

**KELÂMİN İŞLEVSELLİĞİ VE GÜNÜMÜZ
KELÂM PROBLEMLERİ**

(SEMPOZYUM)

(BİLDİRİLER-TARTIŞMALAR)

(24-25 Eylül 1999)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayına Hazırlayanlar:

A.Bülent ÜNAL - A. Bülent BALOĞLU

İZMİR – 2000

SOSYAL KELÂM'A GİRİŞ: "M. ŞERAFEDDİN YALTKAYA ÖRNEĞİ"

Doç. Dr. Ramazan ALTINTAŞ*

GİRİŞ:

Geleneksel Kelâm'ın tarihi süreç içerisindeki gelişimine baktığımız zaman ilgilendiği konuların ağırlık merkezinde, Allah hakkında ya da Kelâmullah (vahiy) hakkında konuşmak yer alır. Allah'ın yeryüzüne tenezzülâtı olan vahye muhatap kılınan insan ve onun sosyal hayata ilişkin sorunları veya değerleri birinci plânda çok fazla gözönünde tutulduğu söylenemez. Mu'tezile ve Mâturîdilik dışta tutulursa, diğer kelâmî ekollerde adeta insanın otonomi açısından yetkinliğine Allah'ın kudretine halâl getirmeme endişesi nedeniyle, su götürür bir tarzda yaklaşılır. Bu mekteplerde insan tipolojileri, her türlü edimleri kısıtlanmış bir tutsak varlık konumunda tasvir edilir. Böyle bir anlayış biçimi, salt Kelâm'ın konularını aşkın alanla sınırlandırmakla kalmaz, güçsüz insan tipolojilerini beslemesi açısından da, insanın özgürlüğünü savunma adına karşıt düşüncelerin oluşumuna hizmet ederek insanın Allah'a rakip bir güçmüş gibi vaziyet almasına sebebiyet verebilir.¹

Kelâm ilmini, sadece Allah veya O'nun kelâmı konusunda konuşmak gibi aşkın alanla sınırlandırıcı / inhisarcı yaklaşımlar, kendiliğinden bu ilmin İslami ilimler içerisindeki câzibesini ve güncelliğini yitirmesine sebebiyet vermekle kalmaz, miadını doldurmuş bir görüntü de verdirebilir. Buna bir de gerek kadim ve gerekse çağdaş selefiliğin Kelâm ilmi hakkındaki olumsuz bakış açılarını eklersek, yaşatılan meşrûiyet krizinin boyutlarının daha bir derinleştiği apaçık ortaya çıkar. Öyleyse, burada asıl suç, Kelâm ilminin bizâtihi kendisinde değil, metod değişimleri konusunda gerekli tavrı zamanında gösteremeyen kelâm yapan mütetekellimlerde-dir.

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Sivas.

¹ Geniş bilgi için bakınız. Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Ankara, 1999, s. 2-3

İşte XIX. yüzyıla gelindiğinde özellikle Avrupa'da Batı bilimi alanında meydana gelen metot ve modern düşünce alanındaki köklü değişimlere paralel olarak, İslam Dünyasında lokal düzeyde de olsa İlm-i Kelâm'da yenilik hareketlerinin gerekli olduğu yolunda sesler yükseltilmiştir. Diğer taraftan modern çağın İslam'a meydan okumaları ve inkarcı materyalist akımların saldırıları İslam'ın inanç esaslarıyla sınırlı kalmamış, doğrudan nübüvvet temeli üzerinde inşa olunan vahyin kalbine yönelmiştir. Bütün bu şartlar, Kelâm'ın konularını aşkın olanı anlamakla sınırlandıran bir zihniyetin dar kalıplarını çatlatmak zorunda bırakmıştır. Bunun sonucu olarak da Kelâm'ın vesâil'ine günümüzde modern dünyada tartışılan din-devlet ilişkileri, sekülerizm, insan hakları, kadın sorunu, ırkçılık, yabancılaşma, uluslararası güven bunalımı, sömürgecilik, açlık, inanç ve düşünce hürriyeti gibi pekçok konu girmeye başlamıştır. Çünkü bu durum, kelâmın işlevselliği açısından bir zorunluluktur. Yoksa Kelâm ilmi, tarihin dışında kalabilir.

Bilindiği gibi Kelâm ilmi, sadece, İslam itikâdiyâtına yönelik saldırılar karşısında salt savunmacı bir ilim değil, amele ilişkin konular üzerinde de söz söyleyen bir ilim dalıdır. Her ne kadar amelle ilgili konular, Fıkıh ilmini ilgilendirse de, ameli konuların Kelâm'ı ilgilendiren boyutu görmemezlikten gelinemez. Meselâ, ameli bir konu olan namazın kılınmasının hükmüne inanmak Kelâm'a, bu amelin sonuçlarının tesbiti ise, Fıkıh'a aittir. Bu sebeple namazın farzietini inkar insanı dinden çıkarır, ama, farzietine inandığı halde namaz kılmamak insanı dinden çıkarmaz. Öyleyse artık Kelâm ilmi, sadece inanç esaslarıyla uğraşmamalı, dinin bireysel ve toplumsal yönleriyle de uğraşmayı programına almalıdır. Kelâm tarihinde bu hususta en önemli ilkeleri Mu'tezile belirlemiştir. Mu'tezile'nin geliştirdiği ilkeler Kelâm'ın yalnız inançla ilgili olan hükümleri değil, amelle / davranışla ilgili olan hükümleri de Kelâm açısından ele alınmış ve bu konuda ayrıcalıklı eserler de verilmiştir. İşte bu gün buna *Sosyal Kelâm* diyoruz. Özellikle Abbasi Halifesi Mütevekkil'in (ö. 232 / 847) iktidarı devralmasıyla birlikte, geleneksel hâkim otorite haline getirilen sünnilîğin baskın çıkması ya da çıkarılması neticesinde, Mu'tezile'nin Sosyal Kelâm konusundaki yenilikçi ve devrimci atılımları önlenmiştir. Her ne kadar Sosyal Kelâm yapma 1900'lü yıllarda Osmanlı Devleti'nin çöküş dönemlerinde gündeme gelmişse de, maalesef, dünya savaşlarının olumsuz şartları ve İslami ilimlerin yasaklanması² gibi fiili durumlar, bu çabanın gelişme kaydetmesinin önüne bir takım engeller çıkarmıştır.

² Geniş değerlendirmeler için bakınız. Hüseyin Atay, "İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni

Türk Kelâmcıları arasında Kelâm'ın, sadece uğraşı alanının, müteâl alanla sınırlandırılmaması, aşkın alandan içkin alana uzanmada sosyal alanla da ilişki kurulması gerektiğini dile getiren ve ilk defa “İçtimâî İlm-i Kelâm” ifadesini kullanan bilginlerden birisi de Şerafeddin Yalıtıkaya (ö. 1947) olmuştur. Bu açıdan kavramsal bir ifadenin icad ve geliştirilmesi, özgünlük kadar ayrı bir değere de haizdir.

Yalıtıkaya'nın “İçtimâî İlm-i Kelâm” konusuna eğilmesinde sosyolog Ziya Gökalp'in (ö. 1924) şüphesiz büyük tesiri olmuştur. Gökalp'in 1913 de İslam Mecmuası'nda neşrettiği makaleler dizisi düşünülüp, duyulup da formüle edilmeyen meselelerin, en canlısına dokunmuştur. Emile Durkheim'in (ö. 1917) “dayanışmacı hukuk” tezinden yola çıkan Gökalp “Fıkıh ve İçtimâîyyat”³ başlığını taşıyan arkası sıra “İçtimâî Usul-i Fıkıh”⁴ gibi makale ile tamamlanan bu ana makale, o yıllarda üniversite içinde ve dışında bulunan hukukçuları, muhtelif ilimlerle alakalı olan bilim adamlarını ve aydınları etkilemiştir.

Sosyolog Gökalp “Fıkıh ve İçtimâîyyat” adlı makalesinde öz olarak şu görüşe yer veriyordu: “Fıkıhın kaynağı ikidir: Nakli şeriat, içtimâî şeriat. Nakli şeriat, tekâmülden müteâlidir. İçtimâî şeriat ise, içtimâî hayat gibi daimi bir sayruret (oluş) halindedir. O halde fıkıhın bu kısmı İslam ümmetinin içtimâî tekamülüne teb'an tekamül etmeğe yalnız müstaid değil, aynı zamanda mecburdur da. Fıkıhın nas tarafı kıyamete kadar sabittir. Fakat bu esasların nassın örfüne, fakihlerin icmama dayanan içtimâî tatbikatı her çağın yaşam biçimlerine intibak/uyumak zaruretindedir.” Bu makaleyi takip eden “İçtimâî Usul-i Fıkıh” adlı makalede de şu ilâveyi görüyoruz: “Fakihler ve sosyologlara diyorum ki, bunu ne yalnız fakihler ve ne de yalnız sosyologlar yapabilir. Bu iki sınıfın ilmi yardımlaşması ve işbirliği olmadıkça yeni ilim teessüs edemez.” Görüldüğü gibi Ziya Gökalp bu makalelerde, Fıkıh ile Durkheim sosyolojisinin bir sentezini yapar.

Ziya Gökalp'in fakih ve sosyologları işbirliğine daveti, ilim adamları arasında derin bir alaka uyandırır. İşte bu ilim adamlarından birisi de M.Şerafeddin Yalıtıkaya'dır. Bir nevi Yalıtıkaya, Ziya Gökalp'in Fıkıhın içtimâî yönünde uyguladığı

Bir: Atılımın Önşartları”, İslam ve Modernleşme, (II. Kutlu Doğum İlmî Toplantıları), İstanbul, 1997, s.199.

³ Bkz. Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İçtimâîyyat”, İslam mecmuası, s. 2, (30 Rebiulevvel 1332), s.40-44.

⁴ Bkz. Ziya Gökalp, “İçtimâî Usul-i Fıkıh”, İslam mecmuası, s. 3, (14 Rebiulâhir 1332), s.84-87.

metodu, Kelâm ilmi üzerinde uygulamak ister. Daha açıkcası, Ziya Gökalp'in büyük tesirinde kalan *Yaltkaya*, Durkheim sosyolojisinin kanunlarını, Kelâm'a tatbik etmek ister. Yani, Kelâm'la Sosyal bilimler arasında bir senteze gider. Bu sebeple o yıllarda neşredilen İslam Mecmuası'nda "İçtimâî İlm-i Kelâm" başlıklı bir dizi makale kaleme alan *Yaltkaya*'nın görüşleri, Ziya Gökalp'in projesi kadar yankı uyandırmaz.

Şerafeddin Yaltkaya, Sosyal Kelâm'a dair çeşitli alt başlıklar halinde yazdığı makalelerinde yer verdiği düşünceler her ne kadar bir çığır açmaya vesile olmuşsa da yukarıda işaret ettiğimiz nedenlerden dolayı ciddi anlamda yankı bulmaz. İşte Sosyal Kelâm'a dair sunduğum bu tebliğimde başlangıç oluşturması açısından dolayı hem *Yaltkaya*'nın görüşlerini sunmak ve hem de siz değerli kelâmcılarımızı daha fazla Sosyal Kelâm yapmaya davet etmiş olacağız. Ama özellikle *Şerafeddin Yaltkaya*'nın kimliğinden bahsederek Sosyal Kelâm'a ilişkin görüşlerini vermek istiyorum.

ŞERAFEDDİN YALTKAYA'NIN HAYATI, ESERLERİ VE SOSYAL KELÂM'LA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

1. Hayatı ve Eserleri:

Mehmet Şerafeddin Yaltkaya, 1879 tarihinde İstanbul'da doğmuştur. Cerrahpaşa camii imam ve hatibi Hafız Mehmet Akif Efendi'nin oğludur. Önce hafızlığını ikmal etmiş, daha sonra Davutpaşa Rüştiyesinden ve Daru'l-Muallimeden mezun olmuştur. Bu arada cami derslerine devam eden M.Şerafeddin, Fatih Dersiamlarından Manastırlı İsmail Hakkı Bey'den tefsir, Şirvanlı Halis Efendi'den makâlât dersi almıştır. Beyazıt camiinden Kastamonulu Süleyman ve Trabzonlu Hacı Hasan Efendi'lerin sabah derslerinde bulunmuş ve Arapkirli Hüseyin Avni Efendi'den ikinci derslerini takip etmiştir. Ayrıca 1904 tarihinde İsmail Saib Efendi'den ders okumaya başlamış ve icazet almıştır.

Hem medrese ve hem de mektep eğitimini birlikte yürüterek kendini yetiştiren *M.Şerafeddin Yaltkaya* 1909 tarihinde Daru'l-İlm-i ve't-Ta'lim adında Arapça tedrisat yapan özel mektebin ders nazırlığı ile ilk tedrisat hayatına atılmıştır. Bandırma Numune Rüştiyesi'nde baş muallimlik de yapan *Yaltkaya*, sırasıyla, İstanbul Gelenbevi Sultanisi Din dersleri muallimliğinde bulunmuş, bu meyanda Medâris-i İlmiyye'nin 4. ve 7. sınıflarına mahsus, tefsir, hitabet, mev'ıza ve tarih

dersleri okutmuştur. Ruus sınavını kazandıktan sonra Beyazıd camiinde ders okutması uygun görülmüş ve Şeyhu'l-İslam Mustafa Hayri Efendi'nin zamanında da yeni yapılan medrese teşkilatında muhtelif derecedeki medreselerde ve ayrıca Daruşşafaka, Vefa ve Kandilli liselerinde dersler vermiştir.

1919 tarihinde umumi kütüphanenin ikinci Hafız kütüplüğüne tayin edilmiş, aynı tarihte Vefa Sultanisinde Arapça ve Din Dersleri muallimliği yapmış, Sahn medresesinde Arap Dili ve Edebiyatı dersini okutmuştur. Tevhid-i Tedrisat kanunu mucibince ikinci defa açılan Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nde 1924 tarihinde Kelâm Tarihi Öğretim üyesi, daha sonra da İslam Dini ve Felsefesi Ordinaryüs Profesörü olmuştur.

Yaklaşık 18 sene Profesörlük yaptıktan sonra 1942 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığına tayin edilmiş, bu vazifede iken 25 Nisan 1947 tarihinde Ankara'da vefat etmiştir. Pekçok telif, tercüme, kitap ve makalesi bulunan *Yalpkaya*'nın Kelâm ve Mezhepler Tarihi'ne ilişkin de çalışmaları dikkat çekmektedir. Bunlar arasında, "İslam'da İlk Dini Hareketler ve Dini Mezhepler", "Türk Kelâmcıları", "Gazzali'nin Te'vil Hakkında Bir Eseri", "Kaderiyye yahut Mu'tezile", "Kerramiler", "Yezidiler", "Batınlık Tarihi" gibi pekçok çalışmaları sayılabilir.⁵

2. İctimâî İlm-i Kelâm'la İlgili Görüşleri

Hiç kuşkusuz Kur'an bir hidayet ve bir inanç kitabıdır. Kur'an'da emredilen bütün ilahi buyrukların başta imanla çok yakın bir ilişkisi vardır. Bunu dini açıdan sorumlu olan mükelleflere yüklenen tekliflerden tutun da, yoksulların doyurulmasına, sömürgecilikten tutun da insan haklarına varıncaya kadar global ölçekte insana ilişkin ve insani değerlerle ilgili her sorunun çözümüne teşvikte iman bilinci, hareket noktasını oluşturmaktadır. İşte bu iman bilincidir ki, bireysel ve toplumsal boyutta tezahür eden bütün olay ve sorunların çözümünde mü'min insanı uyarak paylaşma içgüdüsel telkininde bulunur. İşte *Şerafeddin Yalpkaya* yazmış olduğu "İctimâî İlm-i Kelâm" adlı makalelerinde İslam Kelâm'ının doğuşunu, gelişimini vererek mütekaddiminden olan mütekellimleri teşbihe düşmekle suçlar. Artık Kelâm'ın Sosyoloji ile birlikte yürümesini vurgulayarak İctimâî Kelâm'ın

⁵ Bütün eserleri için bakınız: Veli Ertan-Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi Din Mülteseseleri ve Din Alınları*, İstanbul, 1976, s. 93-96.

iman ve onun sosyal hayattaki tecellisi üzerinde durur. Onun Sosyal Kelâm hakkındaki görüş ve düşüncelerine geçmeden önce, Sosyal Kelâm yapmadaki metodu üzerinde durmakta büyük fayda mülâhaza ediyorum.

Yaltkaya'nın "İçtimâî Kelâm" tezinin anlaşılabilmesi için öncelikle sosyal nitelikli olgular nelerdir? sorusuna cevap bulmak gerekiyor. İnsanlarda bazı olaylar vardır ki, ancak toplu yaşama olayıyla açıklanabilir. Örneğin, belli bir tarzda birleşmeleri onların ayrı bir varlık olmalarına yol açar. Nasıl bir biyoşimik (biyolojik-kimyasal) eleman olan hücreler birleşerek insanı meydana getiriyorsa, insanlar da birleşip toplumu meydana getirmektedirler. Bu birleşme bizi cismaniliğin ötesine taşıyarak "*kollektif/cemâi bir şuur*" dediğimiz bir doyumluğa ve dayanışmaya ulaştırır.⁶ Yazar, *Emile Durkheim*'in "Dayanışma Hukuku"⁷ adını verdiği bu tezi, Kelâm'a tatbik ederek değişik örneklerle açıklar. Meselâ, tek başına ölümden titreyen fertler toplu halde oldukları zaman bir alay veya bir tabur ile kurşun yağmuruna, gülle yıldırımlarına göğüslerini açarak koşarlar. Böylece ferdî ruhların birleşiminden ma'seri vicdan elde edilmiş olur. Yine, karbon, hidrojen, oksijen ve azot denilen kimyasal maddelerin hiçbirinde özel bir hayatîyet olmadığı halde bunların imtizacı protoplazma hücrelerini meydana getirir. Demek ki hey'et-i mecmua daima yalnız fertlere müsavi olmayıp onlardan fazla bir mahiyete sahiptir. Diğer bir deyimle küll, eczası mecmuundan başka bir şeydir. *Yaltkaya*'ya göre bu örneklendirmelerdeki içtima ve imtizaç suretlendirilmiş ilk maddeyi doğurduğu gibi, sosyoloji de toplanmanın menşeinin kudsiyet olduğunu, kudsiyeti ortaya çıkardığını açıklamış olur.⁸

Diğer taraftan *Yaltkaya*, Maciver'in de dile getirdiği, "*Toplumsal yapının inançların şekillenmesinde etkisi vardır*"⁹ tezine katılmaktadır. Özellikle mezheplerin doğuşunu bu teze dayandırır. Yeri geldiği zaman üzerinde duracağız. Dinin kaynağının toplum olduğunu söylemek, dinin menşeiini aşkın olandan koparmak isteyen *pozitivistlerin* bir tezidir. Fakat dinin toplumla olan bağınu reddetmekse büyük bir haksızlıktır. Özellikle, ilahi dinlerin geliş amacı, insan

⁶ Geniş bilgi için bakınız. Niyazi Öktem, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 1928, s. 223.

⁷ Bkz. Öktem, *a.g.e.*, s. 222. krş. Ziya Gökalp, "*Yaratıcı İçtima*", *Küçük Mecmua*, sayı: 15 (11 Eylül 1922), s. 1-3.

⁸ Şerafeddin Yaltkaya, "İçtimâî İlm-i Kelâm", *Cenab-ı Hak Bilinmez, Sezilir*, İslam Mecmuası, sayı: 15, (6 Teşrinisani 1330), s. 9.

⁹ Krş. R.M. Maciver, *Cemiyet*, (çev. Amiran Kurtkan), İstanbul, 1969, s. 76.

merkezli bir sapmaya uğrayan inanç sistemini tekrar Allah merkezli bir kaynağa dönüştürmektir. Elbette toplumun morfolojik yapısı, din anlayışlarına tesir edebilir. Örneğin, tarımla uğraşan toplumlarda köylüler, kitabî din bilgisine az, ama, şifahi din bilgisine çok sahip oldukları için bilgili ve akılcı hareket etmek yerine, daha yazgıcı bir inanç yapısına sahip olabilmektedirler.¹⁰ Bu durum dini hayatın şiddetiyle ilgili değildir. Teorik bilgi ve ibadet anlayışı arasındaki ilgiye aittir.¹¹

İçtima, müşterek vicdanların te'lif noktasını oluşturur. Müşterek vicdan ise, ruhlara vecd verir ve toplumun bütün fertlerini kutsiyete karşı hürmetkar kılar. Böylece, toplanmanın bu büyük feyzi, içtimâî bir sevk-i tabii oluşturur. Toplumlarda oluşan bu cemaat şuuru, toplumsal ve dini sürtüşmelerin etkisiz hale getirilmesinde kendine dönüş mekanizmasına canlılık kazandırır. Eğer toplumsal olayların inançsal yapıya etkisine böyle bir ufuktan bakarsak, Şerafeddin Yaltıkaya'nın Kelâm'ın toplumsallaştırılmasında izlediği metodun ne derece büyük bir kıymet hükmü ifade ettiğini anlamış oluruz.

Şerafeddin Yaltıkaya'nın Sosyal Kelâm'la ilgili görüşlerini şu şekilde çeşitli alt başlıklar halinde tahlil ettiğini görüyoruz:

2.1. "Cenab-ı Hak Bilinmez, Sezilir"

Bilindiği gibi Kelâm ilmi, aşkın olanın İlahi Zat'ı konusunda değil, ilahi sıfatları üzerinde durur. Allah'ın vâcibu'l-vücut oluşunu kanıtlamada, yani mutlak gâib olanı tanımada olgular dünyasının delâletine başvurur. Bu yöntem, klasik Kelâm'da vurgulandığı gibi "gâibi şâhide kıyas etme" postulatına dayanır. Bu kıyasın tevhid açısından tahliline girmek yerine burada, bir vakıayı tesbit etmiş olmayı tercih sadedinde bulunuyoruz. Böylece müşahede etmekten aciz olduğumuz gâib âlemi, müşahade ettiklerimizin rehberliğiyle bilinmeye yol aranmış olur. Yaltıkaya, Allah'ı bilmede kullanılan böylesi delilleri eleştirir. Ona göre Allah, ebedi ışığıyla herşeye açıklık veren bir meçhulu mutlakdır. O bir ışıktır ki, varlık, O'nunla ayakta durur ve varlığın parçaları O'nun uluhiyet ışığında hareket eder. Genellikle Allah'ı inkar edenler bu kudsiyetin kaynağının lehine kanıt bulamadıkları gibi aleyhine de kanıt ortaya koyamamışlardır. Bu kudsiyetin kaynağını insan ihata

¹⁰ Krş. Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara, 1961, s. 84.

¹¹ Bkz. Yümnî Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul, 1988, s. 41.

edemediği halde beşeri vicdan her zaman bunu hissetmiştir. Çünkü Allah bilinmezlik içinde bilinen bir varlıktır. Allah'a bağlılık fikri insanda fitridir, tabiidir¹² "Cenab-ı Hak bilinmez, sezilir" diyen *Yaltkaya*'nın Allah'ı bilmede, *Henri Bergson*'un (ö. 1941) sezgiciliğinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi filozof Bergson'un sezgiciliği yirminci yüzyıl metafiziğini hayli etkilemiştir. Sezgi, bir çeşit düşünme demektir. Gerçek düşünme ise, sezgi yoluyla, araçsız bilgi edinmekle gerçekleşir. Filozofta inkişaf eden bu yaratıcı düşünce belli bir birikim sonucu hâsıl olan bir konudaki öngöründe bulunmaya dayanır. Bergsonculuğa göre gerçeğin bilgisini doğrudan doğruya kavrayacak sezgiden başka bir yol yoktur. Buna Tanrısal ışığa veya kavrama da demek mümkündür.¹³

Şerafeddin Yaltkaya, "din akli değil, ma'kuldür" başlıklı bir makalesinde isbât-ı vâcib'e dair teolojik delillerle uğraşmanın bir takım hayal ürünü faraziyelerden ibaret olduğunu söyler. Ona göre bu deliller, kadim Yunan ve Süryani kitaplardan alınmadır. Din akli değil, ma'kuldür; fiil değil, infialdir.¹⁴

Yaltkaya 'ya göre Kelâm ilmi Allah'ın varlığı konusunda geliştirilen kanıtları, "Yeri ve göğü yaratan Allah hakkında şüphe mi ediyorsunuz?"¹⁵ diyen İslam dinine nazaran, menşeyini, dinden ziyade dinsizlikten almıştır, demektir. Kelâmcılar, şuuru tabii ile bilinen uluhiyeti isbat etmek için Yunan filozoflarının delillerini aynen almışlardır. Özellikle teselsülün bâtıllığını reddetmede kullanılan delilleri burhan-ı tatbikî ve burhan-ı silmî diye adlandırmışlardır. Bu deliller başkaları için bir işe yaramadığı gibi, kendi inançlarını da sarsmıştır diyen *Yaltkaya*, "zemmi'l-Kelâm" yapan fıkıhçıların "kelâm yapan zındıktır" sözlerini de haklı bulur. Ona göre, bir çok mütekellimin, bu acı hakikati kendi nefislerinde duymuş olduklarından itikatlarını korumak için Kelâm'la meşgul olmayı terketmişlerdir.¹⁶ *Yaltkaya*, bu kelâmcıların kimler olduğunu açıklamaz. Felsefeye karşı bir antipatisini sezdiğimiz ve tercihlerini daha çok sosyolojiden yana yaptığını gördüğümüz *Şerafeddin Yaltkaya*, kudsiyetin kaynağını toplum veya toplanma olarak görmeyip de, felsefi bağlamda illet-i ûlâ ve

¹² Şerafeddin Yaltkaya, "İçtimâî İlm-i Kelâm", *Cenab-ı Hak Bilinmez, Sezilir*, İslam Mecmuası, sayı: 15, (6 Teşrinisani 1330), s. 2.

¹³ Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, 1979, VI, 75.

¹⁴ Bkz. Şerafeddin Yaltkaya, "Din Akli Değil, Ma'kuldür", *İslam Mecmuası*, sayı: 28, (14 Mayıs 1331), s. 8-11.

¹⁵ Bkz. 10 İbrahim 14.

¹⁶ Bkz. Şerafeddin Yaltkaya, "Cenab-ı Hak Bilinmez, Sezilir", s. 4.

mebde-i evvel gibi nitelendirmelere ve isbât-ı vâcib gibi tanımlamalara bağlamanın Allah'ı nesnelere benzetme biçimi olan *Müşebbihe*'lik olduğunu söyler. Modernist İslamcı Yaltkaya'yı böylesi bir düşünceye götüren anlayış, İmam Şâfiî'nin "müdebberini aramaya kalkışan kimsenin, sonunda düşüncesinin ulaştığı bir varlığın mevcudiyetine kani olursa o teşbihçidir" görüşüdür.¹⁷

Yaltkaya'nın uluhiyet konusundaki bu düşünceleri, bize, Aydınlanma çağıının önde gelen ve skolastik metafizik anlayışına yaptığı köklü eleştirilerle tanınan Immanuel Kant'ın (ö.1804) ahlaka dayalı metafizik anlayışından etkilendiğini göstermektedir. Bilindiği gibi, "inanmaya yer bırakmak için bilgiyi inkar ettiğini söyleyen" Kant, Allah'ın akli ve her türlü teolojik delillerle kanıtlanmayacağını savunmaktadır.¹⁸

Sosyal Kelâm tezini içtimâilik temeline oturtan *Yaltkaya*'nın, Kelâm'ın İslam tarihiyle yakın ilişkisini de içtimâilik temeli üzerine kurduğunu görüyoruz. İslam'ın ilk yıllarında ashâb-ı kirâm arasındaki sosyal bağlar çok samimi ve içten olduğundan kudsiyetin tecelliyatı her içtimâlerinde kendilerini tatmin etmiş, hiç bir fert bu kudsiyetin kaynağı hakkında Hz.Peygamber'e delil sormak gibi bir lüzum hissetmemişlerdir.¹⁹ Elbette bunda peygamberin coşkulu karizmatik şahsiyetinin payını da gözden uzak tutmamak gerekir. Zira, O'nun manevi otoritesi, metafizik konularda ciddi anlamda şüphelerin oluşmasını engelleyici bir etkiye de sahiptir.

Ashâb-ı Kirâm toplumu hakkında, hiç ihtilaf etmediler demek, insan olmanın doğasıyla asla uyumsuz. Burada kastedilen ihtilaf, içtima hallerinde Allah'ın varlığını coşkulu bir şekilde içlerinde duyumsamaları sebebiyle, uluhiyet konusunda (usûlu'd-dîn) ihtilafa düşmemiş olmalarıdır. Onlar da nefis taşıyan bir insan olarak, akıl ve anlama derecelerinin farklılığı oranında özellikle muamelat İslam'ına dair olan konularda (fürûu'd-din) ihtilaf etmişlerdir. İslam'ın ilk yıllarında ortaya çıkan bu ihtilaflar, toplumsal bünyeyi sarsacak düzeyde cereyan eden ihtilaflar değil, dinin anlaşılması konusundaki miras ve asabenin durumu gibi bazı fıkhi konularda olmuştur.²⁰

¹⁷ Yaltkaya, *a.g.m.*, s. 4.

¹⁸ Geniş bilgi için bakınız. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (tr. Norman Kemp Smith), London, 1990, s. 29.

¹⁹ Bkz. Yaltkaya, *a.g.m.*, s. 434-435.

²⁰ Bkz. Yaltkaya, *a.g.m.*, s. 435.

Şerafeddin Yaltkaya'nın da dediği gibi, ilk iki halife ile Hz. Osman'ın hilafetinin başlangıcını da kapsayan altı sene içerisinde ümmet arasında teslimiyetçi bir zihniyet varlığını sürdürmüştür. Ama ne zaman ki bu yaratıcı içtimâfliğe dayalı ilişkiler bir kırılma sürecine girmişse, toplumsal dokuyu derinden sarsıcı ihtilafların milâdı başlamıştır. Büyük çapta itikadi gruplaşmalar sahabe neslinin son dönemlerine denk düşer. Bu tarihi dönemde Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) ve Gaylan ed-Dımaşkî (ö.126/743) gibi kaderiyye fırkasının kurucu ve teorisyenci alimleri ortaya çıkmaya başlar.Ebu Hureyre (ö.59/679), Abdullah b. Abbas (ö.68/687), Abdullah b. Ömer (ö. 74/693) , Câbir b.Abdillâh (ö. 74/693), gibi sahâbe-i kirâm'ın müteahhirini bunlardan uzak durmuşlardır. Yine Mezhepler Tarihinde tekfir kuramının ilk önderleri olarak kabul edilen Hariciler de aynı dönemlerde ihtilaf sancağını yükseltmişlerdir. Rivayetlere göre o tarihte müslümanlar arasında birbirlerini kıyasıya tekfir eden yirmi kadar fırkanın varlığı bilinmektedir.²¹

Cemiyetlerde, cemaat şuurunu demek olan "*biz şuurunu*" yok değildir. Cemiyet genişledikçe ve hareketlendikçe dini hayat arasındaki sürtüşme çoğaldıkça, sosyolojik olarak cemaat şuuruna gereksinim daha çok artar. Bu kendine dönüş mekanizması, cemiyetlerde sık sık görülen bir durumdur.²² İşte *Yaltkaya*'nın mezheplerin doğuşunu böylesi toplumsal olgulara bağlı olarak tahlil ettiğini görüyoruz. Meselâ, Emeviler zamanında müstakil görüş ve literatüre yaptıkları katkılarıyla mezhepleşme süreçlerini tamamlayan Hariciler, Kaderiyye ve Rafizilerin ihtilafları baki kalmakla birlikte, toplumsal siyaset ve olguların doğal sonucu olarak Mürcie fırkası doğmuştur.²³ Çünkü, Hariciliğin gerektirdiği katı iman nazariyesi, İslam toplumunda sıkıntı yaratmış, bunun üzerine Mürcie'nin iman tezi toplumda sürtüşmeyi düşürücü bir işlev görmeye başlamış, bu sıkı disipline dayalı iman anlayışını gevşeterek rahatlatma getirmiştir. Zaman içerisinde her ne kadar Mürcie'nin imana masiyetin zarar veremeyeceği itikadı, İslam toplumları için bir teselli kaynağı olmuşsa da bu tez, başta siyasi iktidarların din istismarına kapı açarak ahlaki düşüklüklerin revaç bulmasını beslemeye de hizmet etmiştir.

Anladığımız kadarıyla *Şerafeddin Yaltkaya* farklı itikadi gruplaşmaların oluşmasını toplumsal nitelikteki sosyal olgulara bağlamaktadır. Öyleyse bu

²¹ Krş. Yaltkaya, *a.g.m.*, s. 3.

²² Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 41.

²³ Bkz. Yaltkaya, *a.g.m.*, s. 3.

sosyolojik kurala göre mezhepler, toplumsal ihtiyaçların bir sonucu olarak doğmuştur. Bunun en canlı örneklerinden bir diğeri de Abbasilerin Emevî iktidarını devirme gerekçelerinde ortaya çıkmaktadır. Onlar, Âl-i Resûlün hukukunu savunmak ve hilafet makamını gasbedenlerden tekrar kurtarmak esasına dayanmış olduklarından, Emevilerden daha menfi görünmek ihtiyacı karşısında bulunarak Mu'tezili anlamdaki kaderiliği iltizam ediyorlardı.²⁴ *Yaltkaya*'ya göre Halife Me'mun (ö. 198/813) dönemine kadar zuhur eden fırkaların çoğu, toplumsal ihtiyaçların zorunlu bir sonucudur. Bu dini ve siyasi fırkaların her biri ayrı ayrı görüş ve düşüncelere vurgu yaparak kendilerini tanımlamalarında dış faktörlerin dış dokunur bir etkisinden söz etmek hayli güçtür. Zira, uluhiyet inancını ve nübüvvet düşüncesini inkar eden Yunan ve Hind'in bazı heteredoks inanç ve düşünce biçimlerine bağlı şahıs ve onların felsefeleri, henüz İslam toplumu arasında bilinmiyordu.²⁵

Yunan ve Hind felsefesine ait eserlerin tercümeleri Halife Me'mun'la birlikte başladığı düşünülürse, yazarın görüşlerine katılmamak elde değildir. Yunan kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesi ve İran'da yaşamış çeşitli mezheplere mensup olan kimselerin Abbasiler devrinde iktidar mekiine gelmeleri üzerine fıkıhtan başka bir de Kelâm ilmi tedvin edilmek ihtiyacı hasıl olmuştur.²⁶

Şerafeddin Yaltkaya'nın yer yer sosyolog-kelâmcı edasıyla konuştuğunu görüyoruz. Onun zihni kurgularına göre Kelâm ilmi, yalnız birbirine muhalif fırkalara faydalı olmak yerine, müslümanların itikadını güçlendirmeye hizmet eder bir konumda olmalıdır. Bunun için Sosyal Kelâm yapmaya ihtiyaç vardır. "*Her içtimadan bir ruhaniyet doğar, bir mukaddesiyet zuhur eder.*" diyen *Yaltkaya*, bu teorisini pratik hayattan verdiği örneklendirmelerle şöyle açıklar. Meselâ, bayrağımız mukaddesdir. Fakat bilinir ki, bayrağımızın ayrı ayrı ne bezinde ve ne de direğinde mukaddesiyet vardır. Asıl mukaddesiyet, umumi vicdanın bayrağımızda tecelli etmesindedir. İşte Kabe'deki kudsiyet ve ruhaniyet de içtimadan doğar. Sahâbe-i kirâm'ın namaz, hac ve cihad gibi, pekçok içtimalarda bulunmalarından bu

²⁴ Bkz. *Yaltkaya*, "Cenab-ı Hak Bilinmez, Sezilir", s. 3.

²⁵ *Yaltkaya*, a.g.m., s. 3.

²⁶ Bkz. *Yaltkaya*, a.g.m., s. 3-4.

içtimalarında şe'niyet-i mukaddesenin tecelliyatını hissediyor ve kalpleri ümitle dolarak; me'yus iseler ümitvar ve korkudaysalar emin oluyorlardı.²⁷

Görülüyor ki her esaslı içtima, yeni bir şe'niyete başlangıç oluşturmaktadır. İçtima, yalnız büyük ideallerin yaratıcısı olmakla kalmaz, sosyal tekâmülün her devrini adım adım tamamlayan büyük inkılapların da en önemli faktörü olmaya aday, ayrıca cemiyetlerin rahminde sosyal bir dayanışma ve direniş ruhunu mayalandırır. İslam'daki ibadet hayatına hikmet bağlamından baktığımız zaman, içtimai bir mahiyet taşıdığını açıkça görürüz. İslam düşüncesi tarihi boyunca büyük müslüman mütefekkirlerin İslam'daki ibadet hayatının içtimai yönüne dikkat çektikleri bir vakiadır. Bunlardan gerek İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) ve gerekse Muhammed İkbal'in (ö. 1938) eserlerinde, İslam dininin ibadeti topluma mal etmek suretiyle ruhani tercübe ve tecellilere kazandırdığı toplumsal niteliklere temas etmeleri, boşuna değildir.²⁸

Durkheim'in temsil ettiği sosyoloji ilmine göre kan kardeşlikten meydana gelen fizyolojik rabıtaya "tabii akrabalık" denilir. Dini ve hukuki tesanütlerin vücuda getirdiği akrabalığa ise "içtimâî akrabalık" adı verilir. İşte, aileyi vücûda getiren asıl, bu içtimâî akrabalıktır. Yoksa tabii akrabalık olan kan kardeşlik değildir.²⁹ Şerafeddin Yaltkaya, Sosyal Kelâm'ın ilahi hükümlerden olan eşler arasındaki sosyal sözleşmeye dayalı nikah meselesine değinerek ailenin kudsiyetini kanıtlar. İçtimâî akrabalık örneği sergileyen birbirine uzak karı kocanın nikah bağı ile oluşan ve bu evlilik neticesinde doğan erkek ve kız kardeşlerin birbirleriyle evliliği dinen yasak olduğu gibi, yine anne ve babanın kız kardeşleri (teyze ve hala) de mahremler safında yer alır. Bir tek çatı altında ve bir tek çadır içerisinde daima birlikte yaşayan ve yekdiğerine çok saygı ve samimi bağlarla bağlanmış bulunan bu hemşire, hala, teyze ile erkek kardeş ve hemşirezadeler arasında mukaddes olmayan bir filin meydana gelmesine toplumsal vicdan yer vermez. Akrabalık bağları azalıp içtimai kesb zaafına uğradığı zaman bu kudsiyet (hurmet) ortadan kalkar. Uzak akrabadan olanlar birbirleriyle izdivaç edebilirler. Enine ve boyuna düşünülüğünde görüldüğü gibi, bu kudsiyetin kaynağı, içtimâîdir. Kudsiyet, içtimâîden doğmuştur.

²⁷ Bkz. Yaltkaya, *a.g.m.*, s. 4.

²⁸ Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, (çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç), Ankara, 1983, s. 126. Ayrıca bakınız. Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul, s. 29.

²⁹ Bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, (sad. M. Abdulhaluk Çay), Ankara, 1982, s. 246.

Neseble sabit olan hurmetin menşei olan bu içtimâın diğer esbâb-ı hurmetinde de cereyan etmesi, kudsiyetin sebebinin içtimâ olduğunu açıkca göstermektedir.³⁰

İbadetler içerisinde sosyal ilişkileri ve barışı kuvvetlendirmede haccın önemine değinen *Yaltkaya*, hacdaki içtimâilik umumi olduğundan, kudsiyetin, insanlar arasındaki tecellisinin, aile arasındaki kudsiyet gibi sınırlı olmadığını söyler. Dolayısıyla hacdaki içtimâilikten kaynaklanan kudsiyet, külli ve evrensel bir boyut taşır. Bunun tezahürü hac ibadeti esnasında değişik bir anlam tarzına büründür. Hac veya umre yapmak maksadıyla ihrama girildiği zaman içtime, en genel ve samimi bir şekil almakla herkes tarafından gayri mukaddes fiiller tamamıyla terk olunur ve şe'niyet-i mukaddesenin ortaya çıkması herşeyi unutturur. Örneğin, bir yerden kıl koparmak, tırnak kesmek gibi insanın kendisine ait ve harem bölgesinde bulunan ağacı kesmek, hayvan avlamak ve hanımıyla cinsel ilişkide bulunmak gibi kendine ait olmayan fiiller hurmet (kudsiyet) niteliği kazanır. Çünkü her şeyde kudsiyet tecelli etmektedir. Yani, orada ayrı ayrı fertlerde mevcut olmayan büyük bir ruhaniyet kendisini gösterir.³¹ Kudsiyetin kaynağının tecellisi insana, Allah'ı hatırlatmanın dışında herşeyi unutturmakla kalmaz, yüce ruhaniyet duygusu bütün fertleri kuşatarak müşterek vicdanı harekete geçirir.

Sosyal bağların manevi destek kuvvetlerinden birisi de, cemaatle kılınan namazlarda ortaya çıkar. Cemaatle namaz kıldıktan sonra bir iç huzuru duymamak kabil değildir. Her mü'min camiden bir gaybî armağanlara nâil ve korkuları zâil olmuş olduğu halde çıkar. Bu destekleyici kuvvetin cemaatin müştereken ilahiler ve dualar okumalarıyla artacağından şüphe yoktur. Biz bunun en canlı örneğini Ramazan ayında kılınan teravih namazı esnasında müştereken okunan ilahi ve tesbihatlar esnasında ne kadar ruhaniyetin doğduğunu hissederiz. *Yaltkaya*'ya göre, bütün kudsiyetlerin ruhu, mevlidi içtimâdır. Dini hayatımıza manevi bir coşku vermek için dini toplantı ve ihtifallere önem vermemiz gerekiyor.³² Dinli bir hayat, hayatlı bir din ancak böyle yaşanabilir.

2.2. "Ulûhiyeti Algılama Biçimi Toplumlara Göre Değişir"

³⁰ *Yaltkaya*, a.g.m., s. 8.

³¹ *Yaltkaya*, a.g.m., s. 8.

³² *Yaltkaya*, a.g.m., s. 9.

sebebi nedir, yeri ve göğü yaratan umumi Rabbin ilham ışığı hangi yoldan müşriklerin kalplerine yansımış, niçin aynı zamanda şirke düşmüşlerdir? gibi sorular sorar ve “*bunlarda iki değişik şekil içtimâi vardır*” cevabını verir.³⁵

Yaltkaya'ya göre, bu toplumsal olgulardan ilki, her kabilenin kendi zihniyet dünyasına özgü bir içtimâi lisan ile yaşamasıdır. Aralarında çok samimi bir dayanışma ruhu hakimdir. Hatta kâtil olan bir kimsenin vermesi lazım olan kan bedeli diyetini kendi kabilesi veriyor ve bu konuda itiraz akıllarına bile gelmiyordu. Kendi aralarında bu kadar birbirine bağlı olan kabile bireyleri, kabileleri dışındakilere güvenilmez bir potansiyel düşman önyargısıyla yaklaşıyorlar ve kabile dışında insan hakları diye bir mefhum tanımıyorlardı. Hatta birbirlerinin kanına susamışcasına aralarında gazveler devam ediyor; iki ayrı kabile fertlerinden biri diğerini öldürüp de intikam alınacak olursa, öldürülenin mezarı üzerinden toprak alınuncaya kadar hamme adı verilen baykuşun öterek ağladığına kanaat olunurdu. Her kabilenin güvenlik alanı, kendi özel hududundan ibaretti. Böyle olmakla beraber, haram aylar (eşhuru hurum) geldiği zaman umumi mütareke yapılırdı. Cahiliye toplumunda bundan başka bir âdet daha vardır. Zilkade ayının başında Taif civarında küşâd denilen sük-i Ukaz'da her kabile varlığını isbat ederek bütün kabileler bu toplantıya katılırlardı. Bu içtima (toplantı)lar Arab kabilelerini dar çerçeveden çıkarıp geniş bir sahaya attığından, zihinlerinde başka bir inkişâf meydana gelirdi. İnsanlar arasında genel sosyal ilişkiler olduğunu, gerçek hayatın yalnız kendi kabileleri içinde olmadığını hissederek, umumi bir yaşam tarzına katılıyorlardı. Fakat bu umumi yaşam tarzları senenin ancak dört ayında geçerliliğini koruyordu. Bazan da bu geleneği, çok şiddetli husûmetlerde nazarı itibara almıyordu.³⁶

Yaltkaya'ya göre toplumsal olgulardan ikincisi de, şirk sosyolojisinin bir gereği olarak zihinlerde ulûhiyet mefhûmunu câmi; nâsır, muîn, kâhir gibi kendisinde korku ve sevgi izlerinin doğduğu sıfatlar ile tanıyan ve konumuz olan cahiliye dönemi Arablar gibi birbirlerine düşman olan özel toplumsal alanda yaşayan insanların bu kudsiyetin kaynağının her lütfunu kendilerine özel ve daha açığı, bunu kendilerine özgü bir ilah olarak telakki edecekleri tabiidir. Bir defa her kabilenin ruhi durumları bu merkezde olduğundan, özel rabler çoğalmış ve her

³⁵ Bkz. Şerafeddin Yaltkaya, “Ulûhiyetin Suret-i Telakkisi Eşkâli İçtimaiyye Göre Değişir”, s. 8.

³⁶ Yaltkaya, *â.g.m.*, s. 8-9.

İlahi dinlerin menşei, vahye dayanır. Bütün peygamberler, gönderildikleri toplumlara öncelikle, tevhid inancını tebliğ ederek, hayata tevhid gerçeğinden bakmada önyak olmuşlardır. Dolayısıyla, pozitivist bir bakış açısıyla ulûhiyetin menşei, tabiat olayları karşısında duyulan psikolojik korkulara, sınıf çatışmalarına ya da topluma bağlamak, aşkın olanı reddetmenin bir başka ifadesi olur. Tevhid ilkesinden kopuk Allah telakkileri ilahi öğretilerde şirk kavramıyla tanımlanır. Şirki, insanın kendi doğasına ve Allah'a yabancılılaşması, şeklinde tanımlamak mümkündür. Elbette, "ulûhiyetin menşei, toplumdur" teziyle, "ulûhiyet düşüncesini tarihi süreç içerisinde toplumsal algı biçimleri, sapmaya uğratabilir" tezi aynı anlamlara gelmez. Biz *Yalrkaya*'nın, "ulûhiyeti algılama biçimi, toplumlara göre değişir." ifadesinin ikinci teze vurgu yaptığını anlıyoruz.

Her din, içinde yaşadığı toplumun izlerini taşır. Ama nasıl? Bu soruya, onların gündelik hayatlarından örnekler vererek, şeklinde bir cevap verilebilir. Konuyu biraz daha açacak olursak, ilahi dinler içerisinde coğrafi anlamda doğuş merkezini değiştiren ilk din Hıristiyanlık olmuştur. Hıristiyanlık merkezini Roma'ya taşıyınca hellenizmin tesiriyle İbrahimî karakterinde ve ulûhiyet anlayışında bir değişiklik yaşamıştır. Allah'ın niteliklerinin Hz. İsa'ya aktarılmasıyla tanrı, insan kılığına indirgenmiştir. Böylece Hıristiyanlıkta ulûhiyet telakkisi, çok tanrılı bir inanç biçimine alışık olan Roma şeklini almıştır. Bunu başka bir şekilde söylemek gerekirse, erkek tanrılar üstün tutulduğunda toplumlar baba erkine, kadın tanrılan üstün tutulduğunda da toplumlar ana erkine göre teşkilatlanır.³³

Yalrkaya, sosyolojinin, çevrenin din üzerinde etkisi vardır, tezinden yola çıkarak, bu tezi delillendirmek için, İslam öncesi cahiliyye toplumunun inanç hayatından örnekler verir. Cahiliyye döneminde ayrı ayrı hususi rablara perestiş eden Arab kabileleri, aynı zamanda yeri ve göğü yaratan bir Allah olduğunu itiraf ediyorlardı. Demek ki bunlarda ulûhiyet konusunda iki ayrı zihniyet mevcuttur. Kendi özel rablerine taptıkları halde yeri ve göğü yaratan umumi bir ilah olduğunu da söylüyorlardı. Kur'an onların bu ulûhiyet iddialarından söz eder.³⁴

Şerafeddin Yalrkaya, ulûhiyeti algılama biçiminin toplumsal yapıya göre değiştiği tezini delillendirmek için, dualist (seneviyyeci) tanrı anlayışının çıkış

³³ Çevrenin din üzerindeki etkisi hakkında değişik örneklendirmeler için bakınız. Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, s. 94-95.

³⁴ Bkz. 29 Ankebut 61; 43 Zuhuruf 87; 23 Mü'minün 85; 39 Zümer 8.

kabile ayrı ayrı özel rablere tapmak gibi bir davranışı benimsemiştir. Zihinlerinde çok hafif bir iz bırakan umumi toplantılarında aralarındaki hususiyet kalkarak mutlak ulûhiyetin bir umumi rabbin ilham ışığını görür gibi olmuşlardı. Bunun için Allah'ın kutsal varlığı da uzaktan uzağa da olsa itiraf edilirdi.³⁷

Yalkaya'nın da vurguladığı gibi, Cahiliyye dönemi Arapları, zihniyet dünyalarında sosyal olgulardan beslenen, kelimenin tam anlamıyla terbiye edilmiş, güçsüz bırakılmış, insanın yönlendirmesine dayanan bir tanrı tasavvuru geliştirmişlerdir. Bu Arap örf ve âdetlerine uygun bir biçimde profili çizilen bir ilah kurgusudur. Tamamıyla toplumun içtimâi yapısının ürünü olan bir tanrı anlayışıdır. Yine onların zihniyet dünyalarında bu tanrılar, her an değişim gösterebilir. Diğer taraftan herşeyi yaratan ve yöneten bir tanrı tasavvuruna da bir yönelim vardır. Elbette bu kudretli ilah müteâl olup, içtimâi şartların mahsülü değildir. İnsanlık tarihinin değişik dönemlerinde gönderilen Allah elçileri, her konuda olduğu gibi ulûhiyet konusunda da toplumların itikâdi anlamdaki yanlış telakkilerini düzeltmek için büyük gayretler sarfetmişlerdir. İşte bu elçiden birisi de Hz. Muhammed (a.s)'dir.

2.3. "Rasûl-i Ekrem'in Tanıttığı Ulûhiyyet Anlayışı"

Hz. Muhammed (a.s) mazhar oldukları ilahi vahye istinâden kabileler arasındaki hususi rabler ittihaz etmeyi doğuran dayanışmayı, diğer bir deyimle, cahiliyye bağınazlığını kaldırarak ilk önce çeşitli kabilelerden müteşekkil Araplar arasında umumi bir hayatın kurumlaşmasına çalışmıştır. Bilindiği gibi bu çabaların başında asabiyet duygusuyla meydana gelen kabileler arası çatışmalar ve kan davaları gelmekte idi. Toplumsal dayanışmayı bozan bu çatışma noktalarını, evrensel düzlemdeki kardeşlik anlayışını tesis eden Hz. Peygamber ortadan kaldırdı. Âlemşumul bir merhamet sahibi olan Allah'ı tanımak, insanlığı dar kapsamlı alanlara hasretmekle değil, insanlık ailesi arasında genel bir dayanışmayı temin eden geniş bir sosyal alana duyurmakla mümkün olurdu.

Yalkaya'ya göre işte Rasûl-i Ekrem ilkin Arap kabileleri arasındaki aşiret yönetimine dayalı feodal yapıyı kırıp, fertlerin hür iradesi ile şekillenen ve sosyal mukaveleye dayalı bir yönetim anlayışının yolunu açmıştır. Dolayısıyla insanlık âlemi, peygamberlerden veya milletlerden birine izafetle ilahî bir hüviyet taşımaz.

³⁷ Bkz. *Yalkaya, a. g. m. s. 9.*

Kur'an'ın birinci suresi olan Fatiha Sûresi'nde geçen "âlemlerin rabbi" ifadesine dayalı bakış açısı çerçevesi oldukça geniş tutulan bir yeryüzü kardeşliğini simgeler.³⁸ Milletler arasında ırkçı bir temelde yükselen ve kendisine kudsiyet atfedilen seçkin bir millet teorisini reddeder.

Diğer taraftan *Yaltkaya*, ulûhiyyet anlayışının hukuka etkisinden de söz eder. Bu bir nevi *Hukuk Teolojisi* yapmaktır. Çünkü hukuka ait sosyal normların belirlenmesinde toplumların kültür, âdet, örf ve din anlayışlarının katkısı, tartışma götürmez bir gerçekliktir. Sosyal normlar, toplum içinde zamanla oluşmuş ve yerleşmiş kurallar bütünü olduğu gibi, belli bir otorite merkezinin ortaya koyduğu kurallar bütünü de olabilir. İslam tarihine baktığımız zaman velâyet-i hâssadan velâyet-i âmmeye doğru dönüşüm gösteren ilk İslam toplumunda oluşan hukuk örneklerinin teşkilinde tek Allah düşüncesinin payı ve etkisi büyük olmuştur.

Öte yandan, ilahi vahye dayalı bir din anlayışı, bünyesinde yüksek değerleri taşıyan bir hukuk öğretisinin ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Toplumunu oluşturan fertler arasında hukuk fikrinin oturmasında din yegâne bir itici ve sürükleyici işleve sahiptir. Hukuk fikrini yaşatan, dindir. Dinli bir hayat biçiminin olmadığı yerde, hukuka bağlılık düşüncesi tehlikeye girer ve neticede toplumu ayakta tutan ara kurumların da yok edilmesiyle toplumsal anarşi kendisini gösterir. *Şerafeddin Yaltkaya*, ulûhiyyet düşüncesi ve hukuk sistemi arasındaki derin ilişkinin varolmasının gerekliliği üzerinde durur. Ayrıca, hukukun epistemolojik yanına değinir. *Yaltkaya*'ya göre ulûhiyyet anlayışındaki ferdiyet (tevhid) ve mutlakiyet düşüncesi, Fıkıh ve Kelâm ilminin temelini teşkil eder. Hakikatte, tek ve mutlak bir ilah tanınmayınca, muntazam bir hukukun tesisi kabil değildir.³⁹ Muntazam bir hukuk mutlak uluhiyyet inancını hissettirdiği gibi, mutlak ulûhiyyet düşüncesi de muntazam ve umumi bir hukukun varlığını gerektirir. Yazara göre, politeist tanrı anlayışlarının benimsendiği coğrafyalarda asla evrensel hukuk anlayışı tesis edilememiştir. Evrensel hukuk yerine kabile yönetimlerine dayalı baskıcı hukuk anlayışları hâkim olagelmiştir⁴⁰

³⁸ Şerafeddin Yaltkaya, "İçtimâî İlm-i Kelâm", *Rasul-i Zîşan Efendimizin Tanıttığı Ulûhiyyet*, İslam Mecmuası, sayı: 25, (2 Nisan 1331), s. 10-11.

³⁹ Bkz. 12 Yusuf, 39.

⁴⁰ Bkz. *Yaltkaya, a.g.m.*, s. 11.

SONUÇ

Şerafeddin Yaltkaya bir inkirâz döneminin bilim adamıdır. Osmanlı'nın son dönemini ve hem de Cumhuriyet dönemini yaşaması hasebiyle bu coğrafyada kıyasıya sürdürülen fikrî, siyasî, iktisadî, dinî vb. gibi konularda yapılan tartışmalara tanık olmuştur. Aynı zamanda "medeniyet" alanında Türk toplumunun tercihleri noktasında yaşanan istihâleler yolundaki kaotik ortamların bizâtihi içinde bulunmuştur. O da bir düşünce adamı olarak, yaşadığı dönemde birçok aydın ve bilim adamının etkilendiği Batı felsefesi ve sosyolojisi kanalından gelen düşünceler karşısında alıcı konumunda bulunmuştur.

Modernist İslamcı Yaltkaya, "kutsiyetin kaynağı, içtimâiliktir" derken, E. Durkheim'in dayanışmacı kuramına dayalı görüşlerinden, "Cenab-ı Hak bilinmez, sezilir" derken, H. Bergson'un sezgiciliğe dayalı metafizik anlayışından, her türlü kozmolojik ve teolojik delilleri reddederken, I. Kant'ın ahlaka dayalı metafizik öğretilerinden etkilendiği açıktır. Buna pozitivist yaklaşımları da ekleyebiliriz.

Yaltkaya'nın Sosyal Kelâm'a dair yazmış olduğu makalelerinde bu yeni kelâm tarzının oturduğu şablonun sınırları tam olarak çizilememiş olsa da başlangıç teşkil etmesi açısından önemsenmesi gerektiğine inanıyorum.

Şerafeddin Yaltkaya Sosyal Kelâm projesinin temelini "kutsiyetin kaynağı, içtimâiliktir" görüşüne otururken pozitivist bir bakış açısı çağrıştıracak bu ifade biçimi, verdiği örneklendirmelerle birlikte ele alındığı zaman ifadenin anlam bakımından farklılaştığını görüyoruz. Kanaatime göre o demek istiyor ki, eğer ibadetler toplu halde yerine getirilirse bu esnada ortaya çıkan manevi coşku ulûhiyet fikrini kuvvetlendirir. Böylece ferdî ruhların ictimâından ma'seri vicdan güçlenmiş olarak çıkar.

Yaltkaya fırkaların doğuş sebebini de içtimâiliğe bağlar. Çünkü, mezhepler lüks olsun diye oluşmaz. Toplumsal şartlar onun neşvü nemâ bulmasını zorlar. Dolayısıyla İslam toplumlarında mezheplerin çokluğu, dinde hoşgörüyeye dayalı çoğulcu anlayışın da bir simgesidir. Bu içtimâi gereklilik artı ve eksileriyle birlikte tartışılabilir.

Bugün Sosyal Kelâm'dan neyi anlıyoruz, ya da anlamalıyız?

Bana göre Kur'an âyetlerinin genelinin muhtevasında bir iman sosyolojisi yapılmaktadır. Artık günümüzde yapılan tartışmalar *usûlü' d-dîn* temelinden *furûû' d-dîn* eksenine doğru bir kayma göstermektedir. Özellikle İslam Dünyasında kimi dinî akımların belirlenmiş kimi amele yönelik konulara ağırlık vererek ya da

bayraklaştırarak önlâna çıkmaları çağdaş hârici anlayışa güç vermektedir. Elbette Sosyal Kelâm'ın amacı bu değildir ve de olmamalıdır.

Yaltkaya'nın yaşadığı dönem, biyolojik materyalist akımların Allah'ın varlığına yönelttikleri itirazlar bakımından düşünüldüğünde, ulûhiyet konusu etrafında kelâm yapması gayet doğal karşılanmalıdır. Ne var ki O, sadece ulûhiyet konusunda değil, ilâhi mesajın toplum davranışları üzerindeki görüntülerinin doğrudan ulûhiyet düşüncesini kuvvetlendireceğine vurgu yapar.

Günümüze dönüp bakıldığı taktirde içinde yaşadığımız toplumun farklı düşünce kesimlerinde yapılan tartışmaların merkezinde, artık, salt Tanrı'nın varlığı hakkında değil, doğrudan Tanrı'nın mesajı hakkında reddiyeci karşıt düşüncelerin tartışıldığını görmekteyiz. Sanki bu ilahi hükümler ele alınıp tartışma malzemesi yapılırken çoğu zaman imana ilişkin bir bağlamının olmadığı varsayılmaktadır. Böyle bir iman zemininden uzak bakış açılarıyla üretilen düşünce biçimleri, çağdaş deist hareketi beslemekle kalmamakta, dinin sosyal talepleri bilinçli olarak yok sayılır bir tavır da izlenmektedir. Dolayısıyla iman bireysel açıdan vicdanlara havale edilirken, dinin sosyal ya da toplumsal talepleri ya görmemezlikten gelinmekte ya da henüz çerçevesi tam olarak belirlenmemiş olan mutlak bir *tarihselcilik* adı altında dışlanmaya çalışılmaktadır.

Netice itibariyle Sosyal Kelâm dediğimizde aklımıza birbirini tamamlayan iki ayrı anlayış tarzı gelmektedir:

a) *Yaltkaya*'nın da projesinde işaret ettiği gibi bir toplumda dini hayat canlı tutulursa, ferdî ruhlar yerini cemaat hayatına bırakır. Toplumsal bazda yüksek idaalere gelişimini bu müşterek vicdan kuvvetlendirir. Bu bağlamda kutsiyetin kaynağı içtimâilikte daha canlı ve diri tecelli eder.

b) Sosyal Kelâm yapma kelâm ilminin gelişim tarihi açısından bir tekâmül ve üst nokta olup, sadece İslam'ın inanç esaslarıyla uğraşmaz; bilâkis amele ilişkin hükümleri de ele alıp inceler ve hatta savunmasını da yapar. Çünkü amelî hükümlerin sadece Fıkh'a yansıyan yönü değil, Kelâm'a yansıyan yönleri de vardır. Zira, imanın korunması ahkâmın yaşanmasıyla paralellik arz etmektedir.

İslam evrensel bir dindir. Onun çağrısı bütün insanlığı içine almakta, dahası içinde yaşadığımız gezegenin bütün sorunlarıyla evrensel düzlemde ilgilenmeyi bize ilhâm etmektedir. Küreselleşen dünyamızda meydana gelen global sorunlar karşısında bigâne kalmak, müslümanca bir tavır değildir. İşte bu sebeple çatışmasız bir dünya, her türlü etnik ve kültürel çatışmaların olmadığı, insanların özgürce

düşünüp yaşayabildiği bir dünya inşa etmek istiyorsak, bu gün düne göre daha çok sosyal kelâm yapmaya mütekelimelerimizin ihtiyacı olduğuna inanıyorum.

Sözlerime son verirken hepimizi tekrar saygıyla selamlar, hepimize en içten teşekkürlerimi arz ederim.

KAYNAKÇA

Atay, Hüseyin, "İslam Medeniyetinin Çöküş Sebepleri ve Yeni Bir Atılımın Önşartları", İslam ve Modernleşme, (II. Kutlu Doğum İlmî Toplantıları), İstanbul, 1997.

Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Ankara, 1999.

Ertan, Veli -Küçük, Hasan, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi Din Müesseseleri ve Din Alimleri*, İstanbul, 1976.

Gökalp, Ziya , "Fıkah ve İctimâiyat" , İslam Mecmuası, sayı: 2, (30 Rebiulevvel 1332).

Gökalp, Ziya, "İctimâi Usul-i Fıkah" ,İslam Mecmuası, sayı: 3, (14 Rebiulâhir 1332).

Gökalp, Ziya, "Yaratıcı İctima", Küçük Mecmua, sayı: 15 (11 Eylül 1922).

Gökalp, Ziya, *Makaleler VII*, (sad. M. Abdulhaluk Çay), Ankara, 1982.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, 1979.

İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, (çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç), Ankara, 1983.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul, ts.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (tr. Norman Kemp Smith), London, 1990.

Maciver, R.M., *Cemiyet*, (çev. Amiran Kurtkan), İstanbul, 1969.

Öktem, Niyazi, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 1928.

Sezen, Yümni, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul, 1988.

Taplamacioğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara, 1961.

Yaltkaya, Şerafeddin, “İçtimâî İlm-i Kelâm”, *Cenab-ı Hak Bilinmez, Sezilir*, İslam Mecmuası, sayı: 15, (6 Teşrinisani 1330).

Yaltkaya, Şerafeddin, “*Din Akli Değil, Ma'kuldur*“, İslam Mecmuası, sayı: 28, (14 Mayıs 1331).

Yaltkaya, Şerafeddin, “İçtimâî İlm-i Kelâm”, *Rasul-i Zışan Efendimizin Tanıttığı Ulûhiyyet*, İslam Mecmuası, sayı: 25, (2 Nisan 1331).

Yaltkaya, Şerafeddin, “İçtimâî İlm-i Kelâm”, *Uluhiyetin Suret-i Telakkisi Eşkali İçtimaiyye Göre Değişir*, İslam Mecmuası, sayı: 19, (1 Kanunisani 1330).