonsuzluğun bulunmadığının kanıtıdır.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın yaklaşımı tutarsızlıklar içermekle birlikte bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde son tahlilde çelişkilerden arındırılabilir durumdadır. Oysa benzer görüşleri savunan İranlı düşünür Sadreddin Şîrâzî, evrende bulunan tikellerin her biri hâdis olarak varlık kazanmışlar ve öncelerine yokluk geçmiştir diyerek kelamcılarla paralel düşünceleri savunmaktadır. Öte yandan başka bir açıklamasında ise Allah'ın varlığı gibi evrenin tikellerinin bütününe yokluk sebkât etmemiştir diyebilmektedir. Mustafa Sabri Şîrâzî'nin bu çelişkili ifadelerine karşı ironik bir ifadeyle reddiyede bulunur. Hem başlangıcı olmayacak şekilde geçmişe uzanıp hem de yaratılmış olmasını nasıl uzlaştırdığının merak konusu olduğunu söyleyerek acaba buradaki yaratma ortadan başlatılan bir yaratma mıdır? diyerek çelişkili açıklamalarının eleştirisini yapmaktadır (M. Sabri, 2012: III/378)

Evrenin hâdis oluşuna dair Mustafa Sabri'nin ortaya koyduğu güçlü bir diyalektik bulunduğunu belirtmemiz abartı olmayacaktır. Alternatif düşüncelerin olası tezlerini ve savunularını karşılayabilecek nitelikte mantıksal bir teorinin kurgulandığını söylememiz yerinde bir tespit olacaktır. Bu yaklaşım biçiminin genel anlamda Ehl-i sünnet kelam düşüncesiyle paralellik oluşturduğunu da belirtmeliyiz. Mustafa Sabri'nin temellendirmeleri de bu kelamcı yaklaşım çerçevesi içerisinde yer almaktadır. Ancak kimi konular üzerinde daha fazla durduğunu söyleyebiliriz. Bu durumu da zamanın sosyal ve siyasî şartlarına bağlamak yerinde olacaktır.

Özgünlüğünden söz etmemizi sağlayan yanlarını belirtmemiz gerekirse Gazzâlî de dâhil olmak üzere eleştiriyi hak ettiğini düşündüğü görüşlere karşı açıklıkla reddiyelerde bulunmaktan kaçınmamaktadır. Onun düşünce dünyasında İslam Felsefesini karşılayan disiplin kelam ilmidir. Bizzat kavram olarak da bu terimi kullanmaktadır. İçerik açısından da kelamın, ortaya çıkan felsefi sorunlara karşı tepki verecek şekilde kapsamını geniş tutmasından yanadır. Ona göre evrenin sonradan yaratılışı konusu sadece kapalı devre halinde tartışılan bir konu değildir. Allah'ın sıfatlarının doğru olarak anlaşılması özellikle irade sıfatının kavranması,

Allah'ın özgür iradesinin bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesiyle yakından ilgilidir. Bu konu özellikle filozofların sudûr teorisiyle ilişkilendirilerek tartışılmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre bu teoriyi ileri sürenler bir hayli zorlamalarla Allah'ın özgür iradesini söylem olarak dillendirseler de gerçekte, örneğin insan için düşündükleri özgürlük çapında bile olmayan sözde bir özgürlük tablosu ortaya koymaktadırlar. Ayrıca filozoflar sıfatları zâtta içkin olarak bulunan özellik şeklinde tasarımılamaktadırlar. Esasen Mustafa Sabri'ye göre sudûr teorisinin tutarlılık taşıması için, sıfatlar konusunda böyle bir tasarımda bulunmak gerekmektedir.

Filozoflarca tasarımılanan bu sistemin sonucu olarak evrenin yaratılması, ihtiyarî olmayan bir sudûr (taşma) yoluyla gerçekleşmiş bulunmaktadır. Bu şekilde varlık kazanan evrenin hâdislik konusu elbette bir sürü tartışmaya konu olacaktır. İbn Rüşd bu yorumların zorunlu varlık'ın kanıtlanması konusunda bir problem oluşturmayacağını söylese de Mustafa Sabri özellikle sıfatların yanlış yorumlanmasından kaynaklanan bu evren modelinin yaratılmaya konu olmayacağını savunmaktadır. Ona göre filozofların tasarımıladığı evren modelinin yaratıldığını düşünmek tahsîl-i hâsıl türünden bir durumdur. Tabi ki böyle bir durum aklî çelişki içerdiği için kabul edilemez. Mustafa Sabri konuyla ilgili özellikle İbn Rüşd'ün *Minhâc* adlı eserinden ve Sadreddin Şîrâzî'nin *Esfar* adlı eserinden alıntılara yer vermiş, bu açıklamalar ışığında bu iki düşünürün şahsında eleştirilerini ortaya koymuştur.

Mustafa Sabri kadim evren anlayışını savunan materyalist düşünceye ve evrim teorisini bilimsel bir tez olarak değerlendiren doğa bilimcilerine yönelik eleştiriler de ortaya koymaktadır. Bu konuda özellikle Büchner ve Darwin'in düşüncelerini uzun alıntılar yaparak kitabına almış, ileri sürdükleri düşünceleri de detaylı olarak eleştirmiştir. Bugün bilim çevrelerinin ortaya koyduğu verilere bakılırsa evrenin sadece hâdis olarak sonradan yaratılmışlığı değil, aynı zamanda yaşı ve süresi bile net olarak ifade edilebilmektedir. Termodinamik yasalarına göre evrenin sürekli ısı kaybına uğramakta olması onun sonlu olduğunun kanıtı, sonlu olanın da başlangıçsız ve kadim olması iddiası ise çelişkiyi gerektirdiği için muhaldir.

Kendisinin de söylediği gibi evrene dair hudûs-kıdem tartışmalarının özü ve ısrarla tartışılma nedeni, irade ve kudret sıfatlarıyla olan ilişkisidir. Mustafa Sabri'nin Tanrı tasavvuru açısından baktığımızda bu sıfatların ihlaline yol açabilme riski içeren her türlü yaklaşımın radikal bir şekilde reddedilmesi anlaşılabilir bir tutumdur. Bu anlamda 'sudûr teorisi' ya da 'vahdet-i vücûd' düşüncesine karşı kimi düşünürlere göre fazla katı olarak değerlendirilen tutumu da açıklık kazanmaktadır.

1.4- Allah'ın Evrene Müdahalesi

İnanç esaslarının en temel ilkelerinden olan ve Eş'arîlerin, “mümkünlerin hepsi aracısız olarak doğrudan Allah'a bağlıdır” şeklinde formüle ettikleri yaklaşım, Mustafa Sabri'nin kabul ettiği ve sık sık hatırlattığı bir inanç ilkesidir. Bu düşüncenin gereği olarak filozoflar tarafından savunulan sudûr teorisinin kabul edilebilmesi mümkün değildir. Eş'arîlerin savunduğu bu temel ilkenin başka bir sonucu da doğa yasaları olarak bilinen kuralların, eşyanın özünden kaynaklanan özellikler olmadığıdır. Bu yönünü dikkate aldığı için Gazzâlî de bu yasalar hakkında “âdet” terimini kullanarak bağlı bulunduğu düşünceye uygun davrandığını göstermiştir (Bolay, 1980: 200).

Mustafa Sabri'nin bu konuyla ilgili olarak iki tür düşünceye karşı eleştirisine yer vermemiz uygun olacaktır. Bunlardan birincisi evrenin mekanik harekete bağlı olarak varlığını sürdürdüğünü ileri süren ve bu anlayışlarını ateizmin temellendirilmesi amacıyla savunan materyalist düşüncedir. Mustafa Sabri'ye göre F. Bacon'un (1626) da belirttiği gibi bu düşüncenin Yunan Felsefesi'nde savunucusu Demokritos (MÖ.370) tur. Demokritos'a göre evren mekanik yasalarla işlemektedir. Her hareketin sebebi (illet) kendisinden önce gelen diğer harekettir. Hareketler zinciri için bir başlangıç bulunmadığı, başka bir söyleyişle hareketler başlangıçsız (ezeli) olduğundan evren, kendisi dışından bir müdahale ve muharrike ihtiyaç duymamaktadır. Atomcu düşüncüyü Demokritos'dan alarak sürdüren Epikürizm de evreni aynı mekanik anlayışa bağlı kabul etmektedir. Fakat bu ekol, Demokritos'un aksine hareketin ezeli olmayıp hâdis olduğunu savunmaktadır. Aksi halde evrenin asla oluşmayacağı ya da yeni bir şeyin meydana gelmeyeceği gerekçesiyle atomların birbirleriyle ilişkisinin düzenli hareketler olarak değil zaman-mekân içerisinde sebepsiz sapmalar ve tesadüfler sonucu zorunlu yasalara evirildiğini ileri sürmektedir. Bu düşüncelere yakın olmakla birlikte mekanik olarak değil de dinamik harekete bağlı olan materyalist yaklaşımı temsil edenlerin de Stoacılar olduğunu belirten Mustafa Sabri, bu akımın Epikürizm'den farkı, atomların bağımsız olmayıp içlerinde taşıdıkları bir özellikte birbirleriyle ilişkili bulduklarını ileri sürmesidir. Dolayısıyla Stoacılar, tek bir özellik olan akıl-güç-sebepten bütünlüğün sağlandığını ileri sürmektedirler.

Materyalist anlayışa göre evrenin, ilim ve iradesi olan Allah'a ihtiyaç duymadan varlığının açıklanabilmesi için bütün parçalarının mekanik bir harekete bağlanması gerekir. Bu hareketler ilim, şuur ve iradeye bağlanmamalıdır. Aksi halde maddenin sahip olmadığı bu özellikler için madde dışına yönelmek gerekecektir. Öte yandan maddenin hareketi irade ile bağlantılı kabul edildiğinde irade sahibinin isteğine göre değişiklik göstermesi beklenecektir. Mustafa Sabri'ye göre en temel niteliği atalet (hareketsizlik) olan maddenin kendi kendine

hareket ettiğinin kabul edilmesi akla aykırı bir düşüncedir. Materyalistler gözlemlerine bağlı olarak bir hareket ettiriciye ulaşamadıkları ve akıllarını da gözlemlerini aşacak şekilde işletemedikleri için ateizme yönelmişler, maddenin hareketini de 'kendiliğinden' olarak açıklamışlardır (M. Sabri, 2012: II/67).

Evrenin durumunu açıklamak için yapılan makine benzetmesini eleştiren Mustafa Sabri, makinanın bir ürün olduğunu, üretici ve işleticisinin iradelerine bağlı bulunduğunu belirterek makine ve hareketinin kendiliğindenlikle açıklanamayacağını örneklerle anlatmaktadır. Ona göre materyalistlerin evren konusunda, an itibarıyla ya da başlangıç açısından dışardan bir müdahaleyi kabul etmeyerek sürdürdüğü hareketini, makine anaforuna bağlamaları tutarsızlıktır. İnsan yapımı makinalarda bir irade ve amaç bulunduğu gibi harekete başlamasını ve devamını sağlayacak aparatlar da yer almaktadır. Bütün bunlara rağmen materyalistlerin benzetme yoluyla evrenin kendiliğinden hareket ettiğini savunmaları, temellendirilemeyen düşünceleriyle tutarsızlık içerisinde bulduklarının bir göstergesidir.

Öte yandan insan iradesini ve hatta şuurunu da madde ve hareketlerine bağlayan materyalistler, insanı da, tabiat makinasının ürettiği bir mekanik varlık olarak tanımlamaktadırlar. Bu durumda insan ürünü olan ve evren açıklamasında benzetilene oluşturan makine örneklendirmesi de, tabiat-insan-ürün yelpazesinde üçüncü dereceden bir makineyi oluşturmaktadır. Bu anlayışa göre insan maddenin hareketine bağlı olarak ortaya çıkmakta, insanın hareketine bağlı olarak makine üretilmekte ve makinanın görünür bir dış müdahale olmaksızın işleyişine bakarak evrene dair açıklamalara girişilmektedir. Bu yaklaşım, üzerinde durmaya değmeyecek derecede temelsiz olduğu gibi kendi içinde de kısır döngü taşımaktadır. Evrendeki olayları mekanik hareketlere benzerliğinden yola çıkarak açıklamaları, evrenin Allah'a dayanma ihtiyacını ortadan kaldırmaya yönelmesine rağmen, sonuç açısından amaçladıklarının tam aksi bir gerçeklikle karşılaşmaktadır. Makinanın yapımcısı, programlayıcısı ve yöneticisi bulunmak zorundadır (M. Sabri, 2012: III/257-258).

Mustafa Sabri'nin konuyla ilgili olarak ileri sürdüğü ikinci eleştirisi de, değişim gözlenmeyen evren yasaları varken, iradesi bu yasalarla çatışmayıp uyumlu olan bir Tanrı anlayışının gereksizliği üzerinedir. İlk eleştirisini ateist anlayışa yöneltmişken bu ikinci eleştirisini bir bakıma deist olarak niteleyebileceğimiz düşünceye karşı yöneltmektedir. Evrimci anlayışın kurucuları olan Lamarck ve Darwin'in de aralarında olduğu birçok Batılı düşünürü göre Allah'ın evrenle ilgisi pek çok sayıdaki olayların detaylarına kadar ilişki kurup müdahalelerde bulunmak şeklinde olmamaktadır. Bunun yerine Allah, nesnelere özlerine koyduğu değişmez yasalar aracılığıyla dolaylı olarak evreni yönetmekte ve evrenle ilişkisi küllî bir şekilde gerçekleşmektedir. Bu düşüncenin uzantısı olarak, evrende yasalar egemen

olduğuna göre bunların dışında bir Allah'ın varlığını kabul etmeye gerek bulunmadığına varan yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır (M. Sabri, 2012: III/19).

Mustafa Sabri öncelikle doğa yasalarını koyanın da yürütenin de Allah olduğunu belirttikten sonra yasalarla ilahî iradenin çatışmazlığını aynı iradenin ürünü olmasıyla açıklar. Yasalar, yasa koyucunun iradesine bağlıdır. Yasa koyucunun iradesi, yasalara bağlı değildir. Böyle olması durumunda yani yasanın iradeyi öncelemesi halinde bir Şeyin kendini öncelemesi demek olan çelişki doğacaktır. Kimi bilim adamlarının, eylemlerinde zgr olduğu halde onları doğa yasalarıyla uzlaştıran insan örneğinden hareketle Allah'ın iradesini yasalara bağımlı olarak gerçekleştirdiğini düşünmeleri doğru değildir. Böyle bir düşünce Allah'ı ihtiyaç sahibi olarak görme kuruntusuna düşüreceği için yanlış bir karşılaştırma ve benzetmedir. Doğa yasalarının çok uzun sreden beri varlığını ve gözlemlediğimiz düzenin bu Şekilde olduğunu, ilahî irade ile açıklanmaya gerek olmadığını ne sürenlere karşı Mustafa Sabri, sürenin yaratıcı gücün bir hikmeti olduğunu söyleyerek karşılık verir. Milyarlarca yılın geçmesiyle oluşan değişim, süreye bağlı olarak oluşmuş ve gelişmiş değildir. Zamanın uzunluğuna bağlı olarak muhal olan bir Şey mmkne dönüşmez (M. Sabri, 2012: III/274).

Allah'ın evrendeki bütün detaylara doğrudan müdahalesi yerine nesnelere özüne yerleştirdiği yasalar aracılığıyla bu ilişkiyi kurmasının daha zahmetsiz ve kotarılabilir olacağını düşünerek böyle bir yoruma yönelenlere karşı Mustafa Sabri, ona gücü yetenin ötekine de g yetireceğini, üstelik aracısız olarak müdahalenin daha yüksek seviyede bir yetkinlik işareti oluşuyla cevap vermektedir. Yasaların işleyişine zorunluluk payesi veren ve ilahî iradeyi de ona uymak durumunda bırakan bu anlayış, Sabri'ye göre birçok açıdan uygunsuzdur. Mekanik harekete bağlı yasalarla evren gemisini yürüten maddenin akıl, Şuur ve irade sahibi olan insanı oluşturması, düşüncenin beyin Şeklinde bir maddenin eseri olarak algılanması uygun olamaz. Daha tesi böyle bir anlayış Allah'ın kendisi gibi güç sahibi başka yaratıcılar yaratması anlayışı sapkınlığına götürebilecek, bazı insanları maddenin kendiliğinden bu eylem ve hareketleri gerçekleştirdiği kuruntusuna sürükleyebilecektir. Evrim düşüncesinin ilerleyen dönemde ortaya çıkan taraftarlarının bir kısmında evrenin Allah'a ihtiyaç duymadan olduğu fikrinin kaynağı da budur. Mustafa Sabri'ye göre hem başlangıç hem de devamlılık açısından evrenin, vekil konumu verilen maddeye değil doğrudan ve aracısız olarak Allah'a bağlı olduğunun kabul edilmesi en doğru ve uygun olan anlayıştır (M. Sabri, 2012: III/403).

Evrenin kadim olduğunu savunan Teistlere göre Allah ile evren ilişkisi illet-ma'll ilişkisi biçiminde açıklanmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre bu anlayış varoluşu açıklamaya yetse bile etkinliği (faaliyet) açıklamada yetersiz kalmaktadır. Fillikten söz edebilmek için hr iradenin varlığı gerekmektedir. Evrenin sudûr yoluyla var olduğunu savunan filozofların

Allah'a isnat ettikleri irade ise gerçek bir irade olmayıp, bilgi ve şuur içeren kaçınılmaz bir karar alma sürecinden ibaret kalmaktadır. Allah'ın fâilliği kabul edilse bile özgür bir fâil değil ancak zorunlu fâil (fâili mûceb) oluşundan söz edilebilir. Bu yaklaşıma göre özgür irade ile bir yaratma eyleminin gerçekleşmesinden söz etmek mümkün olmamaktadır (M. Sabri, 2012: III/322).

Ayrıca hür irade taşımayanın tam güçlü (kâdir-i mutlak) oluşundan da söz edilemez. Filozofların geliştirip savunduğu düşünceye göre Allah'ın istediğini yapmama özgürlüğü bulunmayacağından kudretinin de tam oluşundan söz edilemez (M. Sabri, 2012: III/325). Bu düşüncenin savunucularından olan Sadreddin Şîrâzî, irade sıfatının yok edildiği eleştirilerini kabul etmez. Ona göre irade, ilim sıfatı ile bağlantılı olarak değerlendirilmelidir. Şîrâzî'ye göre iradeli olan; eyleminin, bilgisine aykırı olmayacak şekilde kendisinden kaynaklandığının farkında olandır. İradeli olmayan ise; doğa güçleri gibi kendisinden kaynaklanan eylemin farkında olmayan ya da zorlama karşısında kalan kimse gibi farkında olsa bile onaylamadığı işleri yapandır (M. Sabri, 2012: III/323).

Mustafa Sabri'ye göre Şîrâzî ve onun gibi düşünenler, irade sıfatını ilim sıfatına indirgemişlerdir. Oysa bunlar farklı sıfatlardır. Bilgi, sahibini iradeli yapmaz. Hastalığını bilen kimsenin salt bu bilgisinden dolayı onu irade ettiği söylenemez. Ona göre iradenin varlığından söz etmek için kasıt unsurunun bulunması esastır (M. Sabri, 2012: III/323).

Mustafa Sabri'ye göre Şîrâzî'nin dile getirdiği bu düşünce aynı zamanda vahdet-i vücûd düşüncesine kapı açmış olması bakımından da önemlidir. İradenin ilme indirgenmesi ilmin de bir sıfat olarak diğer sıfatlar gibi zâtın aynı olduğunun belirtilmesi sonucunda, zât ile evren arasında ayniyet anlayışının doğması söz konusu olmaktadır. Allah'ın fiillerinin ve bu fiillerin sonuçları olan yaratıkların ilahî ilimde bilgi olarak varlıkları (sübutları) ve bu bilgi sıfatının da diğer sıfatlar gibi zâtta içkinliği, böyle bir sonucu doğurmuş bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: III/324).

İrade sıfatını ihlal ettiğini düşündüğü her türlü yaklaşımı eleştiren Mustafa Sabri, bu konuda Eş'arîlerin görüşüne aynen katılır. Allah'ın fiilleri gerekçelerle sınırlandırılmaz. Allah hakkında kulun lehine olanı yaratmak, daha yararlı olanı icat etmek, yaratma sürecini hikmet ya da maslahata bağlı olarak sürdürmek gibi bir sınırlandırma yapılamaz. Konunun bu şekilde ortaya konması Eş'arîlerin özenle vurguladıkları şu ilkeyle ilişkilidir. Evrendeki her şey bütünüyle ve aracsız olarak doğrudan Allah'a bağlıdır (M. Sabri, 2012: III/34).

Mustafa Sabri'ye göre sıfatlar konusunda filozofların yoğunlaşmaları Allah'ın fiilleri üzerine olmuş ve fiillere yükledikleri özene bağlı olarak irade ve kudret sıfatlarını ihlale kadar varmışlardır (M. Sabri, 2012: III/20). Ya da yaptıkları yorumlarla bu sıfatları işlevsiz hale

dönüştürmüşlerdir. Öncelikle yukarda yer yer değinildiği gibi tevhit anlayışları gereği sıfatları zâtın aynı kabul etmişlerdir. Bu durumun sıfatların fonksiyonlarını reddettikleri anlamına gelmediğini, onlara göre sıfatların reddedilip, sıfatların sağladığı sonuçların ve amaçların kabul edilmesi ilkesinin temel alındığını belirtir. Ancak filozoflar fiilleri, kelimcilerin kabul ettiğinin aksine iradenin etkinliğiyle ve ona bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlar olmak yerine zâtın illet olduğu sonuçlar olarak görmektedirler. Böylelikle fiillerin, aksi tasarımlanamayan mutlak bir önceliği söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla irade ve kudret yorumlanarak ikincil bir duruma düşürülmektedir. Oysa kelimcilerin haklı olarak belirttikleri gibi fiiller iradeye tam olarak bağlı bulunduğu için onun gerektirdiği gibi şekillenecektir. Zâta bağlı ve onun ma'lûlü şeklinde açıklanmayacaktır (M. Sabri, 2012: III/325). Filozofların fiilleri bu şekilde zâta bağlamaları sonucunda irade sıfatından söz edildiğinde, irade kaçınılmaz olarak fiile bağlı kabul edilecektir. Allah yaptıklarını irade etmiş ve yapmadıklarını irade etmemiş olacaktır. Dolayısıyla irade sıfatının anlamıyla örtüşmeyen bir sonuçla baş başa kalınmış olacaktır. Bu irade kısıtlamasının tanrısal nitelikle uyumsuz olduğu belli olunca değişik yorumlama yollarına başvurarak önlemler almaya çalışmışlardır. Kudret sıfatını iradeye, iradeyi ilme, ilmi de maluma bağlayıp, malumun da olmakta olan fiiller olarak kabul edilmesiyle tamamlanan tasarımda Allah'a ait özgürlük alanı neredeyse bütünüyle ortadan kaldırılmış bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: III/332).

Mustafa Sabri'ye göre filozoflar, Allah'ın fiillerini bu kadar öncelerken "bir olandan ancak bir sâdırî olur" ilkesini işletmişler, ilahî fiili de sadece ilk akla indirgemişlerdir. İlk aklın sudûr etmesi sürecinin açıklamasında ise, yukarda değinildiği gibi irade ve kudret sıfatlarına yer verilmeyip gereklilik (iktizâ) şeklinde bir yaklaşımla çözümlemelere gitmişlerdir (M. Sabri, 2012: III/333).

Şimdi de Allah-âlem ilişkisi açısından önem taşıyan başka bir konuya Mustafa Sabri'nin yaklaşımlarını ele alalım.

2-Vahdet-i vücûd Anlayışı ve Eleştirisi

Mustafa Sabri Efendi'nin böyle bir konuyu ele alma ihtiyacı daha önce verilmiş olan bir sözünden dolayıdır. Bu sözünde aklının ve inancının ölçülerine uymayan her düşüncüyü eleştirmekten çekinmeyeceğini belirtmektedir. Batı felsefesinde yukarda belirttiği ilkelere aykırı bulduğu düşünce ve anlayışları eleştirdiği gibi Doğuda ve İslam dünyasında ortaya çıkan

ve anılan ilkelerle uyumsuzluk taşıyan düşünce sistemlerinin de eleştirilmesi gerektiğini belirtmektedir (M. Sabri, 2012: III/114).

Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûd savunucusu düşünürler Allah'ın hakikatinin, vücûd (varlık) olduğu kabulüyle hareket etmektedirler. Bunu açık bir şekilde ifade etmeseler de, düşünce sistemini ortaya koyarken yapılan açıklamalardan net olarak anlaşılmaktadır.

Mustafa Sabri Efendi, vahdet-i vücûd düşüncesinin tasavvufî bir anlayış olarak kabul edilemeyeceği gibi, kimi taraftarlarının iddia ettikleri şekilde akıl ve naklin dışında mükâşefe yöntemi ile ulaşılan bir bilgi alanıyla ilişkisinin (Gelenbevî, 1303: 143) de bulunmadığını vurgulayıp, kaynağı itibariyle bütünüyle felsefî bir görüş üzerine kurulu bulunduğunu belirtir. Mustafa Sabri'ye göre kaynak, felsefî varlık düşüncesi olmakta, bu kaynaktan beslenerek meydana getirilen vahdet-i vücûd anlayışı ise bağımsız bir özellik taşımamaktadır (M. Sabri, 2012: III/118).

Bu felsefî düşünceye göre evren zihinsel olarak da olsa, öz ve varlık (mahiyet ve vücûd) olarak iki kısımdan oluşmakta ve biri diğerine mutlaka ihtiyaç halinde bulunmaktadır. Bu muhtaçlık halinin ve bileşiklik durumunun birliğe zarar veren bir anlayışı taşıdığını iddia eden varlıkçı düşünürler, Allah tasavvuru için bu ikilemi ortadan kaldıracak bir düşünce taşımak gerektiği sonucuna varmaktadırlar. Bu durumda ya mahiyetsiz bir varlık tasavvuru ya da varlıksız bir mahiyet tasavvurunun gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır (M. Sabri, 2012: III/123).

Vahdet-i vücûd düşüncesi, isminin de çağrıştırdığı gibi varlığın bir oluşuna ve bir olanın dışındaki varlıkları gerçek varlık olarak kabul etmeme anlayışı üzerine dayalı bir düşüncedir. Kuşkusuz bu ekol anılınca ilk akla gelen isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. Onun eserlerinde, özellikle Füsûsü'l-hikem'de konuyu, böyle bir isimlendirmeye yer vermese de derinliğine anlattığını görmekteyiz. Daha sonra gelen öğrenci ve takipçileri, isimlendirmeyi de sistemleştirmeyi de gerçekleştirmişlerdir. Sadreddin Konevî (1274), Kâşânî (1329), Cîlî (1424), Fenârî (1431), Molla Câmî (1492), Bâlî Efendi (1572), Âmilî (1621), Nablûsî (1731) gibi çok ünlü ve değerli bilginlerce vahdet-i vücûd düşüncesi kabul edilmiş ve açıklanmaya çalışılmıştır.

Vahdet-i vücûd anlayışı Sa'dettin Teftâzânî, Aliyyü'l-Kârî, İbn Teymiyye gibi ünlü âlimler tarafından eleştirilmiştir. Mektuplarında Serhendî tarafından da yanılısına içeren bir düşünce ve yorum biçimi olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Tarih boyunca yapılan bu eleştirilere karşı savunmalar da geliştirilmiş sonuç olarak düşüncenin zenginleşmesine önemli katkılar sağlanmıştır. Vahdet-i vücûd, bir düşünce sistemi

olarak özellikle tasavvuf çevrelerini daha çok etkilediği ve bilgi kaynakları arasında ilham, rüya, keşif gibi sübjektiflikten arındırılması güç unsurlara yer verdiği için devamlılığını ve her şart altında kapalı devre de olsa zenginleşmesini sürdürebilmiştir.

Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-akl*'da konuya geniş bir yer ayırarak eleştirisini yapmıştır. Eleştirileri sırasında birkaç kez kendisinin Vehhâbî olmadığını, tasavvufa karşı bir düşünce de taşımadığını belirtmektedir. Tasavvufun Müslümanların eğitilmesi için çok önemli, vazgeçilmez bir sistem olduğunu bunun sadece sıradan halk için değil, âlimler için de mutlaka uygulanması gereken, ihtiyaç duyulan bir eğitim tarzı olduğunu belirtir (M. Sabri 2012: III/114-116). Eleştirilerinin sahil tasavvuf anlayışına karşı olmadığını, kendisinin akli ve inancına uyum sağlamayan her yanlışa karşı fikrî mücadele vermektan uzak kalamayacağını belirtir. Bu yanlışların karşıt medeniyetlerden olması ile bizim medeniyetimizden doğmuş olmasının bu fikrini değiştirmeyeceğini vurgular. Tarihsel süreç boyunca kelam metinleri içerisinde vahdet-i vücûda dair eleştirilerin yeterince yer almamış olmasını ise, bu anlayışın temelleri olan felsefi düşüncenin eleştirilerek sağlandığına, bağımsız bir bölüm haline dönüştürülerek gerçekte özgün olmayan bir akımı bu hale getirmenin gerekli görülmemesine bağlamaktadır (M. Sabri, 2012: III/118). Esasen kendisine göre de vahdet-i vücûd düşüncesinin temeli, vücûdî felsefede açılımı yapılan varlık anlayışına dayanmaktadır. Bu nedenle asıl problem olan filozofların varlık düşüncelerinin yanlışlığı ortaya konulması halinde, buna dayanan vahdet-i vücûd düşüncesinin de tutarsızlığı anlaşılacaktır. İslam inancı açısından, taşıdığı sakıncalar ve nasların tahrif edilerek bağlamından kopartıldığı, aykırı yorumlara ilişkin yukarıda adı anılan bilginlerin yaptığı eleştiriler türünden değerlendirmelere yer verse de Mustafa Sabri Efendi, daha yoğun olarak vahdet-i vücûdun dayandığı felsefi temelleri sarsmayı hedef edinmiştir. Bu amacına ulaşmak için felsefede yer tutan vücûd anlayışını ciddi şekilde sorgulamaya yönelmiş ve bu felsefi düşüncenin başlangıçta barındırdığı içsel tutarsızlıklarını eleştirerek gelinen noktayı belirlemeye çalışmıştır (M. Sabri, 2012: III/126).

Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûd anlayışı, temelini filozoflarca ileri sürülen vücûd düşüncesine dayandırmaktadır. Felsefi vücûd düşüncesi kendi iç sorgulamasını sürdürerek akli sınırların dışına taşmamaya özen göstermiştir. Trajik olan ise vahdet-i vücûd anlayışının, temel edildiği bu felsefi düşüncenin sorgulanmasını umursamayarak yoluna devam etmesidir. Vücûdî anlayış felsefeden aldığı yanlış düşüncüyü sorgulayıp düzeltmek yerine, sürdürüp savunabilmek için kendisine 'mükâşefe' adıyla farklı bir enstrümanı rehber edinmiştir. Bu durumda akli sorgulamalar vazgeçilmez olmaktan çıkmıştır. Üstelik savunucularına göre

mükâşefe karşısında aklın konumu, akıl karşısında kuruntunun konumu kadar güçsüzdür. Akıl dar bir çukura sıkışmıştır. Kendisini sınırlarla boğmaktadır. Kalp (mükâşefe) ise sınırsızlığa açılan bir kapıdır (M. Sabri, 2012: III/122).

Mustafa Sabri'ye göre ise durum hiçte iddia edildiği gibi değildir. Vücûdî anlayışın kaynağı tamamen felsefî vücûd düşüncesidir. Sistemin yapısında karşılaşılan akıl dışılıkların devre dışı bırakılması, tutarsızlıkların sorun olmaktan çıkartılması için mükâşefe yöntemi yedekte tutulan bir cankurtarandır. Gerçekte aklî itirazların ileri sürülmediği her noktada felsefî yaklaşım başarılı bir şekilde sürdürüldüğü halde, aklî bir tutarsızlık, mantıki bir çelişki doğduğunda mükâşefe böyle göstermekte savına yönelmektedirler (M. Sabri, 2012: III/123). Her nasılsa mükâşefe sonuçları da her zaman için kabul ettikleri felsefî tezi destekleyici bir nitelik taşımayı sürdürmektedir. Mustafa Sabri bu değerlendirmelerine bağlı olarak felsefede yer alan vücûd düşüncesinin eleştirisini yapmakta ve bu felsefî düşüncenin boşa çıkartılmasıyla vahdet-i vücûd anlayışının da temelini kaybedeceği yaklaşımından hareket etmektedir. Biz onun takip ettiği sıralamayı esas alarak öncelikle filozofların savunduğu vücûdî düşüncüyü ele alıp değerlendirmesine yer verecek arda da vahdet-i vücûd taraftarlarının savundukları bazı fikirlere dair değerlendirmelerini ortaya koymaya çalışacağız.

2.1- Felsefede Durum, Zât ve Vücûd Sıfatı

Diğer bölümlerde de değinildiği gibi Mustafa Sabri Efendi'nin kabul ettiği anlayışa göre sıfatlar zâttan ayrışık olmadığı gibi zâtın aynı da değildir. Zâtın muktezâsı, istilzâm ettiği. Zât ve sıfatı arasında kimi filozof ve kelamcıların savunduğu gibi bir illiyet ilişkisi de yoktur. Sıfatın zâttan ayrılığının düşünülmesi ancak zihinsel bir tasarımdır. Gerçekte var olan, sıfatla muttasıf olan zâttır. Sıfatların genel olarak açıklanması yukarıda özet olarak sunulduğu şekilde olmakla birlikte vücûd sıfatının durumu daha da özeldir. Kelamcılarının belirttiği gibi bu sıfat hakikî değil, intizâ (soyut, itibarî) dir (M. Sabri, 2012: III/133).

Bileşiklik kaygısından kaçınmak isteyen kimi düşünür ve filozoflar mahiyet ve vücûdun zihnen de olsa ayrışık halde düşünülmesinin birliğe zarar vereceğini, bileşikliği doğuracağını, dolayısıyla Tanrı algısıyla bağdaşmayacağını ileri sürmüşlerdir. Mahiyet ve vücûd arasındaki ilişkinin illet-ma'lûl şeklinde tasarlanması durumunda da mahiyetin varlığı kanıtlanmadan vücûda illet olması düşünülmüş olacağı için çelişkiden kurtuluş mümkün olmayacaktır (M. Sabri, 2012: III/129). O halde Tanrı'nın dışındaki her şey için zihinsel de olsa tasarlanabilecek olan mahiyet ve vücûd ayrımı, Tanrı için tasarlanmamalıdır. Tanrı, ya vücuttan soyutlanmış bir mahiyet ya da mahiyetten soyutlanmış bir vücûd olarak her bakımdan tekliği dikkate alınacak şekilde düşünülmelidir (M. Sabri, 2012: III/130). Bu ilkeyi temel kalkış noktası olarak

belirleyen düşünürler, birinci şıkkı, yani Tanrı'nın hakikatinin mahiyet olması gerektiğini değil de, vahdet-i vücûddan yana olanların da katıldıkları gibi Tanrı'nın hakikatinin varlık olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre zâtın ve varlığının düşünülmesi, aralarındaki ilişki ne olursa olsun bileşikliği doğuracaktır. Bileşiklik ise bir tür ihtiyacı gerektirdiğinden Tanrı için düşünülemez (M. Sabri, 2012: III/131).

Bilindiği gibi varlıklarda bulunan mahiyet ve vücûd konusunda üç farklı temel görüş vardır. İmam Eş'arî ve bağlılarına göre mahiyet ve vücûd hem zorunlu varlıkta hem de mümkünlerde aynı şeydir. Filozoflarca mahiyet ve zât zorunlu varlıkta aynı şey iken mümkün varlıklarda vücûd mahiyete eklenen bir sıfattır. Çoğu kelamcıya göre ise vücûd, mahiyet üzerine eklenmiştir. Fakat bu vücûd sıfatı, mümkün varlıklarda ayrıştırılabilirken zorunlu varlıkta ayrıştırmayı kabul etmez (M. Sabri, 2012: III/124).

Mustafa Sabri'ye göre varlıkla ilgili felsefi düşüncenin temel çıkış noktası; ihtiyacı gerektiren, birlikten uzak olan mahiyet ve vücûd ikileminden kaçarak, tanrısallıkla bağdaşmayan bu düşünceye alternatif ve teklîğe uyumlu bir fikir oluşturabilmektir. Bunun için filozoflar, mümkünlerde olduğu gibi varlığının dışında ayrıca bir mahiyetin düşünülmesinin Tanrı ile bağdaşmayacağı kanâatiyle onu öncelikle salt varlık (vücûd-u mahz) olarak tasavvur etmişlerdir. Vahdet-i vücûd taraftarları da bu görüşe aynen katılarak kabul etmişler ve benimsemişlerdir.

“O varlıktır” (vücûd) anlayışı, mümkünlerde bulunan varlığı da kapsayacağı endişesi dolayısıyla ortaya çıkan sakıncayı bertaraf etmek için filozoflar Tanrı'yı, mahiyetten soyutlanmış bir varlık olarak tanımlamaya yönelmişlerdir (M. Sabri, 2012: III/128-129). Bu aşama, filozoflar ile vahdet-i vücûd yanlıları arasında ayrışma noktasını oluşturmaktadır. Filozoflara göre O, mahiyetten soyutlanmış bir varlık olarak tasavvur edildiği halde vahdet-i vücûdcu düşünürlerle göre O, mutlak varlık olarak düşünülmektedir (M. Sabri, 2012: III/132-140).

Filozoflar Tanrı'yı varlık olarak tanımlarken onun zorunlu varlık oluşunu da garantilemiş olmaktadır. Esasen varlıkçı düşünürleri, “O varlıktır” anlayışına götüren en önemli ikinci sebep bu zorunluluğun sağlanmış olmasıdır. Mahiyeti ile varlığı aynı olan ya da mahiyeti bulunmayan salt varlıktan ibaret bir varlık söz konusu olunca, varlığın varlıktan ayrı düşünülmesi muhal olmaktadır. Şeyin kendisinden ayrılmasının muhal oluşu ilkesine (özdeşlik ilkesi) uyumlu olarak varlıktan ibaret bir zâtın varlığının zorunlu olması da kaçınılmaz olacaktır. Burada ortaya çıkan zorunluluğun illet-ma'lûl ilişkisinden kaynaklanan zorunluluğa göre çok daha belirgin ve güçlü olacağı kuşkusuzdur (M. Sabri, 2012: III/138). Burada hem birliğin sağlanması hem de zorunluluğun içerilmesini sağlayan bu yorum filozoflar için olduğu

kadar vahdet-i vücûd taraftarları açısından da oldukça çekici bir tasarımın oluşmasını sağlamıştır. Özetle belirtmek gerekirse filozofların Tanrı hakkında “O vücûddur” yaklaşımları, hem mahiyetten ayrıştırıldığı için zihni de olsa ikilikten arınmayı, hem de özdeşlik ilkesi gereği zorunluluğun (vâcibü’l-vücûd) garantilenmesini sağlamış bulunmaktadır.

Bu cezbeden anlayışla birlikte filozofların ortaya koydukları varlık anlayışının yol açtığı ciddi sorunlar bulunmaktadır. Mustafa Sabri, hem bunları dile getirir hem de bu sorunların giderilmesi noktasında filozofların çabasını aktararak konuyu derinlemesine tartışır. Bizim burada o tartışmaların bütününe yer vermemiz amacımızdan uzaklaşmamıza neden olacağından kısa bir şekilde ve konunun anlaşılmasını sağlamakla yetinmekten öte geçmeyecektir.

Filozofların yukarıda anlatılan tasarımlarına göre ortaya çıkan ilk sakınca Tanrı’nın bilinemez olan hakikatinin belirlenmeye kalkışılması sakıncası olacaktır. Bilindiği gibi insan ve sahip olduğu verili yeteneklerinin sınırı, Tanrı’nın zorunlu ve kemal sıfatlarla muttasıf bir varlığının olduğunun bilinmesini sağlayabilmesidir. Bunun ötesine giderek Tanrı’nın hakikatini kavrama imkânına sahip bulunmamaktayız. Bir şeyin hakikatinin kavranması için bulunması gerekli şartlar bulunmadığı gibi Kur’an’ın açık beyanıyla da Tanrı’nın hakikatinin yaratıklarca kavranamayacağı açıktır (Enam: 6/103). Evreni yaratan bu varlığın özünü bilmek, bilgimiz sınırlarını aşar. Aklımızın kesin olarak ulaşabildiği sonuç, onun var olduğu ve varlığının zorunluluk taşıdığıdır. Ancak buradan hareketle onun özünün varlık olduğunu da ileri süremeyiz. Bu iddia da bir tür mahiyet bilgisi iddiasıdır. Varlığının O’nun zâtının gereği olduğunu ve yokluğunun düşünülmesinin muhal bulunduğunu biliriz. Zâtından kaynaklanan zorunlulukla var olma özelliği taşıyan bu varlık Tanrı’dır. Evrenin var olması da Tanrı’nın varlığının aydınlık bir kanıtıdır.

Filozofların Allah’ın hakikati olarak kabul ettikleri varlığı “hakikati bilinmeyen ve diğer varlıklara muhalif olan özel bir varlık şeklinde” sakıncalardan arındırmaya çalışmaları Mustafa Sabri’ye göre faydasız bir çabadır. Hakikatini bilmediklerini belirttikleri varlık türünün, hakikati bilinemez olan Allah’ın hakikati olduğu sonucuna hangi hakla varılabilir? Vahdet-i vücûd yanlısı düşünürlerin de sıkça belirttikleri gibi “mutlak vücûd, kühüne vakıf olunamayandır”. Dolayısıyla Allah’ın hakikatinin bilindiği iddiası yerinde değildir (el-Câmi, 1328: 256) savunmasına karşılık Mustafa Sabri öncelikle varlık kavramının anlam bakımından apaçık olduğunu ve tanımdaki zorlanmaların da bu açıklıktan kaynaklanan zorluklar olduğunu belirtir. Buna ek olarak sıkıntının Allah’ın hakikatini bilme iddiasından kaynaklandığını ve isnat ettikleri varlık kavramı bilinmese bile onu Allah’ın hakikati olarak kabul etmenin sakıncalı olduğunu ileri sürmektedir. Bu durumu açıklamak bakımından şu örneği kullanır. Allah’ın

hakikati elektriktir diyen bir kişi elektriğin hakikatini bilmiyor olmasından dolayı Allah'ın hakikatinin bilinemezliğini itiraf etmiş olmayacaktır.

Teftâzânî'nin varlık olarak belirlenen Tanrı hakikatini, "hakikatini bilmediğimiz bir varlık" olduğu şeklinde yorumlayarak (1989: 335-340) ileri sürdüğü savunmasını Mustafa Sabri hiç tatminkâr bulmayarak eleştirir. Bu savunmayı, anlamı bilinen bir kavramın, bilinemez hale getirilmeye çalışma çabası olarak değerlendirir (M. Sabri, 2012: III/216).

Mustafa Sabri'ye göre filozofları yanılsa sürükleyen ikinci nokta, zorunlu varlığın bilgisini kelimeler literatürüne ait ifadeyle söylersek "limmî" yöntemle edinmeye kalkışmış olmalarıdır. Oysa O'nun varlığının bilgisine, "limmî" değil "innî" yöntemle ulaşılabilir (M. Sabri, 2012: III/147). Başka bir deyişle biz evrenin varlığından yola çıkarak zorunlu varlık olan Tanrı'nın varlığının bilgisine kesin olarak ulaşmaktayız. Bu yöntem sonuçtan sebebe ulaşma yöntemidir. İkinci bölümde detaylı olarak anlatıldığı gibi mümkün varlıklardan hareketle zorunlu olanın var olduğu bilgisine kaçınılmaz olarak ulaşmamız böyledir. Sebepden sonuca doğru hareket ederek bu zorunlu varlığın illeti, var oluşunun sebebi, hakikati gibi bilgilere sahip olamayız. Böyle bir arayış Spencer'in Tanrı'yı kim yarattı saçmalığına (limmî yöntemle başvurularak elde edilmek istenen bir bilgi olduğundan) götürecek bir sonuca yol açacaktır. Daha önce üzerinde durulduğu gibi kaçınılmaz olarak zorunluluğunu bildiğimiz varlığa ilişkin bu yaklaşım mantıkî tutarlılıkla bağdaşmaz. Tanrı'nın hakikatinin varlık olduğu tezi de sebepden sonuca ulaşma çabasını taşıdığı ve son tahlilde onun hakikatini bilme iddiasını içerdiği için Tanrı hakkında söz konusu edilemez (M. Sabri, 2012: III/156).

Mustafa Sabri'ye göre Tanrı'nın hakikatinin vücûd olduğu anlayışının ortaya çıkardığı diğer bir sakınca da kavramdan kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi vücûd, oluş (mahiyetlerde) anlamı taşıyan ve mastar kalıbında olan bir kavramdır. Bu kavrama, var olan (mevcut) gibi bir anlam yüklenemez. Dolayısıyla öncelikli olarak oluşun yani vücûdun var olduğunun kanıtlanması gereği ortaya çıkmaktadır. Zorunlu varlık düşüncesi ve bunun sağlanması da Allah'ın hakikatinin bizzat vücûd olduğunun değil, mevcûd olduğunun kanıtlanmasıyla mümkün olabilecektir. Vücûd kavramı nesnel bir karşılığa sahip bulunmamaktadır. Bu sebeple vücûd, mevcut olan değil ma'dûm olan, ya da mevcutla ma'dûm arasındaki hal durumunda bulunan bir kavram niteliğindedir. Bu özelliği dolayısıyla vücûdun ma'dûm (yok) kabul edilmesi çelişki içermez. Çelişkili olan, mevcûdun ma'dûm (yok) olarak kabul edilmesi ya da vücûdun, adem (varlığın, yokluk) olarak kabul edilmesidir. Mustafa Sabri'nin ileri sürdüğü bu eleştiri varlıkçı felsefenin önem verdiği bir tartışma konusu olmuştur. Teftâzânî, Celal Devvânî, Siyâlkûtî, Gelenbevî ve Cürçânî gibi ünlü kelimcilerin da aralarında bulunduğu düşünürler söz konusu eleştiriye cevaplamak için sorunu giderici düşünceler üzerinde çalışmışlar ve

savunmalar yapmışlardır. Bu savunmaları mümkün olduğunca kategorize ederek ifade etmeye ve Mustafa Sabri tarafından eleştirilerine yer vermeye çalışacağız.

Birinci savunma; vücûd mevcutluğa, mevcuttan daha layıktır. Vücûd kendisiyle mevcut olmaktadır. Oysa mevcut, vücûdla mevcut olmaktadır. Teftâzânî'nin de kabul ettiği bu anlayışın iknâ ediciliğini sağlamak için şu anafora yer verilmektedir. Güneş gibi bir aydınlatıcı, aydınlatma işlevini ışık sayesinde gerçekleştirmektedir. Oysa ışık bizzat güneşin kendisi ve aydınlatmayı sağlayandır. Bu örnekle vücûdun bizzat mevcut olduğu, mevcudun ise vücut ile mevcutluk kazandığı söylemlerini güçlendirmektedirler. Teftâzânî ve Siyâlkûtî gibi büyük düşünürleri bile etkileyen bu yanlış karşısında Mustafa Sabri dikkatli düşünme konusunda uyarıda bulunur. Aydınlatma metaforu üzerine eleştirilerini ortaya koyan Mustafa Sabri, aydınlatmanın ışığın taşıyıcı ya da yansıtıcısı olan bir varlık dolayısıyla gerçekleştiğini, taşıyıcı ya da yansıtıcı bir varlık olmaması halinde aydınlatmanın gerçekleşmeyeceğini doğa bilimcilerden yaptığı alıntılarla savunur. Öte yandan gülme, yürüme ya da öldürme kavramlarının, gülen, yürüyen ya da öldürüleni ifade etmediğini belirterek vücûd-mevcûd ilişkisine açıklık getirir. Mustafa Sabri'ye göre Teftâzânî'nin 'Mekâsıd Şerhi'nde savunduğu gibi "vücûd kendiliğinden mevcut, mevcut ise vücûd ile mevcut olur" ilkesinin her iki şikkı da geçerli değildir (M. Sabri, 2012: III/233).

Mustafa Sabri bu konuyla ilgili olarak 'el-Vahdetü'l-Vücûdiyye' adlı risalesinden alıntılar yaparak Bahâüddin Âmilî'yi ve 'ed-Dürretü'l-Fâhire' adlı eserinden alıntılar yaparak Abdurrahman Molla Câmî'yi de eleştirir. Bu iki düşünürü, özgünlük taşımayan vahdet-i vücûd düşüncesini ilmî bir kisveye sokmaya çalışmakla suçlar. Âmilî'ye göre "hiçbir şey varlığa, daha doğrusu kendine yakın olduğu kadar başka bir şeye yakın değildir. Mevcûdluğa, vücûddan daha yakın bir şey olamaz. Tıpkı ma'dûmluğa ademden daha yakın bir şeyin olmadığı gibi. Dolayısıyla mutlak varlığın hakikati, bütün mevcutları da kuşatarak bizzat mevcuttur. Vücûdu zorunlu, ademi muhaldir. Vücûdun vücut olmamasının imkânsızlığı gibi mevcut olmaması da imkânsızdır." Mustafa Sabri, bu düşüncenin bir sonucu olarak Allah'ın varlığı konusunun delil gerektirmediği, kanıtlamalardan müstağni bulunduğu, çünkü onlara göre vücûdun mevcut olmamasının imkânsız bulunduğunu belirtir. Bundan sonra Âmilî'nin tezini ele alır ve kavramlar arasındaki yakınlık nedeniyle vücûd ile mevcûdun ayrıştırılamayacağı söylemini safсата olarak değerlendirir. Özdeşlik ilkesiyle kanıtlanan vücûdun vücut olduğudur. Mevcut olduğu değildir. Kavramlar arası yakınlık başka özdeşlik ise daha başkadır. Âmilî'nin yapması gereken mevcut oluşu kanıtlamaktır. İstenilen gerçekleşmemiştir (vücûdun mevcut oluşu). Gerçekleşen ise (vücûdun vücut oluşu) istenilen değildir. Âmilî'nin, vücûdun mevcut olduğu

dahası zorunluluk (vâciblik) taşıdığı söylemi, akıl ile temellendirilmekten uzak ve saf beyinleri cezbedici olmanın ötesinde bir delil niteliği taşımamaktadır.

Abdurrahman Câmî'ye göre "mevcutların mebde'i (kaynağı) elbette mevcuttur. Bu mevcûdun hakikati ya vücûd ya da başka bir şeydir. Başka bir şey olması mümkün değildir. Aksi halde o şey vücûda muhtaç olur. Muhtaçlık ise zorunlu olanla bağdaşmayan bir niteliktir. O halde Allah'ın hakikati vücuttur. Bu vücûd mutlak olarak kabul edildiğinde sorun kalmaz. Taayyün etmiş hali düşünülduğünde bunun mutlak vücûda dâhil olması imkânsızdır. Aksi halde bileşiklik ortaya çıkar. O halde taayyün eden varlık dışta kalmaktadır. Sonuç olarak zorunlu olan salt varlıktır. Taayyün eden ise arızî bir niteliktir (Cürcânî, 1328: 255). Mustafa Sabri, Câmî'nin bu görüşünü daha sonra değerlendireceği Teftâzânî'nin felsefî yaklaşımından esinlenerek oluşturduğunu belirtir ve vahdet-i vücûd düşüncesinin felsefî kaynaklarla ilişkisinin kanıtı olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Vücûddan başka olan bir şeyin kaçınılmaz olarak vücûda ihtiyaç duyacağı anlayışını reddederek hiçbir şeyin vücûdu için vücûda ihtiyaç duymayacağını savunur. Kaldı ki bu ihtiyaç kaçınılmaz (zorunlu) kabul edilebilsin. Aksine Allah'tan başka mevcut olanların hepsi bir yaratıcıya (mûcid) ihtiyaç duyarlar. Vücûda gelince, hiçbir mevcut, mevcut olmak için ona ihtiyaç duymaz. Aksi halde muhtaç olanın muhtaç olunamı öncelemesi gibi çelişkiyle sonuçlanan bir tasarım ortaya çıkar (M. Sabri, 2012: III/158).

Mustafa Sabri'ye göre hatanın kaynağı, bu düşünürlerin vücûdu ma'dûm (yok) olarak kabul etmeleriyle ilgilidir. Oysa vücûd bizzat ma'dûmdur. O ancak mevcûdun bir niteliği olarak varlık kazanabilme özelliğindedir. Bu düşünce bir çelişki içermez. Çelişki, vücûdun adem (yokluk) olarak nitelendirilmesi durumunda ortaya çıkar. Kavramların karşıtlarının yüklem yapılması halinde bir çelişkiden söz edilebilir. Bu anlamda mevcûdun karşıtı ma'dûm, vücûdun karşıtı ise ademdir (M. Sabri, 2012: 149).

Bu noktada Mustafa Sabri mahiyetlerin mec'ûl olmayışı (yaratılmamış) söylemini de kendi anlayışına uygun şekilde açıklığı kavuşturur. Bu söylem özdeşlik ilkesine dikkat çekmek üzere ortaya atılmıştır. Mahiyetler elbette yaratılmışlardır. Ancak bunların tahsîli hâsıl denilen şekilde yeniden yaratılması söz konusu değildir. A'nın A olması zorunludur ve bunun için yaratılmaya ihtiyaç duymaz. Aksi halde hâsılın tahsîli denilen tekrara düşülmüş olur.

Filozofların kavram konusunda ortaya çıkan sakıncalardan kaçınmak için ileri sürdükleri ikinci savunma ise vücûd kavramı ile kastedilenin, zâttan soyutlanmış, kendiliğinden var ve başka şeyleri de var eden özel bir varlık olduğu şeklindeki açıklamadır. Mustafa Sabri'ye göre bu tezin de istenilen sonucu doğurmayacağı açıktır (M. Sabri, 2012: III/224). Teftâzânî'nin yaptığı bu yorum için, yukarıda ileri sürülen eleştiriler aynen geçerliliğini sürdürmektedir. Dolayısıyla vücûd kavramının var olduğunun (mevcut) kanıtlanması, bu ileri sürülen tez ile de

sağlanabilmiş değildir. Bu teze göre asıl anlamı ‘mahiyetlerde oluş’ olarak bilinip tanımlanan vücûd kavramı, Allah’ın hakikati olarak kabul edilen ve yukarda tanımı yapılan özel bir vücûda yüklem yapılmaktadır. Bilinen anlamdaki vücûd kavramının genel bir anlam taşıdığı ve bu savunmada yer verilen özel vücûda yüklem olmasının caiz ve mümkün olması arzu edilerek oluşturulmuş bir tasarımdır. Mustafa Sabri bu anlayışın konuyu çözümlenmekten uzak bulunduğunu ileri sürerek böyle bir konu-yüklem ilişkisinin caiz ve mümkün olması değil, reel olarak bulunuşunun kanıtlanması gerektiğini belirtir. Zira bilinen anlamda vücûdun kabul edilmesi, özel vücûdun da oluş anlamı taşıdığını ifade eder ancak mahiyetlerde olan anlamında bir anlam taşımasını sağlamaz (M. Sabri, 2012: III/226). Filozofların peşinde oldukları ve zorunluluk taşımasının sebebi olarak gördükleri ise burada yüklem oluşundan söz edilen ‘mahiyetlerdeki oluş’ anlamındaki vücuttur. Filozofların bu savunmaları ışığında ortaya iki tür vücûd çıkmaktadır. Birincisi Allah’ın hakikati olarak kabul ettikleri özel vücûddur. Bu mahiyetlerde oluş anlamına gelen vücûd değildir. Mahiyetlerde oluş anlamına gelen vücûd ikincisidir ve birinci vücûda yüklem yapılmaktadır.

Bu yorum aslında filozofların başlangıçta hedefledikleri amaçtan oldukça uzaklaşarak kelamcıların anlayışına yaklaştıklarını da göstermektedir. Zira bu anlayışta konu olarak Allah’ın hakikati şeklinde değerlendirdikleri özel vücûd ve zorunluluğu garantilemeyi sağlayan, burada da yüklem olarak kabul edilen ikinci vücûd ki zât ve vücûdun (sıfatının) ziyadelik şeklinde olmasa da ayrışmasını doğuran bir anlayıştır.

Allah’ın hakikati olarak kabul ettikleri vücûdun burada peşinde olunan ve yüklem kabul edilen vücûdla ilişkisi ise, tikel olanın ilintisini gerektirmesi şeklindeki bir ilişkidir. Burada tikel ile tümeli arasındaki ilişki özellikle ilintisel olarak belirlenmiştir. Aslında tümelin özsel kabul edilerek buradaki özel vücûdla birlikte diğer türleri de içeren bir cins olarak düşünülmemesi özsel olanın tikelle birleşerek bir bileşikliğe yol açması endişesinden uzak kalabilmektir. Mustafa Sabri’ye göre söz konusu iki vücûd arasındaki ilişki anlam bakımından değil ancak sözcük açısından bir ortaklık niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla aralarında özel olanının mutlak olanı gerektirmesi gibi bir ilişkinin kurulabilmesi mümkün değildir. Öte yandan vücûd kavramı ile kastedilen bu anlamın Tanrı’ya ilişkin bir varlık türü olduğu iddiasının dile getirilmesi ve Allah’ın hakikati olan bu kavrama böyle bir ayrıcalığın tanınması ise başa dönmek, kanıt diye ileri sürülen şeyin aslında iddianın kendisi haline getirilmesi durumunu ortaya çıkarmaktadır (M. Sabri, 2012: III/141).

Kavramla ilgili çıkmazları aşmak için geliştirilen bir üçüncü savunma şekli de, vücut kavramının anlamının faaliyetlerin kaynağı olarak kabul edilmesidir. Mustafa Sabri’ye göre varlık kavramına sözlük anlamının dışına taşarak faaliyetlerin kaynağı olan şey (mebde-i âsâr)

anlamı vererek savunma oluşturan Gelenbevî'ye de yukarıdakilere benzer itirazları ileri sürmek gerekir (M. Sabri, 2012: III/249). Öncelikle bu anlamlandırma sözlük açısından uygunluk taşımamakta, ne hakikî ne de mecâzî olarak vücûd kavramına karşılık gelmemektedir. Dahası bu anlamlandırma da bir tür mastar anlamı içermekte yani kendiliğinden var oluşu düşünülemeyen bir nitelik taşımaktadır. Bu düşüncenin savunucularından olan Gelenbevî'ye göre faaliyetlerin kaynağı anlamındaki vücûd ile mahiyetlerdeki oluş anlamındaki vücûd kavramları arasında tam girişimlilik ilişkisi vardır. Birincisi geniş ikincisi dar olandır. Bu ilişkinin sonucu olarak ikinci anlamda vücûd kavramı kullanıldığında elbette geniş olan birinci anlamdaki vücûd anlamının sınırları içerisinde hareket edilmiş olunacaktır. Öte yandan bu kavramlardan mahiyetlerde oluş anlamına gelen kelimenin gerçek anlamının kullanılmasıyla, dış faaliyetlerin kaynağı anlamındaki kullanımı da vücûd kelimesinin mecâzî olarak kullanılması ile ortaya çıkmış bulunmaktadır. Buradaki mecaz kullanımı özel olanın zikredilip genel olanın kastedilmesi şeklinde bir alâkaya bağlanmıştır (M. Sabri, 2012: III/143).

Dışsal faaliyetlerin kaynağı anlamında kullanılan vücut kavramına karşılık gelen iki anlam vardır. Bunlardan birisi Allah'ın zâtı diğeri de mümkünlerin varlığıdır. Allah'ın zâtı hakkında bu kavramı kullanan düşünürler, zâtın her şeyden tenzîhini de özenle vurgulamışlar, ileri düzeyde yaptıkları soyutlamayla kelamcılarda ortaya atılan zât ve mahiyet ile aynı anlamı ifade eden bir noktaya gelişini sağlamışlardır. Syâlkûtî'ye göre faaliyetlerin kaynağı anlamı taşıyan vücûd kavramı tikel bir nitelikte bulunup, mutlak vücûdu ilinek şeklinde tümeli olarak istilzâm etmektedir (M. Sabri, 2012: III/164).

Mustafa Sabri'ye göre, Şîrâzî'nin de içinde bulunduğu kimi düşünürlerin ortaya attığı yaklaşımın da çıkmazları olduğu kuşkusuzdur. Onlara göre varlık kavramıyla düşünülen (kastedilen) anlam, kendisine varlık kavramının yüklenebileceği şeydir. Yani kavramın mâsadakıdır (öznesi). Böyle bir savunma varlık kavramının var olduğu sonucunu doğurmayacağı gibi, kavrama konu olan bir varlığa zorunlu olarak ihtiyaç duyulduğu sonucunu da kaçınılmaz kılmayı sürdürecektir (M. Sabri, 2012: III/253).

Felsefe çevreleri yukarıda anılan itirazların hepsine karşı geniş savunmalar yapmaktadırlar. Sonuç olarak gelinen nokta ise yukarıda yapılan itirazları karşılayabilmek için başlangıca dönüş şeklinde olmaktadır. Başka bir deyişle vücûddan varlık anlamı değil, var olan zât kastedildiği sonucuna ulaşılmaktadır (M. Sabri, 2012: III/253-255) Aslında bu durum Mustafa Sabri'nin yorumuna göre, filozofların temel anlayışları ile uzlaşan ve iç tutarlılık taşıyan düşüncenin dillendirilmesinden başka bir şey değildir. Bilindiği gibi filozoflar sıfatları, zâttan ayrışık olarak var kabul etmezler. Ancak tutarlı olarak, sıfatların sağladığı bütün özelliklerin zâtta bulunduğunu belirtirler. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak O bilendir, O

irade edendir, derler. Ancak O bilgidir, o iradedir demekten kaçınırlar. Bu yaklaşımlarına uygun olan, ‘O vardır’ demeleridir. Bunun yerine ‘O varlıktır’ demeleri sıfatlar hakkındaki düşünceleri ile de bağdaşmamaktadır. Bilgi ve iradenin zâta içkin olarak varlığı bir bileşikliğe yol açmayacağı gibi zâta vücûdun bulunması da bileşiklik problemine yol açmayacaktır (M. Sabri, 2012: III/257). Filozofların sözünü ettiğimiz sıfatlar konusundaki genel ilkelerinden saparak vücûd sıfatı konu edildiğinde ‘O vardır’ demek yerine ‘O varlıktır’ demeleri, yukarda belirtilen ilkelerine aykırı bir sonucu doğurmaktadır. Buna rağmen “O varlıktır” söylemine yönelmelerinin sebebi özdeşlik ilkesi gereğince Tanrı’nın zorunlu varlık oluşunu garantileme arzusundan kaynaklanmaktadır. Mustafa Sabri’ye göre ise varlık anlamına gelen ‘vücûd’ kavramı ma’kûlât-ı sâniye denilen niteliklerden olduğu için yüklem olduğu bir özün bulunmasını gerekli kılmaktadır. Mustafa Sabri’nin, Tanrı varlıktır, yaklaşımını savunan filozof ve kelamcılarla konuya dair tartışmaları uzayıp gitmektedir. Bu tartışmalar bizim konumuzun dışında kalmaktadır. Bizim konumuzu ilgilendiren yanı vahdet-i vücûd yanlısı düşünürlerin savundukları varlık anlayışının dayandığı temelin sağlıklı olmadığını ortaya koymaktır. Yukarıda yapılan tartışmalar ve varlıkçı anlayışın sakıncaları dikkate alarak yaptıkları yorumlar göstermektedir ki Tanrı’nın hakikatine dair bilgi iddiası tutarlılık taşımamaktadır. Vahdet-i vücûd anlayışını savunan düşünürler ise düşüncenin özüne yöneltilen eleştirilere karşı savunma argümanı olarak mükâşefe gibi denetlenemeyen unsurlara yer vermeye yönelmektedirler.

2.2- Vahdet-i vücûd Eleştirisi

Filozofların yukarda açıkladığımız varlık anlayışının yol açtığı sorunları ve bu sorunlardan sakınmak amacıyla yaptıkları yorumları dile getirdik. Aslında birliğin korunması amacıyla ileri sürdükleri Tanrı’nın varlıktan ibaret olması anlayışına dayanan düşüncenin pek çok sakıncaları içerdiğinin fark edilmesi güç olmamıştır. Söz konusu sakıncaların giderilebilmesi amacıyla filozoflar bir yığın çaba içerisinde girmişlerdir. Yukarıda özetlemeye çalıştığımız savunmaları geliştirerek varlık tasavvurunu, yol açabileceği sakıncalardan arındırmaya çalışmışlardır. Bu faaliyetlerinde belli oranlarda başarılı olmuşlar ve sistemlerini aklî çelişkilerden arındırabilmişlerdir. Esasen Mustafa Sabri’ye göre filozofların başlangıçta savundukları Tanrı’nın salt varlık olduğu tezlerinden oldukça uzaklaştıkları ve kelamcılarının tezlerine büyük oranda yaklaştıkları söylenebilir (M. Sabri, 2012: III/153).

Vahdet-i vücûd taraftarları ise filozofların başlangıçta ileri sürdükleri anlayışın sakıncalarını dikkate almaksızın kabul etmişler, dahası bu düşüncüyü sakıncalardan arındırmak bir yana, olduğu haliyle almakla da yetinmeyip daha da genişleterek Tanrı’nın, vücûd-u mutlak olduğunu söyleyecek bir noktaya taşımışlardır (M. Sabri, 2012: 277/III).

İslam tarihinde pek çok bilim adamı ve düşünür vahdet-i vücûd anlayışını eleştirmişlerdir. Bunlardan dikkat çeken ve etkileyici olanları Teftâzânî, Ali el-Kârî ve İbn Teymiyyedir. Fakat bu zâtların eleştirileri, vahdet-i vücûd anlayışına sahip olanların özellikle İbnü'l-Arabî'nin kimi düşünce ve anlayışlarının şeriat ölçülerine uyumsuz oluşudur. Mustafa Sabri Efendi'nin eleştirisi ise düşünce sisteminin doğuşuna sebep olan temel nokta üzerinde yoğunlaşmaktadır. Mustafa Sabri'nin eleştirel yaklaşımındaki özgünlük de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre öncelikli ve temel sorunun belirlenmesi sanıldığından daha önemlidir. Tanrı'yı mutlak varlık olarak tasavvur ettikten sonra sistemin yadsınacak yanlarını ortadan kaldırmak zor olmayacaktır. Bu kabulün sorgulama konusu yapılmaması, filozofların büyük çabalarla ulaşmaya çalıştıkları doğru anlayışa uzanan bir sürece gerek bırakmayacaktır (M. Sabri, 2012: III/279).

Mustafa Sabri'ye göre Tanrı evren ilişkisinin temelini oluşturan varlık anlayışında teorik olarak dört alternatif yaklaşım sergilenebilir. Bu yaklaşımlar, hem Tanrı hem evren vardır, her ikisi de yoktur, Tanrı var, evren yoktur ve sadece evren vardır, şeklindedir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde Allah'tan başka mâsivâ olarak adlandırılan varlık alanı kabul edilmemekle üçüncü şıkkın kabul edildiği söylenmelidir. Bu durumu formülleştiren söylem '*Allah'tan başka varlık yoktur*' vecizesidir. '*Allah vardı, başka hiçbir şey yoktu*' hadîsine Ferit Kam'a göre Hz. Ali'den (1331: 119), Molla Sadrâ'ya göre Cüneyd-i Bağdâdî'den (Şîrâzi, t.y: II/350/) İsmail Fenni Ertuğrul'a göre de Bey'âzîd-i Bistâmî'den (1928b: 49) olduğu söylenen rivayette '*şu anda da durum aynı*' şeklinde yapılan ilave ile düşüncenin naslara dayanan temellerini oluşturmaya çalışmışlardır (M. Sabri, 2012: III/114/). Böyle bir mecâzî yorumla mâsivânın yok olduğunu, her varlığın mutlak varlıktan bir zuhur ya da tecellî olarak algılanması gerektiğini belirtmektedirler. Mustafa Sabriye göre bu anlayışın, Allah dışında var olanları yok hükmünde kabul edecek kadar önemsiz sayıldığını, varlıkları Allah'ın dilemesine bağlı olarak gerçekleştiği için, aksine bir irade ile yok olabileceklerini belirtmek için dillendirildiğini düşünmek safdillik olur (M. Sabri, 2012: III/125). Vahdet-i vücûd savunucusu düşünürler Allah'ın hakikatinin, vücûd (varlık) olduğunu belirtmektedirler. Bu düşünceye göre Tanrı mutlak varlık olarak düşünüldüğü için başka bir varlığın bulunduğunu söylemek onlara göre birliğe ortak kabul etmek anlamına gelmektedir. 'Evrende zahir olan Allah'tır. Eşya bu tecellîye mazhardır (Konevi, 1388: 155)

Evrenin ayna olduğu ve aynada görünenin Allah olduğu söylene de bir aşama sonrasında bu ifadenin yetersiz kalışı dikkate alınarak evrenin varlığın kokusunu bile almadığı ve asla alamayacağı belirtilmektedir (Bali zade, 2007: 84). Dolayısıyla ayna metaforu tersine

döndürülerek Allah'ın, gerçek varlık olan ayna olduğunu ve aynaya yansıyan sûretin de yokluk olduğu benzetmesini yapmışlardır. Nablûsî'ye göre aynada görünen aslında yok olan evrendir (Konuk, 1994: I/54). Bu yorum çoğu zaman daha fazla benimsenmektedir.

Mustafa Sabri'ye göre bu düşüncenin sonucu kaçınılmaz olarak ittihât ve hulûle varmaktadır. Ancak böyle bir itiraza karşı vahdet-i vücûd taraftarlarınca Mustafa Sabri'nin deyişiyile özrü kabahatinden büyük vahim bir savunma yapılabilmektedir. Buna göre ittihât ve hulûl iki varlık arasında söz konusu olabilir. Biz varlıkta ikiliği asla kabul etmemekteyiz (Konuk, 1994: I/56).

Mustafa Sabri'ye göre anılan düşünceleri dolayısıyla vahdet-i vücûd yanlısı düşünürler ile sofistler arasında evrenin varlığını kabul etmemek açısından bir benzerlik bulunmaktadır. Fakat vahdet-i vücûd taraftarlarının düşünceleri daha korkunç sonuçlara ulaşmaktadır. Onlara göre evrenin yokluğu evren olarak değil, varlık olarak kabul edildiği için ileri sürülmekte, varlığın da Allah'tan başka olmadığı belirtilmekte olduğundan kaçınılmaz şekilde mâsivâ dediğimiz evrenin ilahlaştırılması sonucu ortaya çıkmaktadır (M. Sabri, 2012: III/204).

Allah'ın mutlak varlığından, evren ve içindekilerin ise muayyen varlıklarından söz ederken farklı ifadeler kullanılsa da vahdet-i vücûd yanlılarınca ayrılık itibarî ve ittihat hakikî olarak kabul edilmektedir (Şîrâzî, t.y: II/320). Bu açıdan Ahmet, Mehmet denilen kimseler, ahmetlik ve mehmetlik açısından ayrı sayılısalar da var olmaları bakımından aynı varlıklardır. Bu yanıyla bütün varlıklar itibarî birer isim taşıyarak ayrışsalar da gerçekte tek varlıktırlar. Çünkü varlık bölünmez bir tekliktir.

Bu düşünce sahipleri duyulur eşyâyı inkâr etmezler. Fakat her varlığın zuhura mazhar ve şühûda ayna olduğunu savunurlar. Onlara göre Hristiyanların dalâlete düşme sebepleri, ulûhiyeti Hz. Îsâ ve Meryem'e özgülemiş olmalarındandır (Konuk, 1994: III/125). Mustafa Sabri'nin yadırgadığını belirttiği başka bir nokta da Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi bir âlimin vahdet-i vücûd düşüncesini çok ağır şekilde eleştirmesine rağmen bu düşüncenin temeli olan felsefî görüşü bütün gücüyle savunmuş olmasıdır. Mustafa Sabri bu durumun kabul edilemez olduğunu belirtir. Aynı şekilde Molla Sadrâ (ö. 1050/1641)'nın da biri diğerinden türemiş olan bu iki görüşün ikisini de savunarak birbirlerinden farklı olduklarını ortaya koymak için gayret göstermesini tuhaf girişimler olarak değerlendirmektedir (M. Sabri, 2012: III/197).

Vahdet-i vücûd taraftarlarının "Allah'tan başka varlık yoktur" söylemleri ve bunu avamın zikri olarak nitelendirdikleri "Allah'tan başka ilah yoktur" sözünden daha derin bulunduğunu, bu söylemin elitlere mahsus olduğunu belirtmeleri de Mustafa Sabri'ye göre yanlışlığının ötesinde saygısızlıktır. Son dönemlerinde yazdığı eserlerinden Gazzâlî'nin de bu

düşünceyi benimsediğinin (Gazzâlî, 1964: 55) anlaşıldığını belirten Mustafa Sabri, savunduğu bu düşünce dolayısıyla Gazzâlî'yi ağır şekilde eleştirmektedir (M. Sabri, 2012: III/121).

Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûd düşüncesinin içinde taşıdığı bu bozuk anlayış dolayısıyla alttan üste doğru şeriat, tarikat ve hakikat ayrımları ortaya çıkmış bulunmaktadır. Gerçekte ise böyle bir ayırım söz konusu edilmemelidir. Arıca filozoflar vücûdu, tek (Küll) olarak anladıkları halde, vahdet-i vücûd yanlıları onu tümel (küllî) olarak değerlendirmişlerdir (Fenârî, 1374: 106). Filozoflar bu inceliği vurgulamakla iki amaç gözetirler. Bunlardan biri küll olarak belirtilmezse onunla çokluk arasında bir ortaklık tasavvuruna engel olunamayacağı endişesidir. İkinci amaçları ise tümellerin, tümel olarak zihin dışında bulunmayışlarıdır. Dolayısıyla Allah'ın hakikati olarak savundukları vücûdun tümel kabul edilemeyeceğini özenle belirtmektedirler. Vahdet-i vücûd yanlıları ise bu durumun bir sakınca oluşturmayacağını, binâenaleyh çokluk olarak görünenlerin gerçekte yokluk olduklarını savunmaktadırlar (M. Sabri, 2012: III/182).

Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûd savunucuları Allah'ın mekândan tenzih edilmesi ilkesini de, her yerde oluşuyla (maiyyet) açıklamaya çalışırlar. Bu yaklaşım, mazhar ve meclâ olarak adlandırdıkları yokluklardaki varlığın, kendilerine ait olmayıp mutlak varlığın zuhurundan ibaret bulunmasıyla açıklığa kavuşturulur. Bu yaklaşıma göre hâdis ve mümkün varlıklarda taayyünât ve zuhurât kemal derecesinde bulunmasa da, bu eksiklik Bahâeddin Muhammed Amilî (ö. 1031/1622)'ye göre müteayyin ve zâhir olanda söz konusu değildir. Mustafa Sabri'ye göre Allah evreni yokluktan yaratmıştır. Kendi nefsinden yaratmamıştır. Onların sahip olduğu anlayış tevhit dini olan İslam dini bir yana hiçbir teist anlayışla bağdaştırılabilir durumda değildir. İleri sürdükleri taayyünât ve menziller teorisi şeytanî kuruntular olmaktan başka bir değer taşımamaktadır (M: Sabri, 2012: III/220).

Mustafa Sabri, vahdet-i vücûd taraftarlarınca evreni yoklukla niteleyerek ancak Allah'ı görmek ve ondan başka varlık kabul etmemek anlayışının, kelâmi bir konu olarak tartışılan Rûyetullah (Ahirette mü'minlerin Allah'ı görmesi)'tan ayrı olduğunu belirtir. Rûyetullah konusunun vahdet-i vücûdu oluşturan düşünce sistemi ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığını özenle vurgular.

Sonuç olarak Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûd düşüncesi mantikî tutarlılık taşımayan bir temele bağlı olarak kurgulanmış bir düşüncedir. Sistemin bütünü bu temel üzerine bina edilmiştir. Sistemin açıklamasını yapabilmek için naslar üzerinde çok çeşitli tahriflerden kaçınılmamıştır. Temelleri konusundaki tutarsızlıklar ortaya konulduğunda bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri keşfin böyle gösterdiğini ileri sürmüşlerdir. Mustafa Sabri, vahdet-i vücûd anlayışının anlaşılıp açıklanmasına göre, açık tutarsızlıkları dikkate alınarak çürütülmesinin

daha kolay ve karmaşasız olduğunu belirtmektedir. Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûd düşüncesinin akıl ve din ilkeleriyle uzlaşısı sağlanamamaktadır. Onları koruma ve savunma amacıyla bazı düşünürler tarafından ileri sürülen tezler ise daha çok hoşgörü sınırlarının genişletilmesiyle gerçekleştirilmektedir. Bu anlayıştan kaynaklanan bazı söylemlerin tasavvuf düşüncesine özgü bir terim olan şathiyât kavramı ile ya da sorumluluğun söz konusu olmadığı kendinden geçme hali (sekr) ile irtibatlandırılmaya çalışılması da tutarlı değildir. Ona göre bu yaklaşımlarda, yaşanan derin tecrübenin dile getirilmeye çalışılmasından kaynaklanan sıkıntılarının doğmasının kaçınılmazlığından söz edilmesi de yeterli bir açıklama olamaz (M. Sabri, 2012: 250-252).

Mustafa Sabri'ye göre Ahmet Faruk Serhendî, vahdet-i vücûd eleştirisi yaparken, tasavvuf sisteminde bu görüşü sahiplenmenin bir ihtiyaç ve gereklilik taşımadığını belirtmektedir (Rabbânî, 2008: 52-56). Oysa Mustafa Sabri'ye göre bu anlayış, Allah'ın hakikatini her mevcutta bulunan vücûd olarak gördüğü için, sistemi savunmak ve sahiplenmek zorundadır. Serhendî bu yanlış anlayışın seyr-i sülûk sürecinde karşılaşılan geçici bir yanılsama hali olduğunu, sülûk sürecinin tamamlanmasıyla bu noktaların aşılabileceğini belirtmektedir. Mustafa Sabri, Serhendî'yi bu düşünceleri dolayısıyla vahdet-i vücûdu, bağlı bulunduğu kaynakları açısından yeterince fark edememekle ve fazla hoşgörülü bir tutuma sahip olmakla eleştirmektedir. Ona göre bu düşünceler, daha üst mertebelere yükselince ortadan kalkacak olan geçici sapmalar olmayıp kendilerine göre temellendirilmiş fikirlerdir. Bu iyimser yaklaşımın kabul edilmesi durumunda 'Hâtem-i evliyâ' unvanı verilen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin de alt mertebelerde bulunduğu kabul edilmesi gerekir ki bu kabul ne taraflar ne de karşıtlarca benimsenebilecek bir durum değildir (M. Sabri, 2012: III/303).

Mustafa Sabri vahdet-i vücûd düşüncesinin panteist bir anlayış olduğunu belirterek eleştirmiştir. Mustafa Sabri'nin vahdet-i vücûd eleştirisi, düşüncenin kendisinden ziyade dayandığı felsefî temele yönelmiştir. Kendisi de bu durumu ifade etmiş ve kelam çevrelerinde vahdet-i vücûd düşüncesinin yeterince eleştiri konusu yapılmamasını da bu sebebe bağlamıştır. Ona göre vücûdî felsefenin ikna edici sonuçlar doğuracak şekilde eleştirilmesi, ayrıca vahdet-i vücûdun eleştirisine gerek bırakmamaktadır. Kaldı ki filozoflar ve bu konuda onlara taraf olan kelamcılar tarafından eleştirilere karşı savunacak doneler oluşturmak amacıyla vücûdî felsefe anlayışında önemli düzeltmeler yapılmış ve sonuç olarak bu felsefî yaklaşım sakıncalarından önemli ölçüde arınabilmiştir. Oysa vahdet-i vücûd düşüncesinde Allah, mutlak varlık olarak kabul edilmiş ve filozofların ortaya koydukları çekince kayıtları belirtilmeksizin bu temel üzerine düşünce sistemi kurulmuştur.

Mustafa Sabri doğal olarak söylenen ve yazılanlardan hareket ederek düşünceyi eleştirmiştir. Bu düşünceleri de bizzat taraftarlarınca yazılan eserlerden uzun alıntılar yaparak oluşturmuştur. Onun bu düşünceyi panteizmle eşdeğerde görmesini haklı kılacak oranda malzeme bulunduğu da inkâr edilemez bir gerçektir.

Vahdet-i vücûd felsefesini savunanlar ise biri deniz suyu diğeri tatlı suyla dolu olan iki şeffâf bardağın dış görüntü benzerliklerinin aldatıcı olduğunu, ancak tadarak gerçeğin anlaşılabilceğini, söylemlerle doğru bir tasavvura ulaşamayacağını ileri sürmektedirler.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin panteizm ile ilişkisini ve sözde benzerliğini analiz eden Hüsameddin Erdem'e göre iki düşüncenin özleri açısından farklı olduğunda kuşku bulunmamaktadır. Tanrı'yı zât olarak aşkın kabul etmesi, naslarla uyumun korunduğu bir dinî tecrübe ve kalbî mükâşefeye bağlılığı, ehl-i sünnetçe kabul edilen tüm zâtî ve subûtî sıfatları kabul etmesi, yaratılışın ilâhî iradeyle gerçekleştiğini belirtmesi, din tarafından belirtilen sorumluluklara özen göstermesi, Zât mertebesini mutlak bilinmezlikle nitelemesi ve nihayet Hak'kı Hak olarak eşyayı da eşya olarak kabul etmesi dolayısıyla vahdet-i vücudun panteizmle eşdeğerde kabul edilmesi mümkün değildir (Erdem, 1990: 93-96).

Bizde oluşan kanaat ise vahdet-i vücûd düşüncesinin en azından dile getirilebildiği şekliyle yol açması muhtemel risklerinin yüksek olduğudur. Akıl ilkeleriyle hareket etmek sorumluluk ve bilincinde olan bir düşünür olarak Mustafa Sabri'nin eleştirileri bu yönüyle haklı bulunmalıdır.

3- İnsanın Özgürlüğü Sorunu

Mustafa Sabri Efendi düşünce konularında derinlemesine açıklamalara yer verdiği *Mevkifu'l-akl* adlı eserinin evrenin kadim irade ile hâdis oluşu konusunu ele aldığı bölümünde, insan hürriyeti konusuna geniş yer vermiştir. Bunun dışında yer yer irade sıfatının açılımı olarak konuya göndermelerde bulunmuştur. Ayrıca konuya tahsis ettiği '*Mevkifu'l-beşer; Tahte Sultân'el-kader*' adlı bağımsız bir eseri de bulunmaktadır.

Kuşkusuz insan özgürlükleri konusu, çok geniş kapsamlı ve farklı yönleri bulunan bir konudur. Söz gelimi siyasal ve ekonomik alanda ortaya çıkan özgürlük anlayışları pek çok ideolojik anlayış, düşünüş ve sistemin temelini oluşturmaktadır. Hukuk sistemlerinin eylem, düşünce, düşünceyi ifade etme ve yayma konusundaki özgürlüklerin sınırlarını belirleyebilmek için ne kadar zorlandıklarını biliyoruz. Konuyu anlaşılabilir kılmak adına eşitlik ve adalet gibi akraba kavramlara da yer verildiğine tanık olmaktadır. (Kapani, 1981: 8). Bunlar insan

özgürlüğü açısından ne denli öneme sahip olursa olsun bu bölümde bizim konumuz olmayacaktır. Bizim özgürlük kavramıyla üzerinde duracağımız konu tutsak olmayış ya da kölelik karşıtı olan hukuki statü olmadığı gibi ekonomik, sosyal vb. özgürlükler de değildir. Mustafa Sabri yukarıda söz edilen özgürlük türlerine dair görüş ve düşüncelerini ifade etmiş olmakla birlikte tezimizin sınırları dolayısıyla sadece metafizik özgürlük olarak adlandırabileceğimiz insan edimlerinin özüne dair düşüncelerini irdelemekle yetineceğiz. Bu anlamda özgürlük problemine ilişkin ortaya konan düşünceler, çözümler ve akıl yürütmelerin, tarihsel sürecini de dikkate alarak hepsine yer verebilmemiz mümkün değildir. Bu bölümde sadece Mustafa Sabri'nin ele aldığı noktaları temel alarak onun yaklaşım şeklini ve bu yaklaşımına dayanak oluşturan görüşlerin değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

Mustafa Sabri Efendi'nin kendi açıklamalarına göre bu konuya çalışmaları içerisinde yer vermesinin sebebi, İslam'ın temel inanç maddelerinden birinin ilmî olarak anlaşılmasına çalışılması gerekliliğidir. Buna rağmen özellikle son dönemlerde farklı sâiklerle konu, ya klişe cümlelerle geçiştirilmekte ya da aklî düşünüş ve nasların bütünlüğüyle uzlaşmayan açıklamalara gidildiği görülmektedir. Ona göre konu, mahiyeti gereği basit çözümlenmeleri kabul edecek nitelikte değildir. Gizemini bütünüyle kaybedeceği asla düşünülmemelidir. Dahası Mustafa Sabri'nin deyişyle Aliyyü'l-Kârî'nin *Fıkh-ı Ekber* şerhinde söylediği gibi, dünyada hatta ahiret hayatında bile bu konu bir sır ve insan aklının idraki dışında kalmaya muhtemelen devam edecektir (M. Sabri, 2008: 32). O halde böyle bir konu üzerinde yoğunlaşmanın yararı nedir? Mustafa Sabri'ye göre insan özgürlüğü konusu gizemli yanını korumakla birlikte aklın ilkeleriyle çelişme içerisinde değildir.

Mustafa Sabri'ye göre ayet ve hadis metinlerinde konuya ilişkin ifadelerin farklı ve hatta ilk bakışta biri diğeriyle çelişir gibi görünmesi ise her bir metinde konunun başka bir yanına vurgu yapıyor olmasındandır. İslam düşünce tarihine bakıldığında ilgili disiplinler konuyu enine boyuna tartışmışlar ve biri diğeriyle aynı olmayan sonuçlara ulaşmışlardır. Fakat bu tartışma ve yaklaşımlarının temelinin, çoğunlukla bir hakikatin ortaya konulması çaba ve hassasiyeti olduğu bilinmektedir. Varılan sonuçların her ne olursa olsun dinin ilkelerine uyumlu ve aklın işleyişine aykırılık oluşturmayacak şekilde olmasına çalışılmıştır. En azından doktrin düzleminde ortaya konan görüşler aklın temel kabullerine ve dinin ilkelerine uyumlu olacak şekilde belirlenmiştir. Bu temel ilkelere uyumsuzluğu tespit edilen yaklaşımlar, ilmî olarak eleştirilmiş ve zaman içerisinde kabullenilmeyen sapmalar olarak değerlendirilmiştir.

Mustafa Sabri'ye göre çağdaş Müslüman âlimlerin pek çoğu, kader inancı konusunda Batıların baskı ve eleştirilerinden kaçıp kurtulmak amacıyla hareket etmişler ve sağlıklı

yorum ve sonuçlara varmışlardır. İslam toplumlarının bilimsel ve teknolojik alanlarda Batılılardan geri kalmasının sebebini kader inancına sahip olmalarına bağlayanlar bile olmuştur. Mustafa Sabri, kendisinin döneminde ileri gelen İslam âlimlerinin Batılıların saldırı ve eleştirileri karşısında en çok bocaladıkları ikinci konunun kader konusu olduğunu belirtir. Ona göre geri kalma, gelişime kapalı olma (donukluk), tembellik, ümitsizlik vb. sonuçlara sebep olacağı ileri sürülerek bir hakikatin reddedilmesi, bu eleştirel yaklaşımları doğru gibi gösterse bile tutarlı olamaz (M. Sabri, 2008: 33-35).

Mustafa Sabri'ye göre kader konusunda tartışmalara karşı hadislerde yer alan uyarı ve tehditler, kaderi yalanlayanlar, kabul etmeyenler içindir. Kaderi, imanın bir maddesi olarak kabul edenlere yönelik suçlamaları içeren eleştirel yaklaşımlar, Batılılar tarafından dillendirilerek İslam inancına sahip olanları itham altında bırakmayı amaçladığı için tartışılması ve savunulması gerekmektedir. Üstelik konu, saldırılardan kurtulmayı hedefleyerek ve bunu sağlayacak oranda yorum ve çözümleme kolaycılığına yönelmeden ele alınmalıdır. Sonuç nereye varırsa varsın cesaretle ve ilmî disiplin içerisinde irdelemekten kaçınılmamalıdır. Konu bizim tarafımızdan açık seçik ve ulaşılabileceği sonuca kadar vardırılmadığı sürece muhaliflerimizce istismar ve saldırı hedefi olmaya devam edecektir. Bu durum ümmet içerisinde sapma ve parçalanmalara yol açabilecek tehlikeleri barındırmaktadır. Tarihsel süreçte konuya ilişkin tartışmalar, zengin ve saygın ürünler barındırmaktadır. Geçmişteki bu tartışmaların ana eksenini, dinin önerdiği bir inanç ilkesinin, yine dinin kaynaklarına göre en doğru şekilde anlaşılması üzerine kurulmuştur. Oysa çağımızda bu konunun ele alınması bir kusurun kapatılmaya çalışılması heyecanı içerisinde ve ortalama zekâyı ikna etmeyi başarı sayarak hareket etmeyi temel güdü haline getirmiştir. Mustafa Sabri, bu durumun kendisinden önce Cemaleddin Afgânî tarafından da *el-Kazâ ve'l-kader* adlı kitabında aynı şekilde görülüp değerlendirildiğini ve Afgânî'nin bu konuda ümmeti uyardığını belirtmiştir (M. Sabri, 2008: 28). Yine Mustafa Sabri'nin beyanına göre İbn Rüşd, insanın özgürlük meselesinin şeriatın en zor konularından olduğunu itiraf etmiştir. Fahreddin Râzî'nin de karşıt görüşleri derinlemesine analiz ettikten sonra ulaştığı sonuç "İnsan, özgür şekilde mecburdur" insan bilgisinin ulaşabildiği son nokta budur' (M. Sabri, 2008: 32) şeklinde olmuştur.

Mustafa Sabri çağdaşlarının tavrını değerlendirerek şu görüşleri dile getirmektedir. Kader konusunda Müslüman âlimlerin çoğu, eleştiri ve suçlamalarla İslam'da kadın meselesinden sonra en fazla zorlandıkları konulardan biri olması sebebiyle, işin kolayına kaçmayı yeğleyerek ayetlerin yorumlanmasına yönelmişlerdir. Yapılan yorumlar ise kendilerini çoğu kez ayetleri inkâr etmekle aynı noktaya iletmiştir. Şimdi bu kaçışın yararı ne olacaktır?

Böyle yapmakla asırlardır Ehl-i sünnetin anladığı ve kabul ettiği anlayış yok mu sayılacaktır? Ya da örneğin Mu'tezile anlayışı kabul edilmiş olsa, Kitap ve hadis metinlerinde yer alan açık ifadeler yok mu olacaktır? Ayrıca eleştirilerin esasını oluşturan kader inancının Müslümanları atâlet ve tembelliğe ittiği, geri kalma sebeplerini oluşturduğu tezleri düşmanlığa bağlı bir vesvese ya da cahilce bir toptancılıktan başka ne olabilir? Çağdaşlarının tutumuna ilişkin eleştirilerini artırarak sürdüren Mustafa Sabri, yer yer tarihsel süreçte ortaya konulan yaklaşımlara dair görüşlerini de belirtmekten geri kalmaz.

Eylemlerini yapmakta özgür bir varlık olarak yaratılan insanın, kader kısıkcısıyla bağıntısının belirlenmesi ve özgürlüğünün sınırlarının tespiti konusu, ilim ve düşünce sahiplerini birbirinden çok farklı yönelimlere ve arayışlara sevk etmiştir. Kimileri nasların açık ve kesin olarak belirttiği anlamlardan uzaklaşarak kaderi inkâra yönelmişler, kimileri de aklın apaçık ilkelerine aykırı şekilde yaklaşım ve açıklamalarda bulunarak insan iradesini yok saymışlardır. Bu iki uç nokta arasında pek çok teoriler üretilmiş olmasına rağmen bunlardan herhangi birinin kabulü halinde uçlardan birine eğilimli olarak çözülemeye gidildiği görülmektedir. Oysa konu asla gizemini kaybetmeyecek ve özü gereği bütünüyle çözümlenemeyecek bir mahiyet taşımaktadır. Bu açıklamaları dolayısıyla Mustafa Sabri Efendi'nin kader konusunda agnostik bir tutuma yöneldiği söylenebilir mi? Agnostik tutum şüphelere bağlı olarak net bilgiye ulaşamama durumu için söz konusu edilebilir. Oysa Mustafa Sabri konuya ilişkin hiçbir şüphe taşımamaktadır. Hem Allah'ın mutlak ve boşluk bırakmayan otoritesini hem de insanın kendine ait kabul ettiği iradesini, buna bağlı olarak da sorumluluğunun var olduğunu kabul etmektedir (M. Sabri, 2008: 52).

Mustafa Sabri evrenin her zerresinde olduğu gibi evrenden bir parça olan insanın da Allah'ın egemenliği altında bulunduğunu belirtir. Evrende hükmü her an sürmekte olan kazâ ve kader (Tanrı otoritesi) elbette evrenin bir parçasını oluşturan insan ve onun eylemlerinde de hükmünü icra etmektedir. İnsanın, yaptıkları ve yapmadıklarından seçici (irade sahibi) bir fâil olarak dünya ve ahirette sorumlu tutulması, öte yandan kazâ ve kader kuşatmasının sınırları içerisinde bulunduğu ve Allah'ın iradesi dışına asla taşamayacağı gerçeği tek bir ayette açık olarak belirtilmiştir. "Allah dileseydi hepinizi bir tek ümmet kıları; fakat O dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Yaptıklarınızdan mutlaka sorumlu tutulacaksınız" (Nahl: 16/93).

Allah'ın iradesinin ve kudretinin kapsamı sınırlandırılmaz. Allah yaratıklarının bir kısmına yetki devri yaparak kendi egemenlik alanını daraltması sonucunu doğuracak bir eylem içerisine girmez. İnsanın eylemlerini gerçekleştirirken özgür iradesiyle hareket ettiği en azından bazı eylemlerinde bu şekilde davrandığı ise, aklın ve vicdanın apaçık hükmüdür. Bu iki hakikat

arasında zıtlık ya da aykırılık bulunacağı düşünülebilir. Ancak Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın egemenliği, herhangi bir otoritenin zorlamasına daha doğrusu yaratılmışların hiç birinin otoritesine benzemez. Yukarıda anılan iki yanlı gerçekliği aklın kabul etmesine bir engel bulunmamaktadır. Daha doğrusu gerçekliğin her iki yüzünü de akıl kavrayabilecek durumdadır. Tek tek ele alındığında akıl, her iki gerçekliği de kabul etmekle karşı karşıyadır. Mustafa Sabri'ye göre hakikate karşı saygının gereği olarak bu iki gerçekliğin de kabul edilerek çözüme varılması, konu hakkında varılabilecek en sağlıklı sonuç olacaktır. İki hakikat arasında çelişki görenler bunu ortadan kaldırmak için ya birinci gerçekliği kabul edip öteki gerçekliği manipüle etmekte ya da ikinciye kabul edip birinciyi yok saymaya yönelmektedir (M. Sabri, 2008: 41). Böyle bir yol gerçekliğin tespiti için izlenecek sağlıklı bir tutum olamaz. Doğacağı varsayılan sonuçları dikkate alarak bir hakikat tespitine yönelmek de asla ilmî bir davranış olamaz. Söz gelimi eylemlerin temelini oluşturan insan iradesi, özgür kabul edilmeyip herhangi bir etki altında olduğu kabul edilmesi halinde sorumluluk duygusunun zedeleneceği ya da tembellik ve vurdumduymazlığa yol açacağı düşünülerek, özgürlüğünün tam bağımsız bir şekilde bulunduğu ileri sürülemez. Gerçekliklerden birini ihlal ederek diğerini onun da yerine ikame etmek çözüm olmadığı gibi iki hakikatin birlikte hakkına riayet etmek de değildir. Dahası Mustafa Sabri'ye göre konuyla ilgili açıklık ve giriftlik taşımayan çözümler üretmek söz konusu yaklaşımın doğruluğuna değil aksine yanlış oluşuna bir delil kabul edilmelidir. Bunun sebebi de kader konusunun gizemli bir konu olmasıdır. Bu konuda haksız olarak bolca suçlandıklarını düşündüğü kesimi korumak için Mustafa Sabri, Eş'ariler ikinci hakikati reddetmiyorlar ki şeriatı yıkmış olsunlar (M. Sabri, 2008: 43) demektedir.

Mustafa Sabri'ye göre eleştirel yaklaşanlardan bazılarında konunun özünü anlamaksızın yorumlama eğilimi bulunmaktadır. İnsanın gücü, etkinliği, yönelim ve iradesi tahlil edilirken söz konusu olan iş ya da teşebbüsün niteliği, büyüklüğü küçüklüğü, zorluğu kolaylığı gibi yanlarının önemi yoktur. Örneğin yaratma konusunda, önümüzde duran masadan kalemi almak eyleminin yaratılması ile Mars'a giden kozmonatların mekik kabini içerisinde yaptıkları gözlem ve deneylerin yaratılması arasında, birinin ötekinden farkı yoktur. İnsanın iradesi ile yaptığı eylemlerin sorumluluğunu taşıyor olmasında da bir tartışma yoktur (M. Sabri, 2008: 28). En katı şekilde cebri bir ideolojiye sahip olanlar bile, devlet kurdukları zaman ceza hukukunu ortadan kaldıracak değillerdir.

3.1- Özgürlük ve Mecburluğun Birlikteliği

Mustafa Sabri'ye göre kader konusunda yaygın anlayışın “insan büsbütün cebir altında da değildir, bütünüyle özgür bırakılmış da değildir” şeklinde olduğudur. Kendi anlayışının ise

“insan hem cebir altındadır, hem de özgürdür.” şeklinde özetlenebileceğini belirtir. Konuyla ilgili İslam düşünürlerinin çoğu “insan ne cebir altında, ne de bütünüyle serbestlik içerisinde” söylemini oldukça benimsemişlerdir. Bu durumun, uçlarda yer alan mu'tezile ve cebriye anlayışlarından uzaklaşmayı, orta ve dengeli bir noktada bulunmayı sağladığını düşünmüşlerdir. Oysa Mustafa Sabri'ye göre peşinde olunması gereken anlayış orta anlayış değil, gerçeğine uygun olan anlayış olmalıdır. Öte yandan “serbest de değil, mecbur da değil” şeklinde dillendirilen çifte olumsuzlama şeklindeki yargı, konuyu anlaşılabilir kılmak için başvurulan tasavvuru zorlaştırabilmektedir. Bunun yerine ve gerçekliği daha doğru ifade eden “insan hem özgür, hem de cebir altındadır” şeklinde bir ifade daha yerindedir (M. Sabri, 2008: 149).

Ona göre insan cebir altındadır. Bir eyleme karar verdiği zaman bu kararını ve isteğini mutlaka bir sebeple ilintili olarak gerçekleştirir. Bu durum çoğunlukla kişinin kendisinin de fark edemediği gizli bir zorlama ilintisi olarak tanımlanabilir. Zorlama terimi (cebr), durumu anlatabilmek içindir. Çok uygun düşmese de ikna edilme, sevdirilme gibi terimler de açıklayıcı olması düşünülerek kullanılabilir. Ancak bu zorlama onun iradesiyle çelişen bir nitelik taşımaz. Kararlarını severek ve isteyerek verir. Söz gelimi bir tehdit ya da baskı ile karşı karşıya değildir. Bu yanı sıra özgürlüğünün ortadan kaldırılması gibi bir pozisyonla baş başa olduğu söylenemez. Öte yandan insan özgürdür. Psikolojik açıdan bir bilinç durumu olarak, aklî açıdan da farklı seçim biçimlerini engelleyen bir faktörün bulunmadığını düşünerek doğal bir his ve düşünüş şekliyle insanın seçimlerinde özgür olduğu sonucuna varılabilir. Ancak kendisine bu özgürlük duygusunu da tattıran yaratıcısının iradesi dışında bir seçimde bulunabilme şansı yoktur. İnsan istediği şeyleri yapmakta özgürdür. Ancak istemesi, Allah'ın istemesini istediği şeyden başka bir şey olamaz. Dolayısıyla kişi kendi istediği şeyleri yapabilmesi sebebiyle özgürdür. İstemleri, kendisini özgür kılanın istemlerinden başka olamaması dolayısıyla da mecburdur. İnsanın bu biri diğeriyle çelişir görünümlü iki özelliği birlikte taşıması, Cebbâr olan Allah'ın kudreti kapsamındadır. Bu iki hakikatin bileşiminin anlaşılmasındaki zorluk, Allah'ın kudret sıfatının yaratılanların sahip olduğu kudrete benzetilmesi ve onunla karıştırılması sebebiyledir. Kişi bu konumunu değerlendirerek kendisinin mecbur bırakıldığı düşüncesine varırsa, öyledir, mecburdur. Ancak mazur sayılmayı gerektirmeyecek bir mecburiyet söz konusudur. Kişi bu konumunu özgürlük hali olarak kabul ederse özgürdür. Mustafa Sabri, rasyonel açıdan bu iki hakikatin de hakkını verdiğini düşünmektedir. İnsanın bu iki özelliği birlikte taşıdığını gösteren, kendisinin de anlayışının özünü oluşturduğunu belirttiği bu gerçeklik yukarıda yer alan ayette açıkça ortaya konmuştur (M. Sabri, 2008: 50).

İnsan eylemlerine özü açısından bakıldığında, sebeplere bağlı olan bir iradenin sonucu olarak ortaya çıkması bakımından cebrî bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Özellikle ilk sebepten geriye doğru gidildikçe ve geçmiş sebepler dikkate alındığında cebrîliğin daha belirgin bir şekilde ortaya çıkışı makulleşmektedir. Öte yandan sebeple eylem arasına giren insan iradesinin bilinç düzeyinde hiçbir zorlamayla karşılaşmayıp bütünüyle insanın kendi tercihine bağlı olarak, severek, isteyerek ortaya çıkması ise, sebebin gerektirdiği cebrîlik vasfını nitel bir dönüşüme tabi kılarak özgür hale getirmektedir (M. Sabri, 2008: 156).

Maturîdîlerin Allah'ın ilim sıfatıyla ilişki kurarak kader açıklamalarını yerinde bulan Mustafa Sabri, bilginin değişimi düşünülemediği için cebre düşmenin kaçınılmazlığını savunan görüşleri kabul etmez. Bununla birlikte Allah'ın iradesi karşısında aynı yaklaşımın ortaya koyulamayacağını belirtir. İlahi bilgi değişmeyeceği için, insan eylemlerini ona uyarlamaya mecbur mudur? Bu sorunun cevabı farklı düzlemlerde tartışılabilir. Sonuç olarak gelinen nokta 'ilim maluma tabidir' ilkesinin kabulü olacaktır. Bilgi belirleyici değil, olan ya da olacağın gerçekliğinin açığa çıkartılmasıdır. Böylelikle ezeli bilgi dolayısıyla insanın cebirden kurtularak özgür olduğunu savunmaya bir engel bulunmamaktadır. Ancak ilahi iradeye bağlılıktan kurtuluşun yolu yoktur. Bu bağlılık ya doğrudan Allah'ın onu insanda yaratmasıyla ya da o iradeye yönelimi sağlayan faktörleri yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Ezeli bilgi, hâdis olan insan iradesine uyumlu bir şekilde belirlenmiştir. İlahi irade ise ezeli olduğu için, ezelin ezeli de olamayacağından herhangi bir unsura bağlı değildir (M. Sabri, 2008: 64). Böylelikle Allah'ın fiilleri sadece özgür iradesine bağlı olarak işler.

3.2- Hürriyet Konusunda Ekolleri Değerlendirmesi

Mustafa Sabri'ye göre kader konusunda öne çıkan ekollerden Mu'tezile, adalet ilkesine vurgu yapmıştır. Kişinin hem zorunluluk altında bulundurulup hem de eylemlerinden sorumlu tutulması ona karşı haksızlık sayılır. Öte yandan parkinson hastası bir kişinin elinin titremesi ve bir yere çarpması ile sağlıklı birinin eliyle bir nesneyi tutması bir ve aynı tutulamaz. Sağlıklı kişinin tutuşu sahip olduğu güce bağlı olup bu eylemi var kılan da onun gücüdür.

Kader konusunda diğer uç noktayı oluşturan Cebriye ise kudret ilkesini öne çıkarmıştır. Her şeye Kadir olan Allah'ın, insan eylemlerine duyarsız kalması ve hükmetmemesi düşünülemez. Bu sebeple, kişinin kendisini yarattığı gibi, dil kuralları açısından kendisine (insana) dayandırılan eylemlerini de yaratan Allah'tır (M. Sabri, 2008: 52).

Her iki taraf da kendi tezlerini desteklediklerine inandıkları, ayet ve hadislerle görüşlerini pekiştirmeye çalışmışlardır. Özellikle karşı tarafın tutarsızlığını kanıtlama

noktasında çok güçlü argümanlar oluşturmuşlar ve temellendirmelerini bu argümanlar üzerine kurmuşlardır. İslam tarihi boyunca ana gövdeyi oluşturan Ehl-i sünnet ekolü Allah'ın hem Âlim hem Kadir olduğuna vurgu yapmış, ayet ve hadislere bağlı kalarak kader konusunda açılımlar geliştirmiştir. Meydana gelen her olayın Allah'ın dilemesine bağlı olduğu gerçekliğiyle, insanların yaptıkları her şeyden sorumlu sayılmalarının paradoksal bir durum olmadığını kanıtlama çabasıyla bir dizi teori oluşturmuşlardır. Orta noktada bulunma ve tam bir denge üzerinde temellendirilmeye çalışılsa da, teoriler kimi zaman Mu'tezile kimi zaman da Cebriye yönlerine eğilim göstermektedir.

Mustafa Sabri, insanın özgürlüğü konusunda yukarıda bahsi geçen ve uç noktalarda yer alan Cebri ve Mu'tezilî görüşleri kabul etmeyerek daha dengeli bir yol bulmaya çalışan anlayışları da ele alır. Bunlardan en yaygın olanları birçok kelâmi konuda benzerlikleri olan Eş'arî ve Mâtürîdî kelimelerdir. Bu ekollerin İslam inanç sisteminin omurgasını oluşturan ana yapıyı, Ehl-i sünnet anlayışını ortaya koyan düşünceyi temsil ettikleri kabul edilir. Özgürlükçü anlayışıyla öne çıkan Mu'tezileden farklı olarak her iki ekole göre de insan fiilleri Allah'ın yaratmasıyla oluşur. Yine her iki ekole göre de insanda güç (kudret) var fakat etkisi yoktur. Bu iki ekolün ayrıştığı nokta, söz konusu olan eyleme yönelen karar (irade) aşamasındadır. Eş'arîlere göre insandaki bu irade de, Allah'ın yaratmasıyla oluşur. Mâtürîdîler'e göre ise iki tür irade vardır. Birisi küllî irade ki buna ilişkin düşünceleri Eş'arîlerle aynıdır. Yani küllî irade Allah tarafından yaratılmıştır. İkincisi ise cüzi iradedir ki bu yaratılmış değildir. Varlıkla yokluk arasında bir hal durumundadır. Onlara göre bu cüz'î irade bütünüyle insanın tasarrufundadır. İnsan eylemlerinin bağlandığı bu cüz'î irade, onun sorumlu kılınmasının temelini oluşturur. Küllî irade, alternatiflerin herhangi birisine yönelebilmek yetisi, cüz'î irade ise bunlardan birinin belirlenmesini ifade eder. Başka bir deyişle cüz'î irade, olanaklardan oluşan küllî iradenin birinin belirlenerek kullanılması halidir. Küllî iradenin, konusu olan alternatif davranışlardan birine ilişmesi hali, cüz'î iradeyi meydana getirir (M. Sabri, 2008: 72).

Eş'arî ve Mâtürîdîler arasındaki karar aşamasında ortaya çıkan fark şöyle de ifade edilebilir. İradeye bağlı bir eylemin gerçekleşmesi sürecinde üç temel unsur vardır. Bunlardan birincisi irade (küllî) dir. İkincisi ise irade konusu eylemdir. Her ikisinin de yaratılmış oluşu konusunda ekoller arasında görüş birliği vardır. Üçüncü unsur ise iradenin eyleme ilişmesi (teallük), yönelmesi durumudur. Mâtürîdîlere göre bir ve iki numaralı unsurlar yaratılmış olmasına rağmen üçüncü unsur olan iradenin belirginleşerek bir eyleme ilişmesi hali, başka bir ifadeyle küllî iradenin kullanıma konulması hali, insan tarafından kazanılmakta ve teknik anlamıyla 'kesb' dediğimiz ögeyi oluşturmaktadır. Mâtürîdî terminolojisinde cüz'î irade adı

verilen unsur da budur. İnsani sorumluluk da bu öge üzerine temellendirilmektedir. Böylelikle Mâturîdî anlayış Mustafa Sabri'ye göre sorumluluğu temellendirdiği gibi insan özgürlüğü konusunda da Mu'tezileyi bile aşan bir evreye ulaşmıştır. Mu'tezile düşüncesi eylemleri üretenin, dolayısıyla kalbî bir eylem olan iradeyi de üretenin insanın kendisi olduğunu vurgularken bütün bunların insana verilen potansiyel bir güçle ilintili olduğunu, özellikle asıl unsur olan iradenin oluşmasında etkilenimin kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Oysa Mâturîdî düşünceye göre cüz'î irade adı verilen unsurun varlık ve yokluk arasında bulunan hal durumunda olması dolayısıyla insan tarafından üretilebileceği belirtilmektedir. Mustafa Sabri'ye göre bu anlayış Mâturîdî düşünceyi Mu'tezile anlayışından daha uç bir noktaya ulaştırmaktadır. Eş'arî düşünceye göre ise, yukarıda üç aşamalı olarak açıklanan sürecin hepsi Allah'tandır. İnsanın sorumlu tutulmasının sebebi ise, eylemlere ve ona götüren kararlara mahal olması, yer oluşturması, zemin teşkil etmiş bulunmasıdır. Mâturîdîlerin kesb yorumu oldukça anlaşılır bulunmasına karşılık, Eş'arîlerin sorumluluğa temel olarak kabul ettikleri kesb teorisi oldukça kapalı ve girifttir. Mâturîdîler, her şeyin Allah tarafından yaratılması gerçekliğine hassasiyet göstermelerine rağmen cüz'î iradeyi insana bağlamaları, onu yaratılmış (mahlûk) kabul etmemeleriyle açıklamaktadırlar. Onlara göre cüz'î irade varlık ile yokluk arasında bulunan bir hal durumudur. Bir tür yokluktur. Yaratılmamış olması dolayısıyla insana bağlanmasında bir sakınca bulunmaz (M. Sabri, 2008: 59-60).

Mustafa Sabri kader konusunda en tutarlı yorumu yapan ekolün Eş'arîler olduğunu, delillere bağlı olarak açıklamış, net ve kolay çözüm iddialarının konunun mahiyetiyle örtüşemeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca Mustafa Sabri kavramsal bir yanlış anlayışın var olduğunu da belirterek Cebriye-i Mutavassıta da denilen Eş'arîlerin, mutavassıta olarak nitelenmesinin, insan hakkında sözü edilen cebir (zorlama) kabullerinin, cebriye ekolünün kabullerine göre daha hafif olmasına bağlı olmadığını belirtir. Eş'arîlerin, cebriyet konusunda bir hafifletmeleri söz konusu bile değildir. İnsan eylemlerinin, insanın iradesine bağlı olduğunu kabul etmekle birlikte, insan iradesinin Allah'ın istemesi dışında bir şekilde oluşabileceğini asla kabul etmez. Mustafa Sabri'ye göre Eş'arîlerin cebir anlayışlarına mutavassıta denilmesi, cebren gerçekleşmekte olan Allah'ın iradesinin, insan iradesinin aracı kılınarak (vasıtasıyla) gerçekleşmiş olmasını kabul etmelerinden dolayıdır.

Mustafa Sabri şunu da özenle vurgulamaktadır. Aslında cebir kavramı Eş'arî düşünceyle amaçlanan anlamı yeterince karşılamamaktadır. Bu kavram kişiyi istemsiz olduğu halde zorlamayı çağrıştırmaktadır. Oysa kastedilen anlam hiçbir zaman böyle bir zorlamayı içermemektedir. İlahî iradenin insan iradesini yaratması insanın isteyerek, severek, arzulayarak,

memnun halde bulunarak bir seçimde bulunması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu anlamı karşılayabilecek başkaca bir kavram bulunamadığı ya da kavramlaştırmaya uygun düşmeyecek şekilde uzunca olacağı için kolaylık sağlaması gözetilerek cebir kelimesi kullanılmaktadır. Ona göre en azından ‘gizli cebir’ ya da ‘manevî cebir’ gibi ifadelerin kullanılması, kastedilen amaca göreceli olarak daha uygun olacaktır (M. Sabri, 2008: 59).

Mustafa Sabri’ye göre konunun hadiste belirtildiği gibi gizemli oluşunun gözetilmiş olması dikkate alınarak bir açıklamaya gittikleri için en sağlıklı görüş Eş’arîlerin savundukları görüştür. Eş’arîlere göre insanın eylemleri üzerinde etkisi, milyonlarca tonluk hareket eden bir tren ve vagonlarını küçük bir çocuğun çekmeye çalışması gibidir. Bu örnekte trilyonda bir de olsa etki bulunabilir. İnsanın eylemlerini gerçekleştirmesi sırasında etkisi ise hiç yoktur. Ancak katılımlıdır. İnsanın dil kuralları açısından özne olarak belirtilmesi ise gerçekten etkin olmayı gerektirmez. Ali öldü, gibi. Bu yaklaşıma göre insanlara davranışları dolayısıyla yapılan övgüler ve yergiler ise eylemlere mahal olmasındandır. Güzellik ve çirkinlik isnatları ve bu hallerinden dolayı övülüp yerilmeleri kadar etkisizlik söz konusudur (M. Sabri, 2008: 53).

Ödül ve ceza ise salt yasanın işleyiş şekli ile ilgilidir. Ateş ve yanıcı maddenin birleştiğinde ateşin yakma etkisini göstermesinde olduğu ve bu ilişki hep olageldiği gibi davranışların karşılığı da zorunluluk taşımayan, ancak olduğunda karşılığının da ortaya çıkması beklenen bir kuraldır. Yasaya göre ödül ve ceza ilişkisi hal ve mahal ilişkisinden kaynaklanmaktadır. İkinci olarak ödül ve ceza kişinin seçimi ve kararı dolayısıyladır. Bu durum güzellik çirkinliğe bağlı övgü ve yergilerden bir derece farklıdır. Burada kişi fâil ise de fiilin maddesinin değil kipinin fâilidir. Seçimli işlerde ise insan hem maddesi hem kipiyle fiilin fâili olmaktadır. İnsan yaptı deriz. Bununla birlikte karar ve seçim, eylemin etkin illeti ve eylem de ödül ve cezanın etkin illeti değil, sadece alametleridirler. (M. Sabri 2008: 54).

Mustafa Sabri kader konusunda gerçeğe en uyumlu gördüğü düşünce olarak belirttiği Eş’arî düşünceyi kendi anlayışı olarak savunmaktadır. İlerleyen bölümde ele alacağımız kimi konularda Eş’arî anlayışı eleştirdiğini görmekteyiz. Özellikle Mâturîdî düşünceyle paralellik oluşturdukları sebepsiz seçimin (tercîh bilâ müreccih) mümkün olduğu tezi Mustafa Sabri tarafından yoğun şekilde eleştirilmektedir. Ancak Eş’arîlerin bu tezlerinin yol açacağı sakıncaları önleyici ilkelerinin var olduğunu belirterek genel duruş bakımından yine de en tutarlı noktada bulduklarını düşündüğünü belirtmektedir.

Mustafa Sabri’nin görüşlerini tutarlı bulduğu Eş’arî düşüncenin cebriye ekolünden farkı nelerden ibarettir? Cebriyeye göre insanda güç (kudret), irade hatta fiil de yoktur. Eş’arî’ye göre ise, insanda bunların üçü de bulunmaktadır. Güç vardır fakat etkisi yoktur. Fiil ve bu fiilin

dayandığı irade de vardır. İnsan eylemlerine iradî fiiller (seçimlik eylemler) denilmesi, insandaki iradeye bağlı olarak doğmasındandır. İnsandaki iradenin oluşması ise Allah'ın iradesine bağlıdır. Dolayısıyla Eş'arîlere göre insan, istediği eylemlerini özgür olarak yapmakta, fakat istediklerini özgür olarak isteyememekte (ef'âlinde muhtar, ihtiyârında muzdar) dir. Aslında yaratılma bakımından fiil ile irade aynıdır. İkisi de yaratılmıştır. Fakat fiil iradeye isnat edilmekte olup irade ise başka bir iradeye yüklenemeyeceğinden dolayı böyle bir isimlendirme (ihtiyâri fiiller) yapılmıştır.

Eş'arîler, insanın gücü de etkisi de yoktur şeklinde cebriyenin ileri sürdüğü tezlerine karşı şu savunmayı yapmaktadırlar. İnsanda hâdis kudret vardır bunu duyup hissetmekteyiz (vicdan). Oysa etkiyi bedîhî olarak gözlemleyerek hissedebiliyor değiliz. Onun için güç var fakat etkisi yoktur diyoruz. Eş'arî'ye göre kişiye verilmiş güç, etki edebilme gücüdür. Fiilen etki etme şartı yoktur. Bu da ezeli güçle bağlantısının sonucudur.

Cebriyenin etki etmeyene kudret denmez itirazına cevapları ise Allah'ın kadim kudretinin konusuna ilişmesi anına kadar kudret ismini taşıması örneğiyle reddedilmektedir. Kaldı ki Mu'tezilenin fiilden önce olarak kabul ettikleri 'istidâ'yı da bu konuda örnek olarak ileri sürmek mümkündür (M. Sabri, 2008: 58).

Mu'tezilî düşüncede insana verilmiş olan potansiyel gücün, insan tarafından kullanılarak eylemin ortaya çıkmasının sağlandığı, dolayısıyla insanın eyleminin üreticisi olduğu fikri Eş'arîlerce yanlış bulunmaktadır. Eş'arî düşüncenin, eylem sırasında insanda güç bulunduğu halde bunun eylemi gerçekleştiren etkinlikte olmadığını ileri sürmesi bir bakıma mu'tezileye karşı bir savunmadır. Bu savunmayı kendilerinin sürekli olarak bağlı kaldıkları ilkelerine uyumlu bir şekilde gerçekleştirmektedirler. Eş'arîler mu'tezilenin yukarıda anılan itirazına cevap olarak şöyle demektedirler. Evet, güç eyleme yakın (mukârin) bulunmakta fakat yakınlık etkiyi gerektirmemektedir. Her zaman böyle olagelmesi gücün eylemin illeti olmasını kanıtlamaz. Ardışıklık sebepliliği gerektirmez (lâ tesbütü'l- illiyyetü bi'd-deverân) ilkesince insanda bulunan gücün illet olduğu kabul edilemez.

M. Sabri'ye göre mu'tezilenin adalet algısı üzerine konuyu yerleştirme çabası da boştur. Onlar bu durumda öncelikle üç kardeş meselesini halletmelidirler. Ya da Mâturîdîler için de geçerli olmak üzere cehennemdeki ebedî azabın sınırlı suçlar karşılığı olarak belirlenmesini açıklamalıdır. Dolayısıyla Mu'tezilî düşüncede adalet ilkesini öne çıkararak ona uyum amacıyla kader inancını gerçekliğinden uzaklaştırıcı görüşler savunulması kabul edilemez (M. Sabri, 2008: 57).

Eş'arîlerin dolaylı da olsa insan özgürlükleri konusunda cebir anlayışına yakın olmalarının sebebi ve buna ilişkin temel argümanları, Mustafa Sabri'ye göre bütün mümkünlerin doğrudan Allah'a bağlı olduğu kabullerinden kaynaklanmaktadır. Bu anlayış onların Allah'ı ve sıfatlarını tanıma hususunda gösterdikleri özen ile anlaşılabilir. Bu konuda antropomorfist anlayışlardan kaçınmak ve aşkınlığa vurguyu diri tutmak gayretiyle ve doğru bir yaklaşım ortaya koyarak bütün mümkünlerin her an ve doğrudan Allah'a bağlı oldukları gerçeğini temel bir ilke olarak sıkı bir şekilde benimsemişlerdir. Bu ilke onların düşünce biçimlerini pek çok konuda belirleyici olduğu gibi insan özgürlükleri konusunda da dolaylı bir cebir anlayışına yönelmelerinin temelini oluşturmaktadır.

Eş'arîlerin cebir durumunu kabullerine ilişkin başka bir gerekçeleri de bilgi konusunda ortaya koydukları yaklaşımlarıdır. İnsan eylemlerinin üreticisi olsa, onları bütün detayları ile bilmesi gerekir. İrade ve güç ile yaratma ancak bu yolla sağlanabilir.

3.3- Sorumluluğun Temellendirilmesi

Mustafa Sabri sorumluluğun yetkiyle denklik oluşturduğunu, yetkinin de özgürlükle sağlandığı gerçekliğine dikkat çekerek bir tür cebir ile baş başa olan insanın sorumluluğunun temellendirilmesi konusunda düşüncelerini tartışmaya açmaktadır. İnsan, dünya ve ahirette yaptığı tüm eylemlerinden dolayı sorumluluk altındadır. İnsanın hem ilahî iradeye ters düşememe kaçınılmazlığı, hem de bütün eylemlerinden sorumlu tutulması Kur'an'da açık şekilde belirtilmektedir. Gerçekten her insan düşündüğünde, kendisinin eylemlerinden sorumlu olan özgür bir fâil olduğunu bilir. Bu sebeple ceza yasalarının uygulanmasını kimse yadırgamaz. Fakat yine insan, hareketlerinin üstün bir güç tarafından yönlendirildiğinin de farkındadır. Sonuç olarak mazeretli sayılamayacak bir mecburiyetin etkisi altında olduğu gerçek bir olgudur. Sorumluluk konusu insanın yaratılışında içselleştirilmiş ve doğallaştırılmış bir duygudur. Aklın apaçık algıları da bu şekildedir (M. Sabri, 2008: 179).

Sonuç olarak insanın cebir altında oluşu kapalı ve gizli, özgür oluşu ise açık bir gerçekliktir. O halde açık gerçeklikle ilgisi daha güçlü olan insanın sorumlu tutulması için söz konusu gerçeklik yeterlidir. Kaldı ki insanın cebirle karşılaşması, bilinen anlamıyla bir zorlanmayla karşılaşması değil, ikna edilmiş, tatmin olmuş, sevdirelmiş ve süslenilmiş bir seçimi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Öte yandan söz konusu olan cebir, insanın benimseyip kabul ederek kendine mal etmesiyle birlikte nitel bir dönüşüme uğramaktadır. Bu sebeple insanın seçimlik eylemlerine iradî fiiller adı verilmektedir.

Eş'arî'lerin açıklamasını yeterli bulmayıp sorumluluk yüklenen insanın kendi eylemleri üzerinde daha etkin olduğunu böylelikle sorumluluğun temellendirilebileceğini düşünen çok sayıda kelamcı düşünür vardır. Bunlar insanın, yaratma ve var etme gücünü taşımasa da eylemin kazanımında ana rol sahibi oluşuna ilişkin teoriler geliştirmişlerdir. Teknik olarak kesb teorisi adı verilen bu etkinliğin ya eylemin özünde, ya eylemin niteliğinde ya da irade de gerçekleştiğini savunmaktadırlar.

Sadruş'Şerîa, *Tavzîh* adlı eserinde insani eylemi açıklarken, eyleme ilişkin teşebbüs seviyesindeki durum insana ait, sonuç seviyesinde var etme de Allah'a aittir demektedir (M. Sabri: 2008: 66). Bu arada Ebu İshâk İsferyânî de, eylemde iki kudretin var olduğunu, sonucu gerçekleştiren kudretin Allah'a ait bulunduğunu, insanî kudretin ise etkin olmayan katılımcı kudret olarak bulunduğunu belirtir. Bu tezler güçlendirilip, aklî hale getirilebilmektedir. Sonuçta fâil olarak belirlenen insan da, ona verilmiş kudret de Allah tarafından yaratılmış ancak insanın sorumluluğunu doğuran dahli devreye konulmuş olmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre bütün bu yaklaşımlar konunun çözümüne ulaşabilmek adına ortaya konan gayretler olsa da sonuç itibariyle Mu'tezilenin taşıdığı anlayışa ulaşmakta, ya da Maturîdîlerin yaptıkları gibi sadece ifadeleri çoğaltmaktan ibaret kalmaktadır (M. Sabri, 2008: 70). Öte yandan Kadı Ebubekir gibi kimi düşünürler de insanın, eylemin gerçekleşmesinde etkinliğinin bulunmadığını ancak niteliğinin belirlenmesi gücüne sahip kılındığını savunurlar. Gelenbevî, Celal Devvânî'ye yaptığı haşiyesinde bu görüşün Maturîdî yorumuna uyumlu olduğunu söylemektedir. Oysa M. Sabri'ye göre bu düşünce, Ehl-i sünnetin hüsün ve kubuh anlayışıyla açık olarak çelişmektedir (M. Sabri, 2008: 71).

Mustafa Sabri'ye göre seçimlik eylemlerini gerçekleştiren insanın, kararını verirken mutlaka bir etkene ihtiyacı vardır. Bu her zaman farkında olunan bir şey değildir. Teftâzânî ve Gelenbevî gibi düşünürler bu etkinin yakın planda daha zor algılanabileceğini ancak geriye doğru zinciri sürdürdükçe netleşme olduğunu belirtirler (M. Sabri, 2008: 159). İşte insanın yakın etkenleri değerlendiremeyecek pozisyonda bulunması ve kararlarını özgürce alabildiği şuuruna sahip olması sorumlu olmasını sağlar. Gerçek durum ise etkenlerin bir kısmı özgür olarak bir kısmı da cebri şekilde bulunuyor ise şüphesiz baskınlık cebri olandadır.

Eş'arî yorumunda insanın, eylemlerini gerçekleştirirken tam özgür olduğu konusunda bir kuşku yoktur. Fakat Mustafa Sabri'nin de taraftar olduğu Eş'arî yaklaşıma göre, kişi eylem kararını verirken Allah'ın vermesini istediği karardan başkasını verememektedir. Ancak kişi bu durumun farkında değildir. Kendisi kararını verirken bazı değerlendirmelere sahiptir. Kararını etkileyen unsurlar vardır. Tercih sebepleri vardır. Duygu, eğilim ve sezgilerinden

etkilenmektedir. Fakat tüm bu etkenlerin aksi istikametinde bir karara da varabilir. Ama hangi sonuca ulaşırsa ulaşsın kendisini o sonuç karara ulaştıran Allah'ın iradesinden başka bir şey değildir (M. Sabri, 2008: 151).

Eş'arî yorumunda insanın cebir altında olduğu tezi, doğrudan cebir şeklinde düşünülmemelidir. Örneğin kişiye silah doğrultularak şöyle yap denilmesi gibi bir cebir yoktur. Ama insan, bundan çok daha güçlü olan bir cebir altındadır. Ancak bu cebir kişinin özgür şeklindeki iradesi tarafından perdelenmektedir. Kişi bir karar vermektedir, ama bu kararı zorunlu olarak Allah'ın isteğine uyumlu olan bir karardır. Ama O'nun zorlaması ile değildir. Kişi bu kararını severek, isteyerek ve kendi özgür düşüncesinin ürünü olarak verdiğini düşünmektedir. Aslında kendisine silah doğrultularak yapılan zorlamadan daha ağır bir zorlama söz konusudur. Silahla korkutulup zorlanan kimse en sonunda ölümü göze alarak zorlamaya uymayabilir. En azından direnmeyi deneyebilir. Ya da istemediği halde kabul edebilir. Oysa Allah'ın iradesi karşısında kişinin hiç bir şansı yoktur. Üstelik bu zorlanmanın asla farkında olmadığı gibi benimsemiş ve beğenmiş olduğu bir karara vardığını düşünmektedir (M. Sabri, 2008: 157-159).

Sonuç itibariyle burada çok güçlü ve belirleyici olan Allah'ın iradesi bir o kadar da kapalı ve gizlidir. İşte mutlak iradenin bu gizliliği ve hissedilemez oluşu onu zorlayıcı olmaktan uzaklaştırmaktadır. (M. Sabri, 2008: 161-163).

Sorumluluk konusu rasyonel açıdan kaçınılmaz bir gerçeklik olduğu gibi ayet ve hadis metinlerinde de bütün açıklığıyla ortaya konmuştur. Bir şekilde cebrin bulunması sorumluluk halini ortadan kaldıracak değildir. Allah'ın istediğinin olması ve istemediğinin olmaması gerçekliğinden hareket ederek kaderi mazeret olarak kabul etme ve bunu savunma delili olarak kullanma kabul edilebilir bir davranış değildir. Öncelikle eylem gerçekleşinceye kadar cebir halinin insan tarafından bilinmesi mümkün değildir. İkinci olarak yaratıklara benzetme hatasına düşülerek Allah'ın aşkınlığıyla bağdaştırılamayacak bir sorgulamaya yönelmek, dilediğine hükmeden ve sorumlu tutulamayan Allah'ı şanına layık olmayan bir anlayışla tanımlamaya yönelmek anlamına gelir.

Kur'an'da "Allah isteseydi biz ona ortak koşmazdık" (En'am: 6/148) diyen müşriklerin kınanarak anılması onların bu sözlerinin yanlış olmasından dolayı değildir. Elbette Allah'ın istediğinden başka bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir. Nitekim takip eden ayette "Allah isteseydi bütün insanlar tek ümmet olurlardı" buyurularak bu gerçek dile getirilmektedir. Müşriklerin bu söylemleri dolayısıyla kınanmaları, kaderi kanıt olarak kullanmaya yönelmeleri ve bu gerçekliği peygamberlerini yalanlama gerekçesi olarak ileri sürmelerinden kaynaklanmaktadır (M. Sabri, 2008: 112).

Kişi sorumluluktan kaçmak için kaderle ihticâc yapamaz. Kimse yıkılacak bir binanın altından kaçmamazlık etmez. Bu durum kişinin kadere inanmamasıyla ilgili değil doğal insanî tavrı göstermesiyle ilgilidir (M. Sabri, 2008: 188-192).

Mustafa Sabri'ye göre bu konuda içine düşülen asıl hata, insanın Rabbini kendine benzetmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa bu konuda temel yasa "O yaptığından sorumlu değildir, onlar ise sorumludurlar" (Enbiya: 21/23) ayetiyle belirtilen gerçekliktir.

3.4- Karşıt Yaklaşımlara Eleştiriler

Mustafa Sabri, insanın eylemlerini gerçekleştirmede özgür bulunduğunu, bu özgürlüğü sağlayan unsurun da onun iradesi olduğunu belirtmektedir. Asıl önemli olan nokta ise bu irade ve seçimin (ihtiyâr) nasıl oluştuğudur. Mustafa Sabri'ye göre insan eylemlerine yönelik irade mutlaka bir sebebe bağlıdır ve bu sebep te Allah tarafından yaratılmıştır. Kişinin sebepsiz olarak irade bildiriminde bulunması mümkün değildir. Eş'arîlere göre de bu irade Allah tarafından yaratılmıştır. Her iki durumda da iradenin doğuşu engellenemez (ızdırârî) bir kaynağa dayanmaktadır. Allah'ın iradeyi doğrudan yaratması ya da zihinde yarattığı sebep veya güçlü eğilimlerin etkisiyle meydana getirmesi anlayışı sonuçları etkileyen bir farklılık oluşturmaz. Bu irade nasıl oluşursa oluşsun, iradeyi oluşturan öncüller neler olursa olsun irade kaçınılmaz şekilde bir kaynağa bağlanmaktadır. Bu kaynak da Allah'ın iradesinden başka bir şey değildir. Bu durumda Allah'ın yarattığı sebep ile insanın iradesi birleşmekte ve eylemler buna uygun şekilde ortaya çıkmaktadır. Eylemler bu bileşime göre kaçınılmaz bir şekilde gerçekleştiği için de mecburen meydana gelmiş bulunmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken incelik ise sebepler iradeye muhtaç değilken, irade sebebe muhtaç bulunmaktadır. İradenin kendiliğindenliği mümkün olamayacağı için sebebe bağlılığı kaçınılmazdır. Aksi halde totoloji gerekecektir (M. Sabri, 2008: 134).

İmdi, eylemlerin sebebe bağlı olan iradeyle oluştuğu düşünüldüğünden ve bu sebebin de Allah'ın yaratmasıyla olduğundan hareketle eylemin cebrîlik vasfını savunmakta bir tutarsızlık bulunmamaktadır. Eylemin özü açısından değerlendirildiğinde ulaşılabilecek gerçeklik de bu olmak lazım gelir. Öte yandan eylemi cebrî kılan sebep ile eylemin kendisi arasında insanın seçimi olan irade girmektedir. Bu irade görünürde hiçbir baskı ve etki altında bulunmamaktadır. İnsanın severek, isteyerek, gönül rahatlığıyla hatta bazen büyük bir şevk ve azimle ortaya koyduğu bir unsurdur. Böylesine kişiye bağlı olan irade, sebep ile eylem arasında girmekle eylemin cebrîlik vasfını ortadan kaldırmakta ve onu ihtiyarî bir şekilde dönüştürmektedir.

Pek çok Mâturîdî yanlısı düşünürün kabul edip geliştirdiği yorum, eylemler üzerinde insanın etkinliğinin cüz'î iradesi yoluyla gerçekleştiğidir. Cüz'î iradenin insana ait kabul edilmesi de onun yaratılmamış (yok) nitelikte bulunmasındandır (M. Sabri, 2008: 73). Cüz'î iradenin mastar manası taşımakla mevcut olmayan bir hal durumunda bulunduğunu, dolayısıyla bunu insana atfetmenin uygun olabileceğini, çünkü mahlûk olmadığını savunan Mâturîdîler bu yaklaşımlarıyla insanî sorumluluğu temellendirmiş olduklarını düşünmektedirler (M. Sabri, 2008: 169).

Mustafa Sabri'ye göre bu Mâturîdî yoruma katılmak mümkün değildir. İnkâ olunca vuku kaçınılmazdır. Gerçekleştirme varsa gerçekleşen, üretim varsa ürün bulunacaktır. Dolayısıyla Mâturîdîlerin bu yaklaşımı Mu'tezilî anlayışla örtüşür durumdadır. Mastar mananın fâili ile hâsıl mastarın fâili aynıdır. Mastar mana hâsıl manayı “terettüb-i âdî” olarak değil “terettüb-i aklî” olarak gerektirir. Başka bir deyişle burada sonuç zorunluluk taşımaktadır. Mâturîdî yorumun sonucu, Ehl-i sünnetin temel ilkesi olan Allah'ın her şeyi yaratması gerçekliğine aykırılık oluşturmaktadır. (M. Sabri, 2008: 69).

Küllî iradenin mahlûk olup ta cüz'î iradenin olmadığı görüşü ise tutarsızdır. Bilindiği gibi tikeller asıl, tümeller bir soyutlamadır. Cüz'î iradenin mahlûk oluşu tartışmaya yer vermeyecek kadar açıktır. Burada yokluğu gündeme taşınacak bir irade aranacaksa o ancak küllî irade olabilir.

Mustafa Sabri, Mâturîdîlerin cüz'î iradeye yaklaşımlarını yanlısı bularak geniş eleştiriler yaptıktan sonra iddia edilenin aksine onun da yaratılmış olduğunu açıklamaya girişir. Öncelikle cüz'î irade kalp ile gerçekleşen bir eylemdir. İnsanların kalben gerçekleştirdikleri eylemler de tıpkı diğer organlarıyla gerçekleştirdikleri eylemler gibi Allah tarafından yaratılmış eylemlerdir. Bu kalbî eylem kişinin kesin kararlılığını ortaya koyması eylemidir. Esasen sorumluluğa temel oluşturmasının sebebi de iradenin bir eylem olması niteliğidir.

İkinci olarak “Allah her şeyin yaratıcısıdır” (Zümer: 39/62) ayetinde geçen “şey” kelimesinin ancak varlıkları kapsadığı, cüz'î iradenin ise varlık özelliği taşımadığı tezi de yerinde değildir. Burada cüz'î irade, varlık niteliği taşınamaması dolayısıyla şey olarak kabul edilmese bile, “Allah'ın istedikleri olur istemedikleri olmaz” hadisindeki (mâ) edatının kapsamına girer (Ebû Dâvûd, Edeb: 110). Dahası “İşlerin hepsi Allah'a aittir” (Âli İmran: 3/154) ve “Her şey Allah katındandır” (Nisa: 4/78) ayetlerinde geçen işlerin hepsi ve her şey ifadeleri, var olmadığı savunulan cüz'î iradeyi bir hal olarak kabul edilmesi durumunda dahî kapsamı içerisine almaktadır (M. Sabri, 2008: 77).

Üçüncü olarak Mustafa Sabri şu gerçeği belirtir. İman esasları olarak belirtilen hadis metninde kaza ve kadere inanmak da bulunmaktadır. Mâturîdî anlayışın yaptığı yorum esasına bağlı kalındığı takdirde, yani meydana gelen olaylar insana ait olan cüz’î irade sonucu olarak gerçekleştiğinde bu inancın anlamı bütünüyle kaybolmaktadır (M. Sabri, 2008: 89).

Ayrıca “Siz dileyemezsiniz Allah diler” (Tekvir: 81/29) ayeti ve benzer ayetlerin ifade ettiği açık anlamlar Mâturîdî ve ona paralel düşünceler savunanların yorumları ile asla uzlaşmamaktadır. Mustafa Sabri’ye göre insanın bağımsız seçim şansı olsa, sürekli olarak “Bizi doğru yola ilet”, ve “Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım isteriz” ayetlerini (Fâtiha: 1/5) günde en az on yedi kez bir görev olarak tekrarlamasının ne anlamı kalırdı? Bağımsız seçim gücüne sahip olması kabul edildiği takdirde Allah’ın dilediklerini hidâyete, dilediklerini de dalâlete ileteceğini belirttiği ve başka bir yoruma hiç bir şekilde gidilemeyecek olan ayetlerin ifadeleri nasıl anlaşılabilir?

Mustafa Sabri kader konusunda insanî özgürlükten yana olması bakımından bilinegelenin aksine Mâturîdî anlayışın mu’tezileden daha ileride olduğunu savunmaktadır. Mu’tezilenin anlayışına göre insan, kendine verilmiş olan potansiyel gücü harekete geçirerek eylemini gerçekleştirmektedir. Bu eylemin seçimi ve istenmesi insan iradesine bağlıdır. İnsan tarafından gerçekleştirilen eylemlerin insanın iradesine bağlı olduğu ve bu sebeple, iradî-ihiyarî fiiller diye isimlendirildikleri konusunda her iki ekolün hatta Eş’arî’lerin bile ayrıldığı bir nokta yoktur. Asıl sorunun kaynağı bu insan iradesinin oluşumuyla ilgilidir. Mustafa Sabri’ye göre bu irade mutlaka bir sebebe (müreccih) bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Mu’tezile düşüncesine göre de iradenin ortaya çıkışı mutlaka bir sebebe bağlıdır. Oysa Mâturîdî düşüncesinde insanî irade, bir sebebe bağlılığı şart olmaksızın insandan sâdirî olabilmektedir. Bu iradenin insana nispetinde bir sakınca bulunmamakta çünkü varlık niteliği taşımamaktadır. Bu anlayışıyla Mâturîdîler insan özgürlüğünün hiçbir şekilde kısıtlanmasına yer bırakmamakta ve tamamen özgürlüğü (tefvîz) savunmaktadırlar. Oysa Mu’tezilî yaklaşımda iradenin bir sebebe bağlı olarak oluşması kaçınılmaz bulunduğu için, sebeplerin (müreccihât) iradenin oluşmasında kısıtlayıcı bir etkisinden söz edilebilmektedir. Dolayısıyla Mu’tezilî yaklaşımda insan iradesinin oluşmasında kısmî de olsa bir cebrin bulunduğu kuşkusuzdur. Oysa Mâturîdî düşünce iradeyi, sebeplere bağlı olmadan insandan sudûr ettiğini kabul ederek tam bağımsız bir özgürlükten yana olmaktadır. Mâturîdîlerin de içinde bulunduğu Ehl-i sünnet akîdesi gereği bütün eylemleri yaratanın Allah olduğunu kabul etmiş olmaları, Mâturîdîleri söz konusu eleştiriye muhatap olmaktan kurtarmaz. Allah’ın yaratması insanın iradesi ile uyumlu olduğundan, iradesini tam bir özgürlükle kullanan insan eylemini yaratması için bir şekilde

görevlendirme yapmış olmaktadır. Mu'tezile, insanın Allah tarafından yaratılmış ve kendisine potansiyel olarak verilmiş olan güç ve iradesiyle eylemlerini gerçekleştirdiğini savunmaktadır. İradenin gerçekleşmesinde sebeplerin etkisinden arınmak mümkün değildir. Mâturîdî ise sorumluluğa temel olması için cüz'î iradeyi kulun oluşturduğunu savunmaktadır. Buna rağmen hidâyet ve dalâletin Allah'tan olduğunu itiraf etmelerinden dolayı Mâturîdîler Mu'tezileye tercih edilir. Mustafa Sabri'ye göre Eş'arî'ler de Mâturîdîlerde olduğu gibi iradenin sebebe bağlı olmasını şart koşmamaktadırlar. Fakat onlar “evrende her şeyin vasıtasız olarak Allah'a bağlı olduğu” ilkesini kabul ettikleri için yeterli oranda cebri kabul etmiş bulunmaktadırlar (M. Sabri, 2008: 157).

Mustafa Sabri kader konusunda doğruya en yakın olarak Eş'arî görüşünü kabul etmektedir. Fakat kendi kabulü bütünüyle Eş'arîlerle örtüşmemektedir. Onun düşüncesi daha eklektik bir görünüm taşımaktadır. İradenin sebebe bağlılığını şart koşması açısından Mu'tezilî düşünceyle birleşmektedir. Her şeyin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle hem Mâturîdî hem de Eş'arî düşünceyle birleşmektedir.

Mustafa Sabri'ye göre Cüveynî'den Abduh'a uzanan süreçte Ehl-i sünnet çizgide bulunma iddiasına rağmen bunun dışına taşan anlayışlarla karşılaşmaktadır. Mustafa Sabri yukarıda bir kısmı detaylandırıldığı gibi farklı yorumlara karşı eleştirilerini ortaya koymaktadır. Burada onun eleştirilerinin bir bölümünün özetini sunacağız. Öte yandan Cüveynî, Cevziyye ve nihayet Abduh onun eleştirilerinden payını almaktadır. İbnü'l-Arabî'nin kader konusundaki düşüncelerine karşıt olması ise zaten beklenen bir durumdur. İbn Rüşd ise sorumluluğu temellendirebilmek için insan türünün doğasına ilişkin yaptığı açıklamalar dolayısıyla Mustafa Sabri tarafından eleştirilmektedir.

Onun, görüşlerini eleştirdiği düşünürlerin başında İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478-1085) vardır. Cüveynî'nin savunduğu görüşler daha sonra gelen İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751-1350) ve Muhammed Abduh tarafından da savunularak dile getirilmiştir. Bu görüşün asıl sahibi olan Cüveynî'ye göre insani eylemler, yaratma açısından Allah'a, gerçekleştirme açısından ise insana bağlı bulunmaktadır (Cüveynî, 1992: 43-48). Mustafa Sabri'ye göre kula verilen gerçekleştirme yetkisi (ihdâs, îcâd) Allah'a izafe edilen yaratma isnadını boşa çıkarmaktadır. Eğer insanı ve gücünü yaratanın Allah olduğu dolayısıyla insan eyleminin de gerçek yaratıcısının Allah olduğu amaçlanırsa bu durumda Allah'a dolaylı yaratma ya da yaratmanın kaynağı olma özelliği verilmiş bulunmaktadır. Cüveynî'nin görüşlerini yorumlayan Mustafa Sabri'ye göre İslam akîdesi, yaratma kaynağı şeklinde algılanan bu görüşü kabul eden bir yapıda değildir. Mustafa Sabri'ye göre Cüveynî, Mu'tezile mezhebinin görüşlerini sapkın

olarak nitelendirmesine (Cüveynî, 1992: 49) rağmen kendi yorumları da onlarınkinden çok farklı değildir. Mu'tezile yaratma eylemini insan için bizzat kullanırken Cüveynî ve takipçileri o terimi kullanmaktan kaçınmakla birlikte anlam olarak yaratmayı bütünüyle insana yüklemekte olduklarından aralarında sözde kalan bir farklılık vardır. Cüveynî'nin görüşleri sonradan gelen Ehl-i sünnet yanlısı bilginlerce de kabul görmemiştir (Âmidî, 2004: II/384). İlerleyen dönemde İbn Kayyim el-Cevziyye (el-Cevziyye, 1323: 125) ve son dönemlerde de Muhammed Abduh, Cüveynî'nin görüşlerinden yararlanmışlar, benimsemişler ve savunusunu yapmışlardır (M. Sabri, 2008: 201). Ayrıca Mustafa Sabri Cüveynî'nin, tıpkı Mu'tezilî anlayışta olduğu gibi Allah'ın iradesiyle rıza ve muhabbetinin aynı şeyler olduğunu ve birinin diğerini gerektireceği şeklinde bir fikir taşımakta, bununla birlikte Mu'tezilî düşüncenin aksine Allah'ın insan eylemlerinde hem kötüyü murat ettiğini hem de buna rıza gösterdiğini belirtmektedir. Oysa Mustafa Sabri'ye göre doğru anlayış Eş'arîlerin haklı olarak belirttikleri gibi irade, rıza ve tekliflerin ilişkisi iddia edilenlerin aksine daha farklıdır. İrade, rıza ve teklifleri içermemektedir. İrade kavramı ile rıza ve teklif kavramları arasındaki ilişki mantıktaki deyimiyle eksik girişimlik ilişkisidir. Oysa Cüveynî ve mu'tezile düşüncesi bu kavramlar arasındaki ilişkiyi eşitlik olarak belirlemiştir. Aralarındaki fark Mu'tezileye göre rıza ve muhabbet olmadığı için kötülüğün yaratılmasında iradenin de bulunmadığı şeklinde iken Cüveynî'ye göre kötülüğün yaratılması da iradeye bağlı olarak gerçekleştiğinden kötülüğe karşı da rıza ve muhabbet vardır (Cüveynî, 1950: 239).

Mustafa Sabri, Cüveynî'nin Eş'arîlere yönelik olarak, cebir anlayışını kabulleri nedeniyle insanlara güçlerinin üstünde bir sorumluluk yükleneceğini (teklîfi mâ lâ yutâk), böylelikle ilahî tekliflerin boşa düşmesi ve hukukun anlamını yitirmesi şeklinde öne sürdüğü eleştirilerini reddeder. Ona göre insanın özgür ve güç sahibi olması, dilerse eylemi yapabilecek konumda bulunması, güç yetirilmez bir yükümlülük altına sokulmadığını göstermektedir. İnsana istediği şeyleri yapabilecek şekilde donanım verilmiştir. Ancak isteği Allah'ın istediği şekilde belirlemektedir. Aksi halde insanın iradesinin Allah'ın mülk ve tasarrufu kapsamının dışında bulunması gerekir (M. Sabri, 2008: 216).

Mustafa Sabri'ye göre Cüveynî'nin görüşlerini benimsediği anlaşılan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin özgürlük konusunda anlayışı çok net de değildir. Kaçınmaya çalışmasına rağmen yer yer 'cebrî' görüşlere düştüğü de görülmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1323: 139-173). Muhammed Abduh'u da eleştiren Mustafa Sabri onu, Mu'tezileyi eleştirmesine rağmen paralel düşünceler savunmakla suçlamıştır. Abduh'un konuyla ilgili eserinden (Abduh, 2001: 120) alıntılara yer veren Mustafa Sabri onun "insanın gerçekleştirdiği eylemlerinde ona engel olacak

bir mani yoksa bu eylemleri kendisine isnat edilir” şeklindeki ifadelerini eleştirmiştir. Kesb anlayışının Mu'tezile tarafından kullanılan yaratma fiiliyle aynı anlamda olduğunu belirtmektedir. Sabri'ye göre Abduh, insanın kesbinin ulaştığı yerde eylemi bizzat kendisinin yaptığını bunu aşan yerlerde ise Allah'ın yardımına ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Mustafa Sabri, Abduh'un, Eş'arîler tarafından insanların bireysel eylemlerini de kapsayacak şekilde Allah'ın iradesine yer verilmiş olmasından rahatsızlık duyduğu kanaatinde olduğunu belirtir (M. Sabri, 2008: 38).

Muhammed Abduh, kul kesbiyle ulaşamadığını Allah'tan istemelidir demekle kula bağımsız bir alan açmış bulunmaktadır. “Kesbinin yettiği yere kadar kendisi yaratır, onu aşan yerlerde Allah'tan yardım ister” demekle Mâturîdî anlayıştan da uzaklaşarak i'tizâle ulaşmış bulunmaktadır. Mu'tezilî anlayış insanın gücünün yetmediği şeyleri yapabildiğini ve yarattığını savunmamaktadır. Abduh'un ifade ettiği gibi kesbinin yettiğini kişi kendi yapar demek tam bu Mu'tezile anlayışını kabul etmektir (M. Sabri, 2008: 44). Hz. Ali “Ben hayrı ve şerri yapabilirim diyen kimseye karşı Allah'la birlikte yaptığını söylüyorsan şirk koştuğunu, yalnız yaptığını söylüyorsan Tanrı olduğunu söylemektesin” demiştir (M. Sabri, 2008: 47).

Oysa Cemaleddin Efganî, Abduh'un aksine şöyle demiştir. Her olay anında bir sebep vardır. Kişi ancak o anki sebebe bağlı olarak karar verir ve iş yapar. Zincirin gerisini bilemez. Ancak Aziz ve Alim olanın denetimine bağlılığını bilir. İrade son halkadır. İrade idrakin bir eseridir. İdrak, duyuların karşılaştıklarından nefsin etkilenmesiyle ve fitratına yerleştirilmiş ihtiyaçları fark etmesi (şuur) halidir. Fikir ve iradeyi etkileyen gücün Allah'ın gücü olduğunu en ahmak olan bile bilir.

3.4.1- İbn Rüşd Eleştirisi

Mustafa Sabri'nin beyanına göre İbn Rüşd '*el-Keşf an menahici'l-edille*' adlı eserinde Allah'ın dilediğini hidâyet ve dilediğini dalâlete iletmesi konusunu şöyle açıklamaktadır. ‘Bu dileme, varlıklar içerisinde potansiyel olarak dalâlete ve sapkınlığa düşebilecek bir türün bulunduğunu ve bu türün kendilerini sarmalayan iç ve dış sebeplerle dalâlete sevk edilenler olduğunun belirtilmesidir’ (İbn Rüşd, 1998: 196). Sabri'nin açıklamasıyla varlıkların bir kısmı sırf hayra yönelik olarak yaratılan melekler bir türü de sapma potansiyeli taşıyan insandır. Bu yaklaşıma göre Allah hidayeti doğrudan sapkınlığı ise potansiyel olarak vermektedir. Kur'an'da açık olarak çok yerde sözü edilen hidayete ulaştırma ya da sapkınlığa düşürmenin Allah'a ait olduğunun belirtilmesini ise tevillerle farklı anlamlara yönlendirmektedir. Sabri'ye göre İbn Rüşd'ün düşüncesi insanın salt doğasındaki potansiyel açısından değil de fiili olarak sapkınlığa sevk edilmesi ve sapkınlığı dolayısıyla cezalandırılması zulmü doğurduğu şeklindedir. Sabri bu

düşünceleri kabul etmez ve zulüm anlayışına da karşı çıkar. İbn Rüşd fiilî saptırmayı zulüm olarak görürse, potansiyel sapkınlığı da aynı şekilde görmelidir. Sonuç olarak iki durumda olanlar da dalâlete düşmektedirler. İbn Rüşd'ün insan doğasında iyiye ve kötüye eğilim bulunduğunu, doğasında iyilik eğilimini ağır basanların iyiliğe, kötülük eğilimi ağır basanların da kötülüğe yöneldikleri şeklindeki açıklamaları ise Allah'ın dilediklerini hidâyete dilediklerini de dalâlete yönelttiği gerçeğini kabul ettiği sonucuna vardırır (M. Sabri, 2008: 14).

Mustafa Sabri İbn Rüşd ile ortaya çıkan tartışmanın “Allah'ın dilediğini yapan ve yaptığından sorgulanmayan” oluşunun anlaşılmasındaki yaklaşımdan kaynaklandığını belirtir.

3.4.2- İbnü'l Arabî Eleştirisi

İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638-1240) göre yaratılmamış olan mahiyetlerden kaynaklanan istîdâtların sonucu olarak insanlar iyi ya da kötüye yönelebilmektedir. Bu yaklaşımda mahiyetlerin yaratılmamış olduğu ileri sürülmektedir. Allah mahiyetleri yaratmamış fakat onlara varlık kazandırmıştır. Mahiyetlerin, kendilerinde ezeli olarak bulunmakta olan istîdâtlarıyla birlikte Allah'ın varlık vermesiyle varlık kazandıkları ve hayra ya da şerre yönelimlerinde de etkin olan unsurun kendi istidatlarından ibaret bulunduğu savunulmaktadır (İbnü'l Arabî, 1990: III/86). Bu açıklamalarıyla İbnü'l-Arabî insan eylemlerini Allah'ın etkisinden uzaklaştırarak tamamen insanın kendi özüne bağlamış böylelikle de Allah'a zulüm isnadından korunduğunu düşünmüştür. Mustafa Sabri'ye göre bu yorum insanın özgürlüğünü ortaya çıkaran bir yorum değildir. Sebepler yerine istîdâdı koymak sadece mecburluğa mahkûm edeni değiştirmekten ibarettir (M. Sabri, 2008: 268).

Mustafa Sabri öncelikle herhangi bir şeyin yaratılmamış olduğunu ileri sürmenin tutarsızlığını belirtir. Bu anlayışın ancak tabiatçı bir yaklaşımın ürünü olabileceğini söyler. Zorunlu varlık dışında evrende herhangi bir şeyin sebepsiz olduğunu ileri sürmek ilmin dayandığı ilkeleri de reddetmek olur (M. Sabri, 2008: 275).

İnsanın yaptığı kötülükler dolayısıyla cezalandırılması, isteseler de değiştiremeyecekleri doğalarından kaynaklandığına göre zulüm olmaz mı? Cezalandıran ile mecbur bırakanın farklı olması kişinin mazeretini ortadan kaldırır mı? Üstelik ezeli istîdâtların belirlediği yapı üzerinde Allah'ın hidâyete veya dalâlete sevki de düşünülemeyeceği için bu insanların değişim veya korunma imkânları bütünüyle ortadan kalkmış değil midir? Bütün bu sorunların ortaya çıkardığı sonuçlar göstermektedir ki, bu ekolün hedeflediği insanı mecburiyet altında kalmaktan kurtarma sonucuna ulaşamamaktadır (M. Sabri, 2008: 276).

Mustafa Sabri'ye göre İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı tipik bir cebrî yaklaşım olmakla birlikte cebredenin Allah olması yerine ezeli istîdât adı verilen başka bir fâil olmasının dışında bir orijinallik taşımamaktadır. Üstelik bu yaklaşımın Allah'ın, dilediğini yapan olması özelliğiyle bağdaştırılması da mümkün değildir.

Mahiyetlerin yaratılmamış olması anlayışı ise asla doğru bir düşünce değildir. İbn Sînâ'nın dediği gibi "Allah kaysıyı kaysı olarak yaratmamış onu var etmiştir" söyleminin anlamı çifte yaratılışın bulunmadığı, mahiyet ve hakikatin bir yaratılışla yaratıldığına işaret eden bir söylemdir. Gelenbevî de bu şekilde açıklama getirmiştir (Gelenbevi, 1309: 16). Bu eleştirilerden sonra sıklıkla dillendirilen bir konuya Mustafa Sabrinin yaklaşımını değerlendirelim.

3.5- Kader İnancının İnsan Hayatına Etkisi

Kader inancının insanları tembelliğe ve bezginliğe ittiği tezi, son dönem aydınlarında bolca karşılaşılan bir kanıdır. İslam toplumlarının geri kalmışlığından, bilim ve teknoloji konusundaki yetersizliklerinden ve askeri yenilgilerinden hareketle bütün bu sevimsizliklerin temel sebebinin Müslümanların sahip oldukları kader inancından kaynaklandığını dillendirmektedirler. Mustafa Sabri'ye göre spekülatif nitelikli söylemler bir yana atılarak ilmî şekilde bu konunun ele alınması gerekmektedir (M. Sabri, 2008:185).

Öncelikle çalışkanlıkları ve ilericilikleriyle öne çıkıp, zamanlarını zaferlerle süsleyen önceki Müslüman kuşaklar kadere inanmıyor ve mu'tezile anlayışı üzerinde bulunuyor değillerdi (M. Sabri, 2008:188). Tam aksine günümüz Müslümanları kadere bağlı olmadıkları ve her işlerini Allah'a yöneltmedikleri, Allah'tan başka bütün güçler karşısında basit çıkar hesaplarıyla eğildikleri için mevcut hallerinde bulunmaktadır. Din bilginleri hakikati tersine çevirerek hastalığın teşhisine çalıştıkları gibi, hiç gereği yokken mu'tezile anlayışına yönelmekte, nasları olmayacak şekilde yorumlamakta ve aklın açık bilgisini bu uğurda feda etmektedirler (M. Sabri, 2008: 190).

Mustafa Sabri'ye göre kader inancına sahip olmak, her şeyin Allah'ın irade ve kudreti ile gerçekleştiğinin bilincinde bulunmaktır. Allah'ın yarattığı mülkü üzerinde tasarrufunun herhangi bir şekilde kısıtlanamayacağını farkında olmaktır. Kişinin bütün görevlerini yerine getirdiği ve gücünün kapsamında olan eylemleri gerçekleştirirken de ortaya çıkan sonuçların Allah'tan olduğuna inanmasıdır. İlmî ve akîdevî boyutları bulunan bu konunun gizemler taşıdığı da dikkate alınmaksızın özünden koparacak şekilde yorumlanması asla doğru bir tutum değildir. Bu sonuç İslam inanç ilkelerini Müslümanlardan koparmak isteyenlerin amacına

hizmetten başka bir şey değildir. Baştan beri kader anlayışı konusunda tartışmalar ve yorum farklılıkları İslam dünyasında olagelmıştır. Ancak bunlar dini daha iyi anlamak amacıyla yapılan çalışmalardır. Oysa çağımızda karşılaştığımız sorun çok daha üzücüdür. Tarihte farklı anlayışlara sahip olan Müslüman düşünürler, çağımızda ortaya çıkan kimi âlimler gibi Allah'ı bırakıp da Batılıları razı etmek amacıyla böyle teşebbüsler içerisinde bulunmuş değillerdi.

Kader inancı dolayısıyla her şeyin Allah'ın tasarrufunda olduğundan emin olarak işlerini Allah'a havale etmek ile çalışmaktan uzaklaşmak arasında bir bağ kurulamaz. "Çalışınız, herkes kendisi için takdîr edilene ulaştırılır" (Buhari, Kader: 4; Müslim, Kader: 6) hadisi ve benzeri çok sayıda dinî emirler vardır. İnsan açısından bilinmesi mümkün olmayan kazâ-kader inancının görünürdeki tek belirtisi çalışmak olduğu kuşkusuzdur. Kişinin sorumluluklarından uzaklaşarak bu durumuna kader inancını gerekçe göstermesi, dinin emir ve yasaklarıyla alay etmek anlamındadır. Bu anlayış en azından dini hafife almayı içerdiği için inançla bağdaşmaz. (Kaderle ihticâc olunamaz.)

Kazâ-kader inancına sahip bir kişi ilahî takdirin ne yönde gerçekleşeceğini bilmediği için buna bağlanarak tembelliğe yönelemez. Kesin bildiği şeylere yönelir. Bu kesinlik taşıyan konular ise emredilenleri yapıp yasaklananlar da uzak durmak şeklinde, sorumluluk bilinciyle hareket ve gayret etmeyi gerektirir. Kişinin kader inancına sahip olması hayal kırıklıkları ve ümitsizlik gibi pesimist yönelimlerini ortadan kaldırır. Öte yandan kişilik karakterini bozan kibir, azgınlık, zafer sarhoşluğuna bürünme gibi yakışsız tutumlardan uzaklaşabilmeyi sağlar. Kişinin gönül zenginliğine ulaşmasını sağlar. Yalan, dalkavukluk ve ikiyüzlülük türü hasletlerden uzaklaştırır. İnsanı zelil duruma düşürebilen korku ve hastalıklara karşı en güçlü şifa kaynağı ve maneviyatı güçlendirme yolu tevekkül ve kader inancıdır. Bu manevi güçle kişinin tembellik etmek bir yana bu güce sahip olmayanlara oranla daha sıkı şekilde çalışma ve azim içerisinde olması beklenir (M. Sabri, 2008: 228).

Mustafa Sabri'ye göre Allah'a güvenmek anlamında olan tevekküle mesafeli olan çoğu kişinin öne çıkardığı alternatif yöntem kişinin kendine güvenmesi (özgüven) olmaktadır. Bunun ileri aşaması narsizmdir. İnsanlık için ne kadar büyük felakete yol açtığı bilinmektedir. Kendine güvende bencillik artarak bir yığın haksızlıklara yol açılabilir. Oysa Allah'a güvende aynı anda hakkâniyet unsuru da bulunacağı için çok daha dengeli, akla ve hakikate uyumlu hareket edilecektir. Gerçek anlamda Allah'a tevekkül etmek ilahî hükümleri dikkate almayı da içeren bir inançtır. Ayrıca özgüven, kişinin kendisinin kendisine güveni anlamında bir durumu ifade etmesi bakımından bir tür kısır döngüyü doğurmakta ve mantıkî açıdan tutarlılık taşımamaktadır. Başkalarından beklentide olmamak anlamında özgüven pozitif bir

hali belirtse de, Allah'a güven yerine konulduğunda çirkinleşeceği unutulmamalıdır. Konuyla ilgili uzun örneklere yer veren düşünürümüz sonuç olarak Allah'a güvenin kişiyi, kendisi de içerisinde olan tüm yaratıklar karşısında hakkâniyete uygun davranmaya ve kişisel olgunluklara yönelttiğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra özgüven unsurunun pozitif anlamda sağlayabileceği yetileri de kişiye kazandıracağına kuşku bulunmamaktadır (M. Sabri, 2008: 224).

Son olarak Mustafa Sabri'nin özenle vurguladığı bir noktaya değinmemiz yerinde olacaktır. Genel anlamda Doğulu toplumların, daha kuzey ve batıdakilere oranla göreceli olarak daha lâkayt ve tembelce oldukları olgusuna yer vermektedir. Bu tutumun hayatın daha kolay olması, kazanç yollarının daha basit bulunması, geçmişte hâkim güç olmanın gururu ve bunun yol açtığı aldırılmazlık gibi bir yığın sosyolojik sebeplere bağlanabileceğini belirtmektedir. Aksi halde İslam'ın bir inanç ilkesi olan kaderle, tembellik ve duyarsızlık gibi kişisel ya da toplumsal sorunsalların özdeşleştirilmesi haksızlıktan öte düşmanca bir yaklaşımdan ibarettir.

Mustafa Sabri'ye göre iddia edilenlerin aksine kader inancına sahip olan insan başarıları dolayısıyla şımarmaz. Elde edemedikleri dolayısıyla da kendini harap etmez. İyiliklerinden dolayı büsbütün emniyet içerisinde olmayacağı gibi, eksikliklerinden dolayı da tamamıyla ümitsizliğe kapılmaz. Ayrıca insanlar, cüz'î iradeleriyle dünyaya gelmedikleri gibi güç, güzellik, zenginlik, zekâ, hidâyet yeteneği gibi hiç bir unsuru kendileri edinmemişler ve kendilerine verili olarak bulmuşlardır (M. Sabri, 2008: 191).

Mustafa Sabri Efendi'nin en fazla tartışılan ve öne çıkan tezlerinden biri de insanın özgürlüğüne dair görüşleridir. Yukarıda özetlemeye çalıştığımız görüşleri pek çok düşünür ve akademisyen tarafından değerlendirilmiştir. Bunlardan Muhammed Zahid el-Kevserî, Mustafa Sabri'ye düşünce olarak yakınlığıyla bilinmektedir. Kevserî, Halebî'nin *Lüm'a* adlı kitabına yazdığı tâlikâtında Mustafa Sabri'yi isim vermeksizin eleştirmiştir. Aslında açık olan insanın özgürlüğü konusunu içinden çıkılması pek zor bir konu haline dönüştürmekle suçlamıştır. Ayrıca *İstibsâr* adlı reddiyesinde de Mustafa Sabri'yi Ebu Hanîfe ve Teftâzânî gibi değerli âlimlerin görüşlerini reddederek özgürlük ve mecburiyet gibi iki zıt kavramı aynı anda bir arada bulundurmaya suçlamıştır (Kevserî, 2008: 305). Ayrıca Kevserî, Mustafa Sabri'nin kaderle ilgili görüşlerinin oluşmasında bazı siyasî başarısızlıklarla özellikle Cumhuriyet'in ilanından sonra maruz kaldığı sıkıntıların, kendisi bunu reddetse de, etkili olduğu kanaatini taşımaktadır. Mâturîdîler hakkında Mu'tezileden daha öte eleştiriler yapmasını ve Allah'ı tavzîf ederler şeklindeki ifadesini ağır bulduğunu söyleyerek eleştirmektedir (Kevserî, 2008: 326).

Ramazan Altıntaş'a göre Mustafa Sabri'nin Mâturîdîlik eleştirisinde, Abduh'un Müslümanların geri kalmasında Eş'arîliğin etkisi olduğunu düşünerek Maturîdîliğe yakınlık göstermesi etkili olmuştur (Altıntaş, 2003: 263). Ahmet Akbulut, Mustafa Sabri'nin kader konusunu 'ilahî sır' olarak tanıtmamasını yanlış bulduğunu belirtmektedir (Akbulut, 1992: 129). Süleyman Uludağ, Mustafa Sabri'yi Gazzâlî ile başlayan müteahhirin dönemi kelam anlayışını sürdürmeye çalışan son kelamcılardan biri olarak değerlendirir (Uludağ, 1979: 79). Ayrıca Mustafa Sabri'nin Mâturîdîlik ve Eş'arîlik arasındaki farkları uzlaştırıcılardan yana olmadığını belirtmektedir.

Mustafa Sabri kendisi de Ali Ulvi Kurucu ile mektuplaşmalarında bu konuyla ilgili düşüncelerinin yeterince karşılık bulmadığından yakınmıştır. Bu konuda amacının uzlaşa ya da orta bir yol bulmak olmadığını, doğru olanın peşinden gittiğini ifade etmektedir. Buna rağmen tarih boyunca ortaya çıkan düşünce farklılıklarının dinî hassasiyet ve aklî tutarlılık taşıdığı sürece saygıyla karşılanması gerektiğini belirtmiştir. Bu yönetsel ilkeye uyulduğu halde düşülebilecek hataların ise örneğin vahdet-i vücûd konusunda düşülecek hatalar gibi riskler içermediğini de ifade etmiştir. Sonuç olarak ulaştığımız nokta, özellikle Mâturîdî düşünceye karşı bazı eleştirilerinin aşırılık içerdiğini düşünsek de, özü itibarıyla çetin bir konu olduğu ve bitmeyen bir gizem taşıdığı tezlerini haklı bulmaktayız.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'DE PEYGAMBERLİK VE SEM'İYYAT

Mustafa Sabri, temel inanç esaslarından olan peygamberlik, mûcizeler ve eskatolojik konular üzerine dönemindeki aydınlarla polemikler yapmış ve bu konudaki eleştirel diyalektiğini ortaya koymuştur. Onun '*el-Kavlü'l-fasl*' adında sırf bu konuya ilişkin tartışmalara yer verdiği bir kitabı da vardır. Hayatının son döneminde yazdığı '*Mevkıfu'l-akl...*' adlı kitabının üçüncü cildinde ele aldığı konular da, anılan kitabının biraz daha genişletilerek detaylandırılmış şeklidir. Kendi ifadesine göre '*Mevkıfu'l-akl...*' da ele almayı planladığı halde '*el-Kavlü'l-fasl*'ı bir an önce baskıya vermesinin sebebi, ele aldığı konuların okuyuculara ivedilikle ulaştırılması gerektiğini düşünmüş olmasındandır. Ona göre yaşadığı dönemde içinde bulunduğu toplumun, inançları konusunda yanlış bilgilere yönlendirilmesi büyük riskler taşımaktadır. Bu durum ülkenin işgali ya da halkların tutsak edilmesinden daha ağır sonuçlar doğuracaktır. İşgal ya da tutsaklık yoğun ve kararlı bir direnç ile sonlandırılabilir. Oysa zihinlerin ve kalplerin işgal edilip tutsak hale getirilmesi, beraberinde durumun farkındalığını da ortadan kaldıracığı için çok daha çetin ve uzun soluklu mücadeleleri gerektirecektir. Mustafa Sabri'ye göre siyasî bağımsızlık alanında ortaya konan başarılar, düşünce bağımsızlığı temeline dayanmadığı sürece kalıcı olmaktan uzak kalmaya mahkûm olacaktır (M. Sabri, 2012: I/32).

Mustafa Sabri'ye göre döneminin ileri gelen aydın ve yazarlarının önemli bir bölümü zihni kuşatılma ve tutsaklık durumu ile baş başadır. Temel inanç konularından olan peygamberlik ve ahiret meselelerine yaklaşımları da, bu kuşatılmışlık karşısında boyun eğerek oluşturmaya çalıştıkları çıkış arayışlarıdır. Bu yazarlar, Peygamber'in peygamberliğini gizlercesine onun dâhiliğine ve diğer beşerî vasıflarına atıfta bulunmayı temel alan anlayışlara yönelmişlerdir. Peygamberin kevnî mûcizelerinin bulunmadığını kanıtlamak, diğer mûcizeleri de bilimsel kurallar sınırları içerisinde yorumlamaya çalışmak gibi temel İslamî çizgiye aykırı tutumlar içerisine girmişlerdir. Mustafa Sabri klasik bir kelam disiplini sıralamasına uygun olarak meseleleri ele almak yerine, sıkıntılı gördüğü yanları tartışmaya konu edinmiştir. Amacı nübüvvet ve ahiret konularını bütün yanlarıyla anlatmak değil, kendince sapma ve kayma olarak gördüğü yaklaşımlara dikkat çekmek, bunların sebeplerini irdelemek ve doğuracağı sonuçlara dair öngörülerini ortaya koymaktır. Döneminde ihtiyaç duyulan siyasî, iktisadî, askerî, bilimsel ve kültürel savunmaların kalıcı başarılarla dönüştürülebilmesinin yolunu, özellikle aydınların dinlerini ve temel akidelerini doğru olarak anlayıp kabul etmelerine bağlamaktadır. Bu süreçte

en temel insanî özellik olan aklî dengenin sağlıklı tutularak hareket edilmesi ve temel sorunların bu çerçevede çözüme ulaştırılması gerektiği kanaatindedir. Bulunduğu dönemde çağdaşlarının bu aklî dengeyi gereğince oluşturamayarak bilimsel ve teknik alanlarda yenik düştükleri Batı karşısında eziklik hissine kapıldıklarını düşünmektedir. Bu ezikliğin yol açtığı vahim sonuç ise en temel akide konularında bile Batılı düşünürlerin yönlendirmelerine açık hale gelmiş olmalarıdır. Bu durumun en belirgin yansımalarından biri de peygamberlik, mûcizeler, ahiret hayatı ve diğer sem'iyât konularında çağdaş bilim anlayışı cenderesine sıkışmış olmalarıdır.

Gerçekte Batı düşüncesinin gerek materyalist eğilimlerinde gerekse dindar çevrelerinde karşılaşılmış olan kriz, Mustafa Sabri'nin temel insanî özellik olarak gördüğü akıl ile kabul ettikleri dinleri arasında fark ettikleri uzlaşmazlıktır. Bu durum onlardan bir kısmını din dışına yöneltirken diğer bir kısmını da uzlaşmazlığın sorgulanması yerine din-akıl alanlarını ayrışık şekilde kabul etmeye yöneltmiştir. Temel insani bir sorun olarak bu durumun tahlil edilip çözüm alternatifleri üretilmesi gerekmektedir. Batılı toplumlarının tarihleri, sosyolojileri ve kültürlerinin de irdelenerek ortaya konabilecek çözüm önerileri üretmek, başta Batılıların kendileri olmak üzere tüm dünya insanlarına yarar sağlaması beklenen önemli bir görevdir. Yukarıda materyalist ve dindar olarak belirttiğimiz her iki yönelimin de İslam inancına sahip olanlarca kabul edilebilirliği mümkün bulunmamaktadır. İslam inanç sisteminin kabul ettiği varlık anlayışı ve epistemolojik ilkeleri özgün bir düşünce sistemi önerisini içermektedir.

Bu özgünlüğün farkındalığını yitiren Doğulu aydınların Batı medeniyetinin kendi içinde barındırdığı sıkıntıları da fark etmeksizin oluşturdukları düşünceler, sorunlarını çözmek yerine daha da karmaşık bir şekle dönüştürmeye yol açmıştır. Mustafa Sabri'nin bu aşamada önelediği sorun Müslüman aydınların kendi temel inanç konularında özgünlüklerini kaybediyor olmalarıdır. Bu aydınlar Batılıların 'bilimsellik' olarak sundukları dayatmaları boyun eğerek kabul etmeleri sonucunda, kendi değer sistemlerini ve ilkelerini kaybetmişlerdir. Bu bağlamda özellikle peygamberlik ve mûcizeler konusunda aklî davranmak yerine 'bilimsellik' hatırına bütün sınırlar ve ölçüler alt üst edilmiştir. Bu bölümde Mustafa Sabri'nin ele aldığı konular kendi bütünlükleri içerisinde düşünce sistematğine uygun bir şekilde anlatılmak yerine onun sorun olduğunu düşündüğü konular ele alınacak ve sorunlara yol açan anlayışlara getirdiği eleştiri ve çözüm önerilerine yer verilecektir.

1- Peygamberlik ve Sem'iyât Konuları

Peygamber, haber taşıyan anlamında Farsçadan dilimize aktarılmış bir kelimedir. Terminolojide elçi anlamında kullanılmaktadır. Türkçede peygamber ve peygamberlik karşılığı

olarak kullanılan elçi ve elçilik kelimeleri farklı anlamlar çağrıştırmakta ve yaygın anlayışta herhangi bir ülkenin temsilcisini ve onun görev yaptığı yeri ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Arapçada nebî-nübüvvet haber getiren-haber vermek ve resûl-risâlet kelimeleri de elçi-elçilik görevi anlamlarında kullanılmaktadır. Bu kelimeler dilimizde de teknik ayrımlar bir yana bırakılırsa doğru olarak anlaşılmaktadır. Nübüvvet kelimesi haber vermek anlamında n-b-e kökünden, ya da konum ve statüsünün yüksek olduğunu belirten n-b-v kökünden türemiş olan bir mastardır. Terim olarak Allah ve akıl sahibi olan kullar arasında, onların dünya ve ahirete ilişkin ihtiyaçlarını gidermek üzere yapılan elçilik görevi, olarak tanımlanmaktadır (Yavuz, 2007: 279).

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre nübüvvet, olağan öğrenme-öğretme araçlarına başvurmadan elde edilen bilgilenme gücüdür. Fârâbî'ye göre Peygamber, melekleri mütehayyile yoluyla müşahede ederek ondan Allah'ın kelamını işiten, mucizeler gösteren ve ruhunun aynası pas tutmamış olan kişidir (Taylan, 1994: 139). İbn Sînâ'ya göre Nebî, faal akılla doğrudan ilişki içerisinde bulunabilen insandır. İbn Sînâ peygamberin bu özelliğinin ona bahşedilmiş olan kudsî akıl dolayısıyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Olağan üstü bir durum olan peygamberlik iddiasının kanıtı yine olağan üstü nitelikler içeren mucizeler yoluyla yapılmaktadır (M. Sabri, 1986: 133; Taylan, 1994: 206).

İslam düşünce tarihinde nübüvvet karşıtlığına ilişkin fikirlerin en sistematik şeklini natüralist filozoflar olarak bilinen Ravendî (920) ve Zekeriyâ Râzî (925) gibi düşünürlerce dile getirildiği bilinmektedir. Hem filozofların hem de kelamcılarının konuyu değişik açılardan temellendirmelerinde bu ve benzeri reddiyeci tutumların tetikleyici etkisi olduğu kabul edilmelidir (Taylan, 1994: 73). İhvân-ı Safâ'ya göre peygamberler, nefislerinin temizliği dolayısıyla meleklerden aldıkları işaret ve îmâları insanî kelama dönüştürerek anlayacakları şekilde onlara ileten araçlardır (Taylan, 1994: 105). Bu girişten sonra Mustafa Sabri'nin yaklaşımlarına geçebiliriz.

1.1- Mustafa Sabri'nin Konuya Yaklaşımı

Mustafa Sabri'nin kabul ettiği peygamber tanımı “kendisine vahiy edileni insanlara ulaştırmak için gönderilmiş bir insandır” şeklindedir. Mustafa Sabri *Mevkîfu'l-akl* adlı kitabında konuyu müstakil bir bölümde ele alır. Ayrıca bu kitap basılmadan önce *el-Kavlî'l-fasl* adlı eserinde de aynı konuya geniş yer vermiştir. Mustafa Sabri konuyu kelimeler sistematigi çerçevesinde ele almak yerine, döneminde tartışılan ve Ehl-i sünnet çizgiye aykırı bulunduğu konular üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmiştir. Ele aldığı konular bakımından

değerlendirildiğinde, başta önemli ölçüde ilim merkezi olan Mısır'da olmak üzere İslam coğrafyasının pek çok noktasında gözlenen çağdaş bilim anlayışından etkilenerek inanç ve düşüncelerini şekillendiren kimi yazarlara karşı eleştirel yazılar şeklinde olduğu görülmektedir. Müslümanların zihin dünyalarını bulandıracaklarını düşündüğü görüşleri güçlü diyalektiğini kullanarak çürütmek istemiş, böylelikle ana akımı oluşturan Ehl-i sünnet akîdesini savunmayı amaçlamıştır. Söz konusu yazarların Muhammed'in (a.s) peygamberliğinden daha fazla olarak insanî dehâsını öne çıkardıklarını, evren düzenine aykırı buldukları için kevnî mûcizeler getirmediğini iddia ettiklerini, peygamberliğin çalışarak elde edilebileceğini ihsas ettiren düşünceler taşıyıp yaydıklarını görmüş ve bunlara karşı bir tür reddiye yazıları olarak eleştiriler ortaya koymuştur. Bununla birlikte dönemsel olarak güncellik niteliği taşıyan değişik noktalara da temas etmekten geri durmamıştır. Onun ele aldığı bu konular doğrudan olmasa bile dolaylı olarak asıl konusu olan peygamberlik ve sem'iyyâtı ilgilendirmesi bakımından bu bölümde değerlendirilecektir. Mustafa Sabri bu konuyu temellendirirken ortaya koyduğu ana yaklaşımında pek çok noktada olduğu gibi Eş'arî ve Mâturîdî sistemlerini asıl olarak almıştır.

Mustafa Sabri öncelikle, vahiy ile bildirilen gaybî konuların akıl dışı gibi değerlendirilip yorumlanmasına karşı tepki göstermektedir. Ona göre gaybe dair bilgilerin bu adla anılması ve bu sıfatla nitelendirilmesi, gerçekliğe sahip (vakî olan, reel olarak bulunan) anlamına karşıt olarak kullanılmamaktadır. Bilginin gaybe ait olması, duyu organlarına konu olmaması anlamındadır. Bu yanı sıra metafizik bilgi gaybî bir bilgidir. Gaybe ilişkin bilgilerin zorunlu, mümkün ya da muhal oluşunu akılla belirleyebiliriz. Zorunlu ve muhal olanı akıl kendi ilkeleri çerçevesinde belirler. Bu konuya tezimizin farklı yerlerinde değişik sebeplerle değinilmiştir. Mümkün olana ilişkin gaybî bilgiler ise haber kaynağımızın güvenilirliğine bağlı olarak değerlendirilmelidir. Esasen mümkün olan bir bilgi, kaynağın niteliğine göre zorunlu ya da muhal hale gelebilir. Ancak bilginin bu tür zorunluluk ya da muhallik içermesi kendiliğinden (bi'z-zât) olmayıp başka bir sebepten (bi'l-ğayr) kaynaklanmaktadır (M. Sabri, 2012: 132-138).

Kelam literatüründe sem'iyyât olarak adlandırılan konular, sübût ve delâlet açısından kesinlik taşıyan bir metinle bildirilmiş ise, bu bilgiler Allah'a yalan isnadı muhal olduğu için zorunlu bilgilerdir. Ahiret, diriliş, yargılama, cennet ve cehennem gibi konulara dair bilgilerin durumu bu şekildedir. Bu konuların duyularımıza konu olmaması onların belirttikleri şekilde kesin olarak bulunmalarına bir eksiklik ve şüphe getirmez. Öte yandan melek ve şeytan gibi akıllılık, canlılık şeklinde kimi nitelikleri ile bize bildirilen varlıkları sadece duyu ve deneylerimizin kapsamına girmediği için çağrıştırdıkları ilk ve asıl anlamlarından uzaklaşarak yorumlamaya yönelmek yanlış bir tutumdur. Burada gaybî olarak bildirilen bazı gerçekliklerin

çağdaş bilimsel standartlara uyarlanmasını kollayarak, bilimin mevcut kabulleri içerisine sıkıştırılmasına dönük bir Mustafa Sabri eleştirisiyle karşılaşmaktayız. Eleştirilerin, özellikle Ferid Vecdî, M. Abduh ve Şeltût¹¹ gibi bilginlerin temsil ettikleri modern düşünce denemelerine karşı yöneltilmiş olduğunu söylememiz uygun olacaktır.

Mustafa Sabri öncelikle peygamberliğin imkânı konusuna dair görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu konuda bilgi anlayışında belirlediği ilkesellik çerçevesinde gerekli açıklamaları yaparken kendi düşünce geleneğinde ortaya konan yaklaşımlara geniş olarak yer vermektedir. Bununla birlikte kadim felsefi görüşleri ve modern düşünce öncülerinin temel yaklaşımlarını da referans olarak kullanmaktadır. Ontolojik olarak peygamberliğin mümkün bir nitelikte olduğunu belirledikten sonra gerçeklik (vuku) açısından da kesinlik taşıyan bir olgu niteliği üzerinde durmaktadır. İmkân konusunu değerlendirmesini tümüyle akıl bilgisi çerçevesinde gerçekleştirmektedir. Peygamberliğin olgusal gerçekliğini ise, modern dönemde biricik ‘bilimsel delil’ olarak algılanan ampirik bilgi ile kanıtlayabileceğini ileri sürmektedir.

1.2- Sem’iyyât ve Nübüvvetin İmkânı

Mustafa Sabri sem’iyyât konularının mümkün nitelikte oluşlarına ve Allah’ın varlığı gibi zorunluluk taşımayışlarına dikkat çekerek salt akılla bu konuların kanıtlanamayacağını söylemektedir. Daha yerinde bir deyişle sem’iyyât konuları, aksini muhal kılacak ve zorunluluk taşıyacak bir şekilde akılla kanıtlanamaz. Akıl bu konulara ilişkin fonksiyonu, bildirilen konunun mümkün oluşunu kanıtlamaktan ibarettir. Dahası akıl, imkân alanında bulunan bu bilgilerin zorunluluk açısından olmasa bile uygunluk açısından değerlendirmelerini yapabilecek bir güce de sahiptir. Doğrudan zorunlu olmayan ahiretin varlığı gibi konular akıl tarafından kanıtlanmak istenildiğinde Kant’ın ahlak delili olarak adlandırdığı ve Allah’ın varlığını ispat için ortaya koyduğu delilden yararlanılabilir (M. Sabri, 2012: IV/25).

Bu konuda öncelikli olan, nübüvvetin ve buna bağlı sem’iyyât konularının mümkün olduğunun kanıtlanmasıdır. Akıl açısından zorunlu olan varlık, vâcibü’l-vücûd’dur. Vâcibü’l-vücûd dışında aklın çelişki görmediği ve muhal bulmadığı her şey mümkünleri (varlık ya da yokluk açısından) oluşturmaktadır. Sem’iyyât konuları da elbette bu mümkün alan içerisinde

¹¹Mustafa Sabri Şeltût’a dair bu eleştirisini yaparken onun Nisa suresi 117. Ayetini (Oysa onlar isyankâr bir şeytandan başkasına tapmıyorlar) tefsir ederken bu görüşünü belirttiğini söylemektedir. Abdurrahim et-Tahhân, Şeltût’un ilgili ayetin tefsirinde bu görüşlerinden vazgeçtiği için sonraki baskılarda yer vermeyi bıraktığını söylemektedir. Şeltût’un aynı görüşünü eleştiren bir başka âlim de Zahid el-Kevserî’dir. Bk.Kevserî, Nazratün âhîretün, s.7.

Mustafa Sabri’nin burada eleştiri yönelttiği kişilerden birisi de melekleri enerji, güç ve ruh olarak tasarımılamakta olan Muhammed Abduh’tur. Konuyla ilgili Abduh’un görüşleri için bk. Reşit Rıza, Tefsîru’l-menâr, 1947: 267-268/1.

yer almaktadır. Kesin ve doğru bilgiler bulunması durumunda, bilginin konusu olan bu gerçeklikler kabul edilmelidir (M. Sabri, 2012: IV/196-197). Sem'iyât konularının olağan ya da doğal biçimler olarak kabul ettiğimiz şekillerde olması gerekmediği gibi, fiilen gerçekleşmesinin tamamlanmış olması da şart değildir. Önemli olan sem'iyâta konu olan gerçekliklere dair bilginin, aklın çelişki görerek muhal saydığı bir nitelikte bulunmamasıdır. Konunun doğru olarak algılanması açısından bu nokta en önemli ölçüttür. Bir bilginin zorunlu ya da muhal (imkânsız) olması sadece akılla ulaşılabilen bir yargıdır. Zorunlu ve muhal olanın dışında bulunan her şey imkân dairesi içerisinde yer almaktadır. Varlığa ilişkin bu yargılar salt aklın ulaşabileceği şekildedir.

Vâcibü'l-vücûd'u kabul edenler açısından sem'iyât konularının mümkün oluşunda bir şüpheye düşmeleri beklenmez. Her şeye Kâdir olan Allah, elbette peygamber de gönderir, mucize de yaratır, öldürdükten sonra tekrar diriltir ve kullarını cennet ya da cehenneme koyar. Dilediğini yapma konusunda onu sınırlandıran bir güç yoktur. Mustafa Sabri'ye göre Allah'a inandıkları halde sem'iyât konularını yadırgayan insanların en çok düştükleri yanılğı, Allah'ın gücünü, insani güçle karşılaştırmaları ve karıştırmaları oluşturmaktadır (M. Sabri, 1986: IV/25).

Nübüvvet konusu aklî bir zorunluluk taşımayıp peygamber de zorunlu bir varlık olmadığına ve varlığın mümkün kategorisinde yer aldığına göre Mustafa Sabri, bu konuda kendisinden aklî deliller getirmesinin beklenilmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre peygamberlik konusunun aklın fonksiyonları ile çözümlenmesi ve kanıtlanması söz konusu olmadığı gibi bu konuda gerçekliğe ulaşabilmek için kamuoyuna başvurmak da çözüm getirmez. Çoğunluğun kanaati, doğru olanın belirlenmesi için bağımsız bir ölçüt değildir. Ayrıca her kişinin kendi bireysel düşünce ve yaklaşımlarının dikkate alınması hali de kaos doğurmaktan başka bir sonuca yol açmayacaktır. (M. Sabri, 20012: IV/153)

Peygamberlik ve mucizeleri insan kudreti üzerinden değerlendirerek muhal görme eğilimine kapılanların, hiç yok iken şu evreni yaratmış ve gözlem alanımıza sunmuş olan Allah'ın kudretini yeterince dikkate almıyor olmaları şaşırtıcı bir durumdur. Asâyı ve yılıni hiç yok iken yaratmış olan Allah'ın kudreti, asayı yılına dönüştürme konusunda niçin şaşırtıcı karşılanmaktadır? İnsana akıl gibi muhteşem bir varlığı yaratarak ihsan eden Allah niçin insanların bile yapageldikleri gibi bir elçiyi seçip göndermesin? İnsanlar, sıkça ve çokça karşılaştıkları olayların daha kolay, az karşılaştıkları olayların ise daha zor olduğunu düşünme eğilimindedirler. Oysa hakikat açısından bakıldığında durumun hiçte öyle olmadığı kolayca

anlaşılacaktır. Evrende var olan ve geçerli bulunan yasaların yaratıcısı ve koyucusu Allah'tır. Yasayı koyanın onu kaldırması ya da değiştirmesi niçin imkânsız olsun? Gücü, iradesi ve seçimiyle gerçekleştirdiği kuralı, elbette kaldırma ve değiştirme güç, irade ve seçimine de sahip bulunacaktır. Dolayısıyla bizim varlık kategorisinde imkân alanı olarak kabul ettiğimiz alan sanılandan çok daha geniştir. Geniş imkân alanına, akıl yasalarına aykırılık taşımayan ve aklın zorunluluk içermediğini kabul ettiği her şeyin katılması mümkündür (M. Sabri, 2012: IV/27).

Sem'iyât konularının kabulü doğrudan aklî bir zorunluluk taşımamakla birlikte Allah'ın peygamberleri aracılığıyla insanlara ilettiği konularda “yalancı olmasının gerekliliği” gibi bir imkânsızlığı barındırdığından, başka bir deyişle “muhal bi'l-ğayr” olduğundan, dinin bu konuya ilişkin hükümleri de dolaylı bir zorunluluk içermektedir. (M. Sabri, 2012: IV/152). Mustafa Sabri'ye (2012: IV/26) göre peygamberlik hakkında zorunluluktan söz edilemese de peygamberliğin, “bilimsel kanıt” olarak öne çıkartılan deneye dayalı gerçeklik taşıdığı kabul edilmelidir. Peygamber bu deneyi bizzat kendisi yaşamakta, peygamber olmayanlar da mucizeler yoluyla peygamberliğin gerçekliğini gözlemleyerek tanıklık etmekte ve onların bu tanıklıkları da peygamberin tecrübesi yerine geçmektedir.

1.3- Peygamberlik Delili ve Pozitivizm

Mustafa Sabri yer yer hatırlattığımız gibi varlık kategorisinde zorunlu-mümkün ve muhal üçleminden söz etmektedir. Nübüvvet bunlardan mümkün olan kısma dâhildir. Yani zorunlu olmadığı gibi muhal de değildir. Mümkündür ve vâki' olmuştur (M. Sabri, 2012: IV/153). Peygamberlik konusu akıl açısından bir zorunluluk içermese de, hikmet ve adalet ilkeleri paralelinde düşünüldüğünde Allah'ın kuşatıcı rahmetinin bir tecellisi olarak görülmelidir. İnsanların, peygamberlerce bildirilen ilahî hükümlere duydukları ihtiyaç, tartışmaya yer vermeyecek derecede açıktır. Allah'ın varlığını aklıyla kavrayan insan, O'nun kendisini evrende başıboş olarak bırakmayıp kimi sorumluluklar ile görevli kıldığını ve yetkiler ile de donattığını da fark eder. İnsan akıl ve irade sahibi kılınarak diğer yaratıklardan farklı ve üstün bir statüde konumlandırıldığının bilincindedir. Bu yetki ve sorumlulukların varlığına aklî çıkarımlarla ulaşmasına rağmen bunların sınırlarını ve detaylarını ortaya çıkaramaz. Bu bilgilerin üretilmesi sürecinde her insanın birbirinden farklı ve sonucu kaosa uzanan anlayışları olabilir. Hiç bir bilgin ya da düşünürün ortaya koyacağı ilkeler, bütünü tatmin edebilecek bir düzeye ulaşamaz. Böyle bir ortamda Allah'ın rızasına uygun düşen yönelimlerin belirlenebilmesi insan bilgisi açısından olağanüstü bir güçlkle baş başa kalır. İnsanların çoğunun bir noktaya yönelim göstermiş olması da akıl açısından bu konudaki gerçekliğin kriteri

olarak kabul edilemez. Bu nedenlerle insan kendisine Rabbinden bir elçinin gelerek O'nun emrini bildirmesine duyduğu ihtiyacı açık bir şekilde idrak eder (M. Sabri, 2012: IV/155-156).

Öte yandan insanlar ne yapmaları gerektiği konusunda iyi ve kötüyü bilmiş olsalar bile kimi insanlar yaptıkları iyiliğin ödülünü ve kötülüğün cezasını alamamış olabilmekte, hükümetler dâhil olmak üzere hiç kimse tarafından bunlar karşılanmamış bulunabilmektedir. Bu sebeple insanlar sem'iyât kapsamında bulunan, yargılama ve sonuçlarının infazının gerçekleştiği bir ahiret hayatına duyduğu ihtiyacı da derin bir şekilde idrak eder. Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın Allah'ın varlığını kanıtlamak için ortaya koyduğu ahlak delili, esasen peygamberlerin gönderilmesi ve sem'iyât kapsamında yer alan gerçekliklerin kanıtlanması noktasında makul karşılanabilecek bir niteliktedir. Akli zorunluluk taşımaması dolayısıyla Allah'ın varlığı konusunda Kant'ın delilini kabul etmeyen Mustafa Sabri, zorunlu olmamakla birlikte insanların yoğun ihtiyaç duydukları peygamberliğe ve bu durumun insanlara tanıtılması için mucizeler yaratılmasına delil olarak kullanılmasını uygun gördüğünü belirtmektedir. Mustafa Sabri peygamberliğin imkânı ve insanların peygamberlere olan ihtiyaçlarını açıklığa kavuşturduktan sonra peygamberlerin gönderilmesi olgusunu da fiili bir gerçeklik olarak açıklığa kavuşturmaktadır. Peygamber, Allah'tan vahiy yoluyla aldığı bilgileri insanlara iletmekle görevli bir insandır. Bu durum peygamberliğin olağan bir durum olmadığını göstermektedir. Şartlarını kazanan herhangi bir insan için söz konusu edilemez. Sadece Allah tarafından belirlenmiş ve seçilmiş bir kişi peygamber olabilir. Bu belirleme ve seçimin gerçekleştiğinin kanıtı da, tıpkı peygamberliğin kendisi gibi olağanüstü özellikte olan ve doğa yasalarıyla açıklanamayan mucizeler yoluyla gerçekleşmektedir. Peygamberlik iddiasında bulunan yalancı bir kimse ile gerçek peygamberin ayrıştırılabilmesinin tek yolu da doğa yasalarının dışında gerçekleşen mucizelerin varlığıdır (M. Sabri, 2012: IV/15).

Mustafa Sabri'ye göre doğa yasalarıyla uzlaştırılamaması dolayısıyla mucizeleri kabul etmemek, sonuç olarak aynı nitelikte olan peygamberliği kabul etmemeyi gerektiren bir anlayıştır. Batılı düşünür ve teologlardan Muhammed'(as)in peygamberliğini kabul etmeyen kimi oryantalistler bu durumu açıklamalarının doğurabileceği sonuçlardan uzak kalmak istemektedirler. Bunun yerine bilimsel standartlar belirleyerek Muhammed (as)'in mucizelerinin bulunmadığı tezini savunmaktadırlar. Peygamberliğin bizzat kendisinin de bir mucize olması konu edilmeksizin ve bu nokta açıklığa kavuşturulmaksızın mucize olarak kabul edilen kanıtların ya gerçek dışı beyanlar ya da doğa yasalarına uyarlanabilir nitelikte olaylar olduğunu ileri sürmektedirler. Mustafa Sabri'ye göre bu yaklaşımlarının altında yatan düşünce ise Muhammed (as)'in peygamber olduğunu kabul etmemektir (M. Sabri, 2012: IV/10).

Mustafa Sabri'ye göre kimi çağdaş Müslüman bilginler de Batılıların yöntemlerine uyarak, aralarında bulunan esaslı farklılıklara rağmen peygamberleri kabul etmekten kaçınabilmektedirler. Onların “doğa mûcizeleri” (kevnî mûcizeler) adı altında bazı mûcizeleri kabul etmemeleri özü itibariyle peygamberliği reddetmeleri sonucunu doğurmaktadır. Eğer bu bilginler peygamberliği kabul konusunda samimi olsalar, mûcizeler arasında ayırım yapmazlar ve içinde doğal mûcizeler bulunduğu için hadis kitaplarına karşı eleştiriler yöneltmeye kalkışmazlardı (M. Sabri, 2012: IV/17). Eğer takip ettikleri Batılı düşünürler peygamberlerin varlığını kabul etmiş olsalardı, bizim aydınlarımız da onları takiben tüm mûcizeleri ayırtmaksızın kabul ederlerdi. Geçici ve istisnâî şekilde de olsa evrenin düzenine müdahale olarak değerlendirilebilecek olan kevnî mûcizeleri yadsımamak gerekir. Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığını kabul ettikten sonra bu mûcizelerin kabul edilmesine engel olan hiç bir sebep yoktur (M. Sabri, 2012: IV/38/IV).

Mustafa Sabri'nin kabul ettiği peygamber tanımı, “kendisine vahiy edileni insanlara ulaştırmak için gönderilmiş bir insandır” şeklinde iken, yukarıda eleştirel özetini sunduğumuz ve Muhammed Abduh'un tanımı şöyledir: “Peygamber bilgi ve davranış açısından doğruluktan sapmayan ve bunu kazanımla değil ilahî bir öğreti ile edinmiş olan kimsedir” (Abduh, 1988: 72-73). Görüldüğü gibi bu tanımda melek, vahiy ve mûcize gibi nübüvvetin özelliklerinden hiç birine yer verilmiş değildir. Mustafa Sabri'ye göre bu tanımda mûcizeyi ve olağan dışılıkları feda etmek uğruna Nebî ve Rasûl konularının değerden düşürülmesi ve önemsizleştirilmesine yol açılmıştır. Abduh'un peygamber tanımında önemli reformcu özellik ön plana çıkartılmıştır. İnsanların kendisini tanıyıp bilmesi ve inanması konusu da askıda bırakılmıştır. Abduh'un bu yaklaşımında vahyin gelişini de içeren mûcizelere yer verilmeyerek bütünüyle insani güvenilirlik yanı öne çıkartılmıştır. Bu durumun sonucu olarak Abduh'u izleyenler ilerleyen süreçte nübüvveti bütünüyle dâhiliğe dönüştürebilmişlerdir. Üstelik böyle bir yaklaşımın nübüvvet kavramını bozmak bir yana gerçek şekilde ortaya konduğunu savunabilmişlerdir (M. Sabri, 2012: IV/39-41).

Bilindiği gibi sem'iyât konuları, gerçekleşmesi mümkün olayların doğru kaynaktan ve açık olarak bildirilmesine bağlı şekilde kabul edilen gerçekliklerdir. Muhal olmayan her türlü bilgi, kaynağının ve ifadesinin kesinliği başka bir deyişle sübût ve delâletinin kat'îliği halinde gerçekliğe sahiptir. Dinin verdiği kesin bilgiler mümkün özelliği taşıdıkları sürece bu doğrultuda değerlendirilerek kabul edilmelidir. Dinin gaybe dair verdiği bilgiler akıl açısından değil, duyular açısından kapalılık taşırlar. Bu durumun dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekirken, çağdaş bilim anlayışının etkisinde kalan kimi âlimler, bilimsellik içermediği

gerekçesiyle dinin bildirdiği gözlem ve deneye konu olmayan gaybî haberleri değişik yorumlara bağlayarak çözümlenmelere yönelmektedirler. Mustafa Sabri'nin baştan beri üstüne basarak durduğu bu eleştirisi konusunda öne çıkardığını düşündüğümüz iki isme karşı eleştirilerine burada yer vereceğiz.

Mustafa Sabri'nin eleştirilerinde hedef alınan isimler değil düşüncelerdir. Ancak Sabri'nin diyalektik yöntemi dolayısıyla düşüncelerini somut kişiler üzerinden, onların yanılğı ve sapmalarını olumsuzlayarak sonuca ulaşma hedeflendiğinden isimler üzerinden hareket edilmektedir. Bu isimler Ferid Vecdî ve Muhammed Abduh'tur.

Mustafa Sabri'nin yoğun polemikler yaşadığı Ferid Vecdî (ö. 1954)'nin görüşlerine önemli ve ağır eleştiriler getirdiğini biliyoruz. Burada Mustafa Sabri'nin ele aldığı konularla doğrudan ilişkili olan hususlara dair Vecdî'ye yönelttiği eleştirilere yer vereceğiz.

Mustafa Sabri Ferid Vecdî'yi Kur'an'daki kıssalar, mûcizeler, ahirette yeniden diriliş, hesaba çekilme, cennet ya da cehenneme gitme ve orada karşılaşılabilecek değişik nimet ve azaplarla karşılaşma konularına yaklaşımı dolayısıyla eleştirir. Kur'an'ın neredeyse yarısını oluşturan bu konuların anlatıldığı ifadeler, Ferid Vecdî'ye göre 'müteşâbih' niteliktedir (Vecdî, 1992: 88-93). Mustafa Sabri'ye göre yukarıda belirtilen konuları anlatan metinler manası anlaşılabilir olduğu halde ve akıl-ilim açısından mümkün kategorisinde bulunmasına rağmen Ferid Vecdî bunun aksini savunmaktadır. Mustafa Sabri, kendisinin de kabul ettiği 'müteşâbih' kavramının çok az sayıda ayet ve hadis metinleri için söz konusu edilebileceğini bunların da ya anlam bakımından aklî bir muhali doğuracağı ya da sözcük bakımından herhangi bir konunun sübût veya reddine delaletinin bulunmadığı bilgilerle sınırlı olduğunu savunmaktadır. Gözlerin görmediği ve kulakların işitmediği gerçeklikler de olsa cennette sunulacak nimetler ve cehennemde verilecek cezalar gerçektir. Bu bilgilerin gaybî nitelikte olması an itibarıyla duyulara konu olmamasından dolayıdır. Ferid Vecdî'nin söylediği gibi cehenneme konulan birisinin şiddetli azap karşısında hayatını sürdürebilmesini aklın kabul etmeyeceği iddiasının bir geçerliliği yoktur. Sabri'ye göre Yaratıcı'ya inanıp onun kudret, irade ve ihtiyarı ile şu evreni yarattığını kabul ve itiraf eden bir mümin için, ahirette gerçekleşeceği bildirilen hallerin mümkün kategorisinde olduğunu anlayıp kabul etmek hiç zor değildir. (M. Sabri, 2012: IV/400). Mustafa Sabri, Ferid Vecdî'ye karşı, diriliş ve ahiret hallerini açık ve net ifadelerle açıklayan birçok ayeti delil olarak getirir. Ferid Vecdî 'nin bazı müfessirler tarafından 'müteşâbih' kavramının birbirlerinden farklı anlamlarda kabul edilmesinden hareketle bu konunun yeniden değerlendirilmesi isteğine ise Mustafa Sabri, hiçbir zaman mûcizelerin ve

muhkem tarzda ahirete dair bilgiler veren ayetlerin onun istediği şekilde muhal ve anlaşılmaz kabul edilerek genişletilemeyeceğini belirtir. (M. Sabri, 2012: I/184).

Mustafa Sabri'nin kanaatine göre Ferid Vecdî Kur'an'ın belirttiği şekilde ahiret hallerine inanmıyor olamaz. Onun amacı ortaya çıkan çağdaş bilim anlayışının algı sınırlarının gözetilerek dinin ve inanç konularının inkâr edilmesini önlemeye çalışmak olmalıdır. Ferid Vecdî'ye göre çağdaş bilim anlayışını kabul etmiş olan aydınlar, dinin bütünüyle bir mitolojiden ibaret olduğunu sadece geniş halk yığınlarını disiplinize edebilmek için kullanılan bir enstrüman halinde bulunduğunu, Batıların uygulamasında olduğu gibi kimi merasimlerin konusu olarak varlığını sürdürmeye mahkum bulunduğunu kabul etmiş haldedir (M. Sabri, 2012: IV/404). Mustafa Sabri'ye göre, çağdaş bilim tanımı ve anlayışına tam olarak kendisini kaptırmış, içerisinde kendisinin de bulunduğu aydınları gizli bir inkârdan kurtarmak ve dini, mitoloji dünyasına fırlatmaya engel olmak için Ferid Vecdî müteşâbih yorumuna sarılmıştır¹². Böylelikle dinin geçmişte gerçekleşmiş ya da gelecekte gerçekleşeceğinin bilgisini verdiği konuları bizce manası bilinemeyen, sözlük manası kastedilmeyen ya da ilahî muradın gizli tutulduğu ifadeler olarak değerlendirmenin kendisinin de içinde bulunduğu entelektüellerin sorununu çözeceğini ummaktadır. Oysa çıkış noktası olarak belirlediği temel anlayışın ürettiği sorun, bu tarz bir yeniden yorumlamayla giderilemez. Bu anlayışın doğurduğu sorun, başta Allah'ın varlığını kabulü olmak üzere dinin bütününe ilgilendirmektedir.

Mustafa Sabri, materyalist ve ateist anlayışlara sahip olanlar dışında dinin bildirdiği ahiret hallerini ve mûcizeleri kimsenin inkâr edemeyeceğini söyler. Ona göre Ferid Vecdî'nin ortaya koyduğu, Kur'an'ın yarısını anlaşılmaz müteşâbihler olarak kabul etme yaklaşımı, ateizme karşı yürütülen bir savaş stratejisi olsa da sonuç olarak bundan zarar görecektir olan Kur'an olur ve pek çok ayet imkânsız ya da anlaşılmaz şeylerden bahseden önemsiz sözler durumuna düşer. İslam, Ferid Vecdî'nin silahına muhtaç olmadığı gibi içerisinde İslam'ın da bulunduğu tüm dinleri akıl ilkeleriyle çelişkili görerek mitoloji dünyasına atan bilimsel anlayışı da asla kabul etmez (M. Sabri, 2012: 187-189).

Mûcizeleri bildiren ayetlerin müteşâbih olmadığını söyleyen Mustafa Sabri, bu konuyla ilgili pek çok örneklere yer verir. Firavun'un sihirbazlarının asa mûcizesi karşısında Allah'a iman etmelerinin, mûcize ile sihri ayrıştırabilmelerinden kaynaklandığını, mûcizenin Allah tarafından yaratıldığını bildikleri için imana ulaştıklarını belirtir. (M. Sabri, 2012: IV/404).

¹² Ferit Vecdî'nin kaleme aldığı bir makalesinde söz ettiği bu düşüncelerini Mustafa Sabri birçok açıdan eleştirmiştir. Tezimizin değişik bölümlerinde bu eleştirilere yer verilmektedir. Buradaki eleştirel açı, Ferit Vecdî'nin dini, inkârcı bilim çevrelerine karşı savunmayı hedefleyerek 'müteşâbih' kavramını genişletmesiyle ilgilidir. Konuyla ilgili bkz. Vecdî, 1992: 88-93.

Kur'an'dan ayetlerle eleştirisini sürdüren Mustafa Sabri, "Kur'an, peygamber kıssalarından bilgi verirken akıl sahiplerinin ibretler alması gerektiğini söylediğinde, manası anlaşılmayan bir olayı mı ibret alınmak üzere bildirmiştir?" şeklinde bir soruyla Ferid Vecdî'yi eleştirir. Ayrıca Kur'an tüm insanların ve cinlerin toplanarak Kur'an'ın benzerini getirsinler diye meydan okurken manası anlaşılmayan şeylerden mi bahsetmektedir? Kıyamet gerçekliğini onca açıklığıyla anlatan ve bunu yalanlayanları şiddetle tehdit eden Kur'an'ın ifadeleri anlaşılabilir mi (M. Sabri, 2012: I/191-194/I)? Mustafa Sabri'ye göre anlaşılabilir ve manasız bir söz isnadı, yalanlamaktan daha ileri derecede bir incitmeyi doğuracağından Kur'an ifadelerinin neredeyse yarısına varan beyanlarına karşı müteşâbihlik isnadı da aynı şekilde Kur'an'a karşı bir saygısızlıktır (M. Sabri, 2012: I/189).

Mustafa Sabri'ye göre dinin açık ifadelerle verdiği bilgileri, bilimsellik uğruna, görülüp işitilip sınanmadığı gerekçeleriyle manipüle ederek müteşâbih kabul etme anlayışı aslında farkında olunmayan başka temel sorunlara yol açmaktadır. Söz konusu bilimsel anlayış, yüce yaratıcının varlığını da aynı gerekçelerle kabul etmekten uzaktır. Bu durumda Allah'ın varlığına ve tevhide ilişkin beyanların da müteşâbih kapsamı içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Oysa yeri ve gökleri yaratan Allah'ın varlığını kabul eden bir kimsenin Allah'ın bildirdiği her şeyin gerçekliğini en küçük bir ihtimale yer vermeksizin kabul etmesi, gözlem ve deneylerinde yanılma ihtimali barındıran yeni bilimsellik anlayışının bilgileriyle asla karşılaştırılmayacak üstünlükte bir kesinlikte olduğunu bilmesi gerekir (M. Sabri, 2012: I/132).

Bilimsel anlayışın etkisi altında kalan aydınlar duyulara konu olmayan bilgilerin muhal olduğu yanılışına düşmektedirler. Onlar aklın, ilmin, Kur'an'ın, bütün müfessir ve kelimcilerin mümkün olarak değerlendirdiği gerçeklikleri duyulara konu olmamasından dolayı muhal görme eğilimine düşebilmektedirler. İlginç olan başka bir durum ise bu aydınlara bilimsel çalışmaların bir gün ölülerini diriltilebilecek düzeye ulaşacağı söylendiğinde, bu durumu heyecan ve umut içerisinde mümkün olarak görüp değerlendirdikleri halde aynı şeyi Allah'ın gerçekleştireceği bildirilince nedense bunu muhal kategorisinde değerlendirme eğilimine düşmektedirler (M. Sabri, 2012: I/46).

Sonuç olarak Mustafa Sabri, Ferid Vecdî'ye karşı ağır eleştirilerini, karşı deliller üretmekle sürdürmekte ve onun Kur'an'la yeni ilim anlayışı arasında bir uzlaşma sağlamak ve bu yolla hem kendisini hem de okuyucularını gizli bir inkâra düşmekten kurtarmak amacıyla başlattığı girişimlerinin hüsrana sonlandığını belirtir. Bu teşebbüsle Kur'an'ın büyük ölçüde anlaşılabilir sözler içerdiğini, muhal olanla mümkün olanı ayırtmadığını, bu haliyle tüm insanlara ve cinlere meydan okumaya kalktığını söylemiş olmaktadır. Kur'an'ın ölüp toprağa karışmış insanların yeniden dirilişini anlatmakta başarısız kaldığını ve meramını anlatamayan

bu haliyle mûciz mi? yoksa âciz mi? olduğunun da sorgulanacak bir durumda bulunduğunu ileri sürmüş olmaktadır (M. Sabri, 2012: I/44).

Mustafa Sabri'nin peygamberlik konusunda Muhammed Abduh'a yönelik ağır eleştirileri bulunmaktadır. İkinci bölümde üzerinde durulan totoloji konusunda Abduh'un tutumu hakkında Mustafa Sabri'nin yoğun eleştirilerinden bahsedilmişti. Bu bölümde Abduh'un teselsülün çelişki doğurduğunu kabul etmeyişi konusu üzerinde durulmayacaktır. Abduh'un sem'iyât konularını ele alışında düştüğü yanlışlar üzerinde durulacaktır.

Bu konuda Mustafa Sabri'nin en çok vurguladığı Abduh eleştirilerinden biri, onun "bir şeyin Kur'an'da geçmesi, onun sıhhatini gerektirmez" (Abduh, 1988: 72-73.) şeklindeki görüşüdür. Bu anlayışın etkisinde kalan yenilikçi düşünürler yenilikçilik görüntüsü altında Kur'an'ın naslarını tevil ederek Batılılar karşısında pes etmişlerdir. Abduh'un bu yaklaşımının sebebi irdelendiğinde onun da, çağdaş bilim anlayışı karşısında içine düştüğü hayranlık ve korku duygusunun etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu etkiler dolayısıyla Abduh, pek çok dinî konuda bilimsellik adına tefsir adını taşıyan tağyirler (başkalaştırma) yapmaktan çekinmemiştir. Yukarıda anılan ifadesiyle Abduh, Kur'an'da geçen peygamber kıssalarının gerçek olayların anlatımı değil, örneklendirme yoluyla iyi-kötü, doğru-yanlış gibi ilkelerin belirlenmesini sağlamak amacını taşıdığını belirtmek istemiştir. Mustafa Sabri'ye göre Abduh'un Fil Suresi'nin tefsirinde uygulamasını yaptığı bilimselleştirme çabası gibi, bu tutumunun yol açtığı sonuçlar da, din anlayışının gerçekliğinden uzaklaştırılarak başkalaştırılmasını doğuracaktır.

Mustafa Sabri'nin Abduh'la ilgili pek çok eleştirisi temelde ona yönelttiği bilgi anlayışına bağlı bulunmaktadır. Bu durumu daha anlaşılır kılmak için onunla ilgili ikinci bir eleştiri konusuna yer vermemiz uygun olacaktır. Bu konu M. Abduh'un peygamber tanımıyla ilgilidir. Muhammed Abduh'un yaptığı peygamber tanımında, dinler tarafından kabul edilen ve dinin temellerini oluşturan muğayyebât ile ilişki bulunmamaktadır. Dahası onun tanımında bunu ret eder şekilde çağrışımlar yer almaktadır. Bu tanımlamada büyük reformist kişilikleri kapsayan bir içerik vardır. Abduh'a göre peygamber "doğru şekilde bilen ve doğru şekilde davranan bunu bir eğitim sonucu olarak değil İlahî yönlendirmeyle gerçekleştiren kişidir." Bu tanımda peygamberin özelliklerinden olan vahiy, gönderilen melek, indirilen kitap ve mûcize dile getirilmemiştir. Sadece hakkı bilip onunla amel etmesi vurgulanmıştır. İnsanlar tarafından görüşlerinin doğruluğuna güvenilmesini, içlerine yerleştirilmiş bir özellik olarak belirtmiş, diğer insanlardan ayrılan yanlarının bu olduğunu söylemiştir. Mustafa Sabri'ye (2012: IV/41) göre Abduh, bu tanımla mûcizelerin gerektirdiği olağanüstülükleri ve vahyin niteliğine ilişkin açıklamaları ortaya koymaktan uzak kalmıştır. Bu yöntemiyle pozitif bilim anlayışı karşısında

teslimiyetçi bir uzlaşma tavrına bürünmüştür. Din anlayışının dönemsel olarak yükselen eğilimlere bağlı bir şekilde yorumlanması demek olan bu tavrın dinin anlaşılması için izlenmesi gereken sağlıklı bir yöntem olmadığı açıktır.

1.4- Peygamberlik Kazanılabilir mi?

Mustafa Sabri eleştirdiği aydınların doğrudan ifade etmeseler de satır aralarındaki söylemlerinden peygamberliğin, kazanılması mümkün olabilen bir nitelik gibi değerlendirdikleri kanaatinde olduğunu ifade etmektedir. Bu kanaatinden kaynaklanan endişe sebebiyle, peygamberliğin çalışarak elde edilebilen bir özellik olmadığı konusuna da değinmiştir¹³(M. Sabri, 2012: IV/145). Mustafa Sabri bu düşünceye yönelirken peygamber hakkında deha vurgusunu öne çıkaranların, peygamberin bu özelliğini mucizeye gerek bırakılmayacak ve yeterli etkinliği sağlayacak şekilde el aldıklarından hareket etmektedir. Bu anlayışın doğrulabileceğini düşündüğü bir sonuç olarak peygamberliğin kazanılarak edinilebileceği kanaatinin yersizliğini ve yanlışlığını göstermeyi amaçlayarak bu konuyu ele almıştır. Mustafa Sabri maddeler halinde ortaya koyduğu gerekçelerini söz konusu yazarların ileri sürdükleri argümanların tutarsızlığı ve doğuracağını öngöremedikleri sonuçları dikkate alacak şekilde bir yöntemle ele almıştır.

Bir kişinin düşünce davranış ve söylemlerinin doğruluğu, güvenilirliği ve iyiliği onu peygamber kılmaz. Ayrıca bu niteliklerin gerçekten oluştuğunun tespiti aklî olarak yapılamaz. Ancak kısmî ve göreceli şekilde bu kanaate ulaşılabilir. Oysa Allah'ın seçip görevlendirdiği bir peygamber sırf bu sebeple yani peygamber olarak seçilmiş olmakla yukarıda belirtilen nitelikleri kesin olarak taşır. Birinci durumda anılan niteliklerin gerçekliğinin testi için uzun bir süre ve sonuçların gözlenmesi de gerekecektir. İkinci durumda ise peygamberliği belli olduğu için herhangi bir kuşku ya da gözlemi gerekli kılacak belirsizlik söz konusu olmayacaktır. Peygamberliği kanıtlanmamış bir kişinin söylem ve davranışlarının tahlili sonucunda olumlu kanaate varılsa bile, kişinin bu niteliklere sahip oluşu peygamber olduğu için mi gerçekleşmiştir yoksa bu özelliklere sahip olduğu için mi peygamberdir? sorusu mantıksal olarak kaçınılması mümkün olmayan bir döngüye sebep olmaktadır.

Mustafa Sabri'ye göre peygamber Allah'la özel bir ilişkisi olan seçilmiş insandır. Kuşkusuz, aklını işleten her akıl sahibi kişinin evrendeki düzenden yola çıkarak kendini ve evreni yaratan Rabbinin varlığını bilmesi mümkün ve gereklidir. Peygamberlik ise bu bilgiye

¹³Mustafa Sabri'ye göre Zeki Mübarek ve onun düşüncesini paylaşanlarca peygamberliğin vehbî olarak lütfedilen imtiyazlı bir statü olmasından duyulan bir rahatsızlık söz konusudur. Bu durum, Zeki Mübarek'in yayınladığı makalelerin eleştirildiği bölümde ele alınmıştır. Bkz. Mübarek, 1990: 106-134.

bağlı olarak kurulan bir ilişki, ya da daha yüksek derecede bilgeliğe sahip olanların ulaşabileceği ilhamlar dolayısıyla oluşabilecek ilişkinin dışında ve çalışılarak elde edilemeyip ancak Allah'ın seçtiği kuluna vermiş olduğu bir özelliktir (M. Sabri, 2012: IV/151).

Din temel olarak bazı sırlara ve gaybî olan bilgilere bağlı bir sistemdir. Burada gaybîlik ifadesi duyulara konu olmayan gerçeklikleri belirtmek anlamındadır. Melek, diriliş, ahiret, hesap ve elbette doğa yasalarına aykırı olarak gerçekleştiği için mucizelerin mahiyeti de gayb kapsamında. En büyük gayb ise Allah'tır. Bütün bu gayb alanlarına doğa alanında ve gözlem-deney metotlarıyla ulaşılamayacağı için, ilişkiyi sağlayan peygamberliktir.

Sadece Allah'tan gelen ve peygamber vasıtasıyla aktarılan gerçeklerle din ortaya çıkar. Dolayısıyla peygamber olmaksızın din olmaz. Dinin sahibi Allah'tır. Ortaya çıkışı ise peygamber ile gerçekleşmektedir. Bilginlerin ve filozofların ortaya koydukları temel düşünce yapıları, etik kurallar, yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki ilişkiye dair fikirler taşısa da bu sistemler din olarak kabul edilemez. Başka bir deyişle felsefi din olamaz. Oysa dinî felsefe oluşturulabilir (M. Sabri, 2012: IV/148).

Mustafa Sabri peygamberliğin kazanımla elde edilebilen bir özellik olması halinde Hz. Muhammed (a.s)'in son peygamber olmaması gerekeceğini söyler. Peygamberliğin, kazanılarak elde edilen, dâhilik ve uyanıklıkla ulaşılan bir makam olması halinde Kur'an'ın, Allah'ın gönderdiği kitap olarak tanıtılmasının bir tür yalancılık ve iftiracılık olacağını belirtir. Bu durum peygamberlikle uzlaştırılmayacağı gibi onların ileri sürdükleri dâhilik vasfıyla da bağdaştırılmaz. Peygamberliğin çalışıp kazanılarak elde edilebileceği varsayımına göre, peygamberliğini ileri süren kişinin bunu gerçekten hak ettiği ve doğru söylediğini tespit edebilmek mümkün de olmayacaktır (M. Sabri, 2012: IV/146).

Mustafa Sabri'ye göre gerçek peygamberin, peygamber olmayandan ayrıştırılması, gerçek peygamberin koruma altında bulunması (ismet) dolayısıyla yanlışlardan uzak tutulmasıyla. Beşer oluşundan kaynaklanan bir hata işlediği an bu durum derhal vahyin müdahalesiyle düzeltilir. Ayrıca peygamberliğin belgesi, konusunda açıklandığı gibi özel bir şifre şeklinde düşünülebilecek olan mucizelerdir. Mustafa Sabri'ye (2012: IV/148) göre dinin doğuşu ve ortaya çıkması peygamber olarak seçilen kişinin gönderilmesi ile başlamaktadır.

2- Mûcizeler

Peygamberlikle sıkı ilişkisi dolayısıyla Mustafa Sabri'nin üzerinde en çok durduğu konu mûcize konusu olmuştur. Ona göre mûcize peygamber tanımında belirtilen 'Allah'tan vahiy alma' kaydıyla ortaya çıkan bir gerçekliktir. Bu durum bütün insanlar için söz konusu olabilen ilhamdan farklı şekilde özel bir ilişki şeklindedir. Peygamberin bizzat kendisinin yaşadığı değişik şekillerde vahiy alma işlemi bir mûcizedir. Bu mûcizenin gerçekleşmesi de peygamberin kendi tecrübesi ile ortaya çıkmaktadır. Bu tecrübenin diğer insanlara bildirilmesi ise, bildirilen insanların tanık oldukları mûcizeler yoluyla sağlanmaktadır. Bu yönüyle peygamberlik bilgisinin temelde ampirik bir nitelik taşıdığı gözden kaçırılmamalıdır.

Öte yandan aklî istidlâle bağlı olarak ulaşılan zorunlu varlık ve sıfatları dikkate alındığında özel olarak görevlendirilmiş bir insanın diğer insanlara gönderilmesi doğal bir durumdur. Görevlendirmenin kanıtı olarak da peygamberde bazı işaretlerin bulunması yadırganmayacak dahası beklenen olaylardandır. İnsanlık tarihi açısından da ilahî yasanın bu şekilde işlediği bilinmektedir.

Mustafa Sabri mahiyeti açısından mûcizenin aklın alanı dışında olmadığını, evrende cârî yasaların dışında gerçekleşen olaylar olduğunu belirtir. Bu özellikleri dolayısıyla mûcizeler tanımlanırken fevka'l-âde, hâriku'l-âde gibi nitelemelere konu olmaktadır. Evren yasasının üstünde ya da dışında oluşlarına dikkat çekilmektedir. Fevka'l-akl ya da hâriku'l-akl denilerek aklın yasaları dışında oldukları söylenmez. Mûcizelerin belirtilen nitelikleri dikkate alındığında aklın imkân alanı olarak belirlediği ve muhal kabul etmediği sahada gerçekleştiği görülmektedir. Ancak bilginin gözlem ve deneye özgülenerek bunlarla kanıtlanmayı reddetmesi anlayışı, onulmaz bir akıl tutulmasına yol açmakta ve mûcize gibi gerçeklikleri manipüle etmeye yönlendirmektedir (M. Sabri, 2012: IV/106).

Mustafa Sabri, mûcizenin imkân alanında olduğunu ve epistemolojik açıdan mahiyetini açıklığa kavuşturmak için gözlem-deney ve akılla ilgili görüşlerini yineleyerek ortaya koymaktadır. Ayrıca mûcizeler konusunda ortaya çıkan anlayış sapmalarına karşı uzun olarak eleştirilerini dile getirmektedir. Mûcize anlayışına aykırılık taşıdığı savunulan argümanları da ayrı ayrı değerlendirerek tutarsızlıklarını ortaya koymaktadır. Biz öncelikli olarak onun mûcizenin imkânı konusuna dair düşüncelerini ardından da diyalektiğine uygun olarak karşıt düşüncelere dönük eleştirilerini değerlendireceğiz.

2.1- Mûcizenin Temellendirilmesi

Mustafa Sabri sık sık hatırlattığı epistemolojik yaklaşımını mûcize açıklamaları dolayısıyla farklı formatlarla yeniden ortaya koymaktadır. Burada amacı mümkün-muhal farkını belirlemek ve bilgi kaynağı olarak deney-gözlem yönteminin sınırlarını tespit etmektir. Ona göre mûcizeyi akla aykırı olarak değerlendirenler vuku bulmayan ile muhal olanı ayırtıramayanlardır. Oysa muhal olan vuku' bulmamış olmanın ötesinde vuku' bulması imkânsız olandır. Bu açıdan vuku' bulmamış olanlar, vuku' bulması imkânsız olanlar ve vuku' bulması mümkün olduğu halde gerçekleşmemiş olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Kapsam açısından elbette ikincisi birincisinden daha geneldir. Öte yandan vâkî olanlar da, olabilirlik (imkân) durumundakiler, fiilen vuku' bulanlar ve olması zorunlu olan şeklinde üç bölüm olarak değerlendirilmektedir. Bu üçlü, kapsam açısından genelden özele doğru bir seyir izler ve kavramlar arasındaki ilişki tam girişimlilik şeklindedir (umûm-husûs-mutlak). Tecrübe, bu beş kısımdan oluşan alanlardan sadece vâkî' olan ve olmayan alanlar hakkında bilgi kaynağı olabilmektedir. Ancak bunların zorunluluk ya da muhaliğine ilişkin bir yargıda bulunma hakkına sahip değildir. Bu hak ve imtiyaz sadece akla aittir. Üstelik tecrübenin, kaynaklığı kabul edilen alandaki yargısı da tümel olarak değil tikel şekildedir (M. Sabri 2012: IV/31).

Bir olayın büyüklüğü ya da küçüklüğü mümkün-muhal kriterini belirlemenin ölçüsü değildir. Aynı ikiye yarılması, asanın yılanı dönüşmesi hatta evrenin bir anda yok olması ve tekrar yaratılması bütün bunlar Allah'ın kudreti ile mümkündür. Oysa bir kuşun aynı anda kanatlarını hem hareket ettirip hem de durduruyor olması iki zıddın bileşimi (ictimâ-i zıddeyn) olması dolayısıyla muhal bir durumdur. Dolayısıyla Allah'ın kudreti buna ilişmez (M. Sabri, 2012: IV/154).

Mustafa Sabri'ye göre pek çok insan alışkanlıklarına bağlı kalarak mümkün ile muhalin ve mümkün ile zorunlunun alanlarını ayırtırmakta yanılığa düşmektedirler. Oysa bu kategoriler ancak aklın işletilmesiyle belirlenebilmekte ve aksine ihtimali bütünüyle ortadan kaldıran gerçeklik düzeyindeki bilgileri de bize ancak aklımız sağlamaktadır. Bu ilkesel tutumunun sonucu olarak imkân alanının sanıldığından daha geniş şekilde aklî olarak belirlenebileceğini vurgulayan düşünürümüz, nedensellik konusundan yola çıkarak detaylı şekilde açıklamalara yönelmektedir.

Mustafa Sabri, nedensellik konusunu şöyle açıklamaktadır. Biz olayların ardışık olarak seyirini gözlemlemekteyiz. Fakat birinin ötekisiyle bağımlı (sebebiyet) asla gözlemleyemeyiz. Tecrübenin verileri de sebeplilik ilişkisini kanıtlamaz. Sadece ardışıklık ya da beraberlik

(mukârenet) bulunduğunu kanıtlar. Salt ardışıklığı dikkate alarak sebebiyetin bulunduğunu iddia etmemiz de mümkün değildir. Davit Hume'un çokça üzerinde durduğu bu düşünceyi benimseyen ve *Mevkîf'ü'l-akl'*ın pek çok yerinde referans olarak kullanan Mustafa Sabri, söyleyenin değil söylemin önemli olduğunu belirtir. Hume'un dile getirdiği bu gerçekliğin İslam kelmacıları tarafından "ardışıklık dolayısıyla sebebiyet sâbit olmaz" (*La yesbütü'lliyyetü bi'd-deverân*) şeklinde formüle edilen bir ilke olduğunu vurgular. Ateş ve yanmakta olan nesne görülmekte fakat ateşin nesnenin yanmasının sebebi olduğu bir görüntü bulunmamaktadır. Yakınlık ve birlikteliğin görülmesi sebep kavramına karşılık gelen anlamın gözlenmesi demek değildir (M. Sabri, 2012: IV/33). Bu haliyle tecrübe ve duyusal bilgi kaynakları bize ateşin, cismin yanmasının sebebi olduğunu zorunluluk taşıyan bir kesinlikte belirtmezler. Ateşi ve yanan cismi duyusal olarak gördüğümüz için biliriz. Ancak sebep (illiyet) kavramı, duyularımız tarafından algılanabilir bir şey değildir. Sebebin ne olduğuna dair bilgimiz sadece akli çıkarımlar yaparak ulaşılabileceğimiz bir bilgi türüdür. Akıl yürütme yoluyla da birlikte gerçekleşen iki şeyden birinin ötekisine sebep olduğu sonucunu çıkaramayız. Bir delâletin varlığından söz edebilsen bile söz konusu iki olay arasında mantıksal bir zorunluluk olarak sebeplilikten söz edilemez. Birlikteliği olan iki şey arasında illiyet ilişkisi dışında başka ilişkiler de bulunabilir. Örneğin ateşin yanan nesneyle ilişkisi sebep olma değil de şart olma ya da alamet olma şeklinde bir ilişki olarak da düşünülebilir. Bu ilişki ihtimal dairesindedir. Yanmayı gerçekleştiren, ateş dışında başka bir sebep te olabilir. Bu tür bir ihtimalin ortaya çıkması, ateşin kaçınılmaz şekilde sebep olarak kabul edilmesi çıkarımını ortadan kaldırır (ihtimal sabit olunca istidlâl sâkıt olur) (M. Sabri, 2012: IV/33).

Mustafa Sabri'ye göre her şeyi yaratanın Allah olduğu inancının gereği, sebep ve illetler ortadan kalkmakta ve Allah her şeyi doğrudan müdahalesiyle yaratmaktadır. Burada yukarıda anılan örnekten hareket ederek ateşle yanan cisim arasında var olan ilişkinin her zaman var olması ve bizim tanıklığımıza göre ateş olmadan cismin yanmasının gerçekleşmemesi konusuna gelince; elbette ateş yanma için şarttır. Fakat bu şart mecâzî anlamda kullanılan bir şarttır. Başka bir deyişle yaratıklar ve onların ihtiyaç duydukları yaşam güvenliğinin sağlanması için gerekli olan bir şarttır. Gerçek fâil için bir şart ve ihtiyaç değildir. O dilerse su ile de, ya da herhangi bir eşya olmaksızın yanmayı yaratabilir. Tevhit akidesinin gereği, sebep-sonuç ilişkilerinin nesnenin özünden kaynaklanan bir güce bağlı bulunmayıp, ona giydirilmiş ve iğreti olarak tutturulmuş bir ilişki halinde bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bunun böyle olmasını isteyen ve sağlayan da elbette gerçek fâil ve gerçek sebep olan Allah'tır.

Mustafa Sabri'ye göre bunun başka türlü olabileceğini ileri sürmek ancak ateist olanlarca ya da özgür irade sahibi olmadığı düşünülen bir Allah inancına sahip olanlarca mümkündür. Anılan bu iki yanılığın uzaklaşmayı sağlayan anlayışın doğal bir sonucu olarak Eş'arîler, “evrendeki her şey hiç bir aracı bulunmaksızın doğrudan Allah'a bağlı bulunmaktadır”, kuralını temel bir ilke olarak kabul etmişlerdir. Bu anlayışa göre güneşin canlılara hayat verdiğini, nesnelere hareket kazandırdığını söylemek, bir olan ve bütün gücün sahibi bulunan Allah'a karşı ortak üretmek olur. Yüksek dereceli bütün meleklerin güçlerini ortaya koyarak bir yaprağı hareket ettirebilmelerini kabul etmek aklî bir çelişkiye götürür¹⁴. (M. Sabri, 2012: IV/35). Leibniz'in monatlar teorisine göre aralarında iletişim imkânı bulunmayan bütün monatlar öylesine bir ahenk içerisinde yaratılmışlardır ki ortaya çıkan bu düzenlilik, eşyanın kendi arasında asla bulunmayan iletişime rağmen bir tek mutlak gücün iradesiyle mükemmel bir uyumluluğa dönüşmüş bulunmaktadır (M. Sabri, 2012: IV/35). Zehir'in öldürücü etkisi, şekerin tatlı olması ancak tecrübî olarak kesin olgusal bilgi niteliğini taşır. Ancak D. Hume bu durumun aklî bilgide bulunan zorunluluğu barındırmadığını ve örneğin iki kere iki dört eder kesinliğini taşımadığını belirtir. Hume'a göre aklî bilgi, duyuşal bilgidен sadece tecrübe öncesinden bilinirlik taşımasıyla ayrılmaz. Aynı zamanda zorunluluk ve tümellik taşımasıyla da duyuşal bilgidен ayrılır ve ondan üstündür. Esasen duyuşal bilgi, gözlemlenen olayların ardışıklıkları dolayısıyla nesnelere hakkında kimi yargılarda bulunsa da esasen bunlar bir alışkanlık değerinden daha fazlasını sağlamaz (M. Sabri, 2012: IV/33).

Kendi düşünceleriyle örtüşen fikirlere yer vererek doğrunun nerede ve kim tarafından olursa olsun kabul edilmesinin gerekliliğine işaret eden düşünürümüz bu tutumunun İslam düşünce geleneğinde var olduğunu ve özellikle Yunan felsefesiyle karşılaşıldığında Müslüman düşünürlerinin böyle davrandığının altını çizmektedir. Bu nedenle Mustafa Sabri, ateist olmasına rağmen D. Hume'un doğru olan düşüncelerine yer vermekten ve ona katıldığını belirtmekten çekinmediğini belirtmektedir.

Evrende karşılaştığımız düzen ve tasarım bizi bu düzeni yaratan ve tasarımı yapanın varlığının bilgisine ulaştırmaktadır. Bu düzen ve tasarımın varlığı ikinci bölümde detaylı olarak anlatıldığı gibi Allah'ın varlığına kanıt oluşturmaktadır. Evren düzeninde bir değişim gerçekleşmiş olması hali de (mûcize), peygamberin varlığını kanıtlamaktadır. Elbette bu durum da tasarımın bir parçasıdır. Ancak genel kurallarla birlikte bulunan istisnâî bir kuraldır. Genel

¹⁴ Mustafa Sabri Malebranche'a ait olduğunu söylediği ve kendisinin de kabul ettiğini açıkladığı benzeri görüşleri Metalib ve Mezahib'ten aldığını belirtmiştir. Bkz. Janet, Seailles. 1978: 340-346.

kurallar ve peygamberleri desteklemek için yaratılan istisnaî kurallar bir bütün olarak evrende geçerli bulunan sünnetullahı (Allah'ın yarasası) oluşturmaktadır (M. Sabri, 2012: IV/106).

Evrenin konumu tabiata bağlanarak ya da açıklanmaksızın bırakılıp geçiştirilmesi halinde mevcut yapının değişmesine dönük söylenecek bir söz ve yapılacak bir açıklama bulunamaz. Ancak evrenin ve işleyişinde gözlemlediğimiz yasaların, onu iradesiyle yaratan Allah tarafından gerçekleştirildiğini kabul ettikten sonra yine Allah'ın kendi iradesiyle bu düzende değişikler yapmasını muhal kabul etmek elbette tutarsızlık oluşturmaktadır (M. Sabri, 2012: IV/144).

Mustafa Sabri'ye (1986: 33) göre, Allah'ın koyduğu yasalarda bir değişimin bulunamayacağı gerçekliği, kendisi açısından değil yasaya bağlılığı kaçınılmaz olan bizler açısından dır. Böylelikle bizler yasaların işleyişinde bir bozulma ile karşılaşmayacağımızın bilgisini ve garantisini edinmekle güven içerisinde yaşamımızı sürdürmekteyiz.

2.2- Mûcizelerin İmkânı

Mûcizeyi inkâr etmenin mantıksal açıdan temellendirilmesi mümkün müdür? Mustafa Sabri öncelikle mûcizeyi inkâr edenleri iki kısımda değerlendirmektedir. Birinci kısmı oluşturanlar ateist olmaları dolayısıyla mûcizeyi inkâr edenlerdir. Bunların gerekçeleri, evrende nesnelere doğalarından kaynaklanan bir düzenliliğin bulunduğu ve bu yapının hiç bir şekilde bozulmasının mümkün olmadığı, dolayısıyla kurallarda bozulmanın düşünölemeyeceği savlarına dayanır. Bu noktada esasen ateist anlayış kendi içsel çelişkisini aşabilmiş değildir. Bilindiği gibi ateizmin dayandığı temel, evrende bir tasarım ve düzenin bulunduğu fikrine karşı çıkararak olup biten her şeyin tesadüflere bağlı bulunduğunun kabulüdür (Ertuğrul, 1928-a:475).

İkinci bir grup ise teist oldukları halde mûcizeleri kabul etmeyenlerden oluşmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre evreni yaratan ve her türlü gücün ve iradenin sahibi olan, evrene yasalarını dikte etmiş bulunan Allah'ın bir yarasasını değiştirmesini kabul etmemek anlaşılması zor bir düşüncedir. Bu anlayışın nedeni ancak Allah'ın fâil-i muhtâr olarak kabul edilmeyip mûceb fâil olarak kabul edilmesi ile açıklanabilir. Bu kabulün tutarsızlığı da değişik bölümlerde geniş olarak tartışılmıştır (M. Sabri, 2012: II/173-174).

Evreni yaratan Allah'ı kabul ettikleri halde onun kudretinin mûcizeleri yaratamayacağını düşünmek kuşkusuz tutarsızlık taşıyan bir anlayıştır. Öte yandan mûcizeyi inkâr etmenin peygamberi de inkâra götürdüğünü fark etmeyerek peygamberi kabul edip mûcizeleri reddetmek tutarsızlığın katlanmasını doğurmaktadır. Vahiy alması dolayısıyla peygamber zaten doğal olmayan bir durumu yaşadığı için mûcize ile peygamber olmuştur.

Doğal olmadığı gerekçesiyle mûcizeyi reddedenlerin aynı gerekçeyle mantıksal olarak peygamberi de kabul etmemeleri gerekmektedir. Peygamber-mûcize bağlantısını göremeyen bazı düşünürler, peygamberin vahiy almasıyla başlayan ve gerçekleşen mûcize süreçlerine temas etmeden onun özelliğini büyük bir dâhinin öteki insanlardan üstünlüğü şeklinde açıklamaya çalışmaktadırlar (M. Sabri, 2012: IV/14).

Peygamber ve mûcizelerini an itibariyle deneye konu edemedikleri için inkâra yönelenler ilahi kudreti anlamaktan uzak olmaları, gözlem ve deneyi biricik bilim yöntemi saymaları ve gerektiği gibi akıl etmekten mahrum bulunmaları dolayısıyla bu anlayışlara yönelmişlerdir. Yaratılmış olan yeri ve gökleri gözlem sınırları kapsamında olması dolayısıyla kolay bir şekilde kabul edenler, yaşadıkları zaman diliminde karşılaşmadıkları için bunlardan daha kolay olan mûcize ve peygamberliğin muhal oluşundan ya da evren düzenine aykırılığından söz edebilmektedirler. Kimi bilgisiz yorumcular da bilimsel keşif ve teknolojik gelişmeleri ‘İlmî mûcize’ olarak yüceltmekte, buna karşılık peygamber mûcizelerini teviller yaparak mûcize vasfından uzaklaştırmakta ve küçültmektedir. Bir yandan Yüce Allah’a inandığını söylediği halde peygamber ve mûcize konusunda anılan düşüncelere yönelmenin tutarsızlığı açıktır. Evrende var olan yasaları koyan yüce kudret kendi koyduğu yasaları istediğinde değiştiremeyecek ve bu yasalara mahkûm mu olacaktır? Evrende gözlenen düzenlilik ve değişmezlik ‘sünnetullah’ olarak belirlenmiş ve insanın onu değiştirmeye gücünün yetmeyeceği belirtilmiştir. Oysa yasayı koyan açısından böyle bir sınırlandırma asla söz konusu değildir. Ateşteki yakıcılık vasfı bizim tarafımızdan değiştirilemez. Ancak yasayı koyan elbette dilediği gibi tasarrufta bulunur ve örneğin ateş yanmanın sonlanmasına sebep olan su gibi bir fonksiyonu icra edebilir (M. Sabri, 2012: IV/31).

Pozitif bilimin mucizelerin mümkün ya da muhal oluşu konusunda değerlendirme imkân ve hakkı yoktur. Bunun yerine ancak mûcizelerin evren düzenine aykırı olduğunu belirtme yetkisi vardır. Mûcizelerin bu özelliği ise zaten mûcize olma şartıdır. Mûcize her ne kadar doğa yasalarına aykırı olsa da istisnai yasaya ve olağanüstü düzenlemeye uyumludur. Olağan düzene aykırılıktan kaçınma zorunluluğu ise yasa koyucuyu açısından söz konusu bile değildir. Mûcizenin muhal olduğu anlayışı, evren düzeninin Allah tarafından konulmayıp tabiattan devşirildiği düşüncesine sahip olanlarca ileri sürülmesi halinde anlaşılabilir. Ancak İslam’da olduğu gibi evren düzeninin koyucusu Allah olarak kabul edildiğinde her yasa koyucuda olduğu gibi Allah’ın da düzeni değiştirme konusunda dilediği gibi bir kudretinin bulunması zorunlu olur (M. Sabri, 2012: IV/155).

Mustafa Sabri'ye göre mûcizelerin olağan dışı özelliklerinden soyutlanacak şekilde tevellere konu edilmesi, onları mûcize olmaktan çıkartacağı gibi peygamberliğin inkâr edilmesine de yol açacaktır. Bilindiği gibi olağan dışılık bizzat peygamberin vahiy alması ve meleklerle görüşmesi süreçlerinde de yaşanan gerçekliklerden oluşmaktadır. 'Tevîl edilmeyen mûcize akıl ve mantıkla açıklanamaz' düşüncesi mûcizeyi inkârı da aşarak temel bir dinî akîdenin inkâr edilmesine yol açmaktadır (M. Sabri, 2012: IV/19).

Mustafa Sabri'ye göre Merâğî, Heykel Paşa, Zeki Mübarek, Reşit Rıza ve Muhammed Şeltût gibi ilim adamları, peygamberlerle ilgili yazdıkları hayat hikâyelerinde onların mûcizelerden arındırılarak sıradanlaştırılmasını sağlamaya çalışmışlardır. Bunun yerine onların seçkin bir dahi ya da hikmetler taşıyan erdem sahibi büyük insanlar oldukları şeklinde tanıtımlar yapmayı tercih etmişlerdir (M. Sabri, 2012: I/44).

Mustafa Sabriye göre İslam dünyasında öne çıkan aydınların nübüvvet konusunda tereddütlü tutumlar taşıması aralarındaki farkları dikkate almaksızın Batılı teologları takip ve taklit etmekten kaynaklanmaktadır. Kevnî mûcize adı altında değerlendirerek genel anlamda peygamberi mûcizelerden soyutlamak, kesbi nübüvvet ve olağanlık sınırını aşmayan insanî nübüvvet anlayışını savunmak, gerçekte peygamberliği kabul etmemenin bir yansımasıdır. Bunun aksi düşünülse söz konusu aydınlar mûcizeleri yadsıyacak şekilde ve bu sebeplerle peygamberleri neredeyse kınayacak biçimde kevnî olan ve olamayanlar şeklinde ayırtmazlar ve kevnî mûcizeler yer aldığı için hadis kitaplarını eleştiri konusu yapmazlardı. Öte yandan takip ettikleri Batılı teologlar peygamberlerin varlığını kabul etmiş olsalardı onlarla uyumlu olarak bu anlayışa yönelirler ve mûcizeleri türlerine göre ayırtarak kevnî olanlarını reddetmeye dönük bir gayret içerisine girmezlerdi. Esasen evrende işlettiği yasalara müdahale eden ve geçici de olsa değişiklik yapan Allah'a inandıktan sonra mûcizeleri yadsımayı gerektirecek bir durum söz konusu olamaz (M. Sabri, 2012: IV/161).

Gelinen bu noktada iki önemli problem vardır. Birincisi İslam düşünürlerinin yeterince anlaşılmaııp yorumlanamıyor olması, böylelikle peygamberlik ve mûcize konularının hakikatının tam olarak kavranamıyor bulunmasıdır. İkinci nokta ise Batılılarca sunulan zehrin altın kâsesine kanılmasıdır. Batılıların kendi problemlerinin ve bunlara ilişkin arayışlarının yeterince kavranılmadan ve onların iç dinamikleri dikkate alınmadan yüzeysel bir yaklaşımla onların taklidine yönelinmiş olmaktadır. Bunun temel sebebi de İslam ümmetinin içerisinde bulunduğu karmaşık durumdan bir an önce kurtulma arzusudur. Ancak Mustafa Sabri'ye göre şu nokta gözden kaçırılmaktadır. Yüzeysel ya da geçici başarılar, fikrî seviyede sağlam bir

temellendirmesi yapılmadan edinilen zaferler asla kalıcı ve sürdürülebilir nitelikte olamayacaktır. Ümmetin siyasî alanlarda edindiği kazanımlar fikrî temellerini sağlam bir yapıya kavuşturamadığı sürece kalıcı olamayacak ya da kendi özünü yansıtamaz bir başkalaşıma maruz kalacaktır (M. Sabri, 2012: I/39).

Mûcizelerin ‘müteşâbih’ beyanlar olduğunu kabul etmek te pek çok sakıncayı içeren bir anlayıştır. Bilindiği gibi müteşâbih ifadeler ya sözcük olarak bizce anlaşılması mümkün olmayan (hurûf-u mukattaa) gibi beyanlardır. Ya da anlam olarak muhal bir yargıya yol açıcı kavramlardır. Yed’u-llâh kavramının dış anlamıyla kabul edildiğinde Allah’a cisimlik isnat etmek gibi muhal bir duruma yol açışının ortaya çıkması gibi. Mûcizeler bu özellikte olmadıkları, bilgi konusu olmaları ve aklî imkânları bulunduğu halde onları müteşâbih kabul etmek yanlış bir anlayıştır. Akli aşmadıkları ve sadece mümkün alanda alışılmış olanlara aykırılık taşıdıkları halde muhal olduklarını kabul etmek mûcize gerçekliğini inkâr etmek demektir. Müteşâbihlik anlayışı, en hafif açıdan mûcizelerin anlam bakımından bilgi alanımızın dışında olduğunu kabullenmek anlamına gelmektedir. Bu sonuç ise kesinliği gerektiren iman ile uzlaşması imkânsız bir durumu ortaya çıkarmaktadır (M. Sabri, 2012: IV/ 382).

Özgür iradesiyle evren düzenini koyan Allah’ın peygamberlerini teyit ya da tekrim için âdetin dışında olaylar yaratması, özel ya da istisnaî yasa olarak tanımlanmalıdır. Mustafa Sabri’ye göre peygamberleri inkâr etmek ile onları mûcizesi olmayan kişiler olarak kabul etmek arasında fark yoktur. Doğa yasalarına aykırılığı muhal bir durum olarak düşünen kimi Müslüman düşünürler, Hz. Muhammed (as)’in peygamberliğinin doğal yollarla gerçekleştiğini öne sürmektedirler. Bu anlayışın da kabul edilmesi mümkün değildir. Diğer peygamberlerin peygamberliğinin kefilisi olan Kur’an’ın, onların peygamberliklerine gölge düşürecek bir anlayışa rıza göstermesi mümkün değildir (M. Sabri, 2012: IV/386).

Allah tarafından görevlendirilen zâta peygamberliğinin bir işareti olarak verilen mûcizenin yerini başka hiçbir işaret tutamaz. Ne kadar yüksek derecede olsa da beşerî, bilimsel ya da teknolojik hiçbir olay Allah’ın belirlediği doğa yasasının dışında kalmaz. Bu yapıları yönüyle de mûcize ile karşılaştırılmaları mümkün değildir. Buna rağmen Ferit Vecdî, açık bir şekilde mûcizelerin gerçekleşmesi bir yana mümkün olamayacağı üzerine de tartışmalara katılarak dahası ölüm sonrası yeniden diriliş gibi sem’iyyât konularını da kapsayacak şekilde Kur’an’da yer alan ifadelerin müteşâbih olduğunu savunabilmektedir.

2.3- Hz Muhammed'e Kevnî Mûcizeler Verilmediği İddiası

Mustafa Sabri kevnî mûcizeleri inkâr konusunda öne çıkan Müslüman düşünürlerin gerekçelendirmelerinde evren düzenine aykırılık ve bilimsellikte uzlaşmazlık anlayışlarını ileri sürdüklerini belirtir. Bu iki gerekçeden başka yine müsteşriklerce ileri sürülen üçüncü bir gerekçelendirmeden de söz eder. Bu gerekçe Kur'an-ı Kerim'in ilk muhataplarının mûcize isteklerini kabul etmemiş olmasıdır. Mustafa Sabri muhatapların birçok kez mûcize isteklerinin kabul edilmediğine dair ayetleri aktardıktan sonra bu ayetlerde vurgulanan hikmetlere değinmektedir. Ayetlerde mûcize taleplerinin reddedilmiş olmasından, Hz. Muhammed'in kevnî mûcizelerinin bulunmadığı anlamının çıkarılamayacağını değişik açılardan yaklaşımlarla ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca Kur'an'da bizzat bahsedilen 'İsrâ' ve 'Şakku'l-kamer' gibi kevnî mûcizelerden başka 've', 'ya da' anlamına gelen edatların kullanılmasıyla başkaca kevnî mûcizelerin bulunduğu delâlet eden ayetlerin (Taha: 20/133) de bulunduğunu hatırlatmaktadır.

Mustafa Sabri'ye göre Kur'an'ın gözettiği hedef insanların akıllarını olgunlaştırarak hidayete yönelmeleridir. Önceki ümmetlerin peygamberlerini evrende tasarrufları olan ilahlar şeklinde değerlendirmeleri eleştirilmektedir. Bir tevhit dini olan İslam'da her şeyin Allah'ın katında olduğu ve peygamberin de O'nun kulu ve elçisi olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Mûcize gösterilmesinin Allah'ın dilemesine bağlı bulunduğunun belirtilmesinden Hz. Muhammed (a.s)'in Kur'an dışında kevnî mûcizesinin bulunmadığı anlamı çıkartılamaz.

Kur'an evet en büyük mûcizedir. Kur'an hem peygamberliği kanıtlamak bakımından araç, hem de akılları kendi içine çağırması bakımından amaçtır. Kur'an'ın bu özelliğinin ve yüceliğinin çokça belirtilmiş olmasından da, Hz. Muhammed (a.s)'in başka mûcizelerinin bulunmadığı sonucuna varılamaz (M. Sabri, 2012: IV/128).

Mûcize talep edenlerin geneli dik başlı ve inatçı kimlikleri olan, hakikate ulaşmak için değil de geçici dünya çıkarlarını kollayan oportünist tipler olduğu ayetlerden anlaşılmaktadır. Bu özellikte bulunan kişilerin isteklerine cevap verilmediği gibi, Peygamberin de Rabbinin emri altında iş gören bir elçi ve insan olduğu belirtilmiştir. Bu ifadelerden de Hz. Muhammed'in kevnî mûcizeleri bulunmadığı sonucu çıkartılamaz. Ayrıca Allah'ın yasında kendilerine peygamber gönderilen toplumların onunla alay etmeleri ve bu tutumlarında büyüklük taslayarak ısrar etmeleri dolayısıyla cezaya çarptırılmaları şeklinde bir gelenek vardır. İnsanlara karşı pek merhametli olan Hz. Muhammed'in toplumuna bu yasanın uygulanmaması için talepler askıya alınıp geciktirilmiştir. Bu durumun O'na kevnî mûcizeler verilmediği anlamı

taşımayacağı açıktır. (M. Sabri, 2012: IV/162). Mustafa Sabri Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayetin sarâhat, delâlet ya da işaret yoluyla Hz. Muhammed (a.s)'in kevnî mûcizelerine vurgu yaptığını söylemektedir.

2.4- Mûcize Karşıtı Argümanların Reddi

Mustafa Sabri değişik sebeplere bağılı olarak mûcize karşıtılığı içerisinde bulunan pek çok isme eleştiriler yöneltmiştir. Bunlardan bir kısmıyla tartışmalarını süreli yayınlar aracılığıyla polemikler şeklinde gerçekleştirmiş, bazılarının da elde ettiği eserlerinden edindiğı görüşleri baz alarak eleştirilerde bulunmuştur. Eleştiri yapacağı konunun muhatabı tarafından nasıl değerlendirildiğinin okuyucusu tarafından da doğru olarak anlaşılması için geniş alıntılar yapmıştır. Düşünürümüz eleştirilerini ortaya koyarken kendi diyalektiğine uyumlu olarak öncelikle muhatabının içsel tutarlılığını sorgulamakta ikinci olarak gerekli gördüğü oranda sorunsal bulduğu noktaları eleştirmektedir. Öncelikle Mustafa Sabri, Müslüman düşünürlerin mûcize karşıtı yaklaşımlarının yanlışlığını Fahreddin er-Râzî'den bir alıntıyla ortaya koyar. Râzî'ye göre bizzat peygamberlik üç mûcizeyi içermektedir. Meleğın Allah'tan vahyi işitirken onun Allah'ın vahyi olduğuna delâlet eden mûcize, ikincisi meleğın peygambere ulaşmasıyla oluşan mûcize, üçüncüsü de peygamberin bunu halka ulaştırırken gereken mûcizedir (Razî, 1981: XXVII/190). Mustafa Sabri'ye göre üçüncü aşamadaki mûcizeyi tartışan yazarlarımızın ilk iki aşamaya dair herhangi fikir beyanları da söz konusu olmamaktadır.

Hüseyin Heykel Paşa siyerle ilgili kaleme aldığı *Hayat-u Muhammed* adlı eserinde Hz. Muhammed (a.s)'in kevnî mûcizelerden arındırılmış bir hayat sürdüğünü, mûcizelerle ilgili haberlerin tevâtür derecesinde bulunmadığını ya da kimi haberlerin yorumlanarak olağan hale gelebileceğini belirtmektedir. Heykel Paşa anılan kitabını çağdaş bilimsel yöntem esasına göre kaleme aldığını belirtir. Bu tarzın çağdaş insanın anlayışına sunulması için doğru yöntem olduğunu söyler. Geçmişte yazılanların dinî bir amaç taşıması dolayısıyla yanlı olabildiğini fakat kendisinin modern dönemde ortaya çıkan eleştirel yöntemi uygulamakla bu yanlı tutumdan uzak bir şekilde ve bilimselliğe özen gösteren bir tarzda yazdığını vurgular. (M. Sabri, 2012: IV/61) Heykel Paşa geçmiş dönem eserlerine ilişkin değerlendirmelerinde Muhammed (a.s)'in yaşadığı mûcizelerin üzerinde ittifak edilmemiş olduğunu belirtir. Zamana göre daha az ya da daha çok rivayetlerin bulunabildiğini özellikle ilerleyen dönemlerde (müteahhirin) olağanüstü olay anlatımlarına daha fazla yer verildiğini belirterek bunların değişik sâiklere bağılı bulunabileceğini ve her zaman doğruyu yansıtmayabileceğini, bu sebeple tam bir güvenilirlik taşıyamayacağını belirtir (Heykel, 1977: 57-61).

Mustafa Sabri'ye göre ilk olarak sorgulanması gereken konu, Kur'an'dan başka kaynaklara siyasî ve dinî etkiler altında kalmalarından dolayı güven duymadığını belirten Heykel Paşanın bu kitabı nasıl yazabildiğidir. Kur'an bir siyer ve tarih kitabı olmadığına göre kitabında konu ettiği hayat anlatımını neye dayanarak ve hangi kaynaklara bağlı kalarak oluşturmuştur. Kendisinin de bilimselliğinden pek fazlasıyla söz ettiği Batılı oryantalistlerin verdiği bilgilerden başka hangi kaynak kalmaktadır. Batılı oryantalistler bu aktardıkları bilgilere nereden ve nasıl ulaşmışlardır. Elbette onlar da İslam kaynaklarından fakat kendi yorumlarını karıştırmak şekliyle bir ürün oluşturmuşlardır (M. Sabri, 2012: IV/79-80).

Ayrıca Heykel paşa hadislerle ilgili görüşlerini de dile getirerek, hadis yazımlarında da benzeri durumların söz konusu olduğu bilinmektedir, demektedir. Ona göre Rasûlüllah'ın vefatından yüz yıl sonra ve ümmetin çok değişik iç ve dış siyasî ve kültürel problemlerinin yoğunlaştığı bir dönemde hadis yazımlarının yapılmış olması güven sarsıcıdır. Öte yandan örneğin Buhari'nin çalışmasında altı yüz bin hadis arasından dört bin küsürünü *Sahih*'ine aldığı bilinmektedir. Bu durumda onun değerlendirmesine göre hadis külliyatı, yüz ellide bir oranında doğruluk ihtimali taşıyan bir şekle bürünmüştür. Öte yandan Ebu Davud'un beş yüz bin hadis arasından dört bin sekiz yüz sahîh hadis seçmiş olması da bu şekilde değerlendirilmelidir. Bu şartlarda kabul edilerek seçilen hadisleri başka birçok hadisçi de kabul etmeyip eleştiriye konu etmiştir. Şimdi eğer hadislerin yazımında böyle kaotik bir durum söz konusu ise siyer yazımlarında elbette daha karmaşık ve güvensiz ortamların bulunacağından kuşku duyulmayacaktır. Durum bu şekilde olunca siyere ilişkin yazılanların bilimsel eleştirilere başvurmaksızın kabul edilebilmesinin sağlıksız sonuçlara vardıracağı açıktır (Heykel, 1977: 43-58).

Mustafa Sabri Heykel'in yaklaşımlarını şöyle değerlendirmektedir. Yazar hadislere yönelik güvenin temelsiz oluşundan söz edince İslam'ın ikinci temel kaynağı olan "sünnet" ve ona hiyerarşik bağlılığı bulunan "icmâ" ve "kıyas" da doğal olarak ortadan kalkmakta ve dinî hükümlerin bunlara bağlı olarak oluşan bölümleri yok olmaktadır. İbadetlerden hukuka ve inançlardan toplumsal önerilere kadar dinin ikame ettiği bütün hükümler yok edilmektedir. Bu durumda yazarın ortaya koymayı önereceği yöntem nedir (M. Sabri, 2012: IV/82-86)?

Mustafa Sabri'ye göre bu şekilde düşünenlerin temel çıkış noktaları hadislerle ilgili olarak rivayet zincirlerinde sorunların bulunması değildir. Bu yazarlar mucizeleri reddederken rivayet zincirlerinin sağlam olmadığı gibi bir gerekçeye bağlı olarak değil, evren düzenine, bilime ve aklın gereklerine aykırılık olarak değerlendirmeler yaptıkları açıktır. Çıkış noktası

böyle olunca vahiy ve peygamberlik konularında da aynı ilkeler işletilmeli değil midir? Batılılar bu düşünceleri savunurken tutarlı davranarak mucizelere karşı gösterdikleri aynı yaklaşımı vahiy ve peygamberlik konusunda da sürdürmektedirler. Batılı düşünürleri memnun etmek için mucize karşıtlığı yapan Müslümanlar, bu davranışlarıyla müsteşriklerin bu konudaki düşüncelerini etkilemeyi başarsalar bile buradan istedikleri sonuçları elde etmeleri mümkün olamayacaktır. Materyalist ya da natüralist düşüncenin ya da ateist anlayışın kevnî mucizelerin reddedilmesi sebebiyle Kur'an'ı kabul etmeleri beklenemez. Öte yandan inançlı Hristiyanların hedeflendiği düşünülecek olursa Hz. İsa'nın mucizelerini kabul eden bu insanların kevnî mucizelere karşı olacakları zaten düşünülmemelidir. Dolayısıyla Müslüman düşünürlerin benzeri amaçlarla mucizelerden kaçınmaya çalışmaları boşuna bir uğraştır (M. Sabri, 2012: IV/97).

Söz konusu düşünceleri savunan Müslüman yazarlar, Hz. Muhammed (as)'in kişisel mükemmelliklerini öne çıkararak mucizelerden arındırırken bizzat peygamberlik ve vahyin büyük bir mucize oluşunun idrakinden uzak bulunmaktadır. Bu anlayışlarına bağlı olarak peygamberin kişisel özelliklerini mucize ile çatışan unsurlar olarak değerlendirmekte ve bir noksanlığı kapatmaya çalışma edasıyla mucizelerden arındırmaya çalışmaktadırlar. Mustafa Sabri'ye göre bu düşüncenin özü çağdaş bilim anlayışının gaybiyyâtı kabul etmiyor olmasıdır. Bizim yazarlarımızın handikabı ise yeni İlmî anlayışa inançları ile peygambere olan inançlarının çatışma ve rekabet içerisinde bulunması ve bu konuda bir türlü karar veremeyişleridir (M. Sabri, 2012: IV/104)

Heykel Paşa değerlendirmelerine devamla şöyle demektedir. Buhârî ve Müslim'in, hadislerin sıhhat kriteri olarak belirlediği şartlar hatta bunların çok ağır oluşlarına ilişkin şikâyetler Nevevî tarafından belirtilmiştir. Bunlar çok değerli ve önemli olmakla birlikte yeterli değildir ve sıhhat kriteri olarak şu hadis mutlaka dikkate alınmalıdır. “Benden sonra çok ayrılığa düşeceksiniz. Size benden bir söz aktarıldığında onu Allah'ın kitabına sunun. Kitaba aykırılık taşıyan benden değildir”(M. Sabri, 2012: IV/65). Halife Ömer'in Lü'lü' tarafından öldürülmesi ve Hz. Osman'ın göreve gelmesiyle birlikte peygamberlik öncesi var olan Haşim oğulları ile Ümeyye oğulları arasındaki tartışma ve rekabet yeniden canlanmış ve Hz. Ayşe, Hz. Aliye karşı çıkmıştır. Onu pek çok destekleyenler olmuş, bu arada yığınla uydurma hadis üretilmiştir. Hicretten iki asır sonra Abbasiler döneminde Me'mûn zamanında, birbiriyle çelişen, farklılıklar taşıyan hadisler bulunmaktaydı. Hadis toplama çalışması yapanlar çalışmalarını sürdürmekteydiler. Vâkıdî, İbnHişâm ve Medâinî bu dönemde eserlerini kaleme almışlardır.

Tüm zamanlarda geçerli olan Kur'a'na uygunluk kriteri, bu dönem bilginlerinin kimileri tarafından da dikkate alınmıştır.(Heykel, 1977: 43-77).

Mustafa Sabri yazarın çelişkilerine dikkat çekerek şunları söylemektedir. Hz. Osman'ın göreve gelmesiyle birlikte başlayan ve sürekli artarak devam eden kargaşa dolayısıyla hadis toplayıcılarına güvenilemeyecek ve kendisinin ifadesine göre yüz ellide bir oranında seçicilik yaparak ağır sıhhat şartları oluşturan Buhâri'ye güvenilemeyecek olunca yazarın kitabına kaynak olarak aldığı şâz rivayetler nasıl bir güven oluşturabilecektir? Mustafa Sabri'ye göre yazarın, hadislerin Kur'an'a uygunluk bakımından denetlenmesi gerekliliği fikri de belirsizlik taşımaktadır. Kur'an'da bulunması şartını mı yoksa Kur'an hükümlerine aykırılık oluşturmaması şartını mı kastettiği netlik taşımamaktadır. Burada yazar esasen Batılı düşünürlerin akla ve bilime aykırı bularak yadsıdıkları mûcizeleri saf dışı etmek için bir teşebbüs içerisine girmiş bulunmaktadır. Oysa Batılıların bu tezlerinin içsel tutarlılığı yazarıda yoktur. Onlar Allah'ın varlığını da, peygamberin gönderilmiş olmasını da aynı mantıklarının sonucu olarak ret edebilmektedirler (M. Sabri, 2012: IV/91).

Heykel Paşa'ya göre özellikle siyer yazarların bir kısmı Kur'an'da öteki peygamberler hakkında belirtilen hissî mûcizelere özenerek Resulullah hakkında pek çok mûcizeye yer vermişlerdir ve bunları kayıtlara geçirmişlerdir. Oysa Muhammed (a.s)'in mûcizesi insanî, bilimsel ve aklîdir. Tüm çağlara ve insanlara yönelik şekildedir. Kur'an'da Mekkelilerin hissî mûcize taleplerine karşılık açık olarak ret vardır. İslam'ı kabul edecek bir insan için Kur'an yeterli olduğundan başkaca hissî mûcizelerin bulunmasına gerek yoktur. Ayrıca iman etmiş bulunan kimileri, İsrâ Olayı dolayısıyla mürtet olmuşlardır. Sürakâ olayında durum mûcize şeklinde gelişmemiştir. Mûcize gördüğü için imana gelmiş bir insan söz konusu değildir (Heykel, 1977: 70-71).

Mustafa Sabri'ye göre yazar, aklî mûcize olan Kur'an'ı ve bildirdiklerini kabul edip hissî mûcizeleri ret etmekle, Batılıların ortaya koydukları ve yazarın bilimselliğine hayran kaldığı ilkelerle uzlaşa içerisinde olabilmiş değildir. Sonuç itibariyle hissî de olsa aklî de olsa mûcizeler aynı kategoride kabul edilerek Batılı bilimsellik ve ona tabi kılınan akılcılıkla kabul edilmeyecektir. Dolayısıyla yazarın oluşturmaya çalıştığı yakınlık ve ilişkinin kurulabilmesi de mümkün olamayacaktır (M. Sabri, 2012: IV/97).

Reşit Rıza, Heykel Paşa'nın tarzını savunduğunu belirtmiş ve çağdaş ilim anlayışına göre kanıt niteliğinde olması için olağan dışılıkların kenarda tutulması gerektiğini belirtmiştir. Rıza'ya göre mûcizeler şüphelerdir. Doğa yasalarına aykırı olduğu için mûcizeler, mitolojiye

eğilimli kişi ve toplulukların rağbet ettiği olaylardır. Kevnî mûcizeler peygamberlere, bir sihirbazın sihrinden edindiği sonuç kadar bile fayda sağlamamıştır (Rıza, 1406: 114-115).

Mustafa Sabri'ye göre Reşit Rıza'nın ifadelerinden, peygamber mûcizelerinin sihrin sihirbazlara kazandırdığı ölçüde bile bir başarı kazandırmadığı, mûcizelerin adeta boşa yaratıldığı ve Allah'ın Kur'an dışındaki mûcizelerde başarısız olduğu gibi anlamlar ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşımla önceki peygamberlere inananlar küçümsendiği gibi hurafeci etiketiyle de yaftalanmışlardır. Bu yaklaşımda peygambere inananların üstün akıl sahibi kişiler değil de bazı saf kimselerin olduğu îmâ edilmektedir. Oysa aklî üstünlük imana göre ölçülmelidir. İman eden en akıllı, inanmayan ise en cahil ve ahmak olandır (M. Sabri, 2012: 124).

Mustafa Sabri'ye göre mûcizeler peygamberlik davasını doğrulayan yeterli delili oluşturmaktadır. Sihirbazların sihri, Musa (as)'ya inanmalarını engellememiştir. Hala Firavun gibi inanmayanların bulunması ise önem taşımaz. Onun bu konuyu yeterince bilmemekten kaynaklanan inadı önemsizdir. Bilenlere bağlı olarak hareket etmesi gerekmektedir. Öte yandan harikulâde olaylara bizzat tanık olanların da inanmadığı örneği de anlamlı değildir. Mûcizeler, insanın iradesini ortadan kaldıracak ve onları zorlayacak şekilde tecellî etmemektedir. Aksi halde iman konusu olan gaybîlik ortadan kalkar ve iman edenlerle etmeyenler arasında bir fark bulunmaz. Ayrıca hidayet sadece Allah'tandır. Allah'ın varlığı konusunda o kadar açık delillerin bulunmasına rağmen iman etmemekte direnenlerin varlığı da bunu kanıtlar. İnanmamakta direnenlerin varlığı bu delillerin gücünde bir değer kaybına sebep olmaz (M. Sabri, 2012: IV/125).

Kur'an'ın yüceliğini asıl takdir edenler, aklî mûcizeleri kabul edip, kevnî olanları inkâr etmekten yana olanlar değil, tüm mûcizeleri kabul edenlerdir. Kur'an'ın yüceliğini kabul etmek Rıza'nın yaptığı gibi diğer mûcizeleri değersizleştirmeyi ve hatta sihirden daha başarısız bir kategoriye indirgemeyi gerektirmez. Bu anlayış "Mûsâ, bizim apaçık ayetlerimizle onlara gelince onlar da; Bunlar düzmece sihirden başka bir şey değildir dediler"(el-Kasas 28/36) ayetinde sözü edilen inançsızların tavrından farksızdır. Batılıların 'Kur'an Allah kelamı değil, Muhammed'in kelimadır.' Sözleriyle Mûsâ (as)'nın mûcizelerine karşı söylenen sözler aynıdır. Gerçeklere uymayan bu söz nasıl değersiz ise yukarıda bahsedilen anlayışlar ve Mûsâ (as)'ya gösterilen tepkiler de aynı şekilde değersizdir (M. Sabri, 2012: IV/127).

M. Mustafa Merâğî, Kur'an'dan başka mûcizelerin bizzat Kur'an'ın tanıklığıyla bulunmadığının bilindiğini belirttikten sonra Busayrî'nin konuyla hiç ilgisi bulunmadığı halde

şiiirine, tezini desteklediği düşüncesiyle yer vermiştir. Peygamber Efendimiz'in mûcize göstermediği hususunun Kur'an'da belirtilmiş bir gerçeklik olması dolayısıyla hissî mûcizelerin kabul edilemeyeceği tezine gelince Mustafa Sabri bunlarla ilgili olarak, geçen başlıklarda yer verdiğimiz şekilde aklî temellerini kurduktan sonra Kur'an'dan çok sayıda örnekler vermekte ve bunların açıklamalarını yapmaktadır (M. Sabri, 2012: IV/118-120).

Allah'ın sünnetinin (yasaının) değişmeyeceği gerçekliğinin belirtilmesini gerekçe kılarak mûcizelerin bulunamayacağı tezlerine gelince, Mustafa Sabri'ye (2012: IV/112)göre bu durum hiçbir şekilde yazarın yorumlayarak sunduğu bir anlam içermemektedir. Yasaların bağlayıcılığı yasaya muhatap olanlar açısından, yasa koyucu açısından değildir.

2.5- Mûcizelerin Ayırıştırılması

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın indirdiği mûcizeler sözlü ya da fiili nitelikte olabilir. Bunlar arasında ayırıştırma ve yarıştırmalar yapmak uygun değildir. Peygamberlere gönderilen mûcizeler, onların zamanları ve mekânlarına en uygun olan şekillerde gerçekleşmiştir. Hz. Mûsâ'ya verilen asâ mûcizesi sihirbazlığın geliştiği bir vasatta ve onu iptal eder şekilde gerçekleşmiştir. Hz. İsa'nın mûcizesi, tıbbın ilerlediği bir vasatta, ölüyü diriltmek ve doğuştan körlüğü gidermek gibi fiillerle ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed ise belagat çağında gelmiş ve hiçbir dil sanatçı ve uzmanının ortaya koyamayacağı yüksek düzey bir îcâz taşıyan Kur'an'ı getirmiştir. Kur'an'ı öteki mûcizelerden farklı kılan özellik onun mûcizeliğinin öteki mûcizelerin aksine vahiy ile birlikte ortaya konulmuş olmasıdır.

Mustafa Sabri'nin dikkat çektiği ve eleştirdiği nokta, Kur'an mûcizesinin farkı ve üstünlüğüyle ilgili değildir. Onun eleştirisi bu düşünürlerin Kur'an'ın üstünlüğünü ortaya koymak amacıyla öteki mûcizeleri inkâr edenlere karşıdır. Bu yöntemle onlar önce hadis ve siyer kaynaklarını sonra da diğer peygamberlerin mûcizelerini ve hatta peygamberliklerini değersizleştirmek gibi bir sonuca yönelmişlerdir. Bu davranışın sonucu ise Kur'an'ın itibardan düşürülmesine yol açmıştır. Bir yandan Kur'an'ın herhangi bir suresinin benzerini ortaya koymaları için meydan okuyuşunu öne çıkarıp savunurlarken öte yandan hadis ve siyer eserlerinin güvenilirliğini sarsmaya çalışmak ve bu kaynakların gerçekleri ortaya koymayı değil İslam'ı kayırmak için yazıldığını düşünmek açık bir çelişkidir. Örneğin bir kimse, 'Kur'an'ın meydan okumasına karşı benzer ürünler bazı edipler tarafından ortaya çıkarıldı ancak güvenilirliği olmayan hadis, siyer ve tarih kitapları da farklı sâiklerle bundan söz etmedi' iddiasında bulursa yukardaki anlayışla buna nasıl cevap verilecektir (M. Sabri, 2012: IV/107)?

Kur'an'ın tek başına Hz. Muhammed'in peygamberliğine delil olup diğer bütün kevnî mucizelerin şüphe olduğu anlayışı da çelişkili bir anlayıştır. Bu anlayışın uzantısı olarak Kur'an'da yer verilen diğer peygamberlere dair mucizelerin tevil yapılarak sıradanlaştırılması çabası da ayrı bir tutarsızlık örneğidir. Kur'an'ı delil olarak kabul edip de onun anlattığı mucizeleri şüpheli görmenin açıklaması bulunmayan bir çelişki olduğu açıktır. Ayrıca bu yaklaşım önceki peygamberlere iman eden müminlerin şüphelere inananlar olduğu gibi bir anlayışı da içermektedir.

Düşünürümüze göre, evren düzenine ve bilimselliğe aykırılık dolayısıyla mucizelerin gerçekleşmediği ve gerçekleşmeyeceği tezi geçmiş peygamberlere mucizelerin verilmediği ve Kur'an'ın da bunlara dair açıklamalarıyla doğruyu yansıtmadığı şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Kur'an'da bahsedilen 'İsrâ', 'Şakku'l-kamer' ve müminlere Bedir'de üç bin melekle destek olduğu bilgileri de gerçeği yansıtmaktan uzak bulunacaktır.

Mustafa Sabri hadislerin toplanmasından, bu konuda gösterilen titizlikten, derinlik ve ayrıntılardan geniş olarak söz etmekte ve konuyla ilgili çalışma ve gayretlerin dönemsel olarak dünyada benzeri görülmemiş nitelikte olduğunu belirtmektedir. Hadis çalışmalarında gösterilen özen dolayısıyla ortaya çıkan sonuç, kitap ehli olan ümmetlerin yazımlarıyla karşılaştırma bile yapılamayacak derecede üstünlük taşıdığını ifade etmektedir. Tezimizin kapsamı dışında olduğu bu konuya için temas etmeyeceğiz. Ancak Mustafa Sabri'nin (2012: IV/87) vurguladığı bir noktanın öne çıkarılması gerekir. Hz. Muhammed kıyamete dek bütün insanlara gönderilmiş olması dolayısıyla kendisine dair hadislerin korunmuş olması gerekmektedir. Kur'an'da onun sîret ve sünnetinden diğer peygamberlerde olduğu kadar yer verilmemiş olması hadis ve siyerin bağımsız bir şekilde korunmasını gerektirmektedir. Sonuç açısından da durum Allah'ın lütfuyla bu şekilde gerçekleşmiş Kur'an ve hadislerin korunması noktasında diğer dinlerle karşılaştırma yapılamayacak bir üstünlük sağlanmıştır.

2.6- Mûcizenin Yerine Dâhilik

Mustafa Sabri'ye göre Peygamberimiz' in dehasını öne çıkaranlar ve bunun nübüvvete aykırı bir durum olmadığını söyleyerek basitleştirmek isteyenler büyük bir yanılğı içerisindeyler. Bu anlayışın temelinde mucizeleri inkâr yoluyla onun nübüvvetine itiraz etme amacı bulunmaktadır. Böyle bir amaç yok ve masumâne bir durum tespiti olarak dâhilik nübüvvetin önüne geçiriliyorsa bu durum yukarıda anılan amaca bilinçsiz şekilde hizmet etmeyi doğurmaktadır. Burada öne çıkartılarak vurgulanan husus mucize gibi olağanüstülüklerden soyutlanmayı ve böylelikle sözde bilimsellik alanında kalabilmeyi

gözetmektedir. Oysa sonuç itibariyle başka bir olağanüstülük hali de nübüvvetin bizzat kendisidir (M. Sabri, 2012: IV/10).

Mustafa Sabri'ye göre çağdaş Müslüman düşünürlerin handikabı hem Batının bilgi anlayışını kabul etmek, hem de Hz. Muhammedin dinine bağlı kalmayı amaçlamaktır. Bu zıtların birleştirilmesi gibi bir imkânsızın peşinde olmaktır. Ona göre Peygamberimiz' in mucizelerini inkâr ettikten sonra hayatına yönelerek kaybettikleri değeri telâfi arzusu taşımakta iseler de bu durum onun hayatını da taşıyıcı etmeyi doğuracak bir tehlikeyi içermekten başka bir yarar taşımamaktadır (M. Sabri, 2012: IV/17).

Mustafa Sabri'ye göre onların böyle bir sıkıntıya düşmelerinin sebebi, nübüvvet ve mucize gibi gaybe ilişkin konulara yeterince iman etmemeleridir. Bunun sebebi de Batılı bilim anlayışına teslim olmalarıdır. Böylelikle akıl ve mantığı küçümsemekle beliren bir akıl hastalığına tutulmuş olmaktadır. Ona göre bu akıl hastalığının giderilebilmesi için, kafa yapılarını değiştirip, gaybe inanmalarını engelleyen cahilliklerini ortadan kaldırmaları gerekmektedir (M. Sabri, 2012: I/112).

Bu düşünürlerin kabul ettikleri bilim anlayışı, evren düzenine aykırı olduğu gerekçesiyle mucizeleri kabul etmemeyi gerektirmektedir. Kur'an'ı, aklî bir yapıda olması ve evren düzenini bozmuyor bulunması nedeniyle, diğer mucizelere benzemediği için kabul ederler. Oysa vahiy ve inzal yönüyle Cibril'in Hz. Peygamber'e gelişi de bir mucizedir. Mustafa Sabri'ye göre mucizelere bilimsellik adına karşı duranlar, Kur'an'ı bu yönüyle açıklamaktan uzak kalmak isterler. Bir meleğin Allah'tan aldığı mesajı bir insan olan peygambere iletmesi olağan bir durum değildir. Onlar Kur'an'ın kevnî bir mucize olarak anlaşılmasından çekinirler (M. Sabri, 2012: IV/97).

Mustafa Sabri, yukarıda eleştirisini yaptığı anlayışın yol açtığı sonuçları ortaya koymaktadır. Ona göre mucizelerin reddedilmesi ve peygamberin dâhiliğinin öne çıkarılmasıyla oluşturulan düşünce, Kur'an ve sünnetin bilim anlayışıyla çatıştığı sanılan naslarının bilimsel kriterlere uyumlu olarak yorumlanmasına yol açacaktır. Bu yorumların hedefi nübüvvetin bütünüyle dâhiliğe dönüştürülmesi, mucizelerin de sıradan olaylar olarak açıklanmasının sağlanmasıdır. Dinin muğayyebâta dair bildirdiği gerçekler ortadan kaldırılacak bilimsellik sorun oluşturan tüm unsurlar yok edilecektir (M. Sabri, 2012: IV/22).

Hz. Muhammed'in dehâsını ön plana çıkaranlar tek mucize olarak Kur'an'ı kabul ettiklerini söylemektedirler. Bu görüşü savunanların unutmamaları gereken nokta, Kur'an'ın

onun dehâsının değil nübüvvetinin eseri olduğudur (M. Sabri, 2012: IV/12) Nübüvvet ise tıpkı mûcizeler gibi modern bilimsel anlayışa aykırıdır. Mûcizeleri inkâr edenler aynı gerekçeler geçerli olmak kaydıyla nübüvveti de inkâr etmiş bulunmaktadırlar. Mustafa Sabri'ye göre bu yaklaşımda bulunanlar mûcizelerden bahseden hadisleri ve ayetleri oyuncak haline dönüştürmüşler kurucularından daha abartılı bir şekilde yeni bilim anlayışına iman etmişlerdir (M. Sabri, 2012: IV/149-150). Mustafa Sabri'nin bu konulara ilişkin eleştirdiği kişilerin başında Ferid Vecdî gelmektedir.

2.7- Eleştirileri

Mustafa Sabri mucize anlayışı konusunda özellikle iki ismin eleştirisini yapmaktadır. Bunlardan ilki Ferid Vecdî'dir. Mustafa Sabri'ye göre bu zât mûcizelerden koparılmış bir nübüvvet anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır. Zor durumda kaldığında da “ilim O'nun dehası karşısında hayrandır”, “ilim O'nun dahi olduğunu kabul ediyor” söylemleriyle peygamberin nübüvvetini değil dehasını ön plana çıkarmaktadır. Oysa deha hangi seviyede olursa olsun nübüvvet derecesine çıkamaz. İnananlar açısından zaten peygamberliğin tazammun ettiği dâhilik artı bir değer de katmaz. Bu yönelim şeklinden beklenen amaç oryantalistleri memnun edebilmekten ibarettir. Oysa yeni bilim anlayışının doğa ötesi bir durum olması itibarıyla hiç bir zaman nübüvvet, mûcize ve Allah'ı kabul etmeyeceğini Ferid Vecdî bilmelidir. Bu durumda dâhilik gibi onun peygamberliğinin zaten tazammun ettiği hususları nübüvvetinin önüne geçirecek şekilde davranmaktan vazgeçilmelidir. Dahası bu denli deha özellikleri taşımayan geçmiş peygamberlerin nübüvvetini kanıtlamada zorluklara düşüleceğini de unutmamalıdır. Vecdî'nin açıklamalarından önceki peygamberlerin mûcizelerinin birer efsane, Hz Muhammed'e ait kevnî mûcizelerin de uydurma rivayetler olduğu sonucu çıkmaktadır (M. Sabri, 2012: I/361-366).

Mustafa Sabri'ye göre Vecdî, Bedir Savaşı'nda ortaya konulan başarıyı ve yirmi üç senede gerçekleştirilen toplumsal dönüşüm ve inkılapları bir mûcize olarak öne çıkarmakta fakat Bedir'de yardım için gelen meleklerin mûcize oluşuna ise hiç değinmemektedir. Oysa Bedir'de az sayıda insanın çok sayıda insanı yenmesi ve yirmi üç yıl içerisinde belirtilen inkılapların gerçekleştirilmesi nadirâtta olsa da mûcize değildir. Bu başarıları övgü amacıyla ve mecaz olarak mûcize dense bile terim olarak mûcize denemez. Nitekim bunu gerçekleştirenler bu başarıları dolayısıyla peygamber de olmazlar. Vecdî'nin Bedir'deki başarıları O'nun peygamberliğine delâlet eden birer mûcize olarak göstermesi doğru değildir. Buna karşılık Bedir'de müminlerin meleklerle takviye edilmesi konusuna değinmemekte mûcize olmayan olayları mûcize olarak sunarken mûcizelere ise değinmemektedir. Bu şekilde

ters yüz etmesine sebep olan düşüncenin temelinde yatan anlayış modern bilime karşı gösterilen derin saygı ve inançtan ibaret olmalıdır (M. Sabri, 2012: I/366).

Mustafa Sabri, Abbas Muhammed Akkâd'ın (ö. 1964) Peygamberimiz' in siyasî, askerî, idarî ve diğer konulardaki dehasını öne çıkararak onun nübüvvetine ilişkin çıkarımlarda bulunmasını da yanlış görür. Mustafa Sabri'ye göre bu özellikler zaman içerisinde fark edilip görülecek özelliklerdir. O'nun peygamberliğinin asıl kanıtı bizzat Kur'an'ın kendisidir. Dâhiliğine vurgu yapılarak O'nun nübüvvetinin gaybî bir mûcizeye ihtiyaç duymadığını belirtmek asla tutarlılık taşımayan bir yaklaşımdır. Zira Kur'an'ın vahiy yoluyla geldiği gerçeği düşünüldüğünde vahyin en büyük mûcize olduğu bilinmelidir. Kur'an'ın Allah kelamı değil de Hz. Muhammed'in kelamı olduğu söylenirse, onu Allah'a nispet eden Hz. Muhammed'in yalancı olması sonucu ortaya çıkacaktır. Bilindiği gibi yalan söylemek hem nübüvvet hem de dâhilik ile asla bağdaşmayan bir özelliktir (M. Sabri, 2012: IV/14).

Mustafa Sabri'nin mucizeler konusunda eleştirdiği ikinci isim Zeki Mübarek'tir, Mübarek'in, Hz. Muhammed'in dehasını öne çıkarmanın peygamberliğini dikkate almaktan daha kolay gördüğünü belirten bir anlayışla düşünce geliştirdiğini ileri sürer. Oysa nübüvvet zaten içerisinde dehayı barındırır. Deha ise nübüvveti içermez. Zeki Mübarek'in yüceltmek amacıyla vurgu yaptığı dâhilik Muhammed'i (a.s) ancak Arapların hem de nübüvveti kabul etmeyen Arapların lideri yapabilir. Oysa O bütün Müslümanların Peygamberi olup tüm insanlara da rahmet olarak gönderilmiştir. Milliyetçi düşünceleriyle belirgin bir yazar olan Zeki Mübarek "O'nun, önce beşer" oluşuna vurgu yapmaktaki amacı nübüvvetini önemsizleştirmeye yol açan düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre Zeki Mübarek'in yaklaşımından anlaşılan, Hz. Muhammed'in peygamberliği adeta insanlığıyla çelişen bir özelliktir. Oysa Hz. Peygamber'in bir insan olduğu konusunda Müslümanlar, ne fikhî ne de i'tikadî bir ihtilafa düşmemişlerdir. İnsanlık ile nübüvvet arasında zıtlık tasavvur edenler ancak cahillerdir. Onlar bu yaklaşımlarıyla Allah'ı tanımakta sapkınlığa düşmüşlerdir. Müslümanların inandığı şekildeki nübüvveti reddederken Allah'ın peygamber göndermekteki kudretini inkâr etmiş olmaktadır (M. Sabri, 2012: 139-143).

Gerçek şu ki Allah, insanı beşer özelliğinden soyutlamaksızın kendisiyle arasında bağlantı kurabilecek olan akli yaratmıştır. Zeki Mübarek ve o düşünceyi savunanlara rağmen, akıl bağlantısından daha özel bir yolla, seçtiği kişiye yine insanî özelliklerden soyutlamaksızın akıldan daha açık bir yolu, vahiy yolunu açmıştır.

3- Eskatoloji

Peygamberlik ve sem'iyât olarak kabul edilecek konular duyu organlarıyla algılanamayan ve gaybe dair olan bilgilerden oluşmaktadır. Bunun önemli bir bölümü de ahiret ve onunla ilgili hususlardır. Ahiret hayatı başlığıyla ele aldığımız bu konuya ilişkin Mustafa Sabri'nin gündeme getirdiği diriliş ve ahiret hayatının sonsuzluğu meselesi incelenecektir. Bu meselelerin ele alınışı genel ve bütün boyutlarıyla değil, Mustafa Sabri'nin tartışmalara katıldığı ve Ehl-i sünnet çizgiye aykırı bulduğu yönlerle sınırlı kalacaktır. Mustafa Sabri'nin uyguladığı yönteme uygun olarak kendi doğrularını ifade edişini, muhaliflerinin yanlış bulduğu düşüncelerine karşı yaptığı eleştirileri ortaya koymaya çalışacağız. Bu amaçla O'nun Mûsâ Cârullah Bigiyef, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbnü'l-Arabî eleştirilerine de yer vereceğiz.

İslam inanç sisteminde kıyametle birlikte başlayan ahiret hayatı cesetlerin haşrı, kişisel kitapların dağıtılması, amellerin tartılıp değerlendirilmesi (mizan), sorgulama ve yargılama, Kevser Havuzu, şfaat işlemleri, sırat ve nihayet cennet ve cehennem gibi bölümlerden oluşmaktadır. Ahiret hayatını önceleyen ve dünya hayatı sonrası ara dönem (berzâh) olan kabir ve halleri de kelim ilminin konuları arasındadır (Kestelî, 1973: 135-v.d.).

Eskatoloji başlığı altında ele aldığımız ahiret hayatı konusunda Mustafa Sabri'nin konuya dair açıklama ve tartışmalarına yer vereceğiz. Burada konu bütünlüğü gözetmek ve sıralama yapmak gibi bir yol izlenmeyecektir. Sadece Mustafa Sabri'nin güncel meselelerin etkisiyle tartıştığı noktalar ele alınarak onun görüşleri açıklığa kavuşturulacaktır. Bilindiği gibi Mustafa Sabri epistemolojik açıdan ortaya koyduğu eleştirileri istikametinde tartışmalara ağırlık vermektedir. Bu konuyla ilgili tartışma konuları da genel eğilimine paralel şekilde doğru bilgilere bağlı olarak gerçekliklerin ortaya konulmasından oluşacaktır.

3.1- Kıyamet

Eşrâtü's-sâa olarak İslamî literatürde yer bulan konulardan Hz. İsa'nın inişine dair ifadeler, ilk dönemlerden itibaren kaynaklarda yer almaktadır. Mustafa Sabri kıyamet alametlerinden genel olarak bahsetmek yerine Hz. İsa'nın nüzulü konusuna yoğunlaşmıştır. Bunun sebebi ilk dönemler ümmetin tartışma konusuna yapmadığı bir konunun son dönemlerde tartışılmaya başlanmış olması ve bundan duyduğu endişedir. Çağdaş bilim anlayışının dar alana sıkıştırılmış olan gerçeklik algısına bağlı kalarak, kesinlik taşıyan bilgi ve haberlerin kabul edilmemesine yol açan bu yaklaşım elbette Mustafa Sabri'nin eleştiri alanına girmiş olacaktır. Mustafa Sabri'nin konuya ağırlık verip üzerinde yoğunlaşması ve kıyamet alameti olarak derin İlmî araştırmaların konusu olarak değerlendirmesinin özel bir sebebi vardır. İslam'ın ilk dönemlerinde konunun tartışılması ve farklılık taşıyan görüşlerin ileri sürülmüş olması, şer'i delillerden farklı çıkarımlarda bulunulması onu rahatsız etmemektedir. Onun asıl üzerinde

durduğu ve sapma olarak değerlendirdiği nokta mümkün nitelikte olan ve Allah'ın kudreti kapsamında bulunan bir olayın alışageldiğimiz olağan yasaların dışında olması sebebiyle yadsınmasıdır. Bu yadsımanın zorlamasıyla şer'i delillerin değerlendirilip yorumlanması ve ret ya da tahrife varacak ölçüde değiştirilmesidir. Mustafa Sabri'ye göre çağdaş bilim anlayışının kriterlerini esas alarak şer'î metinleri doğru şekilde anlamak ve yorumlamak mümkün değildir. Dahası ve asıl önemli yanı da bu tutumun açık bir şekilde şer'î delillerden uzaklaşmaya sebep olmasıdır. Mûcizeler ve gaybe dair diğer alanlarda olduğu gibi dinin temelini oluşturan ilkelerde aklî ve istidlâlî yaklaşımlardan uzaklaşarak gözlem ve deney sınırlarına sıkışmanın sonucu pek çok zorunlu gerçeklikleri ret etmeyi gerektirmiştir. Bu anlayışa saplanan aydın ve düşünürlerin ortaya çıkan ortak tutumları şer'î delillerden hadisleri kendi özel disiplini içerisindeki analizler yerine toptancı bir tutumla reddetmek, dönemsel kültürlerin etkisiyle ortaya çıkan rivayetler şeklinde değerden düşürmek şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünürler, Kur'an ayetlerini ise bağlı buldukları bilgi anlayışlarına uyarlayacak şekilde dönüşümlere maruz bırakarak yorumlama tekniklerine konu etmektedirler. Bütün bu savrulmaların nedeni Mustafa Sabri'ye göre yeterince akıl etmemek, varlığın zorunlu muhal ve mümkün alanlarını ayırıştırılmamak ve bilgiyi gözlem ile deney alanlarına hapsedmiş olmaktan kaynaklanmaktadır.

Bu eleştirel tavrına örnek olması açısından Mustafa Sabri Îsâ (as)'nın ref'i ve nüzûlü konusunu ele almakta ve detaylı bir şekilde konuyla ilgili delilleri ortaya koymaktadır. Geniş olarak ele alınan ve metin tahlillerine bağlı tartışmalar bizim alanımızı aşmaktadır. Ancak şu gerçekliği belirtmemle yetinebiliriz. Mustafa Sabri'nin ortaya koyduğu varlık ve bilgi açısından Îsâ (as)'nın inişi de çıkışı da felsefî anlamda bir sorun oluşturmamaktadır.

3.2- Diriliş

İnsanın gerek birey ve gerekse toplum olarak yeryüzünde bir süre kalması ve sonra sanki hiç yaşamamış gibi kaybolup gitmesi, adının anılmaz olması, onu topraktan biten ve bir süre sonra yokluğa gömülüp giden bitkilerden farksız kabul etmekle aynı anlama gelmektedir. Bu düşünceye taraftar olanlar öncelikle kendilerini ve kendilerine bahşedilen akıllarını aşağılamış olmaktadır. Bu bizzat kendileri tarafından aşağılanmış akıllarıyla da ölümden sonraki yeniden dirilişi inkâr etmektedirler.

Aklî delillerle Allah'ın varlığını ve kemal sıfatlarla nitelendiğini bilenler açısından yeni bir âlem yaratılması konusunun mümkün nitelikte oluşuna dair bir şüpheye yer bulunmadığı açıktır. Kudret sıfatının bütün mümkünleri kuşattığı gerçekliğinin farkında olmak, içerisinde yaşadığımız evreni yaratan kudretin başka bir evreni de yaratması konusunda tereddüt taşımasına imkân bırakmaz. Mustafa Sabri, diriliş konusunun delili olarak daha önce ahiret ve

peygamberlerin gönderilmesi konusunda da dillendirdiği Kant delilini kullanmanın uygunluğunu belirtmektedir. Bilindiği gibi Mustafa Sabri söz konusu delilin zorunluluk içermediği gerekçesiyle Allah'ın varlığı noktasında ileri sürülmesini eleştirmekte ve yetersiz bulmaktadır. Ancak mümkün nitelikte olan peygamber gönderilmesi, ahiret hayatı ve diriliş gibi konularda bu delilin yerindeliliğini belirtmektedir (M. Sabri, 2012: IV/203). Ayrıca dirilişin akli delili olarak ruhun mahiyeti açısından bedenden ayrıştıktan sonra da devam eden sürekliliği, ya da yokluğa geçenlerin yeniden yaratılmasının gerçekliği (ma'dûmun iâdesi) olarak iki konu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dünya hayatından sonra yeniden canlanarak ahiret hayatının sürdürüleceği sadece bir arzu değil Kur'an'ın açık ifadelerle belirttiği bir gerçekliktir. Bu konuyu Mustafa Sabri farklı yönleriyle açıklarken aynı zamanda kabul etmeyenlerin ya da anlaşılmasayanların yaklaşımlarındaki tutarsızlıklara değinerek ele alır. Ona göre hem ruh hem de beden olarak dirilişi kabul etmeyenler materyalist ateistlerdir. İlahiyatçı filozoflar ise dirilişi bedenle değil sadece ruhanî olarak gerçekleşecek bir durum olarak kabul etmekte bedenlerin dirilişini inkâr etmektedirler. Kur'an'ın açık ifadelerle belirttiği dirilişin bedenle olmayacağını söylemek başta Gazzâlî olmak üzere İslam âlimlerinin pek çoğu tarafından küfür olarak kabul edilmiştir (Bolay, 1980: 212; Gazzâlî, t.y: 287-290).

Mustafa Sabri'nin diriliş konusuna dair eleştirilerini yoğunlaştırdığı en önemli isim Ferid Vecdî'dir. Ona göre Ferid Vecdî, ahirete dair Kur'an'ın bildirdikleri pek çok konunun müteşâbih ifadeler olduğunu ileri sürmektedir. Oysa Mustafa Sabri'ye göre dirilişten haber veren ayetlerin müteşâbih olduğunu ileri sürmek şeklindeki yaklaşım, manası apaçık olan ayetlerin inkârından başka bir şey değildir (M. Sabri, 2012: IV/197). Ayrıca son bilimsel gelişmeler ışığında ve yeni keşiflere bağlı olarak ruhun varlığının bilim çevrelerince kabul edilmesine yönelerek dirilişi delillendirmeye çalışmak yersiz ve sonuç alınamayacak bir tutumdur. Böyle bir durumla karşılaşılsa ve ruhun varlığı pozitivist psikoloji açısından kabul edilse bile buradan ruhun ölümsüzlüğüne ve oradan da ahiret hayatının varlığına delil oluşturmak karşılıksız bir çabadan öte geçmeyecektir. Her şeyden önce ruhun varlığı onun ölümsüzlüğünü gerektirmediği gibi, ölümsüzlüğü de ahiret hayatının varlığını gerektirmemektedir. İslam inancında olduğu şekliyle dirilişin hem ruh hem bedenle gerçekleşeceği ise bu "bilimsel" gayretlerin sonucu olarak ulaşılabilecek bir gerçeklik olmaktan uzaktır.

Bir başka açıdan ölümsüzlük iksirinin, dünyada gelecek dönem keşifleri arasında olabileceği umudunu taşıyarak nimetler yurdu olan cennetin yeryüzünde gerçekleşeceği düşünceleri de söz konusu hayalin uygulanması sürecine dek yaşayıp ölenlerin işine yaramayacaktır. Bu düşünce sahiplerinin keşif beklentilerinin oluşturacağı stresleri ve bu

hayale kapılanların ebedî hayatlarını zarara uğratmaları da kendileri için bir teselli doğurmayacaktır (M. Sabri, 2012: IV/204).

Mustafa Sabri'ye göre yok olan bedeninin aynısının diriltilmesini muhal görenlerin gerekçesi, ikinci varlığın birincisinin aynısı olması halinde bir şeyin kendisini öncelemesi şeklindeki mantıkça kabul edilmeyen döngünün (devir) meydana gelecek olmasıdır. Bu itiraza karşı Mustafa Sabri, çünkü Ahmet ile bugünkü Ahmet'in de kendini öncelemesinin gerçekleştiği örneğini vermektedir. Aksini savunanlar bu önceleme durumunun, araya yokluk girmedeği için mantıkça reddedilen döngüyü doğurmayacağını söylemektedirler. Mustafa Sabri bu görüşü de eleştirir. Allah'ın kudret sıfatının, ikinci kez yarattığını birincinin aynı olarak yaratabilmeye yettiğini belirtir. İkincinin birincisinin aynısı olması için ondan bir parçayı barındırması gibi bir gerekliliğin de bulunmadığını söyler. Ona göre ileri sürülen itirazlar, birer vehim ürünüdür. Mustafa Sabri, içlerinde İbn Sînâ gibi dâhilerin de bulunduğu bilgilerin böyle bir düşünceyi kabul etmelerini şaşkınlık içerisinde karşıladığını söyler (M. Sabri, 2012: IV/197-201).

Mustafa Sabri'ye göre bir şeyin kendi nefsinin öncelemesi ya da bir şey ile nefsi arasına yokluk girmesinin muhal oluşunda şüphe yoktur. Ancak yok olanın yeniden yaratılmasında böyle bir durum söz konusu değildir. İkinci yaratılışla oluşan varlığın zaman ve mekân farkı, kimliğinin oluşmasında etkilidir. İkincisinin birincisinin aynısı olması demek, onun o olduğunun söylenebileceği oranda bir ayniyettir. Cennetteki Ahmet dünyadaki Ahmet'in aynısıdır. Yaşlı Ahmet genç Ahmet'in aynısıdır. Burada söz edilen ayniyet zaman ve mekânın katışımlarıyla ortaya çıkan değişimleri dikkate almayarak mantıkta belirtilen özdeşlik ilkesini ihlâl etmeyi doğuracak bir ayniyet değildir. Bu durumda ayniyetin imkânı konusunda araya yokluğun girmesi ya da girmemesi, sonucu, yani ayniyetin imkânını etkilemez. Muhal olan önceleme (tekaddüm) ise bir şeyin varlığından önce varlığını kabul etmek şeklindeki tekaddümdür. Yani aynı anda hem var hem yok olmasını gerektirdiği için aklî bir muhallik söz konusudur (M. Sabri, 2012: IV/212).

Anahtarın hareketi elin hareketine bağlıdır dedikten sonra elin hareketi anahtarın hareketine bağlıdır dememiz çelişkiyi gerektiren döngüyü doğurmaktadır. Birinci söylem sebebin sonuca önceliği olarak tutarlıdır. İkinci söylem ise sonucu öne aldığı için tutarsızdır. Sonucu sebebin önüne almak kendisini kendisinin önüne almak anlamını taşıdığından henüz varlık kazanmadan var olduğunu savunmak olur ki bu durum çelişki içerir. Bu çelişki de, bir nesnenin aynı anda hem var hem de yok olduğunu ileri sürmüş olmaktan kaynaklanmış bulunmaktadır.

Yukarıda sözü edilen Ahmet'in ahiretteki varlığından önceki dünyadaki varlığı ya da yaşlılığından önceki gençlikteki varlığından söz etmek ise bir çelişki içermemektedir. Önceki varlıkları sonraki varlıklarının sebebi olmadığı gibi sonraki varlıkları da öncekilerin sebebi değildir. Hepsinin yaratıcı sebebi de Allah'tır. Önceki varlıklarıyla sonraki varlıkları da zaman açısından farklıdır. Bu haliyle varlığın öncelik ve sonralık taşınmasında çelişki doğuran bir tutarsızlıktan söz edilemez. Eğer kişinin dünyadaki zaman ve mekân ortamları korunarak aynı şartlarda ahiret cenneti ya da cehenneminde oluşları söylenecek olursa çelişkiye uzanan tutarsızlık bu noktada ortaya çıkmaktadır. Burada çelişikliğin sebebi öncelik sonralıktan öte bir şeyin iki şey olarak kabul edilmiş olmasıdır. Ahmet'in aynı zamanda hem genç hem de yaşlı olduğunu söylemek de böyledir. Tavuğun yumurtadan ve yumurtanın da tavuktan çıktığını savunmak durumunda da aynı çelişik durumla karşılaşma örneği açıklığa kavuşturulabilir. Bir tavuktan çıkan yumurtadan aynı tavuğun çıkması ya da bir yumurtadan çıkan tavuktan aynı yumurtanın çıktığı tezi kısır döngüyü gerektiren bir çelişik söylemdir. Bu ifadeler bir şeyin kendisini öncelemesi anlamında tutarsızlık taşıyan muhal örnekleridir.

3.3- Cehennem ve Sonsuzluğu konusu

Cehennem konusunda Mustafa Sabri Efendi'nin üzerinde durduğu konu cehennem azabının ebedilik özelliği taşıması konusudur. Bilindiği gibi cennet nimetleri sonsuz olduğu gibi cehennem azabı da sonsuzdur. Ehl-i sünnet ve bazı Şîa grupları cezalandırılmak üzere cehenneme girse bile sonuçta müminlerin oradan çıkartılacağını kabul etmektedirler. Hâricîler, Mu'tezilîler ve bazı Şîa mensupları aksi görüştedir. Kâfirlerin cehennemde kalışları konusunda ise bu grupların hepsi ittifak halindedir (Yavuz, 1991: 302-309). Ancak İbn Teymiyye gibi kimi âlimler aksi kanaate sahiptirler. Mustafa Sabri bu şâz görüşü savunan âlimlere karşı eleştirilerini ortaya koymakta ve onların delillerini değerlendirmektedir.

Mustafa Sabri cehennem ve azabının sonsuz oluşu konusunun aklen mümkün olduğunu, Kur'an ve hadis metinlerinde de bu noktanın çok kez tekrar edilerek vurgulandığını, şüpheye yer bırakmayacak açıklıkta beyan edildiğini belirtir (M. Sabri, 1998: 25). O, bu konuya ilişkin şâz görüşleri benimseyen âlimlerden özellikle üç tanesini, daha geniş şekilde ve çıkarımları için öne sürdükleri argümanlarını boşa çıkarır şekilde eleştirmektedir. Bunlar Musa Carullah Bigiyef, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. Mustafa Sabri Mûsâ Cârullah Bigiyef'in '*Rahmeti İlahiyye Burhanları*' (Orenburg 1911) adını verdiği kitabına karşı '*Yeni İslam Müctehitlerinin Kıymet-i İlmiyesi, Musa Cârullah Bigiyef'e Reddiye*' (İstanbul 1335) adlı kitabını kaleme almış ve burada yukarıda adları anılan üç düşünürün eleştirisini yapmıştır. Mustafa Sabri tarafından eleştiriyeye konu olan düşünürlerin değerlendirilmesi tarihsel sıralarına

göre değil konjunktürel etkilerine göre yapılmıştır. Biz de bu yönteme uyumlu davrandık. Şimdi sırasıyla bu düşünelere karşı Mustafa Sabri'nin eleştirilerine geçelim.

3.3.1- Mûsâ Cârullah Bigiyef'e (ö. 1949) Eleştirileri

Mûsâ Cârullah, cehennem azabının ebediliğini kabul etmemektedir. Mustafa Sabri'ye göre Bigiyef'in bu konuda ileri sürdüğü gerekçeler cezanın ağır gelmesi dolayısıyla delillerin zorlanmasından oluşan bir anlayıştan ibarettir.

Sabri'ye göre cehennem azabının ebedî olması aklın muhal bulacağı bir olay değildir. Ancak onun sınırlı olması da aklın mümkün kabul ettiği bir olaydır. Dolayısıyla bu konunun gerçeği bize ulaşan kesin bilgilere bağlı olarak ortaya çıkacaktır. Mustafa Sabri'ye göre Bigiyef'in aklına sığdıramadığını söyleyerek azabın ebediliğini ilahi kudret açısından muhal bir durummuş hissini verdirecek açıklamaları doğru değildir. Azabın ebediliği konusunu Kur'an pek çok ayetinde açık bildirdiği için bir Müslümanın bunu kabul etmeme gibi bir tavrı olamaz. Sabri'ye göre ebedî azap Bigiyef'in aklına yatmıyor ise, geçici azap da, söz gelimi yüz yıllık bir azabın verilmesi de aynı şekilde aklına yatmamalıdır. Doğrusu Bigiyef, kendisini bir düşünceye kaptırılmış ve ona aykırı bulduğu tüm apaçık delilleri görmemezlikten gelmeyi yeğlemiştir (M. Sabri, 1998: 27).

Allah'ın sözlerini doğru olarak anlamaya çabalamak yerine azabı bildiren ayetlerle ilgili olarak tehditten vazgeçme (hulf-i vaîd) konusunu öne çıkararak, bu ayetleri 'değerli bir yalan' haline dönüştürmesi ve Allah'ın böyle ebedî azabı olamaz şeklinde bir yoruma ulaşması, sağlıksız bir yaklaşımdır. Mustafa Sabri'ye göre Bigiyef'in tavrı hep bu mantık çerçevesine sıkıştırılmış ve deliller bütünüyle bu yaklaşıma endeksli olarak ele alınmıştır.

Öncelikle cezalandırmadan vazgeçme konusu mümkün olsa bile bu durum bir gereklilik olarak (vücûb) değil, imkân olarak (cevâz) söz konusudur. Ayrıca bu durumun Bigiyef'in yaptığı gibi af ile yorumlanması da asla doğru değildir. Böyle bir beklenti ve ümidin olabilmesi için insanların ayrıştırılmadan, durumları ayrı ayrı belirtilmeksizin bir genelleme içerisinde yer almaları gerekir. Oysa Kur'an'da "Doğrusu Allah kendisine ortak koşulmasını affetmez, onun dışında kalanlarıysa dilediklerinden bağışlar" (en-Nisa: 4/116) buyurulmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre böyle ayrıntılı bir açıklama bulunmasına rağmen hulf-i vaîd'i af olarak değerlendirmek uygun değildir (M. Sabri, 1998: 25).

Mustafa Sabri'ye göre kâfirler sonsuza kadar cehennem azabında kalacaklardır. Oradan çıkmalarına ilişkin Allah'ın iradesi gerçekleşmedikçe çıkmayacaklardır. Kur'an'ın çok sayıda ayetinde belirtildiği gibi böyle bir irade de tahakkuk etmeyecektir. Mustafa Sabri bir yandan bütün bu açıklamaları yaparken diğer taraftan da şu kaydı düşmektedir. Bütün bu gerçekliklere rağmen Allah'ın iradesi kullarına olan beyanıyla sınırlandırılmaz. O dilerse başka şekilde de

davranır. Bununla birlikte af ihtimali insanı ümide sevk edecek derecede değildir. Aksini ifade eden beyanlar dolayısıyla adeta imkânsız derecesindedir (M. Sabri, 1989: 41)

Mustafa Sabri, Bigiyef'in delillerle ilgili yorumlarına geniş yer vermekte ve bunlarla ilgili yorumlama yanlışlarını ortaya çıkarmaktadır. Bu konuyu detaylarıyla ele almak alanımızın dışına çıkmak olacağı için burada Mustafa Sabri'nin eleştirilerinde öne çıkardığı genel ilkeleri belirtmekle yetineceğiz.

Bigiyef "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır" (el-A'raf: 7/156) ayetinden yola çıkarak kâfirler için belirtilen sonsuz cehennem azabına dair açık beyanları içeren ayetleri görmezlikten gelmiştir. Oysa ilke olarak genel-özel (âm-hâs) ifadelerden özel olan genel olanı sınırlandırır (tahsis). Kaldı ki burada kâfirlerin dünyada korunup gözetilmesi onların rahmetten aldıkları paylarının karşılandığını da göstermektedir (M. Sabri, 1998: 51).

Bigiyef'in "Rahman arşı istivâ etti" (Taha: 20/5) ayetindeki "Rahman" kelimesini "rahmet" olarak yorumlayıp (tevil) buradan cehennem azabının sonsuzluğunu ret anlamını çıkarmıştır. Mustafa Sabri burada biraz da ironi yaparak Bigiyef'i bu müteşâbih ayeti yorumlamakla geçmişten beri devam edegelen önemli bir sorunu kolayca çözme başarısını gösterdiği için kutladığını söyler. Ayrıca Arapça dil kuralları açısından mastarlar, ism-i fâil ve ism-i mef'ul olarak kullanılsa da bunu aksi bir durumun da Musa Efendi sayesinde gerçekleştirildiğini belirtir. Dahası Bigiyef'in ayete verdiği anlam doğru kabul edilse bile bu anlamın onun çıkarımını sağlamayacağını, rahmetin arşı istivâ etmesiyle ebedî azabın imkânsızlığı arasında bir mantıksal gereklilik (telâzüm-i mantıkî) bulunmadığını belirtir. Sonuç olarak yorumlamanın açık olan beyanlar esas alınarak yapılabileceği ilkesini hatırlatarak (tasrih mukabilinde delâlete itibar olunmaz) Bigiyef'i ilkesizce davranmakla suçlar.

Mustafa Sabri, Bigiyef'in 'bütün günahların affedileceğini' ve 'şirk dışındaki günahların dilediği kimselerden affedileceğini' belirtilen iki ayet arasında birincisi tümel olumlu (külliye-i mûcibe) ikincisi tikel olumsuz (cüz'iyye-i sâlibe) önermeler olmasına ve bu iki tür önermeler arasında karşıtlık ilişkisi bulunmasına rağmen bunlar arasında bu karşıtlığı görmemekle suçlar. Bigiyef'in bu ayetlere yaklaşımından anlaşıldığı kadarıyla, aralarında çelişme olduğunu fark ettiği halde yine arzu ettiği gibi yorumlamaya çalıştığını kendisinin de farkında olmayarak yaptığı bir davranış olarak görür.

Ayrıca Bigiyef 'i "Eğer sen onları bağışlarsan, şüphesiz, galip olan, hüküm sahibi olan Sensin" ayetinin koşullu önerme olduğunu ve koşullu önermelerde öncülün doğruluk ve gerçekliğinin belirtilmediğini dikkate almamakla suçlar. Mustafa Sabri'ye göre burada ilahî kudrete göre bağışlamanın imkânı belirtilmiş olup, onun olacağına (vuku') dair bir anlam

bulunmamaktadır. Oysa Bigiyef'in iddiası bağışlamanın imkânını değil vukuunu ileri süren bir tezdir (M. Sabri; 1998: 55-57).

Mustafa Sabri, Bigiyef'in ayette geçen "kanıtı olmadan" (el-Müminün: 23/117) ifadesinden yola çıkarak müşrikleri kanıtı olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayırması ve cezalandırılmaya konu olanların kanıtı olmayanlar olduğunu ileri sürmesi zorlama içeren bir yorumdur. Bigiyef'in daha sonra bunların (kanıtı olmayanların) kanıt arayışında olup olmadıklarının belirlenmesi gibi ayırımlara gitmesi ve bunlara ilişkin kategoriler oluşturarak sonuç itibariyle kanıtla ilişkili bulduklarının müşrik sayılmayacağını belirtmesi Mustafa Sabri'ye göre boş bir uğraşından ibaret kalmaktadır (M. Sabri, 1998: 102).

Mustafa Sabri Bigiyef'in tezini doğrulamak için delil olarak sunduğu hadislerle yaklaşımının da yanlışlarla dolu olduğunu belirtir. Bu noktada kendi kanâatini de şu şekilde belirtir. Manevi tevâtür derecesinde olan hadislerle bu derecede bulunmayan hadisler aynı kesinlik derecesinde değildirler. "Tüm iman ehlinin sonunda cehennemden çıkacağı" anlamındaki hadisin manevi tevâtür derecesinde olduğunu buna mukabil kâfirlerin de sonuçta ilahi rahmetten yararlanacağı ve müminlerin hiç cehenneme girmeyeceği ihtimalini taşıyan hadisler var ise de, bunlar manevi tevâtür derecesinde bulunmamaktadırlar. Bu sebeple uçlarda bulunan ihtimaller değil sarih olanlar ve manevi tevâtür derecesinde bulunan metinler asıl kabul edilmelidir (M. Sabri, 1998: 133-135). Mustafa Sabri, Bigiyef'in tarihteki İslam büyüklerine atfedilen sözleri de delil olarak kullanmasını ise eleştiriye değer bulmadığını söylemektedir.

3.3.2- İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) Eleştirileri

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervah ila bilâdi'l-efrâh* adlı eserinde cehennem azabının Allah'ın iradesiyle son bulacağına değinerek sahabe ve tâbiinden ileri gelen kimselerin de bunu kabul ettiklerini söylemiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye söz konusu eserinde cehennemliklerin sonsuza dek cehennemde kalacaklarının inkâr edilemeyeceğini ancak cehennemin son bulacağını ifade etmiştir (İbn Kayyim el_Cevziyye, 1428: 430-442). Bir kâfirin sonu olan bir yerde nasıl sonsuz olarak kalışından söz edilebileceğini bir türlü anlamamıştır. Mustafa Sabri'ye göre bu düşünce varlığı olmayacak bir mahalde bulunmak gibi bir anlayışın savunulmasıdır. Yanlış olduğu açıktır. el-Cevziyye'nin bizzat kabul ettiği cehennemliklerin sonsuz olarak kalabilmesi için, cehennemin de sonsuz olması gerekmektedir. Burada hem mahallin hem de mahaldekinin ayrı ayrı sonsuzluklarının belirtilmesine gerek yoktur. Ayrıca onlara cennetin yasak olduğu, azaplarının hafifletilmeyeceği, yerlerinin ateş olup değiştirecekleri başka bir yerin olmadığını ifade eden ayetler de kurtuluşun bulunmadığını göstermektedir. Cehennemin sonlu olması yolu da, ayetlerde bulunmadığı belirtilen kurtuluş yollarından biridir (M. Sabri, 1998: 147).

Ayrıca Mustafa Sabri bir süre sonra harap olacak ise cennet ve cehennemi ile ahiret yurduna nasıl “ebediyet yurdu” denilebildiğini sorgulamaya davet eder (M. Sabri, 1998: 148). el-Cevziyye’nin cennet nimetlerinin sonsuzluğundan söz edildiği halde cehennemlikler için bunun belirtilmediği tezine karşı ise, cehennem azabının sonsuzluğunu bildiren ayetlerle cevap vermektedir. Ona göre cennet nimetlerinin karşılığı cehennemdeki azaptır. Oradaki nimetlerin sonsuzluğundan cennetin sonsuz olduğunu anladığı halde, cehennem azabının sonsuzluğunu bildiren ayetlerden cehennemin sonsuzluğunu anlamamak garip bir anlayış şekli olmalıdır (M. Sabri, 1998: 150).

Mustafa Sabri el-Cevziyye eleştirisinde, Mûsâ Cârullah’ın alıntısını yaptığı pek çok noktaya o bölümde cevap verildiği için burada tekrara girmeyeceğini belirtir. Bu anlamda el-Cevziyye’nin tehditten vazgeçme konusunu çokça dile getirdiğini, buna ilişkin yorumlarını Bigiyef eleştirileri sırasında dile getirdiğini söyler. Mustafa Sabri, el-Cevziyye’nin sonsuz cezalandırmada bir hikmet bulunmadığı sözünü ise çok cesurca ve ilginç bir yaklaşım olarak değerlendirir. Bu yaklaşıma göre el-Cevziyye’nin öngördüğü yüz elli bin yıllık azapta da bir hikmet görülemeyebileceğinin unutulmaması gerektiğini hatırlatır. Mustafa Sabri eleştirilerinin sonunda konuyla ilgili iki hadise yer verir. Onlardan birisi şu anlamdadır. “Allah kime azap ederse o haklı, kime rahmet ederse o da yine sırf hak ve hikmettir” (Taberani, t.y: No. 10564). Mustafa Sabri, el-Cevziyye’nin, Hz. Ömer’den rivayet edilen bir sözü dolayısıyla cehennemin son bulacağına dair çıkarımını da kabul etmez. Bu sözün hem sübût hem delalet açısından kesinlik taşımadığını, yine aynı sözden tam tersi bir anlamın da çıkartılabileceğini belirtir.

Ünlü bir Hanbelî âlimi olan el-Cevziyye’yi bir âlim olarak takdirle karşılayan Mustafa Sabri, Bigiyef’in tezine destek olarak kullandığı birçok delili de ondan aldığını söyler. Yaklaşımlarının Bigiyef ile karşılaştırılamayacak ölçekte derinlik taşıdığını belirttiği el-Cevziyye’nin yanlışa düştüğü noktalardan eleştiriye geçer. Sabriye göre o, cehennemliklerden bahseden ayette “Rabbinin diledikleri hariç” (Hud: 11/107) ifadesini çok öne çıkararak bir sonuca yönelmiştir. Oysa aynı ifade cennetliklerden söz edilen yerde de geçmektedir. Tutarlılık açısından bu ayete bağlı olarak cehennemin sonluluğu savunulduğu takdirde cennetin de sonlu olduğu savunulmalıdır. Oysa bilindiği gibi el-Cevziyye cennetin sonsuzluğunu savunmaktadır (M. Sabri, 1998: 151).

Mustafa Sabri’ye (1998: 144-145) göre el-Cevziyye, “Orada çağlar boyunca kalacaklar” ifadesinden hareketle süreli bir azap olduğu çıkarımında bulunmaktadır. Oysa belâgat açısından ayetler arasında bütünlük uyumuna bağlı olarak ve şiddeti vurgulamak için bu kelime (ahkâb) kullanılmıştır. Mustafa Sabri’ye göre, “Yetmiş kez bağışlanma dilesen de Allah onları asla affetmez” ayetinde (Tevbe, 9/80) de olduğu gibi burada bir sayı ve süre gözetilmemektedir.

3.3.3- Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö.638/1240) Eleştirileri

İbnü'l-Arabî *Futûhât*'ın bazı bölümlerinde cehennemliklerin ebedî azapta kalacağını belirtmiş iken, başka yerlerde cehennemin ebedî olmasını kabul etmesine rağmen azabın ebedî olmayacağını savunmuştur (İbnü'l-Arabî, 1992: 174).

İbnü'l-Arabî cehennem azabının fizyolojik değil psikolojik bir mahiyette olacağından söz etmektedir. Daha sonra ise psikolojik olarak azap çekmeyi bir tür mazoşistçe duyulan mutluluğa benzetmiştir. Azap kavramının maddesinde taşıdığı tatlılığa atıfta bulunarak azabın vazgeçilemez bir tutku haline geleceğinden söz etmektedir. Bu durumu soğuk algınlığına uğrayan bir kişinin vücut ısısına göre bazen sıcak bazen soğuk almayı çok istemesine benzeten İbnü'l-Arabî, cehennem azabı olarak uygulanacak ateş ya da şiddetli soğuk uygulamalarının da cehennemliklere bu tür arzulan bir sonucu sağlayacağını belirtmektedir (M. Sabri, 1998: 164). Ayrıca İbnü'l-Arabî Kur'an'da kâfirlerin cennete girmesinin devenin iğne deliğinden geçmesine bağlanarak imkânsızlığına değinilmişken bu durumu mecazdan uzaklaştırarak devenin iğne deliğinden geçişinin imkânını ispata yönelmektedir. Mustafa Sabri, bu örneklerle yaklaşım biçimini doğru bulmaz ve Kur'an'ın başka örnekler veremeyecek durumda olduğu gibi anlamlara yol açacak açıklamalar yapmaktadır (M. Sabri, 1998: 156-162). Ayrıca ateşe atılan kişinin orada ne ölebilecek ne de yaşayabilecek durumda kalışını ölümle yaşam arasında hiçbir şeyin farkına varılmadığı bir baygınlık hali olarak tasvir eder. Mustafa Sabri, İbnü'l-Arabî'nin kendi yorumları içerisinde çelişkiler taşıdığı gibi bir delili ele alıp onu bağlam ve bütünlüğünden kopararak hareket etmekle suçlamaktadır (M. Sabri, 1998: 221-224).

Bu bölümde Mustafa Sabri, öncelikle Batı felsefesinde peygamberlik konusunun incelenmemiş olmasını onların bir eksikliği olarak gördüğünü ifade etmektedir. Hz. İsa (a.s)'nin ilahlaştırılıp Allah'ın bir kulu ve elçisi olarak kabul edilmeyişini, felsefelerinde peygamberlik konusunu işlememelerinin bir gerekçesi olarak yeterli bulmaz. Hz. Muhammed (a.s)'i kabul etmeseler bile daha önce gönderilen peygamberleri kabul ettiklerini belirterek bu durumda konuyu felsefi bir disiplin içerisinde ele alıp incelemeleri gerektiğini belirtir. Batı düşüncesinin çağdaş bilim anlayışına göre peygamberliğin ve mucizelerin kabulünün mümkün olmadığını belirten Mustafa Sabri, çağdaş bilim anlayış ve tanımını kabul eden Müslüman aydınların içine düşükleri handikabı konu eder ve onların konuyla ilgili düşünce ve yorumlarını ele alarak bunlar üzerinden eleştirilerini ortaya koyar.

Öncelikle peygamber tanımını büyük reformistlere özgü nitelikleri öne çıkaran Muhammed Abduh'u yanlış bir yaklaşımda bulunduğu ve kötü bir çığır açtığı için eleştirir. Ardından peygamberliği, vahiyle ilişkisini belirsizleştirecek ölçüde dâhilikle özdeşleştiren başta Muhammed Hüseyin Heykel olmak üzere el-Merâğî, Ferid Vecdî, Mahmud Akkâd, Reşit

Rıza ve Zeki Mübarek gibi modernist yaklaşımları benimseyen düşünürleri eleştirir. Ayrıca Ferid Vecdî'yi konuyu çözmek amacıyla müteşâbih kavramını genişletmekle suçlar. Melek ve şeytan gibi dinî metinlerde akıl sahibi kişiler olarak bildirilen varlıkları, insanın içinde taşıdığı iyilik eğilimleri ya da kötülüğe yönelme duygusu olarak yorumlayan Şeltût'u, Fil Suresi'nin tefsirinde eabil kuşlarını mikrobik canlılar olarak yorumlayan Abduh'u eleştirir. Bütün bu yönelimlerin çağdaş Batı bilim anlayışına karşısında duyulan kompleksin ürünü olduğunu savunur. Ayrıca alanımızın dışında kaldığını düşündüğümüz için bölüm içerisinde yer vermediğimiz ayın yarılması başta olmak üzere birçok mûcizeyi detaylı bir şekilde anlatır. Mustafa Sabri, Hz. İsa (a.s)'nın göğe yükseltilmesi ve yeryüzüne kıyamet alameti olarak indirilmesi konusuna çok geniş yer vermekte ve bu konuyu değişik açılardan özellikle lengüistik açıdan derinliğine analizler yaparak incelemektedir.

Ahret konusunda özellikle yeniden dirilişin imkânı ve hatta biçimi konusunda klasik tartışma konularına yer vermiştir. Cehennem ve azabının sonsuzluğu konusunda farklı düşünceler taşıyan kimselere eleştiriler yapmıştır. Bu konuda Mûsâ Cârullah Bigiyef'e eleştirilerini içeren *Yeni İslam Müctehitlerinin Kıymeti İlmîyyesi* adlı eserinde onun dayandığı kaynakları oluşturan İbn Kayyim e'l-Cevziyye ve İbnü'l-Arabî'ye de eleştirilerini ve dayandıkları tezlerin yetersizliklerini belirtmiştir.

Mûcizeler, peygamberlik ve sem'îyyât konularını Mustafa Sabri, sistematik olarak değil, üzerine ikame edildiği düşünce temellerinin değerlendirilmesi açısından ele almıştır. Bu bağlamda Mustafa Sabri'nin, Muhammed Abduh, Ferid Vecdî, Mustafa Merâğî, Muhammed Şeltût, Reşid Rıza, Heykel Paşa ve benzeri modern düşünceli aydınlara, bilginin temellendirilmesi noktasındaki kararsızlıkları dolayısıyla yönelttiği önemli eleştirileri bulunmaktadır. Anılan aydınları "karşıtını muhal kılacak bir zorunluluk taşıyan bilgi" yerine, bu özelliği taşıması asla beklenemeyen, ancak "konjonktürel olarak değeri yükseltilmiş olan pozitif bilimsel bilgiyi temel kabul etmek"le suçlamıştır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Siyasî ve sosyal çalkantıların yaşandığı ve düşünce arayışlarının yoğunluk kazandığı bir dönemin düşünürlerinden olan Mustafa Sabri, bir şekilde batılılaşma olarak sonuçlanacak her türlü yaklaşımı reddetmektedir. Bunun yerine, Batı düşüncesinin doğru bir şekilde kavranılarak değerlendirilmesi yapılmalıdır. Kendisinin, "birinci karşılaşma" olarak adlandırdığı ilk dönem İslam aydınlarının Yunan düşüncesi ile karşılaşmaları sırasında ortaya koydukları tutum örnek alınmalıdır. Tarafsız bir yaklaşımla düşünce tespit edilmeli, aklımızın ve dinimizin ilkeleri ile uyumlu olan yanları alınmalı, bu ilkelere aykırı olan yanları da atılmalıdır. Ona göre başka türlü izlenecek yöntemlerin, görünürde ve sözde bize katacağı faydalar ve başarılar hem sahte ve yüzeysel olacak hem de kalıcı sonuçlar doğurmayacaktır.

Mustafa Sabri'nin ilk temel eleştirisi, çağdaş Batı düşüncesine karşı, onların ortaya koyduğu bilgi anlayışlarına yönelik olmuştur. Mustafa Sabri, öncelikle Batı düşüncesinin doğru ve kesin bilginin imkânı konusunda şüphelerden arınmadığını, bunun baştan itibaren böyle geliştiğini ve son dönemde geldiği noktanın da çok farklı olmadığını savunmaktadır. Mustafa Sabri, bu görüşlerini ortaya koyarken sadece sofistlerin savundukları anlamda bir şüpheciliği değil, rölatif ya da agnostik hatta idealist yaklaşımları da şüphe kapsamına alarak genişletmektedir. Ona göre ampirizme aşırı bağlılığın sonucu da tutarlı olarak geliştirilmesi halinde tıpkı D. Hume'da görüldüğü gibi septisizm ile noktalanacaktır. Bilginin değeri konusunda septikliği aşamayan bir düşüncenin mutlak hakikate, doğru bir şekilde yönelmesi beklenemez. I. Kant, aklın zorunlu ve tümel bilgilere kaynaklık ettiğini kabul ederek değerini belirtirken salt aklın kaçınılamaz çatışmalardan arınamayacağı gerekçesiyle metafiziğe dair bilgi edinebilme yolunu kapatmıştır. Üstelik deney çıkışlı bilgilere de, aklî bilgiye özgü olan zorunluluk ve tümellik vasfını kazandırmaya çalışarak yanılığa düşmüştür. F. Hegel diyalektiğinde ise çelişmezlik ilkesinin inkârıyla sonsuz ile sonlu bir ve aynı kabul edilerek Batı felsefesinin bilgi konusunda iflası ilan edilmiştir. Dogmatizmin ilk dönemde üç yıldızı kabul edilmesi gereken Sokrat, Platon ve Aristoteles'e karşın son dönemlerin üç septiği D. Hume, I. Kant ve F. Hegel'dir.

Mustafa Sabri, pozitivism ile somutluk kazanan bilimsel bilgi anlayışını da ağır şekilde eleştirmektedir. Bilgiyi gözlem ve deneyle sınırlayıp daha güçlü olan akıl bilgisini bilimsel olarak dikkate almayan bu yaklaşımın, pek çok sorunun kaynağını oluşturduğu düşüncesindedir. Batıların pozitivist kabullere yönelmelerinin en önemli sebebi, tahrif edilmiş olan din anlayışlarıdır. Dinî akîde olarak sahip oldukları anlayışları, aklın sahip olduğu ilkelerle çeliştiği için, dini korumaktan yana olanlarca akıl ve bilgileri aşağılanıp dışlanmıştır. En iyi

ihhtimalle alanı sınırlandırılarak daraltılmıştır. Dinî inanç, aklın üstünde ve onun algı düzeyini aşığı teziyle geliştirdikleri bu yaklaşımın görünürdeki amacı dini yüceltmek olsa da gerçekte akli aşığılama sonucunu doğurmaktadır.

Mustafa Sabri, bilgi anlayışı kapsamında aklın konumunu ve özellikle akıl-din ilişkilerinin Hristiyanlık ve İslam'daki farklı algılanışını, karşılaştırmalı olarak değerlendirmektedir. Bunun sebebi, Batılı bilim çevrelerince din-bilim ilişkisi üzerine değerlendirmeler yapılırken din olarak Hristiyanlığın esas kabul edilip bütün değerlendirmelerin Hristiyanlıkta geçerliliği olan ilkelere göre yapılmakla birlikte ulaşılan sonucun bütün dinlere teşmil edilmiş olmasıdır. Bu durum Mustafa Sabri'yi zorunlu olarak Hristiyanlığın inanç ilkelerini değerlendirmeye vardirmiştir. Onu Hristiyanlıkla ilgili değerlendirmeler yapmaya yönelten diğer bir sebep de, Muhammed Abduh'un Farah Anton'la yapmış olduğu polemikte İslam düşüncesini yeterince ortaya koyamamış ve Hristiyanlıkla farkını belirtememiş olduğunu düşünmesidir. Batı düşüncesinin orta çağda geliştirilen felsefi anlayışlarla başlayan akıl-din ayrışımı, bu niteliğini hep sürdürme gelmiştir. Bilgi anlayışında pragmatizme ulaşan düşünceler, siyaset anlayışında laikliğe uzanan sistemler ve toplumsal alanda ahlâkî dejenerasyonlar bu ayrışmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yine ona göre Kant'ın, metafiziği akli bilgi alanından uzak tutma amacı da Hegel'in en temel akli ilke olan çelişmezlik yerine bizzat çelişkinin kendisini diyalektik mantık olarak sunması da bir tür dine alan açma çabası ya da din savunmasıdır. Batı düşüncesinde dine taraf olanlar onu korumak amacıyla akli aşığılamakta, din-akıl çelişmesini fark ederek akla yönelenler de çelişkiler barındırdığı için dini aşığılamakta, bu ayrışmanın doğurduğu sorunlar ise tümüyle toplumu ve hatta global etkisi düşünüldüğünde bütün insanlığı tehdit etmektedir. Descartes gibi septisizmi kendi silahıyla yok ederek aklın hukukunu hak ettiği ölçüde korumaya çalışan filozoflar bile üyesi buldukları toplumlarının kültürel kimliklerini taşımaktan arınamadıkları için bu çatlağı kapatamamışlardır.

Mustafa Sabri'nin ikinci temel itirazı ise kendi aydınlarımıza yöneliktir. Batı karşısında maruz kalınan askerî ve siyasî yenilgiler, kültür, medeniyet ve inanç alanında da onların üstünlüğü vehmine yol açmış olmakla bilgi ve varlık anlayışında, Batı düşüncesinin çekim alanına girilmiştir. Başta Muhammed Abduh ve Ferit Vecdi olmak üzere pek çok Müslüman aydına dönük eleştirilerinin temelinde bu alanın etkisinde kalmış oldukları kanâati yer almaktadır.

Mustafa Sabri'nin insanın özgürlüğü sorunu ve vahdet-i vücûd gibi konulara yaklaşımında ortaya koyduğu eleştirel diyalektiği, döneminde karşılaştığı şiddetli sorunların

etkisiyle açıklanabilir. Fikrî tutarlılığını zinde tutma amacıyla akılcı tutumunu her türlü maslahatın önüne almış, duygulara ilişkin sayılabilecek farklılıkları bile radikal bir tutumla eleştirmiştir. Akılcı yaklaşımın ahlâkî olanı da içerdiği düşüncesiyle hareket ederek yaygın anlayışa karşı koymuş ve bu yanıyla pek çok tartışmaya sebep olmuştur.

“Mustafa Sabri Efendi’nin Düşünce Sisteminde Din ve Diyalektik” adını verdiğimiz bu çalışmamızda, onun dini merkeze alan düşünce dünyasını ve doğru bilgiyi ortaya koymak için karşıtını ilzam ederek yanlışı belirleme şeklinde izlediği yöntemini (diyalektik) dikkate aldık. Bizce Mustafa Sabri, bu diyalektik yöntemi sayesinde bilginin kanıtlanarak edinilmesini ve taklit düzeyini aşarak tahkik düzeyine yükseltilmesini sağlamayı amaçlamış ve önemli oranda başarmıştır.

Kanâatimize göre Mustafa Sabri’nin izlediği bu yöntem, doğrunun, doğrudan ortaya konulmasından daha etkili olmuştur. Bu yöntemle ulaşılan doğru bilgi, öncelikle ‘burhânî’ bir nitelik kazanmış olabilmekte, burhân düzeyine ulaşmayan bilgiler de düşünce konusu yapılarak edinilmiş olmakla içselleştirilmektedir. Bu durum, doğrunun sıradanlaşmasına engel olacağı gibi, bir çaba sonucunda kazanıldığından değerini de artırmaktadır.

Mustafa Sabri Efendi’nin savunduğu düşünceler ve katıldığı tartışmalar, üzerinden yüz yıla yakın bir zaman geçmiş olmasına rağmen büyük oranda güncelliklerini sürdürmektedir. Onun döneminde yaşanan düşünce krizlerinin ise, günümüz şartlarında daha da derinleşerek sürdüğünü söylemek abartı olmayacaktır. Bizce onun düşünce sisteminin sağlamlığını, ufkunun genişliğini ve ferasetinin derinliğini gösteren bu durum dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Ona ait ifadeyle söylersek, ‘kim olursa olsun birilerinin peşine takılarak değil, sadece genel bir elçi olarak herkese verilen aklın ve özel bir elçi ile iletilen vahyin rehberliğinde doğruya ulaşılabilecektir’.

Mustafa Sabri’nin eserleri temelinde görüş ve düşünceleri dikkate alındığında bilim felsefesi, ahlak felsefesi ve hukuk felsefesi gibi konularda ve özellikle hukukun kaynağı ve yasama yetkisi başlıklı çalışmaların yapılabilmesine veri ve kaynak bakımından uygunluk taşıdığı gözlenmiştir. Bu konulara dair yapılacak çalışmaların genel olarak din felsefesi ve özel olarak da İslam düşüncesinin geliştirilmesi açısından gerekli olduğu kanaatindeyim.

KAYNAKLAR

- ABDUH, Muhammed (1988). *El-İslam ve'n-Nasraniyye maa'l-ilmi ve'l-medeniyye*. Beyrut: Daru'l-Hadase.
- ABDUH, Muhammed (2001). *Risaletü't-tevhid* (haz. Muhammed Reşid Rıza). Limassol: el-Ceffan ve'l-Cabi.
- AKARSU, Bedia (1994). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- AKARSU, Bedia (1979). *Ahlak Öğretileri II Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi (I-II)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- AKBULUT, Ahmet (1992). “Şeyhülislam Mustafa Sabri ve Görüşleri (1889-1954)”. İslami Araştırmalar, C: VI. S.1. s. 32-43.
- AKŞİN, Sina (1998). *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele Mutlâkiyete Dönüş (1918-1919)*. (I-III) Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ALBAYRAK, Sadık (1991). *Yürüyenler ve Sürünenler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ALBAYRAK, Sadık (1996). *Son Devir Osmanlı Uleması (I-V)*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları.
- ALBAYRAK, Sadık (2002). *Meşrutiyet İstanbul'unda Kadın ve Sosyal Değişim*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- ALTINTAŞ, Ramazan (2003). *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- ALTUNSU, Abdulkadir (1972). *Osmanlı Şeyhülislamı*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- ÂMİDÎ, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. (t.y.). *Ebkaru'l-efkar fî usuli'd-din* (nşr. Ahmed Muhammed Mehdi), (I-V). Kahire: Daru'l-Kütüb ve'l-Vesaiku'l-Kavmiyye.
- ANTON, Farah (1903). *İbn Rüşd ve Felsefetühû*. İskenderiyye: y.y.
- ASLAN, Adnan (2006). *Tanrının Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*. İstanbul: İsam Yayınları.
- AYDIN, Mehmet (1992). *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- AYDIN, Mehmet (19919). *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- BÂLÎZÂDE, Mustafa el-Hanefi (2007). *Şerh-i Füsusu'l-hikem*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- BAYRAKTAR, Mehmet (2011). *Tekâmül Nazariyesi*. Ankara: Diyanet Yayınları.
- BAYRAM, İbrahim (2014). *Son Devir Osmanlı Şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* (Doktora Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BEİN, Amit (2009). *Ulama and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)* (Ed: Meir Hatina). Guardians of Faith in Modern Times: Ulama in the Middle East içinde. Leiden: Brill.
- BİREN, Tevfik (2006). *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdulhamit, Meşrutiyet ve Mütareke Anıları*. (haz. Fatma Rezan Hürmen)(I-II), İstanbul: Pınar Yayınları.
- BİRİNCİ, Ali (1990). *Hürriyet ve İ'tilaf Fırkası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- BOLAY, Süleyman Hayri (1980). *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Kalem Yayıncılık A.Ş.
- BOLAY, Süleyman Hayri (1990). *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- BULAÇ, Ali (1994). *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akil*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- CAMÎ, Ebü'l-Berekât Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed (1328). *ed-Dürretü'l-fahire fi tahkik-i mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütakellimin ve'l-hükema* (nşr. Muhyiddin Sabri, Abdulkadir Maruf, Hüseyin Naimi el-Kürdî). Kahire: Matbaatü Kürdistani'l-İlmiyye.
- CRISS, Nur Bilge (1999). *Istanbul Under Allied Occupation: 1918-1923*. Leiden: E.J. Brill.
- CÜNDİOĞLU, Düccane (1999). *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet*. İstanbul: Kitabevi.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif Ali ibn Muhammed (t.y.). *Kitâbü't-Ta'rîfât*. y.y.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif Ali ibn Muhammed (1997). *Şerhu'l-mevâkıf* (thk. Abdurrahman Umeyre) (I-III). Beyrut: Darü'l-Cil.
- CÜVEYNÎ, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Rukneddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf (1992). *El-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslamiyye* (thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî). Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- CÜVEYNÎ, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Rukneddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf (1950). *Kitabü'l-İrşâd ila Kuvâti'l-edille fi Usuli'l-itikad* (nşr. Muhammed Yusuf Musa). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- DARWİN, Charles (1976). *Türlerin Kökeni* (çev. Öner Ünalın). Ankara: Onur Yayınları.

- DESCARTES, Rene (t.y.a). *Mebâdiü'l-Felsefe* (trc ve thk. Osman Emin). Kahire: Daru's-Sekafe li'n-Neşr ve't-Tevzi'.
- DESCARTES, Rene (1996). *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- DESCARTES, Rene (t.y.b). *Metot Üzerine Konuşma* (çev. K. Sahir Sel). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- DÜZGÜN, Şaban Ali (1998). *Neseфі ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- EFGANÎ, Cemaleddin (t.y.). *el-Kaza ve'l-kader*. Kahire: el-Matbaatü'l-Mahmudiyye.
- el-KAVSÎ, Müferrih b. Süleyman (2006). *Mustafa Sabri el-Müfekkiri'l-İslâmî ve'l-Âlimü'l-Âlemî ve Şeyhülislam fi'd-Devleti'l-Osmaniyye sabikan*. Dımaşk: Daru'l-Kalem.
- el-LEKNEVÎ, Abdulhay (h.1345). *el-Kelâmü'l-metin fi Tahri'ri'l-berâhin*, (Mahmud el-Cunfuri, e's-Şemsü'l-bâziğa içerisinde). Leknev: Matbaa-i Yusûfi.
- EMİN, Ahmed-MAHMUD, Zeki Necip (1936). *Kıssatü'l-felsefeti'l-hadise* (I-II). Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr.
- ERDEM, Hüsameddin (1990). *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ERDEM, Hüsameddin (1999). *Bazı Felsefe Meseleleri*. Konya: Hü-er Yayınları.
- ERDEM, Hüsameddin (2010). *Din-Felsefe Münasebeti*. Konya: Hü-er Yayınları.
- ERTAN, Veli (1965). *Tarihte Meşihat Makâmı ve İlmiye Sınıfı*. Konya: Yeni Kitap Basımevi.
- ERTUĞRUL, İsmail Fennî (1928a). *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*. İstanbul: Orhaniye Matbaası.
- ERTUĞRUL, İsmail Fennî (1928b). *Vahdet-i vücûd ve Muhyiddin-i Arabî*. Ankara: Orhaniye Matbaası.
- FENARÎ, Muhammed ibn Hamza (1374). *Mısbâhu'l-üns Şerh'u Miftahi'l-gayb* (tsh. Muhammed Hacvî). Tahran: İntişâr-i Mevla.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed (1983). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed (1964). *Mişkâtü'l-envâr* (thk. Ebu'l-Ala Afifi). Kahire: ed-Daru'l-Kavmiyye.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed (t.y.) *Tehâfütü'l-felâsife* (thk. Süleyman Dünya). Kahire Daru'l-Maârif.

- GELENBEVÎ, İsmail (1309). *Risaletü'l-İmkân: Miftâhu babi'l-müveccehât*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye.
- GELENBEVÎ, İsmail (h. 1303). *Haşîye li-İsmail el-Gelenbevi ale'l-Celal mine'l-Akâid*. İstanbul: Hacı Muharrem Efenedi el-Bosnevi Matbaası.
- GÖKBERK, Macit (2010). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GÖZTEPE, Tarık Mümtaz (t.y.). *Vahdettin Mütâreke Gayyâsında*. İstanbul: Sebil Yayınevi.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1982). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HANİOĞLU, M. Şükrü (2012). *Türkçülük*. DİA XLI. (s. 551-554). Ankara: Diyanet Yayınları.
- HEYKEL, Muhammed Hüseyin (1977). *Hayât-u Muhammed*. Kahire: Daru'l-Maârif.
- HUME, David (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. Ergün Baylan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- HÜSEYİN, Muhammed Muhammed (1984). *el-İtticahâtü'lüvataniyye fi'l-edebi'l-muâsır (I-II)*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebubekir İbn Eyyub (1428). *Hadi'l-ervâh ila bilâdi'l-efrâh* (thk. Zaid ibn Ahmed en-Neşîrî). Mekke: Daru Âlami'l-Fevâid.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebubekir İbn Eyyub (1323). *Şifâü'l-alil fi Mesâili'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lil* (tsh. Ve nşr. Muhammed Bedreddin Ebu Firas en-Nasânî). Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-fazl Cemalüddin (1414). *Lisânü'l-arab* (I-XV). Beyrut: Daru Sadır.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velid (1983). *El-Keşf an Menâhici'l-edille fi Akâidi'l-mille* (thk. Muhammed Abid Cabirî). Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin (1990). *Fususü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (I-IV)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin (1992). *El-Fütühatü'l-mekkiyye* (thk. Osman Yahya), (I-IX). Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin (2011). *Teâlî İslam Cemiyeti*. DİA XL. (s. 207-208). Ankara: Diyanet Yayınları.
- İNAL, İbnülemin Mahmut Kemal (1982). *Son Sadrazamlar* (I-IV). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İNAL, İbnülemin Mahmut Kemal (1988). *Son Asır Türk Şairleri (I-IV)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İRTEM, Süleyman Kâni (2003). *Son Osmanlı Son Saltanat Sultan Vahdettin*. (haz. Osman Selim Kocahanoğlu). İstanbul: Temel Yayınları.

- İZMİRLİ, İsmail Hakkı (1981). *Yeni İlm-i Kelam* (Haz. Sabri Hizmetli). Ankara: Umran Yayınları.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı (2013). *Yeni Kelam İlmî*. Ankara: Babil Yayınları.
- İZUTSU, Toshihiko (1984). *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (çev. Selahaddin Ayaz). İstanbul: Pınar Yayınları.
- JANET, Paul, SEAILLES, Gabriel (1978). *Historie de la Philosophie* (tercüme. Elmalılı M. Hamdi Yazır). İstanbul: Eser Yayınevi.
- KAM, Ferid (h. 1331). *Vahdet-i Vücûd*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- KANT, İmmanuel (1989). *Pratik Usun Eleştirisi* (çev. İsmet Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- KANT, İmmanuel (1993). *Arı Usun Eleştirisi* (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- KANT, İmmanuel (2007). *Ethica Etik Üzerine dersler* (çev. Oğuz Özügül). İstanbul: Pencere Yayınları.
- KAPANİ, Münci (1981). *Kamu Hürriyetleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- KARA, İsmail (1987). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Risale Yayınları.
- KARA, İsmail (1994). *İslamcıların Siyasî Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- KARA, İsmail (1998) “Ulema Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin-Muhalefet Yapmak/Muhalefette Kalmak”. *Divan İlmî Araştırmalar*. C: III/4, s: 1-25.
- KARACA, Taha Niyazi (2008). *Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey Olayı*. İstanbul: IQ Yayınları.
- KARAY, Refik Halit (1964). *Minelbab İlelmihrab*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri.
- KAZICI, Ziya (1999). *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- KESTELÎ, Muslihiddin Mustafa (1973). *Hâşiyetü’l-kesteli ala Şerhi’l-akaid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi.
- KEVSERÎ, Muhammed Zahid (1429). *Nazratün Âhîratün fi Mezâimi men Yünkirü Nüzûle İsâ Aleyhi’s-selam*. Kahire: Matbaatü Emin Abdurrahman.
- KEVSERÎ, Muhammed Zahid (2008). *el-İstibsâr fi’t-tahaddüs ani’l-cebr ve’l-ihdiyâr*. Kahire: Daru’l-Besâir.

- KILIÇ, Yusuf (1987). ‘Şeyhülislam Tokatlı Mustafa Sabri Efendi’. *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu* (2-6 Temmuz 1986) (haz. Hayri Bolay, Mustafa Yazıcıoğlu, Bahaeddin Yediyıldız, Mehmet Özdemir). Tokat: Tokat Valiliği Şeyhülislam İbn Kemal Araştırma Merkezi.
- KOCABAŞ, Süleyman (1991). *Kendi İtiraflarıyla Jön Türkler Nerede Yanıldı 1890-1918 Hayaller Komplolar Kayıplar*. İstanbul: Vatan Yayınları.
- KOLOĞLU, Orhan (1995). *Türk Çağdaşlaşması 1919-1938 İslam’a Etki İslam’dan Tepki*. İstanbul: Boyut Kitapları.
- KONDİYOTİ, Deniz (2003). ”End of Empire: İslam, Nationalism, and Women in Turkey” (ed. Rein Lewis-Sara Mills) *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. New York: Routledge.
- KONEVİ, Sadreddin (1388). *Fükûk ya Kilîd-i Esrâr-ı Füsusu’l-hikem*. Tahran: İntişarât-ı Molla.
- KONUK, Ahmet Avni (1994). *Fususü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (I-IV). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- KÖROĞLU, Burhan (2010). “Tabiatçılar”. *DİA XXXIX*. (327-328). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- KURAN, Ahmet Bedevî (1945). *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*. İstanbul: Tan Matbaası.
- KURUCU, Ali Ulvi (2010). *Hatıralar I-IV*. (haz. M. Ertuğrul Düzdağ). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- KUTLUER, İlhan (2007). “Nizâm”. *DİA XXXIII*. (s. 173-175). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- LEİBNİZ, Wilhelm (2011). *Monodoloji Metafizik Üzerine Konuşma* (çev. Atakan Altınörs). Ankara: Doğru Batı Yayınları.
- LOCKE, John (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- MARDİN, Şerif (1966). *Huzur Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- MERİÇ, Cemil (1984). *Işık Doğudan Gelir*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- MUHAMMED, Abdulhafız Abduh (1989). *Difâu’ş-Şeyh Mustafa Sabri ani’l-fikri’l-Eş’arî fi’l-asri’l-hadis*. Kahire: Ezher Üniversitesi Usulüddin Fakültesi
- MUSTAFA SABRİ, Şeyhülislam (1989). *En-Nekîr ala Münkiri’n-nimeti mine’d-din ve’l-hilâfeti ve’l-ümme*. İskenderiye: Daru’d-Da’ve.

- MUSTAFA SABRÎ, Şeyhülislam (1992). *Hilafet ve Kemalizm*. (haz. Sadık Albayrak). İstanbul: Araştırma Yayınları.
- MUSTAFA SABRÎ, Şeyhülislam (1994). *Dinî Müceddidler*. İstanbul: Sebil Yayınevi.
- MUSTAFA SABRÎ, Şeyhülislam (1995). *İslam'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler* (sad. Osman Nuri Gürsoy). İstanbul: Sebil Yayınevi.
- MUSTAFA SABRÎ, Şeyhülislam (1998). *Yeni İslam Müctehitlerinin Kıymeti-i İlmiyyesi Mûsâ Cârullah Bigiyef'e Reddiye* (Transkripsiyon Sibel Dericioğlu). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- MUSTAFA SABRÎ, Şeyhülislam (2003). *Kavlî fi'l-mer'e ve Mukârenetuhû bi-akvâli mükallideti'l-garb* (haz. Bessam Abdulvehhab el-Cabi). Beyrut: Daru İbn Hazm.
- MUSTAFA SABRÎ, Şeyhülislam (2008). *Mevkîfu'l-beşer Tahte Sultani'l-kader*. Kahire: Daru'l-Besair.
- MUSTAFA SABRÎ, Şeyhülislam (2011). *Hilafetin İlgasının Arka Planı*. (çev. Oktay Yılmaz). İstanbul: İnsan Yayınları.
- MUSTAFA SABRÎ, Şeyhülislam (2012). *Mevkîfu'l-akl ve 'l-ilm ve 'l-alem min Rabbi'l-âlemîn ve İbâdihi'l-mürselîn (I-IV)*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- MÜNŞÂVÎ, Abdurrahman İsmail (1990). *Mevkîfu Şeyhülislam Mustafa Sabri mine'l-kazâyâ'l- kelâmiyye ve'l-felsefiyye fi'l-asri'l-hadis*. Kahire: Kahire Üniversitesi Daru'l-Ulûm Fakültesi.
- NESEFÎ, Ömer (1973). *Metn'i-Akâid'i-Ömer'in-Nesefî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi.
- NUR, Rıza (1967). *Hayat ve Hatırâtım*. İstanbul: Altındağ Yayınevi.
- NEWTON, Isaac (1998). *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri* (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- ÖZCAN, Hanifi (1992). *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ÖZERVARLI, M. Sait (2000). "İsbât-ı Vâcib", DİA XXII. (s. 495-497). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZVARİNLİ, Ahmet (2016). *Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı* (Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- RABBANÎ, Ahmet Faruk Serhendî (2008). *Mektûbât* (tercüme. Hüseyin Hilmi Işık). İstanbul: Hakikat Kitabevi.
- RAMAZAN EFENDİ, İbn Muhammed el-Hanefî (1315). *Şerhün li-Ramazan Efendi ala Şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Matbaatü's-Şirketi's-Sahâfiyyeti'l-Osmâniyye.

- RAZÎ, Fahreddin ibn Ziyaeddin Ömer (1981). *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. (I-XXXII). Beyrut: Daru'l-Fikr.
- RAZÎ, Fahreddin ibn Ziyaeddin Ömer(1987). *Metâlibü'l-aliye* (I-VI). Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî.
- RIZA, Muhammed Reşid (1406). *el-Vahyü'l-Muhammedî*. Beyrut: Müessesetü İzzeddin.
- RIZA, Muhammed Reşid (1947). *Tefsîru'l-Menâr* (I-XII). Kahire: Daru'l-Menâr.
- RİFAT, Mevlanzâde (1993). *İttihat ve Terakkî İktidarı ve Türkiye İnkılabının İçyüzü*. İstanbul: Yediiklim Yayınları.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1959). *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*. Ankara: Serdengeçti Neşriyat.
- SAÇAKLIZÂDE, Ebubekir Merâşî (2013). *Neşru't-tavali'* (thk. Muhammed Yusuf İdris). Amman: Daru'n-Nuri'l-Mübin li'd-Dirasâti ve'n-Neşr.
- SARIKOYUNCU, Ali (1997). "Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin Milli Mücadele ve Atatürk İnkılapları Karşıtı Tutum ve Davranışları". *Atatürk Araştırma merkezi Dergisi C. XIII. S. 39. s.781-812*.
- SAUNDERS, Thomas B (2009). "*Schopenhauer: Yaşam ve Öğreti'*", *Schopenhauer* (haz. Ahmet Aydoğan) içinde. İstanbul: Say Yayınları.
- SPİNOZA, Benedictus de (1996). *Törebilim* (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- ŞAHİN, Naim (2001). *Hegel'in Tanrısı*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- ŞEHBENDERZADE, Filibeli Ahmet Hilmi (1991). *Muhalefetin İflası İtilâf ve Hürriyet Fırkası*. (sad. Ahmet Eryüksel). İstanbul: Nehir Yayınları.
- ŞİRÂZÎ, Sadreddin (t.y.) *el-Esfâru'l-akliyyeti'l-erbaa* (I-IX). Kum: Müessesetü'l-Kevser li'l-Maarifi'l-İslamiyye.
- TABERÂNÎ, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub (t.y.) *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi).(I-XXV). Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- TAYLAN, Necip (1989). *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- TATLI, Adem (2010). *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*. İstanbul: Mavi Ufuklar Yayınları.
- TAYLAN, Necip (1994). *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah (1988). *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye* (thk. Ahmed Hicazî es-Sekka). Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah (1989). *Şerhu'l-makâsüd* (thk. Abdurrahman Umeyre), (I-V). Beyrut: Alemü'l-Kütüb.

- TEFTÂZÂNÎ, Sâdeddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah (2010). *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: şerhu'l-akâid* (haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- TOPALOĞLU, Aydın (2003). 'Materyalizm' DİA XXVIII. (s.137-140). Ankara: Diyanet Yayınları.
- TOPALOĞLU, Bekir (1992). *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- TUNAYA, Tarık Zafer (1988). *Türkiye'de Siyasal Partiler (I-III)*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- TUNAYA, Tarık Zafer (1998a). *Hürriyetin İlanı*. İstanbul: Yenigün Haber Yayıncılık.
- TUNAYA, Tarık Zafer (1998b). *İslamcılık Cereyanı (I-III)*. İstanbul: Yenigün Haber Yayıncılık.
- TÜRKGELDİ, Ali Fuat (1949). *Görüp İştiklerim*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (1979). *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (1985). *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1941). *İctimâî Doktrinler Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1999). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- VECDÎ, Muhammed Ferid (1901). *el-Medeniyye ve'l-İslam*. Kahire: Daru't-Terakkî.
- VECDÎ, Muhammed Ferid (1992). *el-İslâmü Dînün Âmmün Hâlidün*. Kahire: Matbaatü Daireti'l-Maârif.
- WEBER, Alfred (1991). *Felsefe Tarihi* (çeviren. H. Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- YAHYA, *Tevfik İslam* (2002). *Şeyhülislam Mustafa Sabri*. Kahire: Mektebü Alba Press.
- YAKUT, Esra (2005). *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1989). "Akıl". DİA II. (s. 246-247). Ankara: Diyanet Yayınları.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1991). "Azab". DİA IV. (s. 302-309). Ankara: Diyanet Yayınları.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2006). "Mustafa Sabri Efendi". (s. 350-353). DİA XXXI. Ankara: Diyanet Yayınları.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2007). "Nübüvvet". DİA XXXIII. (s. 286-291). Ankara: Diyanet Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Mehmet Emin ŞEN.

02.02.1966. Aşağı Hadim doğumlu.

1994 S.Ü. Hukuk Fakültesi. Lisans.

1996 S.Ü. Fel. ve Din Bil./Din Felsefesi. Yüksek Lisans.

2019 Konya Necmeddin Erbakan Üniversitesi. Fel. ve Din Bil./Din Felsefesi.Doktora.

