

Kısık
f25



TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI/ 109

Elmalele

M.HAMDİ YAZIR

SEMPOZYUMU

4-6 EYLÜL 1991

SEMPOZYUM

ANKARA - 1993

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
YAYIN MATBAACILIK VE TİCARET İŞLETMESİ

Mesrutiyet Cad.Bayındır Sk. No:55 • Kızılay/ANKARA
Tel:418 59 49 • 417 09 04 • 425 27 75
Telex:43 433 tdvk tr. • Fax:417 00 09

Yayın No - 109
Sempozyumlar-Paneller Serisi - 1

ISBN 975-389-105-9
93.06.Y.0005.109

Bu kitap
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi'nin
Dizgi, Fotomekanik, Ofset ve Cilt Tesislerinde
hazırlanmıştır.

HAMDİ YAZIR'DA DİN FELSEFESİ

Dr. Recep KILIÇ

Sayın Başkan, Değerli Dinleyenler,

'Hamdi Yazır'da din felsefesi' başlıklı tebliğimde esas itibariyle 'Hamdi Yazır din felsefesinden ne anlamaktadır?' sorusunu cevaplandırmaya çalışacağım. Bu soruyu cevaplandırmak ise '**din**', '**Allah**', '**nübüvvet**' ve '**vahiy**' gibi din felsefesinin temel kavramlarından H.Yazır'ın ne anladığını açıklığa kavuşturmamızı gerekli kılacaktır. Ayrıca '**Allah-âlem**' ve '**din-ahlâk ilişkisi**' gibi din felsefesinin diğer bazı problemleri üzerinde, tebliğ hacmi çerçevesinde durulmaya çalışılacaktır.

Yazır'ın din felsefesi ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken müracaat ettiğimiz ilk eser, 'METALİB VE MEZAHİB' adıyla Paul Janet ve G.Séaille'den yaptığı çeviri ile bu çeviriye yazdığı 40 sayfalık 'Dibace' (Önsöz) olmuştur. 'Hak Dini Kur'an Dili' adlı tefsiri ile 'Sırat-ı Müstakim', 'Sebîlü'r-Reşâd' ve 'Beyânu'l-Hak'daki bazı makaleleri de başvurduğumuz diğer kaynaklarımız oldu.

Esas konuya girmeden önce, tebliğe konu olan Hamdi Yazır'ın kim olduğunu ana başlıklar halinde belirtmemizde fayda vardır, kanaatindeyim. 'Hak Dini Kur'an Dili' isimli tefsirinin Giriş'inde kendisini "hâlis Anadolu'lu, öz Oğuz Türkü"⁽¹⁾ olarak tanıtan Yazır, 1877 (1294) yılında Antalya'nın kazası Elmalı'da doğmuştur. Burada 'Rüşdiye'yi bitirdikten sonra öğrenimini sürdürmek üzere 1893 (1310) yılında Elmalı'dan İstanbul'a gitmiş; İstanbul'daki 14 yıllık tahsil hayatı sonucu 1907 (1324) yılında 'Beyazıt Ders-i âm'ı olarak icâzet almıştır. 'Mülkiye'de, 'Mekteb-i Kuzat' ve 'Medrese-i Mütihazissin'de sırasıyla 'ahkâm-ı evkâf ve arâzi', 'fıkıh' ve 'mantık' dersleri okutmuştur. Bir müddet 'Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye' reisliği yapan ve Antalya mebusu olarak ikinci Meşrutiyet'in ilk meclisinde bulunmuş olan Hamdi Yazır, 27 Mayıs, 1942 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir.

H. Yazır 'din felsefesi'nden ne anlamaktadır? Felsefenin ulaştığı son noktayı **din felsefesi (felsefe-i din)** olarak gören düşünürümüze göre din felsefesi yapmak demek, ortaya yeni bir din koymak demek değildir.

(1) Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, C. I, İstanbul 1971, (Üçüncü Baskı), s. 17.

Bu konuda O, ilimler ile din felsefesi arasında şu şekilde bir paralellik kurar. İlmî çalışmaları esnasında ilim adamı, âleme birtakım kanunlar koymaz. O, âlemde zâten mevcut olan kanunları keşfeder. Tıpkı bunun gibi din felsefesi yaparken filozof da, yeni bir din icad etmez; ama zâten mevcut olan hak dîn'i bulmaya, tanımaya, başka bir ifadeyle keşfetmeye çalışır. Bu hususu Yazır, şu şekilde dile getirir: "**İlimler vaz'î olmayıp keşfi bulunduğu gibi din felsefesi de vaz'-ı din demek değildir. Hak Dîn'i bulmak ve tanımak demektir.**"⁽²⁾

Görüldüğü gibi Yazır, 'hak dîn'i bulmak ve tanımak şeklinde anladığı din felsefesini, felsefenin ulaştığı nihaî nokta olarak görmekte; bu itibar ile felsefeye hikmet adını vermektedir. O'na göre⁽³⁾ hakiki filozof, hakiki hakimdir. Onun 'hikmet' anlayışına geçmeden önce felsefeye hangi manayı verdiğini açıklığa kavuşturmakta, konumuz açısından fayda vardır, kanaatindeyim.

Yazır'a göre ilk dönemlerde felsefe, bütün ilimleri bünyesinde toplamaktaydı. O dönemde bir filozof, hem matematikçi, hem bir bilim adamı ve hatta hem de doktor idi. Oysa günümüzde ilimler, felsefeden ayrı birer disiplin haline gelmişler, "felsefeye karşı bir nevi muhtariyet ilan etmişlerdir."⁽⁴⁾ Bu ilimlerin her birinin kendine has aslî kanunları, özel metodları vardır. Filozof bunlar hakkında umumî malumâta sahip ise de "bunlar artık filozofun dâire-i selâhiyetinde değil, mütehasısımın yed-i velâyetindedir."⁽⁵⁾ Düşünürümüze göre felsefi düşünce demek, bu ilimlerin verileri üzerinde düşünmek; bu verileri değerlendirmeye tâbi tutmak demektir. Zira ilimlerin ictimai kıymetini "verebilecek şey felsefi ictihaddir."⁽⁶⁾

Demek ki Yazır'a göre artık felsefe, en genel anlamıyla bilgi üzerinde tenkidî bir düşünceyi, varlık karşısında alınan bir tavrı ifâde etmektedir. Zira felsefede önemli olan iş, birbirinden farklı değişik mâlumâtı yığmak değil, o mâlumât arasındaki münasebetleri kurarak (tensik ederek), "bir cemiyet-i mutlakaya varmak demektir."⁽⁷⁾

Kant, A. Comte ve Spencer'in din ile ilgili felsefi tavırlarından hareket eden Yazır, Batı felsefesinin en sonunda Allah'ın birliği inancını tesbit ettiği kanaatinde. Zira O'na göre Kant, felsefeyi "intikad" (cristicism) ile feda etmiş olduğu halde, "dini ihmal edememiştir."⁽⁸⁾ Felsefe ile din ara-

(2) Hamdi Yazır, "Dibace" (Önsöz), Metalib ve Mezahib, İstanbul 1341, içinde, s. 19

(3) Hamdi, Yazır, "Dibace", s. 19.

(4) H. Yazır, a.e., s. 38.

(5) H. Yazır, a.e., s. 38.

(6) H. Yazır a.e., s. 17

(7) H. Yazır, a.e., s. 15.

(8) Hamdi Yazır, "Dibace" s. 19.

sındaki ilişkiyi, Kant'ın 'Ahlâk' vasıtasıyla kurduğunu söyleyen Yazır, Kant'ın bu tutumuyla İslâm mutasavvıflarının üslûbu arasında son derece yakın bir benzerlik görür.

A.Comte'un temsil ettiği pozitivism akımı, ilk devresinde dini ortadan kaldırmak istemişse de, sonunda "yeniden bir din ihtiyacı duyarak yeni bir din vaz'ına kıyam etmiştir."⁽⁹⁾ Kadınlara tapınmayı esas alan pozitivist din'i, bâtil dinlerin ortaya çıkış tarzına örnek olarak gösteren Yazır, Spencer'i bu dinin iyi bir tenkitçisi olarak takdim eder. Ayrıca Spencer, O'na göre, din'in ilimler ile felsefeye mutlak üstünlüğünü "tesbit eylemiş"⁽¹⁰⁾ bir filozoftur.

Demek ki Batı felsefesindeki bu değişik görüşler incelenir; felsefenin takip ettiği tarihi süreç "insaf" ile gözden geçirilirse, düşünürümüze göre, "din bahsinde felsefenin gerçekten ulaşabildiği gayenin, vahdâniyet-i ilâhiyyeyi tesbitten başka bir şey olmadığı"⁽¹¹⁾ görülür.

Ulaştığı nihaî nokta itibariyle felsefeye '**hikmet**' adını veren Yazır, hikmet'i "her güzel ilim (ilm-i hasen) ve sâlih amelin ismi"⁽¹²⁾ şeklinde tarif eder. Böylece hikmet, hem ilim hem de eylem olur. Ama sırf mâlumât seviyesinde kalan değil ve fakat bizzat eyleme dönüştürülen bir ilim ile; bir ilme göre yapılan eylemin bütünüdür hikmet. Zira hikmet'ten cüz olan ilim, tecrübe ile doğrulanan ve pratik kıymeti haiz olan ilimdir. Hikmet'in cüz'ü olan eylem de, ilmî olan ve kesin bir bilgiye göre yapılan eylemdir. Kısaca hikmet, Yazır'a göre, "ilim ve san'atın ictimâdır."⁽¹³⁾

Hikmet'e ulaşmak, düşünürümüze göre, tezekkür ve tefekkür ile, yani "derin düşünce" ile başlar. Aslında her akıl sahibinin, akli seviyesine göre, hikmetten bir payı vardır. İşte insanın kendi çapında sahip olduğu hikmet, "derin düşünce" ile birleşince, Allah'ın da yardımıyla, insanda bulunan bir yeti haline gelir. Böylece insan, kendi seviyesine göre, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanır; amelî yani pratik akli kuvvetlenir; bildikleri hakikat, yaptıkları doğru olur.

Yazır'a göre, derin düşünce ile ilgili olan teorik ilim (ilm-i nazarî) bizzat bir hikmet değilse de, pratik ilme (ilm-i amelîye) sebep olabilmesi itibariyle, hikmetin başlangıcı olarak görülebilir. 'Teorik ilmin' hikmetin evveli sayılarak "teorik hikmet" (hikmet-i nazarî) diye isimlendirilmesi bu sebeptendir. Fakat yalnız teorik hikmet seviyesinde kalıp, "pratik hikmet'e (hikmet-i amelî) ulaşamamak, "şeytana yol kestirmek demektir."⁽¹⁴⁾

(9) Hamdi Yazır, a.e., s. 19.

(10) Hamdi Yazır, a.e., s. 20.

(11) Hamdi Yazır, a.e., s. 20.

(12) Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, C. II, s. 915.

(13) Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. II, s. 916

(14) Hamdi Yazır, a.e., s. 924

Görüldüğü gibi Yazır, ilim ve iradenin uyumlu bir şekilde eyleme dönüşmesi olarak da anladığı hikmet'i, bir anlamda Aristo gibi⁽¹⁵⁾, teorik ve pratik diye ikiye ayırır; fakat Aristo'dan farklı olarak, O, esas önemi pratik bilgeliğe yani ameli hikmete verir. Zira teorik bilgelik seviyesinde kalıp, pratik bilgeliğe ulaşamamayı hikmet değil, hikmet'in lafını etmek şeklinde değerlendirir. Kötü görülen felsefeyi de teorik hikmet seviyesinde kalıp, daha öteye geçemeyen felsefe olarak tarif eder.

Hikmet'e bu şekilde anlam veren Yazır'ın terminolojisinde acaba din'in manası nedir? O'na göre "din"⁽¹⁶⁾, ne ilim ne de san'attır. Fakat ilim ve san'atın hem başlangıcı hem de sonu olan fitrî bir prensiptir. Dindar insan ise ne yalnız bilgin ne de yalnız san'atkar ve eylem adamıdır. Fakat bütün bunların üstünde bir insan-ı kâmindir. İnsani ruh, yalnız başına aklilik olmadığı gibi, yalnız başına duygusallık da olmadığından sadece akla veya sadece duyguya hitap eden din, insanın ontolojik yapısına uygun olmaz. Dolayısıyla fitrî olmayan eksik bir din olur. Böylesi bir din ise insanları Allah'a yükseltecek bir yol olmaktan çıkar; Allah'ı insan seviyesine indiren faydasız bir vasıta olur.

Demek ki Yazır'da din, ilim ve san'attan farklı olarak insanın hem akıl hem de duygu yönüne aynı anda hitap etmekte; onu bir bütünlük içinde ele almakta ve neticede kişiyi Allah'a yükseltmektedir.

Din, aynı zamanda bir kulluk (taabbüd) ve boyun eyme (inkiyâd)'dir. Fakat adı geçen kulluk, ilmi ciheti olan bir kulluktur. "Çünkü o, Hakk'a yapılan bir kulluktur"⁽¹⁷⁾ Hamdi Yazır, din dilindeki "kulluk" ile yani "Allah'a kul Olma"nın anlamı ile gündelik dilde kullanılan "kişinin kendi cinsinden birine kul olması"nın anlamı arasındaki mâhiyet farkına dikkat çekmeyi ihmal etmez. İnsanın kendi cinsinden birine kulluk etmesi, yani 'kula kul olması', onun hürriyetini bütünüyle sınırlayan, insanlık hay-siyetini yaralayan bir durum olmasına karşılık, Allah'a gerçek mânâda yapılan bir kulluk'da insan, her türlü yüksekliğin fevkinde bir ulviliği yaşama ve kendi cinsi içinde hürriyetini tam olarak gerçekleştirme imkanına sahiptir. Çünkü düşünürümüz için, **"âlemde ben Allah'dan başkasına hürriyetimi vermem ve ancak O'na ve O'nun emrine inkiyâd ederim, diyebilmek ve bunda sadakat etmek ne kadar büyüklüktür ve insan için bundan daha büyük bir kudret, bir ulviyet nasıl tasavvur olunabilir?"**

⁽¹⁸⁾ Ayrıca din'deki kulluk, pür akliliğe; akıl yürütme (taakkul) de pür duy-

(15) Aristo'nun hikmet anlayışı için bkz: Aristotle, The Nicomachean Ethics (A Commentary by the late H. H. Joachim), Oxford: The Clarendon Press, 1951, s. 197-207; Ayrıca: Recep Kılıç, Ahlâkın Dini Temelinin Önemi, Ankara 1991 (Basılmamış Doktora tezi), s. 32-35.

(16) Hamdi Yazır, "Dibace", s. 28

(17) Hamdi Yazır, "Dibace", s. 28

(18) Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. I, s. 103-104

gusallığa engeldir. Yazır'a göre "akıl ve irade"⁽¹⁹⁾, dinin şartı; dindarlığın da rüknüdür. Dindar olmak için dini hem bilmek, hem de sevmek lazımdır.

Hamdi Yazır dîn'i "hak din" ve "batıl dinler" olmak üzere ikiye ayırmakta; sadece "dîn" deyince de "hak dîn"i kasdetmektedir. Akıl sahiplerini kendi hür iradeleriyle kendinde iyi olan işlere sevkeden, Allah'ın koyduğu din, hak dindir. Buna göre hak dîn'i batıl dinlerden ayıran iki özellik vardır: Birincisi, akıl sahibi insanı kendinde iyi olan eylemlere sevketmesi; ikincisi ise bizzat Allah tarafından konulmuş olması, yani "vaz'-ı ilâhî" olmasıdır. Hak olmayan batıl dinlerde bu özelliklerden ikisi de bulunmaz.

Dinin Allah tarafından konulup-konulmadığı nasıl anlaşılacaktır? Bu soru, "dinin en mühim bir meselesini teşkil eder."⁽²⁰⁾ Dinin "vaz'-ı ilâhî" olup-olmadığının anlaşılmasında, bazı filozofların kişinin vicdanî kanaatini; bazılarının ise akıl'ı ölçüt (mîyar) olarak aldıklarına dikkat çeken Yazır, vicdanın da, aklın da yeterli bir ölçüt olmayacağına inanır. Zira vicdanî kanaat, kişiden kişiye değişmekte olan relatif (izafi) bir ölçüttür. Bu relatiflikten kurtulup sağlam bir ölçüt elde etmek için ferdi vicdanın maverâsına, yani arka-planına, gitmek; "evrensel vicdan" temsil eden "evrensel ruhu"⁽²¹⁾ bulmak ve evrensel ruhun kalbini bu konuda ölçüt olarak almak icab eder.

Görülüyor ki Yazır, hak dinin bulunmasında sıradan bir kişinin vicdanî kanaatinin yeterli olamayacağını, bunun için evrensel vicdana gidilmesi gerektiğini söyler ki, ilerde görüleceği gibi, bu evrensel vicdan 'nübüvvet'tir. Anlama vasıtasının en iyisi olarak akıl'ı görmekle beraber Yazır, aklın kalbe hâkim olmadığını, dolayısıyla "vaz'-ı ilâhî"yi anlamak hususunda aklın tek başına yeterli olmayıp, daha temel prensiplere muhtaç olan bir ölçüt olabileceğini söyler.

Düşünürümüze göre⁽²²⁾ bir dinin vaz'-ı ilâhî olduğu yani Allah tarafından konulduğu hususu, insan ruhuna her yönüyle uygun zorunlu bir ilim ile apaçık ve aşikar (bedihî ve şuhudî) olarak belli olmalıdır. Bu zorunlu ilmin din dilindeki adı "**vahiy**"dir; vahy'in bir şahısta zuhur etmesi (ortaya çıkışı) de "nübüvvet"tir.⁽²³⁾ Demek ki "hak dîn'in menşei nübüvettir."⁽²⁴⁾ Dolayısıyla nebi'siz hak bir din düşünmek, mümkün değildir.

Görülüyor ki Yazır'a göre bir din'in vaz'-ı ilâhî olup olmadığı hususu, ancak vahiy veya nübüvvet ile anlaşılmaktadır. Ulûhiyet probleminde

(19) Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. I, s. 84.

(20) Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, c. I, s. 86.

(21) Yazır'a göre Peygamberimizin sinesi, evrensel ruh (ruh-i küll)'u temsil etmektedir. Bkz: Hak Dini Kur'an Dili, c. I, s. 114.

(22) Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c. I, s. 86-87.

(23) Hamdi Yazır, a.e., s. 87.

İlah'ın birliğini tesbit eden Batı felsefesinde vahiy ve nübüvvet probleminin bulunmamasını, büyük bir eksiklik olarak gören Yazır, vahiy ve nübüvvetin de felsefî birer problem olarak ele alınıp akli temellendirmesinin yapılması gerektiğine inanır.

Düşünürümüz, Batı felsefesinde nübüvvet'in felsefî bir problem olarak ele alınmamasının esas sebebinin Hıristiyanlıktan kaynaklandığını savunur. O'na göre⁽²⁵⁾, Hıristiyan inanç sisteminde Nebî ile Allah'ın bir "mer-tebe-i tedahülde bulunması", yani iç içe olması, İslâmî mânâda bir nübüvvet anlayışının felsefî bir problem olarak ele alınmasına engel olmuştur. Bu konuda başka bir sebep de, "böyle bir şey var da bizde niye olmuyor?" şeklinde düşünen filozofların egoizmidir. Oysa Yazır'a göre, İbn-i Sina'nın yaptığı gibi "nübüvvet mümkün müdür?", "mümkün ise gerçekleşmiş midir?"⁽²⁶⁾ suallerini sorup, bu soruların felsefî cevapları mutlaka aranmalıdır. Çünkü nübüvvet, dîn'in bizzatîhî kendisine bağlı olduğu bir vâkıadır. Nübüvvetin özün (kühü) ise, "bir Allah vergisi olan vahy-i mahsustur"⁽²⁷⁾.

Din'in menşei olan nübüvvet, bir "vahy-i mahsus" olduğuna göre, nübüvvetin neliğinin anlaşılması, vahyin anlaşılması ile mümkün olacaktır. O halde vahiy nedir?

Hamdi Yazır'a göre "**vahiy**"⁽²⁸⁾, diğer beşerî ilimlerin üstünde özel bir keyfiyet, kat'î bir zaruret ile "hakkal-yakîn bir ilim" telkin eden Hak'kın tecellî etmesinin özel bir adıdır. Vahiy, sırf enfüsî (subjektif) olan soyut bir vicdan olayı olarak kalmaz. O, haberinin kaynağı Allah olan bir haberleşme şekli olup, "nefsin mâverâsında olanı"⁽²⁹⁾ duyuran kesin bir ilim ifade eder. Görülüyor ki vahiy, kesinlik ve zorunluluk ifade eden bir ilim demektir.⁽³⁰⁾

Demek ki düşünürümüze göre **hak din**, herhangi birinin koyduğu değil, fakat bizzat Allah'ın koyduğu din'dir. Bir din'in hak mı, bâtil mi olduğunu, yani vaz'-ı ilâhî mi yoksa vaz'-ı beşerî mi olduğunu gösteren

(24) Hamdi Yazır, "Dibace", s. 25, Din'in menşei vahiy ve nübüvvet olarak gören Yazır, din'in menşei problemini evrim teorisiyle izah eden Spencer'i tenkid eder. O'na göre Spencer, putperestliğin tevhid inancından önce geldiğini iddia etmekle kendi içinde tutarsızlığa düşmüştür. Çünkü basit'in mürekkep'ten; tek'in çok'tan önce gelmesi evrim teorisinin tabiatı gereğidir. "Bir ma'bud fikri hasil olmadan ikisi ve daha ziyadesi nasıl olur?" ("Dibace", s. 25)

Ayrıca Yazır'a göre, hak din'deki evrim süreci ile batıl dinlerin evrimini de ayrı ayrı ele almak gerekir. "Burada doğrusu işrâka münteha olan batıl dinlerin tekamülüyle tevhide münteha olan hak dîn'in tekamülünü ayrı ayrı izah etmek lazım gelir. Mesela tevhidin tekamülü din-i Muhammediye; işrâk'ın tekamülü de nasrâniyet-i hâzıraya münteha olmuştur diyebiliriz." (Hamdi Yazır, "Dibace", s. 26)

(25) Hamdi Yazır, "Dibace", s. 24.

(26) Hamdi yazır, a.e., s. 21.

(27) Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, c. III, s. 1524.

(28) Hamdi Yazır, a.e., s. 1526-27.

(29) Hak Dini Kur'ân Dili c. VI, s. 4260

(30) Vahiy hakkında daha geniş bilgi için bkz: Hak Dini Kuran Dili, c. I, s. 87-88; c. III, s. 1526-27; c. VI, s. 4255-60.

tek ölçüt ise vahiydir. Vahyin bir kişide zuhuruna "nübüvvet" denir, ki bu itibar ile hak din'in menşei nübüvvetir.

"Din-ahlâk ilişkisi" probleminde din insanı, Yazır'a göre,⁽³¹⁾ "insan-ı kâmil", iyilik-seven ve iyilik-yapan hür bir fâil kılmak içindir. Dolayısıyla din'in neticesi, "kendinde iyi olan" eylemdir. Bir eylemin "kendinde iyi olması"⁽³²⁾ ise, eylemde bulunanın kendi zannına ve kendi bakış açısına göre değil, o eylemin "bizâtihi kendinde" ve Allah katında iyi ve faydalı olması demektir.

Demek ki din'in gayesi ahlâkidir. Yazır, din'i ahlâk ile temellendiren Kant'ın aksine, ahlâk'ı din ile temellendirmekte, bu yolla da mutlak (absolute) ahlâki değerler ile evrensel ahlâki prensiplere ulaşmaktadır. Dolayısıyla Yazır'da ahlâk dine değil; din neticede ahlâka götürmektedir.

Hamdi Yazır, gerek "Metalib ve Mezahib"de, gerekse Tefsir'inin muhtelif yerlerinde din felsefesinin pek çok problemini bir müfessir tavrıyla değil de felsefi bir tavırla ele almış; bugün de orijinalliğini koruyan felsefi izahları yanında, cesurca bazı tenkitlerde de bulunmuştur.⁽³³⁾ O'na göre tefsir etmeye çalıştığı **Kur'an'ın konusu "Allah ile âlem" ve "bilhassa Allah ile insanlar" arasındaki "alâka ve münasebettir."**⁽³⁴⁾ İşte O, bu "alâka ve münasebeti" tefsir ederken, din'in pek çok temel tezini rasyonel, objektif ve kendi içinde tutarlı bir şekilde ele almıştır. Bugün "din felsefesi" deyince de, genellikle bu anlaşılmaktadır.⁽³⁵⁾ Yazır'ın ele aldığı birçok problem arasından "Allah-âlem ilişkisi" hakkındaki düşünceleri üzerinde durarak, tebliğimi bitirmek istiyorum.

Yazır'a göre **"Allah, ma'bud olduğu için Allah değil; Allah olduğu için ma'buddur."**⁽³⁶⁾ O, tanrılık vasfından değil; ulûhiyyet vasfı O'ndan alınmıştır. Allah'ın bizâtihi Allah olduğu için ma'bud olması demek, acaba ne

(31) Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, c. I, s. 89.

(32) Hamdi Yazır, a.e., s. 85.

(33) Mesela Yazır, âhiret hayatını ruh'un ölümsüzlüğü fikrine bağlı kılan görüşleri reddeder. "Her nefis ölümü tadacaktır" (Enbiya suresi, 35) âyetinden hareketle, âhiret hayatının varlığını ruh'un ebediliği ile değil, Allah'ın ebediliği inancı ve halk (yaratılış) nazariyesi ile temellendirir. Bu sebepten Kant, O'na göre, pratik aklın postülası olarak ruh'un ölümsüzlüğü yerine âhiret'i koymuş olsaydı, isabet etmiş olurdu. "İslâm'da mebde-i âlem halk nazariyesi ile halledildiği gibi, mebde-i âhiret veya meâd de yine halk nazariyesi ile halledilmektedir." (Metalib ve Mezahib, s. 333, dipnot)

Ayrıca Yazır, Batı'da "Averroes" olarak tanınan İbn-i Rüşd hakkında, Batılıların bir yanlılığı içinde olabileceği ihtimali üzerinde durur. O'na göre, vahdet-i vücud ile ilgili olarak İbn-i Rüşd'e atfedilen görüşler, esasında İbn-i Arabî'ye âit olmalıdır. Çünkü vahdet-i vücud teorisinin en büyük temsilcisi İbn-i Arabîdir. "Gerçekte 'Averroes' ismi, İbn-i Rüşd'den ziyade İbn-i Arabî isminin muharrefi gibi görünüyor. İhtimal ki bu hususta iki isim karıştırılmış ve İbn-i Arabî mezhebi de İbn-i Rüşd'e atfedilmiştir." (Metalib ve Mezahib, s. 239, dipnot)

(34) Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, c. I, s. 17-18.

(35) Din felsefesinin tanımı için bkz: Jon Hick, Philosophy of Religion, London 1966, p. 1-3; Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir 1987, s. 1-8.

(36) Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, c. I, s. 29.

demektir? Yazır'da bunun manası, kısaca şudur: İnsanlar put, ateş, Güneş gibi birtakım varlıklara taparlar. İnsanlar taptuğu müddetçe, bu tapılan varlıklar ilâh veya ma'bud olurlar. Eğer insanlar bunlara tapmaktan vazgeçerlerse, tapınılan bu varlıklar tanrılık vasıflarını kaybederler. Demek ki bunlar, kendilerinde bizâtihi Tanrı oldukları için değil de, insanlar onlara tanrılık vasfı verdikleri için (veya verdikleri zaman) ma'bud olmaktadır. Oysa Allah'ın ilâhiyeti, "ibadet ve ubüdiyete istihkakı" bizâtihi kendindedir. Bu demektir ki, "insanlar Allah'ı ma'bud tanısan-tanımasın, O zâtında ma'buddur."⁽³⁷⁾ O, varlık tabakalarının bütünü'nün "mebdei ve müntehası" olan "Zât-ı Ehad"; "Hakk-ı Mutlak"dır.⁽³⁸⁾ Kısaca O, bütün kemal sıfatları kendinde toplamış vâcibu'l-vücut, yani varlığı zorunlu olan bir Zât'tır. Yazır'a göre Allah için sadece "vâcibu'l-vücut olan zât demek de kafidir."⁽³⁹⁾ Çünkü varlığı zorunlu olan bir Zât, zaten kemâl sıfatlarının tamamını kendinde toplamış demektir.

Öyle anlaşılıyor ki Yazır, Allah'ı "vâcibu'l-vücut olan Zât" şeklinde tarif etmekle, anthropomorphism'in her çeşidinden uzaklaşmayı hedeflemiştir. Zira insan Allah hakkında bir analogi yaparak konuşmaktadır. Yani insan kendindeki birtakım sıfatları, Allah hakkında da kullanmaktadır, ki burada anthropomorphism'e düşme tehlikesi son derece fazladır. Bu sebeptendir ki Yazır, ilâhî isim ve sıfatların anlamlarının 'mecaz' değil 'hakikat' olduğunu söylerken, bunların ilâhî manası ile beşerî manasının "aynı olmadığını da"⁽⁴⁰⁾ ısrarla vurgular.

Yazır'ın Allah'ı bir 'Zât' olarak tarifi de, kanaatimizce, O'nun sıfatlarının etik ve aksiyolojik boyutunu vurgulamak için olsa gerektir. Böylece Allah, sadece mutlak ilim, mutlak irade ve kudret sahibi; yapan-yıkan bir otorite değil, ama aynı zamanda 'âlem' ve 'insan' ile daima 'ahlâkî ilişkide' bulunan bir Zât olmaktadır. Bu ilişkiyi ve bu ilişkinin ahlâkî boyutunu Yazır, şu cümleler ile dile getirir: "Seni arayanların çoğu ya a'ma (kör) bir tabiat veya ahras (dilsiz) bir kuvvet zannettiler; yapar, yıkar, anlayıp-anlatamaz dediler. Bunlar kelâmına mazhar olan Enbiyadaki sırrını idrâkten âciz kaldılar... Bilmediler ki, Sen anlatmasa idin, Âdem isimleri bilmezdi. Anlattın, buyurdun, buyurdıklarını duyurdun..."⁽⁴¹⁾ Sıfatlarının bu etik ve aksiyolojik boyutuna dikkat çekmekle birlikte, Allah'ı "cismaniyet ve mânevîyetin fevkinde bir mebde-i vahdaniyet"⁽⁴²⁾ gördüğü için Yazır, Allah hakkında "manevî ve ahlâkî

(37) Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, c. I, s. 30.

(38) Hamdi Yazır, "Dibace", s. 28.

(39) Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, c. I, s. 23-24; Metalib ve Mezahib, s. 224, dipnot.

(40) Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, c. I, s. 75.

(41) Hamdi Yazır, "Dibace", s. 7-8.

(42) Hamdi Yazır, Metalib ve Mezahib, s. 191, dipnot.

ilâh" tabirinin kullanılmasını uygun görmez. Ancak Allah hakkında "ahlâkî" tabirinin uygunsuzluğunun sebebini izahsız bırakır.

"Allah" anlayışını kısaca ortaya koymaya çalıştığımız Yazır, acaba "âlem"den ne anlamaktadır? Yazır'ın terminolojisinde **âlem**, Allah'ın mâsivâsıdır. Yani âlem, Allah'dan başka her şey olup, illiyet (causalite) ilişkisi ile Allah'a delalet eden eşyanın bütünüdür. O'na göre Allah'ın varlığı tasdik olunmadan" âlem ve nizâm-âlem his ve şuuru bir hayalden, bir seraptan ve aynı zamanda kurtulunamıyan bir ıztıraptan ibaret kalır."⁽⁴³⁾

Görülüyor ki Yazır, âlemin yani dış dünyanın varlığını Descartes gibi Allah'ın varlığı ile temellendirmekte; Allah'ın varlığı kabul edilmeksizin âlemin izahının yapılamıyacağını söylemektedir. Âlem'i Allah'ın "mâsivâsı"; Allah'ı da âlemin "mâverâsı"⁽⁴⁴⁾ olarak tarif ederken de âlemin içinde mündemiç (içkin) değil, ama aşkın (müteâl) bir Allah anlayışına işaret etmektedir.

(43) Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, c. I, s. 19.

(44) Hamdi Yazır, a.e., s. 71.