

GÜNÜMÜZ
İNANÇ
PROBLEMLERİ

İLAHİYAT FAKÜLTELERİ KELAM ANABİLİM DALI
SEMPOZYUMU

7-9 Eylül 2001
ERZURUM

GÜNÜMÜZ TÜRKİYE'SİNDE İNANÇ PROBLEMLERİNİN TARİH PERSPEKTİFİ ÜZERİNE BİR TAHLİL DENEMESİ

Dr. Hatice Kelpeten*

Günümüz inanç problemleri üzerine yapılan çalışmalar genellikle İslam'ın değişen hayat şartlarına çözümler üretmediği ve kendini yenileyemediği şeklindeki kabaca tarif edebileceğimiz iki noktada toplanmaktadır. Bu tebliğ problemlere sağlıklı çözüm üretmeden önce tarihsel perspektifin incelenmesi ve tahlilini yapılması noktasından hareket edecektir.

Bunun için günümüzün problemini Türkiye merkezli düşünerek yola çıkacağız. Bir başka ifadeyle Türkiye'de yaşayan kitlelerin kendi toplumsal ve kültürel yapıları çerçevesinde yorumlayıp hayata geçirdikleri İslâmî dünya görüşü ve zihniyeti üzerinden hareket edeceğiz. Bunun için Osmanlı'dan günümüze gelen İslâm düşüncesi serüveninin özetlenmesiyle işe başlanacaktır. Ancak oldukça uzun olan bu süreci üç ana dönem çerçevesinde incelemek mümkündür.

Osmanlı'nın başlangıcından XIX. yüzyıla kadar gelen modernleşme öncesi klasik dönem. Ancak oldukça geniş olan bu süreç XIII-XVI. yüzyıllar arasındaki kelâm-fıkıh ağırlıklı dönem ve XVI-XIX. yüzyıllar arasındaki fıkıh ağırlıklı dönem olmak üzere iki ana çizgide gelişmiştir.

XIX. yüzyıldan Cumhuriyete kadar devam eden Osmanlı modernleşmesi, Osmanlı'nın ıslahat ve yenileşme çabalarının yoğun olarak yapıldığı döneme tekâbülmektedir.

Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana gelen dönem de 1923-1960, 1965-1980, 1980 sonrası gibi alt başlıklar göz önüne alınarak incelenecektir.

Ancak bu kategoriler içindeki dönemlerden üçüncü bölüm üzerinde durmak amaçlanmakla birlikte bu periyot hakkında efradını cami ağıyarını mani tanım ve tahlile gitmek için önceki dönemlerin ve özellikle klasik dönem Osmanlı'nın çok iyi bir tahlilinin yapılması gerekmektedir. Aslında bu çalışma düşünce tarihini yeniden yazmayı hedefleyen bir amacı olmamakla birlikte günümüzde ortaya konan idealist çözüm önerilerinin uygulanmasının kültürel dinamikler göz önüne alındığında o kadar kolay olmadığına işaret eden bir çalışma sergileyecektir. Yine bu çalışma tarihî ve sosyolojik şartlar göz önüne alındığında tasarlanan çözüm önerilerinin pratiğe dökülmesi önünde bir birinden girift engeller bulunduğu kanaatine dikkat çekecektir.

Birinci kategoride bulunan klasik dönem Osmanlı'ya bakıldığında sistemini kurarken kendisinden önce teşekkül etmiş kurum ve ilimlerin mirasını almakla işe başladığı görülmektedir. Nitekim tarihçiler de Osmanlı'nın büyük oranda Anadolu Selçuklular ve beyliklerin döneminin devamı mahiyetinde olduğunu bildirmektedirler. Nitekim Osmanlı ilmî hayatıyla ilgili bilgi veren ilk kaynak hüviyetindeki Taşköprüzâde'nin (v. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-numâniye*'si de ilk Osmanlı medreselerinden

* Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi

itibaren okutulan eserlerin % 71.9'u IX-XIII. yüzyıllar arasında, geri kalanı da XIV ve XV. yüzyıllar arasında yazıldığını, bunlardan % 86.3'ünün şerh, haşiye, talik, tasnif ve tercüme, % 13.7'sinin de telif olduğunu ve bu eserlerden % 26.6'sının fıkha, % 25.3'ünün de kelâma ait olduğunu haber vermektedir.¹ Bu da Osmanlı İslâm'ının başlangıçta fıkıh-kelâm ağırlıklı bir çizgide geliştiğini ve büyük oranda kendinden önce teşekkül etmiş XIII. yüzyıldaki İslâm mirasından faydalandığını göstermektedir.² İslâm düşüncesinin gelişim çizgisi incelendiğinde en olgun düşünce ürünlerinin IX. yüzyıldan itibaren vermeye başladığı, XII. yüzyılın sonlarına doğru bir durgunlaşma sürecine girildiği, XIV. yüzyıldan itibaren de Ehl-i sünnet dışı cereyanlara karşı İslâm'ı koruma misyonunun yüklenildiği görülmektedir.³ Özetlenen bu sürecin oluşmasına etki eden birçok faktör olmakla birlikte en önemlileri arasında Moğol istilasının toplumda meydana getirdiği siyasi ve sosyal krizine geldiğini söylemek mümkündür. Bu sırada İslâm düşüncesi akli ve nakli ön plana çıkararak iki ekol halinde gelişmiştir. Akli ön plana alan Hanefilik ve Matürîdîlik Harezm, Maverâünnehir ve İran bölgelerinde hakimiyetini sürdürürken nakli ön plana çıkararak Eş'arilik ise başta Hicaz olmak üzere Irak, Suriye ve Mısır'da etkili olmuştur. İşte Osmanlı kendi yapısını tesis ederken bu iki bölgeden istifade ederek sistemini kurmuş olmakla birlikte mezhep olarak tercihini Matürîdîlik ve Hanefilikten yana kullanmıştır Ancak başlangıçtan Kanûnî dönemine kadar medrese programlarında takip edilen eserler Gazzâlî (v. 505/111) ile başlayıp Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) ile sürdürülen ekolün temsilcilerine ait olduğu görülmektedir. Kâtib Çelebi de bu ekolün isimlerini şu şekilde sıralamaktadır: Adududdîn el-Îcî (v. 756/1355), Kadî Beyzâvî (v. 685/1286), Ebû İshak eş-Şîrâzî (v. 476/1083), Kutbüddîn Râzî (v. 767/1365), Sa'deddin et-Teftâzânî (v. 793/1390)

¹ Geniş bilgi için bk. Hulusi Lekesiz, "Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekküllü Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Türk Yurdu*, XI, sy. 49, s. 20-31. Araştırmalar özellikle Fatih döneminin en ihtisamlı dönemini yaşadığını haber vermektedir. Meselâ Gazzâlî ve İbn Rüşd (v. 595/1198) arasındaki tehafüt tartışmaları Fatih ile birlikte başlamış ve uzun bir süre devam etmiştir. Hocazâde Muslihiddin Mustafa (v. 893/1488) ile Ali Tusî (v. 887/1482) arasındaki tehafüt tartışması onun huzurunda yedi gün devam etmiş ve Hocazâde'nin başarısıyla sona ermiştir. Taşköprüzâde, *eş-Şekâku'n-numâniye*, (nşr: Ahmed Suphi Furat) İstanbul 1405/1985, 124-125.

² Osmanlı medreselerinin kuruluş ve gelişme aşamalarında müderris ihtiyacı ya dışarıdan gelenler ile veya dışarıda eğitim gören ulemâ vasıtasıyla karşılanmıştır. Bu dönemde İslâmî ilimlerin revaçta olduğu bölgeler arasında İran, Maverâünnehir, Mısır, Irak ve Suriye gibi ülkeler vardır. Bunlardan Suriye ve Mısır'da dinî ve hukukî ilimler ile tefsir, hadis, tarih edebiyat ve kavaide dayalı ilimler, İran ve Maverâünnehir'de de riyaziye, heyet, kelâm ve felsefeyle ilgili ilimler revaçtadır. Geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 227; Cahit Baltacı, *XV-XV. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 617; Hulusi Lekesiz, "Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekküllü Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", s. 28.

³ İslâm düşüncesi ulaştığı ideal seviyeyi Batı'ya verdikten sonra kendini yenileyememiş gittikçe içine kapanarak gerileme sürecine girmiştir. Böylece İslâm düşüncesi -birkaç istisna dışında- elde ettiği inkişafın ardından esneme, duraklama bir süre sonra da gerileme dönemlerine girmiştir. Kelâmın felsefeyle mezceldilmiş döneminden sonra felsefe dinin etrafında gittikçe güçlenen bir sed oluşturduğu ve bundan sonra ideal seviyesini koruyamaz hale geldiği görülmektedir. Böylece din sınırları içine mahkum edilen ilim, gittikçe atıl ve hareketsiz bir hale geldiğinden dinî ilimlerde olduğu gibi pozitif bilimlerde de orijinalite ortadan kalkmaya başlamıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. L. Gardet, "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", *İslâm Felsefesi Üzerine* (haz. Ahmet Arslan), Ankara 1999, s. 165-182; Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", *a.g.e.*, s. 46-63; Fritz Meier, "Süfilik ve İslâm Kültürünün Sona Erişi", *a.g.e.* s. 279-314; Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 2000, s. 609-707.

Seyyid Şerif el-Cürcânî (v. 816/1413) ve Celâleddin ed-Devvânî (v. 908/1502).⁴ Bunlar Gazzâlî'den sonra müteahhirîn geleneğini devam ettiren ilmî şahsiyetlerdir. Bu dönemden itibaren felsefî disiplinler kelâm tarafından ele alınıp iyice işlenmiş, Aristo mantığı dikkatli bir şekilde geliştirilmiş ve tabiat nazariyesi ile metafizik kelâmın esasını meydana getirecek şekilde incelenmiştir. Söz konusu sahalarda her birinde filozofların ortaya koyduğu nazariyeler kelâmın içerdiği hususlara uygun olacak şekilde incelenerek adapte edilmiş ya da reddedilmiştir. Ancak bilginin mahiyeti hakkındaki sonu gelmez tartışmaların diğer kelâm alanlarına hiçbir etkisi olmamış, böylece kelâm düşüncesini harekete geçirmek yerine felsefenin yerine geçmiş ve felsefeye karşı sistemli bir rakip haline gelmiştir. Aslında bu durum İslâm düşüncesinin kendi iç bünyesindeki verimliliğini göstermesi açısından önemlidir. Ancak gelinen bu seviyeden sonra kelâm her türlü aklî düşüncenin yerini almaya ve kendi kendine yeter sayılmaya başladığından doğması muhtemel her türlü muhalefet imkanını ortadan kaldırmıştır. Yine Gazzâlî'nin kendi dönemindeki batınî cereyanlara karşı Ehl-i sünneti savunma tezi de kendisinden sonra aynı çizgide devam ettirildiğinden bundan böyle İslâm düşüncesi zamanının problemlerine çözüm getirmekten ziyade Ehl-i sünnet dışındaki cereyanlara karşı kendini savunmayı amaçlar hale gelmiştir.⁵

Olgunlaşma ve gelişme dönemini Fatih'le yaşayan Osmanlı'nın XVI. asrın ikinci yarısından itibaren ihtişam ve debdebe içerisinde bir duraklama ve çözülmeye doğru gitmeye başladığı haber verilmektedirler.⁶ Nitekim Osmanlı sistemindeki çözülme ve bozulma ilmiye teşkilatına da yansarak XVII. yüzyıldan itibaren aklî ve müspet ilimler yavaş yavaş itibardan düşmeye, tamamen ortadan kalmaya da ikinci planda kalmaya, naklî ilimler de fıkıh alanı içine kapanmaya başlamıştır. Bu konudan şikayetçi olan Kâtib Çelebi (v. 1068/1658) nice boş kafalı kimselerin İslâm'ın başlangıcında maslahata binaen ortaya konan şeyleri taklid ederek meselenin aslını tefekkür etmeden inkâr ettiklerini, yeri ve göğü bilmeyecek kadar cahil olmalarına rağmen âlim olduklarını düşünerek felsefî ilimleri kötüleme hastalığına düştüklerini, Fatih Sultan Mehmed'in Semaniye medreselerinde okutulmasını istediği Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Hâşiye-i tecrid*⁷ ve *Şerhu'l-Mevâkıf*⁸

⁴ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak*, Baskı yeri yok, 1280/1863 (Tasvîr-i efkâr izzethânesi), s. 7-8. Gazzâlî'yi takip eden Fahreddin er-Râzî'nin fikirlerinin Osmanlı geleneğine taşınmasıyla ilgili olarak ayrıca bk. Bekir Karlığa, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 346-347.

⁵ Kelâmın geldiği bu nokta ile ilgili çok değişik düşünceler üretilmiştir. Meselâ sisteme hakim olan tarz, naklin gölgesinde kalan felsefe şeklinde özetlemek mümkündür. Müteahhirin kelâmcıların ortaya koydukları hiçbir zaman Gazzâlî öncesindeki mütakaddîm kelâmcıları gibi orijinal olamamıştır. Bu dönemle birlikte kelâmın felsefe tarafından bozulmasına sebebiyet verilmiş, İslâm düşüncesi de kendi içine gömülmeye başlayarak diyalektiğin incelikleriyle uğraşmak durumunda kalmıştır gibi yorumlar yapılmıştır. Geniş bilgi için bk. İbn Haldun, *Mukaddime* (nşr. Ali b. Abdülvâhid Vâfi), Kahire 1401, III, 1081-1083; Louis Gardet, "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürülmüştü", *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 179-182; Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 1996, s. 135-136, 260, 266; A. Yaşar Ocak, "Düşünce Hayatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, İstanbul 1998, s. 182-184;

⁶ İlmiye teşkilatındaki durumla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI-XVII. Asırlar)", *Osmanlı Araştırmaları*, VII-VIII (1988) s. 274.

⁷ Nasruddîn Tusî'nin (v. 672/1273) *Tecridü'l-kelâm* isimli eseri üzerine yazılan şerhlerden en meşhuru Seyyid Şerif Cürcânî'nin (v. 816/1413) adı geçen şerhidir. Eserle ilgili bilgi için bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 346-351.

⁸ Adududdîn el-İcî'nin (v. 756/1355) *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* isimli eseri üzerine birçok şerh yapılmış, bunlar içinde en meşhur olanı Seyyid Şerif Cürcânî'nin yukarıda adı geçen şerhidir Eserle ilgili bilgi için bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1891-1894.

derslerini felsefe olduğu için kaldırıp yerine *Hidaye*⁹ ve *Ekmel*¹⁰ gibi fıkıh ve fıkıh usulü dersleri okumayı uygun gördüklerini, ancak bundan sonra ne felsefenin ne de *Hidaye* ile *Ekmel*'in bir şey yapamadığını bildirmektedir.¹¹

Böylece Osmanlı İslâmı kendisinden önce aldığı mirası XVI. yüzyıla kadar yorumlayarak getirdiği halde bundan sonra birkaç istisna dışında orijinal katkıda bulunamadığı bir döneme girmiştir. Bu dönemin en bariz özelliği de felsefe, kelâm ve aklî ilimlerin gereksiz olduğu telakkisinin doğması ve fıkıh derslerinin merkeze alınması şeklinde kendini hissettirmektedir.¹² Bu anlayış neticesinde mantıkçıların ehl-i iman kabul edilmemesi ve Kadı Beyzavî'nin tefsirinde felsefecilerin görüşlerine yer vermesinden ötürü eleştirilmesi gibi hususlara rastlanmaktadır.¹³ Kelâm için büyük olumsuzlukların kendini hissettirmeye başladığı bu dönemde farklı bir bakış tarzıyla ortaya çıkan ve Gazzâlî'nin *İhyâ'u ulûmi'd-dîn* adlı eserinin benzeri, daha kısa ve özlü *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi yazan Birgivî'ye (v. 981/1573) rastlanmaktadır. Birgivî, toplumdaki düzensizliklerin dinden uzaklaşmadan kaynaklandığını bildirerek devlet ve toplumu sünnetullah'a dönmeye davet eden bir söylem geliştirir. Ancak eseri ve toplumsal fonksiyonları incelendiğinde dinde ihya hareketi başlatmak amacıyla hareket etmekle birlikte gündelik olaylarla sınırlı kaldığı, İslâmî ilimlerin geneline bakış yapmadığı ve yüzeysel çözümlere gittiği müşahede edilmektedir. Meselâ hurafe ve bidatların dini istila ettiğini söylemekle birlikte bir çok hurafenin hadis isnadıyla Hz. Peygamber'e ulaştırıldığı noktasına eğilmemiştir. Bunun yerine o fal bakmanın, cenaze olan evlerde yemek vermenin, ölen kimsenin mezarının başında kırk gün bekleyip Kur'ân okuyup tesbih çekenlere para vermenin ve kabirlerin üstüne türbe yapıp mumlar yakmanın bidat olduğunu dile getirmiş¹⁴ ve şeyhülislâm Ebussuud Efendi'yi de bu tür hususlara engel olmadığı için uyarmıştır. Ancak eseri incelendiğinde vücudun afetleri, âdâb-ı muaşeret ve kadın gibi konularda kendisinin de zayıf veya mevzû rivayetlere baş vurduğu misyonuyla uyuşmayacak söylemler yaptığı görülmektedir. Bu da onun dinde ihya amacıyla başlattığı harekette yüzeysel kaldığını, bundan dolayı da istediği başarıya ulaşamadığını göstermektedir. Kendisinden sonra Kadızâdeliler hareketinin doğmasına sebebiyet veren Birgivî'nin ardından Osmanlı toplumu Kadızâdeliler ve Sivasîler arasındaki dindarlık yarışıyla meşgul olmuştur.¹⁵

Ancak Osmanlı tarihi incelendiğinde Safevîlerle sürdürülen siyasî ve ideolojik mücadeleler, Şîf ve Huruffî akımlar, Şeyh Bedreddin gibi tarikat

⁹ Burhâneddin el-Merginani'nin (v. 593/1197) Hanefî fıkıhı üzerine *Bidâyetü'l-mübtedî* isimli eseri üzerine yine kendisinin yazdığı bir şerhtir.

¹⁰ Muhammed b. Mahmud el-Baberti'nin (v. 786/1384) *Hidaye* üzerine yazdığı Anadolu'da oldukça meşhur olan fıkıh usulü ağırlıklı *el-İhâye* isimli şerhin adıdır.

¹¹ Kâtib Çelebi, *Mizânu'l-hak*, Baskı yeri yok, 1280/1863 (Tasvîr-i efkâr izzethânesi), s. 8-9.

¹² Geniş bilgi için bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 67; M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara 1990, s. 282

¹³ Kâtib Çelebi, *Mizânu'l-hak*, s. 125.

¹⁴ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, İstanbul 1317, s. 310-311.

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Katip Çelebi, *a.g.e.*, s. 130-133; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988, III/1, 355-364; Necdet Sakaoğlu, "Kadızâdeliler-Sivasîler", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, IV, 367; Fahri Unan, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniliğine Sünnî Muhalefet: Birgivî Mehmed Efendi", *TY*, X, sy. 36, s. 33-42; A. Yaşar Ocak, "Düşünce Hayatı", s. 184-186.

mensuplarının isyanları, fetret dönemi karışıklıkları gibi olumsuz oluşumlar Osmanlı idaresini merkezîyetçi bir anlayışa doğru götürmüş olmalıdır. Başlangıcından itibaren devletin yanında yer alan Osmanlı medreseleri de bu tür karışıklıklar karşısında Osmanlı politikasını güçlendirme yoluna giderek Ehl-i sünnetten yana tercihte bulunmuştur.¹⁶ Şüphesiz değişik din ve milleti bünyesinde toplayan devletin orta yolu benimsemesi ve idare ettiği bu tür grupları Ehl-i sünnet çizgisinde birleştirmek istemesi gayet tabiidir. Medrese de ortaya koyduğu ilimle İslâm düşüncesine orijinal katkıda bulunamadıysa da devletin bekasında büyük hizmetleri olmuştur. Bütün bu gelişmeler ışığında Osmanlı medresesinin benimsediği İslâm anlayışının esaslarını şu şekilde özetlemek mümkündür: XI-XIII. yüzyıllar arasında oluşan İslâm düşüncesinin nakil ağırlıklı Eşarî çizgisi benimsemek ve medresede bu anlamda bir İslâm anlayışı geliştirmek. XVI. yüzyıla kadar devam eden bu durum bu yüzyıldan itibaren fıkıh ağırlıklı Ehl-i sünnet çizgisine bırakmış ve bu şekliyle daha sonraki yüzyıllarda da devam etmiştir. Böylece katı bir fıkıh ve sünni anlayışı Osmanlı medresesinin İslâm anlayışı haline gelmiştir. Bu tarz ilk bakışta Ehl-i sünnet'e üstünlük sağlamak ve müslüman halkların inançlarının zedelenmesini engellemek açısından küçümsenmeyecek faydalar sağlamakla birlikte sünni eğilim siyasî mücadelelerde bir araç haline geldiğinden İslâm düşüncesinin yaratıcılığı ve gelişmesi körelmiş ve kendi kendini tekrarlayan kısır bir döngüye girmesine sebebiyet verilmiştir.

Burada önemli olan bir başka konuya daha işaret etmemiz gerekmektedir. O da Osmanlı İslâm'ı denince akla gelen tarikatların ortaya koyduğu İslâm anlayışı. Tasavvuf tarihine bakıldığında sūfliğin iki ana koldan geliştiği söylenebilir. Birincisi zühde dayalı tasavvuf, Irak mektebi tarafından benimsenmiştir. İkincisi ilahî aşk ve cezbeye dayalı tasavvuf, bu da eski İran kültürü üzerinden gelişmiş ve Horasan mektebi tarafından benimsenmiştir. İşte Osmanlı Anadolu'su, Irak ve Horasan tasavvuf mekteplerinin yüksek ve popüler seviyedeki yorumlarını yansıtan akımların bulunduğu bir yer konumunda olmuştur. Bu tarikatların Anadolu'ya nüfuz etmeleri sırasındaki genel görünümleri buldukları konuma uygun olacak şekilde heterodoks veya ortodoks karakterli olmuştur. Ancak Anadolu'daki değişik menşe'li tasavvuf akımlarının önemli bir kesiminin İran kaynaklı olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı toplumunda tarikatların konum ve işlevi incelendiğinde çok nitelikli oldukları, devlet ile toplum arasında ara form vasfı taşıdıkları, fetih ve İslâmlaşmada büyük etkileri bulunduğu, sulh, sükun ve kardeşlik gibi erdemleri sağlayan yer konumunda bulunmakla birlikte bazen de tepki gösteren ve isyan eden kimselere eşlik ettikleri veya onların sığınağı durumunda oldukları ve İslâmiyet'in muhtelif şekillerine uyum sağlayamayanları

¹⁶ Meselâ Ömer en-Nesefî'nin *Metnu'l-akaid* adlı eserine Sadedin et-Teftazânî'nin yazdığı *Şerhu'l-akaid* başlangıçtan itibaren Osmanlı medreselerinde en çok okutulan kitaplar arasında yer almaktadır. Eser kendi dışındaki grup ve mezheplere takındığı tavır açısından incelendiğinde Yahudi, Hıristiyan, Batını ve gulat-ı mutasavvıfa üzerinde yeterince durmadığı halde Ehl-i kiblede olan Mutezile ve Şia gibi mezheplere karşı oldukça sert davrandığı dikkati çekmektedir. Şüphesiz bu durum Mutezile ve Şia ile aralarında canlı tartışmaların olduğunu göstermekle birlikte İslâm düşüncesinin geleceği açısından bakıldığında farklı düşüncelere karşı çok katı davranıldığını da göstermektedir. Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, İstanbul 1982, s. 74-77.

kendi bünyesi içinde erittikleri,¹⁷ İslâm öncesi dinlerin kalıntıları ile Anadolu'daki inanç bakiyelerini ve İslâm'ı bir arada tutmaya çalıştıkları, Osmanlı'nın tüm kurum ve kuruluşlarıyla bağlantılarının bulunduğu, Osmanlı İslâm anlayışının oluşmasında toplumun tüm konumlarında fonksiyonel rol üstlendikleri, Sünnî esasları zorlayıcı yapıda buldukları ve büyük çoğunluğunun Sünnî kâidelere uyum sağlamada zorlandığı görülmektedir.¹⁸ Hepsinde görülen vahdet-i vücûdçu anlayış da, birbirine uymayan zıt anlayışların aynı bünyede hazmedilmesini sağlamıştır.¹⁹ Mezhepler gibi statik olmadıklarından devamlı yeni yorumlara açık kalmışlar ve her bir yorumu da ya kendi yapılarına göre bünyelerine almışlar, ya da kollara ayrılarak özümseme yoluna gitmişlerdir.²⁰

Bütün bunlardan Osmanlı İslâm'ının genel karakteristiklerini tarikatların temsil ettiği İslâm anlayışı ve bunun karşısında Birgivî tarafından temsil edilen ve Kadızâdeliler tarafından had safhaya ulaştırılan haricî karakterli sert bir hareket şeklinde olduğunu söylemek mümkündür.

Tarihi misyonunu bu şekilde tamamlayan Osmanlı, modern döneme bir taraftan devlet katmanlarında ve toplumun bazı kesimlerinde büyük bir bunalım yaşayarak, diğer taraftan da dini anlayışı hayatın içine indirgemek için ciddi emekler sarf ederek girmiştir. Nitekim bu dönemlerde çıkan *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşâd* gibi dergilerin gündemini hep bu tür konular oluştururken İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946), Abdullatif Harputî (v. 1914), Filibeli Ahmed Hilmi (v. 1914) gibi kelâmle meşgul ulemânın da İslâm inançlarını güne hitap eder seviyeye getirmek amacıyla eser telif ettikleri görülmektedir. Bu dönemde ifade edilen şey 500-600 sene önce kendi dönemlerinin şartlarına uygun olacak şekilde telif edilen müteahhirin kelâm eserlerinin XIX. yüzyıla kadar büyük oranda gelmekle birlikte gündeme hitap edemediği noktada yoğunlaşmaktadır.²¹ Yapılan çalışmalar incelendiğinde Eş'arî'nin metodundan büyük oranda uzaklaşıldığı, tek mezhebe bağlanma fikri zayıflayarak İslâmî dinamizm sağlanmaya çalışıldığı, Allah'ın varlığının müteahhirin kelâmdaki gibi felsefî bir konu değil de iman ve tasdik yönü ağır basan bir mesele olduğunun gündeme getirildiği, inançlar kadar sosyal ve hukukî normların da önemli olduğunun vurgulandığı ve kelâmın dar çerçevesinden çıkarılarak sınırlarının genişletilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ancak yeni ilm-i

¹⁷ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*: İstanbul 1995, s. 94

¹⁸ J. Kissling, "The Sociological and Educational Role of The Dervish Orders in The Ottoman Empire", *The American Anthropologist, Studies in İslamic Cultural History* (ed. G. E. von Grunebaum), LVI, 76, Chicago, April 1954, s. 24

¹⁹ a.m., s. 26. Özellikle XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren vahdet-i vücûd anlayışı büyük bir atılım göstererek Osmanlı Anadolu'sundaki Horasan Melâmetiyye mektebine bağlı Sûfî teşekkülleri derinden etkilemiştir. Nitekim kısmen Irak zühhd mektebinin esaslarını benimseyerek Ehl-i sünnet çizgisinde gelişen zühhd mektebi bir kenara bırakıldıktan sonra Osmanlı sūfliliğinin vahdet-i vücûdçu bir çizgide popüler ve yüksek seviyede olmak üzere geliştiğini söylemek mümkündür. Geniş bilgi için bk. A. Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 123-131.

²⁰ Mustafa Kara, "Tarikatler Dünyasına Genel Bakış", *İslâmiyât*, II, sy. 3, s. 72.

²¹ Kur'ân-ı Kerîm geldiğinde kendinden önceki kitaplardan bazısının ahkâmını aynen, bazısının değiştirerek tasdik etmesi, kıymeti kalmayanı da feshetmesi şeklindeki metodun kelâm ilmüne de uygulanması gerektiği vurgulanmıştır. Konuyla ilgili olarak bk. Ahmed Nazîf, "Yeni İlm-i Kelâm'a Lüzum Var mı, Yok mu?", *Sebilürreşâd*, XXII/561-2, s. 119. Ayrıca bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341, s. 90, a.m.f., *Muhasalâ'l-kelâm ve'l-felsefe*, İstanbul 1336, s. 13; Muhammed Sâdık, "Açık Mektup", *Sırât-ı Müstakîm*, VII/167 (1329), s. 165;

kelâm döneminin çabaları kısa bir süre sonra yavaşlayarak uzun bir sessizliğe girdiğinden yapılanların kelâm tarihi açısından olumlu katkılarının bulunduğundan şüphe edilmemekle birlikte kalıcı bir ekol meydana getirilemediği tesbit edilmektedir.²²

Cumhuriyet Türkiye'si ile başlayan yeni dönemi de 1923-1960, 1965-1980 ve 1980 sonrası zaman dilimlerini göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu dönemlerden 1960'lı yıllara kadar süren ilk devre, günün şartlarına uygun inanç esasları oluşturmaktan çok uzaklarda olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Cumhuriyet, İslâm'ın siyasal, hukukî, toplumsal ve kültürel bütün geleneksel kurumlarını ortadan kaldırarak İslâm'ı kamusal alanın dışında tuttuğundan onu yalnızca halkın inanç ve vicdanıyla sınırlamaya çalışmıştır. İzlenen bu politika neticesinde İslâm yer altına doğru çekilirken modern hayat şöyle dursun şehir hayatına dahi hitap edemeyecek duruma gelmiş, sadece köy ve taşranın yaşamında varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Bundan dolayı Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde inanç esasları kültürel mirasın aktarılması dışında herhangi bir işleve sahip olmamıştır. Bu aktarma işi de Cumhuriyet tarafından yasaklanan Osmanlı geleneksel İslâm'ının temsilcisi durumunda bulunan taşralı müderris ve tarikat şeyhleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu faaliyetlerin niteliğine bakıldığında Osmanlı'nın bir yüzyıl öncesindeki yenileşme hareketinden ziyade klasik dönem geleneksel mirasın kötü bir uzantısı olduğu görülmektedir. Söz konusu müderris veya şeyhler geleneksel dinî düşüncelerini büyük bir özlemle güne taşıma gayreti içinde hareket ederken dönemin müslümanları da değişen toplumsal olgulardan tamamen uzakta yalnızca inanç ve ibadetlerini yerine getirme çabası içinde bulunmuşlardır. Bundan dolayı yapılanlar, dinî mirasın güne uygun hale getirilmesini amaçlamamasına rağmen çok büyük fonksiyon icra etmiştir.

Cumhuriyet Türkiye'si açısından ikinci dönem 1950'li yıllardan itibaren varlığını hissettirmektedir. Tek parti döneminden çok parti dönemine geçilmesi, taşrada bulunan müslümanların şehirlere doğru göç etmesi, İmam-Hatip liseleri ile İlahiyat fakültelerinin açılması şeklindeki olaylarla bu dönemi ifade etmek mümkündür.²³ Ancak bu dönem dinî canlılığın yaşandığı bir süreç olmakla birlikte dinî lider ve aydın açısından oldukça fakir ve yetersiz bir döneme tekâbül etmektedir. İlahiyat fakültesinde tam anlamıyla yerli öğretim kadrosuyla eğitim-öğretim yapabilmesi için yirmi yıla yakın bir zamanın geçmesi beklenecektir. Bu periyodun İslâmî etkinlikleri bir önceki döneme göre farklılık arz edecek niteliktedir. İmam-hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleri mezun vermeye başlar ve bunların benimsedikleri İslâm anlayışı baba ve dedelerden miras alınan anlayıştan oldukça farklıdır. Bundan dolayı bu periyotla birlikte toplumda eski-yeni şeklindeki birbirinden farklı düşünceler doğmaya ve bir süre sonra da birbirine rakip hale gelmeye başlar. Toplum henüz istediği düzeyde ilim ve fikir adamına sahip olmadığından yeni yetişen nesiller fikrî ve entelektüel birikimlerine Türkiye içinden ve dışından referans arama yolunu tutar. Bu dönem müslüman aydını İslâmî mirasın inkıtâa uğramasından dolayı kendi ülkesinden aradığına ulaşamadığından dışarıya

²² Geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998.

²³ Konuyla ilgili kapsamlı bir araştırma için bk. Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı*, Ankara 1995.

yönelmeye başlar. Referansına başvuru (İslâm dünyasındaki) ulemânın belli başlıları arasında Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza tarafından temsil edilen modern İslâmcılar, Mevdudî ve çevresindekilerin oluşturduğu Cemaat-i İslâm ve Mısır'daki ihvânü'l-müslimîn hareketi temsilcileri gibi oluşumlar vardır. Ancak İslâmî rahatlık ve canlılık gibi görünen bu zamanlardan itibaren İslâmî anlayış büyük bir problemler yığınıyla baş başa kalmaya başlamıştır. Bunların en önemlileri arasında Batı ve modern dünya karşısında bulunan müslümanların ne yapacaklarını bilmemesi halinin geldiğini söylemek mümkündür. XIX. yüzyılda İslâm'ın günün şartlarına uygun hale getirilmesini amaçlayan yeni ilm-i kelâm hareketi, iyi bir başlangıç yapmakla birlikte inkıtaa uğraması nedeniyle misyonunu tamamlayamamıştır. Bir de İslâm'ın nerede ve ne kadar yaşanabileceğinin tartışmalı bir konu olmaya devam etmesi İslâm'ın günün şartlarına uygun söylem geliştirmesi önünde büyük bir engel oluşturmuştur.

1980'den günümüze gelen dönem için de benzer şeylerden bahsetmek mümkündür. Ancak bu dönem Türkiye açısından önceki dönemlerle kıyaslandığında özgür düşünce, İslâmî canlılık, değişik İslâmî anlayışların etkinliklerini sürdürmesi gibi durumlar açısından farklılık arz edecek durumdadır. Bu dönemle birlikte önceki yıllarda gelişen oluşumların dışında bir çok tarikat ve dernekler faaliyet göstermeye başladığından dinî çoğulculuğun ve canlılığın yaşandığı bir sürece girilmiş olur. Müslüman aydınının kendine özgü İslâmî söylem belirleme çabaları önceki dönemlere göre daha iyi gibi görünse de hâlâ günün problemlerine cevap verebilecek düzeye gelindiğini söylemek mümkün değildir. Bundan dolayı arayış devam etmektedir, ancak bu süreçteki arayışlar -dönemin niteliklerini yansıtacak şekilde olduğundan- öncekilere göre biraz daha farklı ve dağınıktır.²⁴ Fakat Türkiye 1950'li yıllardan itibaren gerçekleştirmeye çalıştığı İslâmî canlılık ve hareketliliğini köyden şehire göç hareketine borçlu olduğundan İslâmî yaşamda arabeskleşmeye²⁵ doğru giden bir tarz oluşturmaya başlamıştır. Bu yaşam standardındaki İslâmî anlayışın niteliği incelendiğinde Osmanlı mirasının kötü bir taklidi olduğu ve gündeme hitap etmekten oldukça uzak bulunduğu görülmektedir. Yine bu canlılık sayesinde resmî din eğitimi kurumları yanında onlara paralel alternatif din eğitimi kurumlarının faaliyete geçtiği, birbirinden bağımsız oluşumların her birinin kendilerince uygun gördükleri din ve dünya görüşü ortaya koymaya çalıştıkları ve bu sırada birbirini nakzedecek yorumlara gittikleri tesbit edilmektedir. Gayri resmî din eğitimi kurumlarının metot ve uygulamaları incelendiğinde büyük çoğunluğunun meşreplerine göre Osmanlı'da gelişen İslâmî kötü şartlarda devam ettirmeye çalıştıkları gözlenir ki bu da Cumhuriyet Türkiye'sinde Osmanlı

²⁴ 1980 öncesi periyotta isim ve olaylar daha net iken 1980 sonrası dinî çoğulculuk hakim olduğundan bir çok isimden bahsetmek mümkündür. Bunların içinde doğu-batı yerli-yabancı bir birinden farklı isimler olmakla birlikte bunlar içinden Fazlurrahman, Rene Guenen ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi isimlerden söz etmek mümkündür. Aslında Fazlurrahman ve Rene Guenen 1980 öncesinde etkin olmakla birlikte eserlerinin Türkçe'ye tercümesi ve daha geniş kesimlere hitap etmeleri açısından Türkiye açısından 1980 sonrasında mütalaa edilmeleri daha uygun görünmektedir.

²⁵ Bu tabir köyden şehire göç sayesinde şehir hayatına ayak uyduramayan veya uydurmak istemeyip kendi kültürüyle büyük şehirlerde yaşamaya çalışan çoğunluğun anlayışını ifade etmek amacıyla kullanmış bulunmaktayız. Bütün bunların yanında post-modern dönemle birlikte her şey izafleşmeye başlamış, böylece toplumda da göreceli birbirinden değişik akım ve düşünceler doğmaya başlamış ve geleneği olmayan bir anlayış doğmuştur.

İslam'ının karakteristik niteliklerinin hâlâ büyük çoğunluk nezdinde yaşamaya devam ettiğini göstermektedir.

Ülkenin mütefekkir, aydın veya ulemâ sınıfına bakıldığında onların bir kısmının modern batı medeniyeti karşısında hissettikleri ezikliğin cevabını dışarıdan aramaya çalıştıkları, diğer bir kısmının da toplumsal tercihe ayak uydurarak Osmanlı mirasının kötü taklidiyle meşgul oldukları, bu ikili grubun arasında bulunan büyük bir çoğunluğun da modernlik ile gelenekçilik arasında bocaladığı ve gördüğü tüm olumsuzluklar karşısında geleneği bulunan tarih çalışmalarına meylederek kendini orada ifade etmeye çalıştıklarını söylemek mümkündür. Fakat bu tercihler sırasında yer alan ithal değişik düşünce ve akımlar farklı coğrafyaların ürünü olduğundan bünyeye dar, ya da geniş geldiği, geçmişe güne taşıma gayretlerinin de günü yakalamaktan çok uzak olduğu görülmektedir. Ancak tüm bu yaklaşımların her birinin keşiştiği ortak payda da hiçbirinin köklü bir geleneğinin olmaması hususu bulunmaktadır. Neticede bu şekildeki eleştirel yaklaşımdan bu durumda sebebiyet veren şartlara doğru geldiğinde bir takım sosyo-psikolojik gerekçelere rastlamak mümkündür. Bunların en başında Türkiye'de İslâm'ın nerede ve ne kadar yaşanabileceği sorusuna hâlâ ittifak edilebilecek bir cevabın verilmemesi gelmektedir. Bundan başka İslâmî anlayışın inkıtaat uğramasının toplumun tüm katmanlarında büyük bir boşluk meydana getirmesi, İslâmî anlayış ve yaşamda halkın ve devletin beklentilerinin bir birinden farklı olması ve halk ile devlete hitap eden farklı İslâmî yorum ve söylemlere gidilmesi, dinî söylem belirleme durumunda olan ilahiyat fakültelerinin üniversite camiası, devlet ve halk nezdindeki konumunun Osmanlı'daki ulemânın durumuyla kıyaslandığında oldukça müphem olması ve bu durumdan hareketle fakültelerin üzerine düşen misyonu yerine getirmekte zorlanmaları gibi hususlar vardır. Bütün bunlar da toplumda tam bir kaos yaşandığını göstermektedir ki bu karışıklıktan sükunete gelinmediği ve devlet ile toplum düşünce ve anlayış açısından ortak bir noktada buluşmadığı sürece İslâmî anlayışın güne hitap etmesini ve kelâm açısından da inanç esaslarının güncelleşmesini düşünmek ve ümit etmek ütopyadan başka bir şey olmaz. Nitekim günümüzde çözüm olarak üretilen parçalı ve dağınık teorilere rağmen gelinen seviyeye bakıldığında Osmanlı modern dönemindeki seviyeye ulaşamadığı esfle tespit edilmektedir.